

*Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones y Gerencia Política*

DESCOLONIZACIÓN TERRITORIAL, DEL SUJETO Y LA GOBERNABILIDAD

Examen Crítico del Discurso Restringido de la Inclusión
(Individual) del Indígena Maya en el
Sistema de Partidos Políticos

Iván Castillo Méndez



UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Licda. Guillermina Herrera Peña
Rectora

P. Rolando Enrique Alvarado López, S.J.
Vicerrector Académico

P. Carlos Rafael Cabarrús Pellecer, S.J.
Vicerrector de Integración Universitaria

Lic. Ariel Rivera Irías
Vicerrector Administrativo

Dr. Larry Andrade-Abularach
Secretario General

P. Eduardo Valdés Barría, S.J.
Director General de Investigación y Proyección

Dr. Víctor Manuel Gálvez Borrell
Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Dr. J. Fernando Valdez Gordillo
Director del INGEP

Licda. Belinda Ramos Muñoz
Coordinadora de Investigación del INGEP

Esta publicación se ha realizado con recursos propios
y el apoyo financiero de la Fundación Soros.

Los puntos de vista expresados en esta publicación
reflejan la opinión del autor.

Diagramación: Helber García
Revisión: Jaime Bran

Impreso en Serviprensa S.A.
3a. Ave. 14-62, zona 1
Teléfonos: 2232 0237 • 2232 5424 • 2232 9025
Correo electrónico: gerenciageneral@serviprensa.com
Ciudad de Guatemala, Guatemala.

Índice

Prólogo	7
Presentación	15
CAPÍTULO I	
MARCO TEÓRICO Y REFERENCIAS	
CONCEPTUALES BÁSICAS	25
Sistema político	25
Geografía política	31
Orígenes del concepto de geopolítica y sus relaciones con la geografía política	34
La (geo) política como forma de gobernabilidad	40
El deconstruccionismo de Derrida y la (trans) política geopolítica.....	46
El Panóptico geofinanciero	52
Acumulación y campesinado indígena.....	61
El lugar de los recursos naturales en la lógica de la acumulación de capital	62
Preguntas iniciales	70
CAPÍTULO II	
OMISIONES Y DESPLAZAMIENTOS	75
Derecho de los Pueblos Indígenas a su reconocimiento como sujetos colectivos.....	76

Índice

Derecho de los Pueblos Indígenas a sus propias instituciones políticas y a su reconocimiento por parte de los Estados.....	81
Sujeto colectivo y territorio en los instrumentos internacionales.....	86

CAPÍTULO III

SISTEMA POLÍTICO Y FORMAS DE GOBIERNO EN COMUNIDADES MAYAS	89
---	----

La comunidad rural campesina.....	92
Alcaldías o municipalidades indígenas	102
Principios que rigen la autoridad política indígena	109
No monetización del servicio público	110
Concepción y/o enunciación del concepto 'política'	112
Que 'ya no existen los indígenas', dicen algunos secretarios municipales.....	118
Demandas de interlocución política entre formas de gobierno indígenas y el Estado.....	120
Conflicto político sistémico.....	122
'La ley' y el poder	129

CAPÍTULO IV

REVISIÓN HISTÓRICA DE LA CONFIGURACIÓN DE LA GEOGRAFÍA POLÍTICA Y LA GOBERNABILIDAD DE PUEBLOS INDÍGENAS EN GUATEMALA.....	139
---	-----

De la Conquista a las Leyes Nuevas	140
Repartimiento y encomienda.....	142
Origen del cabildo en España.....	144
Leyes Nuevas	145
Pueblos de indios.....	146

Teoría del buen ejemplo de españoles u organización de las Dos Repúblicas	151
Del Siglo XVII a las Reformas Borbónicas	154
Configuración y dismantelamiento de la política de las Dos Repúblicas	160
Mixtificación residencial como política de <i>población</i>	161
De las Reformas Borbónicas a la Independencia	167
Independencia y ‘soberanía’	171
Redefiniciones del ‘indio’ y ‘ladino’ como sujetos políticos en el periodo entre las Cortes de Cádiz y los primeros gobiernos liberales tras la Independencia	174
Carrera	176
Segundo gobierno liberal (1871-1944).....	181
La municipalidad de los gobiernos liberales (1871-1944).....	182
El encomendero se hace del Siglo XX, antesala de la guerra	186

CAPÍTULO V

SAN BARTOLO (EN LAS METÁFORAS

DEL ÁRBOL Y EL BOSQUE)	193
------------------------------	-----

Sistemas políticos, identidad local y geografía política	208
Mapas, censos y códigos municipales	234

CAPÍTULO VI

INCLUSIÓN	239
-----------------	-----

Intertextualidades	241
Exhumarnos	243
Narrativa histórica y discurso	246

Índice

Inclusión y financiamiento	251
<i>Dominación y política</i>	253
CAPÍTULO VII	
FORMAS DE GOBIERNO INDÍGENAS Y	
‘DESTERRITORIALIZACIÓN’	
DE LA GLOBALIZACIÓN:	
GEOGRAFÍA POLÍTICA Y ESTADO A DEBATE	257
Cartografía contemporánea de recursos e instituciones indígenas	260
El agua, uno de los recursos que se perfilan como más estratégicos	262
El oro y la minería	266
Contaminación transgénica del maíz criollo por las corporaciones biotecnológicas	270
Creciente oposición indígena a las políticas de la acumulación global en el altiplano occidental	272
San Miguel Totonicapán / Chuimiq’ina’	273
Sololá / T’zoloj ya’. (Des)encuentros	280
Políticas territoriales y nuevas instituciones para la acumulación global	288
Consultas sobre la minería en Huehuetenango y San Marcos	301
Patq’um (Parlamento Q’anjob’alano)	310
I Asamblea del Patq’um	320
Conclusiones	329
Conceptos de <i>sistemas políticos</i> y <i>formas de gobierno</i>	336
Concepto de <i>governabilidad</i>	338
Bibliografía	349

Prólogo

Por fin tenemos en el medio académico nacional un libro que se hace cargo de presentar un enfoque no tradicional para hablar de democracia. Yendo más allá de la argumentación sobre la importancia de los valores liberales y los partidos políticos, restringidos a lo individual, se cuestionan el enfoque y la ideología tras la concepción de la “inclusión”: incorporar a los indígenas a esas organizaciones, en tanto ciudadanos, individuos; aunque la pretensión se presente como una buena acción contra la discriminación o la exclusión y favorable al desarrollo de la democracia en el país.

En ese camino el Maestro Iván Castillo Méndez, su autor, cuestiona la naturaleza excluyente de muchas de las prácticas políticas que se imponen desde el modelo político dominante que ha ignorado, en los hechos, ancestralmente, un mundo social completo: el de las formas e instituciones políticas que se generan desde La Costumbre, y en torno a las cuales se edifican infinitas relaciones sociales, económicas y en consecuencia también políticas, en medio de la resistencia, el cambio y cierta adaptación a las nuevas circunstancias nacionales y mundiales.

Para presentar su argumentación sobre la “inclusión” el Maestro Castillo acude –y allí está su especial originalidad–, a un enfoque desde la geopolítica y la antropología política crítica, realizando simultáneamente, además, un repaso histórico de los principales sucesos de la Colonia, hincando la agudeza en aquellos hitos que marcaron y continúan marcando nuestra

realidad prolija de desigualdades y exclusiones, desnudando los vínculos con relaciones de causalidad o no, entre geografía política, sistemas e instituciones políticas y los planes de las grandes corporaciones mundiales por el control de los recursos naturales en las sociedades y para el caso de Guatemala, justamente en las zonas históricamente habitadas por los pueblos indígenas. Minería, maíz transgénico y política se presentan relacionados.

Desde el título mismo, “Descolonización territorial, del sujeto y la gobernabilidad. Examen crítico del discurso restringido de la inclusión (individual) del indígena Maya en el sistema de partidos políticos”, el autor nos advierte que estamos frente a un enfoque que trasciende lo hasta ahora publicado en el país en materia de análisis del sistema político y partidos políticos, llenando un vacío, tal vez, inexplicable, dada su relativa obvedad, al menos en lo que atañe a los límites intrínsecos de la teoría de la “inclusión individual a los partidos” para dotar de suficiente representación y efectividad al (los) sistema(s) político (s) en un país cultural, étnica y lingüísticamente diverso.

El estudio que le encomendamos al Maestro Castillo aunque traza su propia ruta metodológica, se apoya en análisis anteriores promovidos por el INGEP en el marco de las grandes líneas de investigación de la universidad; particularmente, incursionando en el estudio del funcionamiento de la vida política local tanto para mejorar el conocimiento de realidades poco estudiadas y en la línea de producir teoría de alcance medio, como para elevar la efectividad de los programas de desarrollo de liderazgo que tradicionalmente hemos impulsado a lo largo de varios años en múltiples regiones del país.

Específicamente, el autor cita ampliamente, actualiza y agrega nuevas perspectivas a los estudios sobre el funcionamiento de

los sistemas políticos en los municipios de San Bartolo Aguas Calientes y Santa Lucía La Reforma, ambos en Totonicapán (realizados por Mario Chaj) incluidos en el estudio que dirigió Ricardo Sáenz de Tejada: “Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala” documentando estadísticamente el historial de participación indígena desde 1984 (INGEP, 2005), pero se refiere también a muchas otras experiencias.

En el INGEP estamos buscando nuevos caminos a problemas viejos. Sostenemos que muchas de las respuestas que priman en los medios académico y político nacional para darle vida a una democracia intercultural tienen una debilidad de fondo: asumen que los pueblos indígenas deben “incorporarse” al sistema creado por los ladinos; y desde allí, hacerse representar y luchar por sus derechos usando las instituciones que creó la Constitución de 1985. Pero la cuestión es especialmente compleja. Veamos.

En el año 2008 publicamos *Un Estado, otra Nación. Culturas políticas, ciudadanía e intermediación en Guatemala* cuyos autores Belinda Ramos y Mario Sosa, realizaron un estudio cuali-cuantitativo a fondo sobre el funcionamiento de la vida política en seis cabeceras departamentales del país y dos municipales y que incluyó más de 1,600 entrevistas y la movilización de 210 estudiantes entrevistadores inquiriendo sobre las cuestiones indicadas en el título.

Evidentemente, con la excepción de Zacapa – que se seleccionó justamente por su naturaleza contrastante – todos los municipios son de población indígena. Preguntamos: “Para que los indígenas puedan participar en la toma de decisiones del país, ¿está de acuerdo con que se cree un partido político sólo de indígenas?”. A favor del sí: Colotenango 60%, Totonicapán 50%, Huehuetenango 38%, Chimaltenango 36%, Cobán 30%, Quetzaltenango 29% y Zacapa 14%.

La otra pregunta relacionada con la cuestión de la intermediación y cultura política fue: “Para que los indígenas puedan participar en la toma de decisiones del país ¿está de acuerdo con que haya un órgano o consejo nacional de representantes indígenas al cual el gobierno deba consultar? Las respuestas fueron menos dispersas. A favor: Zacapa 40%, Quetzaltenango 44%, San Martín Jilotepeque 54%, Totonicapán, 63%, Huehuetenango 65%, Colotenango, 67%, Chimaltenango con 71% y Cobán con el 81%.

Al respecto de las cuestiones planteadas concluyeron los autores: “Como se vio a lo largo de la investigación, el sistema político en los ámbitos locales se caracteriza por su pluralidad. Esto sucede así especialmente en los territorios indígenas o mayoritariamente indígenas, donde subsisten sistemas políticos y jurídicos propios; de tal forma que en sentido estricto podemos hablar de sistemas políticos locales y de base étnica (o indígenas) diferenciados del sistema político dominante”, por lo cual en la línea de lo establecido en los Acuerdos de Paz, específicamente en el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y otra legislación internacional aplicable, es importante se vaya hacia el “reconocimiento constitucional de las formas de autoridad, gobierno y representación que se dotan los pueblos indígenas en los niveles comunitarios, municipal y regional” (pp.542-543), lo cual tiene considerables implicaciones y es parte del debate que este país debe continuar profundizando.

Un mérito de los acuerdos de paz es haber vinculado conceptualmente los temas de democratización con el tema nación, a diferencia de lo hecho en otros países, y que se ha expresado en “discursos incomunicados” como ha dicho un especialista multicitado, Alfred Stepan: “en mi opinión, dos de las cuestiones más urgentes que afrontan los teóricos y

quienes toman parte en las democracias modernas es cómo reconciliar nacionalismo y democracia, especialmente en conjuntos multiétnicos, y cómo mejorar la calidad de las democracias consolidadas”.¹ Los hechos que observamos actualmente en América del Sur: especialmente en Bolivia, en Perú, en Ecuador (que aprobó una nueva constitución en octubre del 2008 ampliando los derechos de los pueblos indígenas y especialmente los relativos a los recursos naturales y sus tierras), o los de México, continúan confirmando la pertinencia de la afirmación: los países multiculturales en la región no se han hecho cargo, en serio, de su carácter plural, pero en cambio sí, de intentar homogeneizar culturalmente con modelos políticos uniculturales, occidentales, ignorando las identidades, las ciudadanía múltiples (respecto de su pueblo ancestral y del Estado), el ejercicio de otras formas de ciudadanía, que conviven en sujetos y colectivos.

Por ello, para Iván Castillo “Aun no se formulan propuestas para una transformación del sistema político a partir del reconocimiento al derecho de la pluralización del sistema político del Estado guatemalteco”. Y a lo largo de su

1 Alfred Stepan (“Las modernas democracias multinacionales: superando un oxímoron de Gellner”, en *Estado y Nación*, John A. Hall, ed. Cambridge University Press, Madrid, 2000), “le sorprende que producciones bibliográficas que marcaron con preocupaciones más o menos similares y que supusieron un hito en sus respectivas disciplinas no hubiesen tenido aprendizajes recíprocos. Son los casos de la producción de Ernest Gellner (*Naciones y nacionalismo*, 1983) y Benedict Anderson (*Imagined Communities Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 1983), por un lado, y la colección de cuatro volúmenes que editaron G. O’Donell, C. Schmitter, y L. Witehead bajo el nombre en inglés de *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (1986), por otro. Citado en J. Fernando Valdez, *El Ocaso de un liderazgo. Las élites empresariales tras un nuevo protagonismo*, FLACSO, 1ª. Reimpresión, 2004, Guatemala, Capítulo VI: El Fin del Estado-Nación y los Proyectos de País. Pp. 174-175.

reflexión, describe los nexos entre los intereses por el control de los territorios con fines de explotación de los recursos y los supuestos e implicaciones de una fórmula simplista de “inclusión” en los partidos políticos; y cómo todo ello aporta a la pérdida de las identidades colectivas, al desgaste de las ya de por sí débiles formas de representación colectiva que van quedando en el país.

El libro, audaz en varios sentidos, cierra con unas conclusiones muy provisionales; justamente en el punto en el cual ahora, se necesitaría hablar de las potenciales implicaciones de transitar a un modelo como el pincelado por el autor, desbrozando eso sí, lo que hay de cierto purismo que aunque se esmera el autor en acotar, allí está presente.

Estamos seguros que el libro marca el inicio de un debate más inteligente sobre el futuro de las democracias, al atreverse a tomar distancia del discurso de dominación que repetimos los ladinos de muchas formas. Se preserva el fundamental papel que deben cumplir los partidos políticos tal cual se preconizan en el modelo conceptual –tan lejano por cierto de nuestra realidad–, pero un papel que deberán jugar junto a otras formas de representación a ser reflexionadas y eventualmente reconocidas legalmente porque el modelo que tenemos hoy, para decir lo menos, es notoriamente insuficiente, y no apto para romper las inercias que vive el país.

En el fondo de la problemática no está en juego simplemente una reforma de la legislación de la Ley Electoral y de Partidos Políticos que regule aquí y allá sobre financiamiento, cuotas o nuevas formas de elegir diputados y que lamentablemente no producirán cambios significativos. Está en juego nada menos que construir una nueva línea de defensa de la dignidad nacional, la defensa –inteligente eso sí– de sus recursos naturales, y todo ello sólo podrá hacerse si entendemos que

el país no tendrá futuro si persistimos en el camino que llevamos: el de ignorar –o el de simular el conocimiento– de los otros mundos políticos que están más allá del Congreso de la República y de Palacio Nacional: en los Cuchumatanes, en el Ixcán, en torno a los Bosques de Tonicapán o en el altiplano occidental y que, de diversas formas, con mucha o con poca “Costumbre”, se harán sentir más, cada vez más.

J. Fernando Valdez

Director

Prólogo

Presentación

El estudio que presentamos parte de una indagatoria que nos fuera encomendada acerca de la cuestión ‘indígenas y participación política’. En el curso de la misma pudimos entender que existe una muy marcada tendencia a denunciar y tratar de revertir la *subrepresentación* del indígena, en lo individual, tanto a los partidos políticos como a los órganos del Estado cuyos cargos se alcanzan a través del voto. A dicha lógica le denominamos *inclusión*. Ponerle nombre al *discurso de la inclusión* es importante porque entonces aparece como objeto de análisis.

Antes de ello, es muy fácil que el sentido común nos plantee que ‘indígenas’ por un lado y ‘partidos políticos’ por otro, se relacionan en términos de *asimetría* y de *exclusión*, por lo que, *para ser justos y no discriminatorios*, habría que plantear y propiciar eso que llamamos su *inclusión*.

Independientemente de si el sistema político partidario en Guatemala está en franco agotamiento como dicen algunos moderados pensadores o de si es el objeto de todo nuestro entusiasmo, el asunto ‘indígenas y participación política a la luz del discurso de la inclusión’ para nosotros adquiriría un interés renovado cuando traemos a colación la consideración relevante de que los Pueblos Indígenas, *sujeto colectivo*, poseen *sus propios sistemas políticos y formas de gobierno*. Que se han venido manifestando como alcaldías o municipalidades indígenas, bastantes más de las que solemos imaginar (más allá de Sololá y Totonicapán); que éstas, como *instancias de*

segundo nivel que convocan y estructuran en una jurisdicción determinada a “alcaldías comunitarias”, mal llamadas “auxiliares” como en el pasado cuando fueron subordinadas (auxiliar, *mandadero*) al sistema político y electoral oficial vigente, están basadas en un sistema mucho más amplio de funcionamiento político de las comunidades rurales (aldeas, caseríos, barrios, cantones) del altiplano occidental y de casi todas las comunidades indígenas del país. Que ha habido una rica pero a la vez terrible historia de grave conflictividad en la relación entre el Estado colonial de dominación sobre los Pueblos Indígenas y sus formas de gobierno y nombramiento de sus autoridades. Que en su muy amplia pero oficialmente soterrada existencia, éstas descansan sobre una dimensión de la *persona* que es la comunidad, a cuya socialización y de cuya experiencia hemos sido privados en contextos urbanos de clase media para arriba. Que las comunidades como unidades sociopolíticas se constituyen a partir de una homogeneidad relativa de clase campesina, cuya reproducción económica se basa en la reciprocidad. Que dicha dimensión de lo comunitario estuvo en la base de las formas de participación y resistencia durante el pasado conflicto armado interno, así como en las modalidades de su represión (masacre y tierra arrasada), consideraciones que también se nos suelen escapar. Que diversos esfuerzos contrainsurgentes dirigidos a fragmentar a las comunidades como un mecanismo de control han podido ser superados, en una lógica de paz que asombrosamente, como un reto a la comprensión, una significativa cantidad de comunidades se planteaban como imperativo histórico y cultural: la restitución de eso que llaman el tejido social; esfuerzos exitosos que se prueban, por ejemplo, en las consultas comunitarias en torno a la minería y sus unánimes resultados, o las movilizaciones sociales que se han venido expresando en otros lugares del altiplano. Y otras muchas otras cosas por

el estilo, como que el derecho internacional establece que a los Pueblos Indígenas –aquellas poblaciones originarias que quedaron dentro de los Estados al ser éstos conformados–, los Estados deben reconocerles sus propias formas de gobierno, no que ellos tengan que probar ni convencer a nadie de que son milenarias o inteligibles; y que la lógica de configuración a todo lo largo de la historia en Guatemala de los sistemas de gobierno oficiales en las comunidades es indisociable de una estructuración político territorial, como explicaremos, funcional a su explotación económica (del repartimiento y la encomienda, la constitución de *pueblos de indios*, que luego serían encomendados como tales, a la expropiación de tierras comunales, constitución de fincas y jornales obligatorios en las mismas o para la infraestructura pública en función del modelo conocido como *leyes contra la vagancia*, el establecimiento de la dualidad minifundio y trabajo en las fincas del enganche por alcoholización y deuda, y las variadas lógicas de fragmentación y sujeción a procedimientos institucionales que no les son propios (por decir lo menos).

En fin, tantas cosas que habría que retomar para nuestra consideración. Pero ello nos lleva a entender, así fuera para fines de análisis, dos lógicas en principio distintas que subyacen a esa unilateralización del discurso de la inclusión política del indígena, en lo individual, al sistema de partidos políticos oficial. Una de ellas es cuando éste es esgrimido por parte de *think tanks* (como la *Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales* –FAES– de Aznar y compañía, el *National Intelligence Community* –NIC– de Estados Unidos, o los principales organismos financieros internacionales). El otro nivel de análisis es el que nos ofrece (y demanda) el sujeto social que inconscientemente lo enuncia, haciendo eco de un discurso político; y un apartado específico particularmente valioso de este último, lo habría de constituir la reflexión metodoló-

gica, epistemológica e incluso filosófica política respecto de ese sujeto social, cuando quien lo sustenta es un académico o científico social.

En el primer segmento cabría considerar que existe una estrategia específica, bien pensada al respecto, que habríamos de intentar comprender. En el segundo (el sujeto social), aunque sería tentadoramente fácil pensar que incurre en esta omisión producto de un *llano desconocimiento*, por ser ladino (*no indígena*), o incluso *urbano*; nos inclinamos a pronunciarnos, explicativamente, por una ausencia de noción de *sujeto comunitario*, dimensión de la *persona* de la cual estamos enajenados en aras de una creencia en una individualidad profundamente ideológica, social, cuestionable, limitada, funcional a un modelo de gobernabilidad dentro del cual nos desenvolvemos.

Esta ausencia reveladora de predisposición para captar y comprender la existencia de lo comunitario constituye un hallazgo fundamental, porque está ligada a la posibilidad de repensarse y apropiarse socialmente la construcción de los sistemas políticos y de la *democracia* desde bases enteramente nuevas y abiertas –a partir de una pluralización del sistema político guatemalteco que se abra a la inclusión no de indígenas en lo individual al sistema político oficial sino a colectividades, como lo son los Pueblos Indígenas–, incluso en otros ámbitos sociales, sobre la base de la territorialidad o no.

En lo académico, nos permite la posibilidad de ejercer ese recurso metodológico fundamental del *distanciamiento*. Como sujetos sociales que también somos, las nociones inscritas en nuestra representación de la realidad, deben poder ser vistas con extrañamiento: en temas tan sensibles y de tanta introyección social como lo es el sistema político y la gobernabilidad (en su complejidad foucaultiana), observar la relación entre

un Estado y su sistema político sobre la comunidad indígena y su sistema político, nos puede permitir una mirada distanciada de nuestra propia subjetividad social, mediada como el espejo de Perseo. El espejo, en términos más explícitos, fue el escudo reluciente que Atenea (diosa griega de la sabiduría, la estrategia y la guerra justa) le obsequió a Perseo, y desde el cual éste pudo observar, sin petrificarse, el rostro de Medusa.

La complejidad principal del análisis de la *inclusión* como demanda por parte de indígenas radica en su unilateralización, en su carácter restrictivo, limitado, por el cual toda alusión al derecho fundamental de los pueblos indígenas a que se reconozcan sus sistemas políticos ha venido siendo hasta la fecha bastante dejado de lado. Es como decir *el discurso dominante*, por razones a determinar. En sí mismo es razonable, tradicionalmente el Estado de Guatemala ha conjugado estrategias de segregación y de asimilación del indígena, en el objetivo de contener y eliminar su competencia política. El racismo, con una profunda racionalidad para la dominación económica de clase, subsiste en la subjetividad y se expresa en ambas estrategias. Hay que ser élite ‘aceptable’ para codearse con las élites; pero la verdad es que en la inclusión del indígena individual (no así de las comunidades y sus instituciones, por el dominio político y territorial en que se basa el Estado, su orientación económica y su objeto), los indígenas –aún en lo individual– llegan sólo en determinado número y hasta determinados niveles a la conducción del Gobierno. Entonces, no puede achacársele enteramente a ese afán la ausencia de razón y de derecho, ni en propios ni en analistas o actores sobre el modelo.

De ahí que nuestra crítica, pudiendo variar, se base únicamente en la exclusión del sujeto colectivo y su institucionalidad política, porque en el fondo es ésa la que ha constituido la

contradicción fundamental en toda la historia de confrontación y oposición de sistemas políticos: porque a ella subyace una lógica de clase en que se sitúa la mayoría de la población indígena y a partir de la cual cobran funcionalidad y correspondencia estructural su supervivencia, y la alteridad política que enriquece el modelo de democracia no colonial a construir en Guatemala, y porque además esos sistemas políticos basados en la comunidad poseen una racionalidad, humanismo y eficiencia muy superiores de los cuales cualquier colectividad humana, aunque no sea indígena, tiene no sólo mucho que aprender sino que se puede constituir en un muy valioso activo para el futuro de una gobernabilidad diferente.

En todo caso, más allá de nuestras reflexiones filosóficas, históricas y ético políticas, hay fenómenos en la actualidad que están asimismo permitiéndonos prever un importante fortalecimiento de la reivindicación histórica por el territorio y la pluralización del sistema político, referidas a lo que muy brevemente acá denominaremos como la dinamización del sistema capitalista global. Y este tiene dos vertientes documentales para nuestro análisis. Por una parte, el requerimiento de materias primas (que conocemos como recursos naturales) que el sistema económico está demandando, y que suelen estar situadas en comunidades campesinas, usualmente indígenas en nuestro país. A esto le dedicaremos suficientes elementos analíticos, no sólo descriptivos, de por qué creemos que se está produciendo, estructural e históricamente; de cómo el Estado –sobre todo públicamente conocido y particularmente fuerte en la gestión gubernamental pasada (2004-2008)–, se limitó como de costumbre a girar cuanta licencia de concesión para la exploración o explotación de recursos le pareciese pertinente (para obtener recursos y *luchar contra la pobreza*, decía), los cuales les llovieron a las comunidades campesinas indígenas, mediante un lacónico giro de notificación dirigido

a los faxes de las municipalidades. Como podremos imaginar, más allá del paisaje territorial que los ambientalistas hábilmente dibujan en la geografía y su sostenibilidad, ello instigó fuertemente una noción diferente del territorio respecto de aquella fragmentación parcelaria en que la propiedad privada del minifundio creía haber relegado a los campesinos. E independientemente de la propiedad de las tierras a ser explotadas, ‘activó’ (y no creó como hemos constatado) una reivindicación territorial indígena, a la vez que generó respuestas comunitarias y procedimientos políticos también comunitarios (que aunque estuviesen basados tanto en el Código Municipal como en el Convenio 169), fueron desconocidos por el Estado. De suerte que ahí está configurada la situación cuyo análisis intentamos formular.

No es sólo el ámbito de las consultas, aquí habría que considerar las respuestas que se están observando a todo lo largo y ancho principalmente del altiplano, pero no sólo en el mismo. Las movilizaciones y el Estado de Sitio declarado para Totonicapán en el año 2001, con el incremento al IVA instruido por el Fondo Monetario Internacional, los intentos de implementación de modalidades del IUSI (Impuesto Único sobre Inmuebles), el Catastro, la Ley de Aguas, o el paso del cilindro de la empresa minera Montana por Los Encuentros, Sololá, en 2005, etc., configuran dinámicas en las que podrá suponerse una amplia sensibilidad, organización comunitaria y control territorial en progreso.

Pero por otra parte, lo que plenamente identificamos como políticas territoriales instrumentadas por organismos financieros internacionales, desde hace más de diez años, en el norte de San Marcos y Huehuetenango en que para definir y configurar regiones, se ha aglutinado no a alcaldes sino a corporaciones municipales de algunas decenas de municipios, conformando

el “innovador marco institucional” de la mancomunidad, para a partir del mismo configurar una red de conectividad vial, cuyo costo (de préstamos al organismo financiero internacional) le es trasladado desde las “regiones” al Estado de Guatemala. Base, para región tras región, establecer un modelo de desarrollo económico y de seguridad en la región, del cual la minería sólo es apenas una de sus primeras manifestaciones.

En todo ello, el paso o el cambio ante nuestra vista de las instituciones, debe situarnos en la consideración de lo que éstas representan para la geografía política. No basta la cuestión, en sí misma importante de las mancomunidades de corporaciones municipales, la institucionalizada coalición interpartidaria que es refuncionalizada y subsumida a la política territorial ahora por otros Estados o instancias supraestatales, como explicaremos. Asimismo se crean nuevos municipios, como es el caso de Unión Cantinil, en Huehuetenango, logrado y ganado para la Mancomunidad de los Huistas con el objetivo expreso de construir en él una presa hidroeléctrica en el río Chanjón o Limón.

Así, pues, todos estos fenómenos vienen a incidir fuertemente en la posibilidad de que se fortalezcan las reivindicaciones político territoriales de los pueblos indígenas, y que dicho proceso, incentivado por el impacto de las políticas de acumulación global, en su disputa objetiva por el control del territorio, los recursos y derechos de las comunidades indígenas y campesinas, constituya una posibilidad de cambio en la relación que el Estado ha establecido históricamente con los Pueblos Indígenas, y por tanto una transformación del Estado. De hecho, cabe prever que estamos a las puertas de una revolución política por parte de los Pueblos Indígenas, mucho más importante que el reclamo y la denuncia por la no inclusión de individuos indígenas en el sistema político partidario, si bien

allá los actores y el sujeto en cuestión está tomando la iniciativa sin que aparezca casi visto, contextualizado históricamente ni entendido.

Finalmente, hacia el final de este estudio, el 22 de febrero de este año (2008), y luego de cuatro años de ardua construcción, las corporaciones municipales de ocho municipios del nor-orienté de Huehuetenango, marcan en torno a la construcción y experiencia de las consultas sobre la minería, un rumbo político inédito en el país, por el cual acompañan el lanzamiento de una nueva institucionalidad, el *Patq'um* (o en castellano, *Parlamento Q'anjob' alano*), con el explícito reclamo de una autonomía político territorial, generando nuevas instituciones políticas para un desarrollo *culturalmente sostenible*, y una nueva forma de relación con el Estado de Guatemala. Por unanimidad las comunidades lingüísticas mayas, aglutinadas en este espacio protoparlamentario que es la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala le confiere en reconocimiento a Jolom Qonob' (Santa Eulalia, centro cuyo estatus a principios del Siglo XX reconocía Oliver La Farge (1994: 22) para Q'anjob'ales, Chujes, Akatecos y Poptis, una sola comunidad maya como en aquel entonces percibió), el constituirse en sede del VIII Encuentro de Pueblos Mayas de los Estados de Guatemala, México, Honduras y Belice.

De suerte, para concluir nuestra presentación, que la cuestión de la participación política de los (Pueblos) Indígenas es profundamente más compleja que el recurso habitual de pugnar por que los indígenas en lo individual sean incluidos en los órganos de los partidos políticos y en las diputaciones al Congreso de la República, tiene muchísima historia, un largo corolario de determinaciones, así como factores de dinamización y perspectivas para la transformación del Estado de Guatemala, de su sistema político y de una democracia que

Presentación

más allá del colonialismo que representa la instauración de su modelo vigente, planteándonos retos académicos y personales, posibilidades y desafíos para la creatividad y una nueva gobernabilidad a construir.

Capítulo I

Marco teórico y referencias conceptuales básicas

Sistema político

La antropología política es la ciencia comparativa de los modos de organización política (Abélès, en Bonte e Izard, 1991: 579). Estos *modos* diversos (“*cristalizados*”) de organización política se sobreentiende que son (socialmente) *instituidos*, y que en tanto que instituciones sociales (como observó Durkheim, que suelen preexistir al individuo así como persistir más allá de su existencia, *como reglas*), *toman la forma de un dispositivo organizado, que persigue el funcionamiento o reproducción de la sociedad en cuestión, resultando de una voluntad original (acto de instituir) y de una adhesión, al menos tácita, a su supuesta legitimidad* (Augustins, en Bonte e Izard, 1991: 378). Somos socializados (introyección de la representación y la norma, el *habitus*) en y para sociedades particulares diversas.

Figurándose así la noción de estructura social (con la cual nace propiamente la visión científico social), la noción de *sistema político* (si bien ya había sido aludida por Aristóteles, sin el tipo de mirada científica *moderna* de intentar comprender un fenómeno a partir de la abstracción de sus partes y funcionamiento, es decir la *estructura*), habría sido enunciada por primera vez por antropólogos británicos (estructural-funcio-

nalistas), concretamente a partir de la publicación de la obra *African Political Systems* (1940) de M. Fortes y Evans-Pritchard. Es a partir de ese tipo de conceptualización general (*el sistema político sería entonces un sub-sistema relativamente autónomo del sistema social total, al lado de otros subsistemas: económico, religioso o de parentesco*) que, de acuerdo a Marc Abélès, se alimentarían la sociología (T. Parsons) y la ciencia política (D. Easton). (Bonte e Izard, 1991)

En *African Political Systems*, Fortes y Evans-Pritchard distinguen principalmente dos grandes tipos de sistemas políticos: aquellos en que el sistema político está claramente figurado en términos de institución (los *centralizados*), y aquellos (para cuya sorpresa cultural, proveniente de Estados europeos) en los que la organización y control político (en función de las reglas) eran ejercidos mediante otras instituciones o un conjunto de las mismas; en las sociedades con este tipo de sistemas políticos (curiosamente por ellos llamadas “acéfalas”) reconocieron una mayor propensión al consenso. [Por cierto, independientemente de estas primeras aproximaciones de hace setenta años sobre sociedades no occidentales, o *pueblos indígenas*, la “centralización” institucional del sistema político no es requisito para la aplicabilidad o no del Convenio 169, como derecho, ni del tipo de entendimiento que supone].

A partir de la mirada estructural (tipo de visión científica no suficientemente entendida ni valorada: toda la obra de *El Capital* de Marx v.g. es un análisis *estructural* del sistema capitalista), además de un afán por el conocimiento en sí mismo, esta antropología proveía de insumos a las aspiraciones y requerimientos coloniales británicos. El colonialismo se superponía sobre esos pueblos indígenas y debía conocer cómo ejercer *su* poder sin generar caos social en dichas sociedades (governabilidad), en el ajuste de su exacción económica sobre aquéllos.

A partir del lugar que la conceptualización general de sistema político tiene en la teoría estructuralista, se empezaría a figurar una consideración (ya no en sistema cerrado sino abierto a esa complejidad de sistemas políticos que el colonialismo produce, y ya no como aproximación sincrónica sino diacrónica, o en el proceso, la *historia*) que nos ofrece una técnica más que una teoría: el estudio de prácticas, procesos políticos, dinámicas –Leach (1954), Gluckman (1963), Swartz, Turner y Tuden (1966)–, en los que, más menos que más, aparecerá explícitamente formulado el contexto de las relaciones coloniales. Tuden (1966), por ejemplo, definirá a la antropología política como *el estudio de procesos implicados por la elección y la realización de objetivos públicos y el uso diferencial de poder por los miembros del grupo concernidos por esos objetivos (decision-making process)*.

Finalmente, para nuestro argumento, la perspectiva del sistema político en la antropología marxista, que emergería tanto en Inglaterra como en Francia, es plenamente plasmada por Meillassoux (1977), quien toma por objeto *los mecanismos de la dominación*.

Así, en síntesis, tenemos un tipo de visión estructural en la que la antropología política estudia a los pueblos indígenas intentando abstraer su funcionamiento político interno de las relaciones “exteriores” de dominación, coloniales o neocoloniales. Con resultados variables, no siempre hay que echar por la borda ese intento, en algunos casos es *momento preliminar* de percepción para seguidamente intentar captar las tensiones a las que está sujeto (el modelo y su coherencia sistémica), así como el proceso y su resolución histórica, como enunciaremos más adelante.

Tenemos, asimismo, una etapa de transición en la producción científica que estudia, y sigue estudiando a la usanza del pro-

cesualismo, cómo un *proceso político* nos revela ciertas estructuras, lógicas y posibilidades.

Finalmente, un intento de comprensión estructural ampliada (de la dominación) y compleja (por su consideración de partes), asimismo históricamente entendida a partir de la dinámica de sus tensiones internas que es fundamental determinar bien (usualmente lógicas de clases sociales), que nos ofrecen la visión del juego de relaciones de dominación, de resistencia y eventualmente lucha contra la misma entre las sociedades (pueblos) indígenas y (como se figure) el poder (colonial, Estado periférico, *Gobierno Mundial*, etc.).

Es en una perspectiva estructural de este último tipo, que la noción de sistema político que empleamos designa los sistemas políticos de los pueblos indígenas y el sistema político oficial, en el sentido de que este último desconoce y se superpone al anterior. Como lo podemos apreciar en las ausencias en la legislación vigente [Ley Electoral y de Partidos Políticos (Guatemala), Decreto 1-85 de la Asamblea Nacional Constituyente y sus reformas 74-87, 35-90, 10-04 y 35-2006; cuyo Artículo 16, establece, *Son organizaciones políticas: a) Los partidos políticos y los comités para la constitución de los mismos; b) Los comités cívicos electorales; y, c) Las asociaciones con fines políticos*. Donde, estas últimas (Art. 115 de la misma ley), *asociaciones con fines de cultura y formación política... tienen como finalidad esencial el conocimiento, estudio y análisis de la problemática nacional*].

Se configura así un sistema político excluyente (no plural) dentro del cual no tienen cabida ni reconocimiento los sistemas políticos de las comunidades y pueblos indígenas. El sistema político que puede ser definido de diversas formas en función del objeto y de su abordaje —en esta investigación exploramos varias de sus dimensiones—, como *la formación*

que resulta entre las normas de una sociedad y las pautas de autoridad prevaletientes (Apter, 1965), cabe considerarlo fundamentalmente expresado en sus *formas y estructuras de gobierno*, si bien su conformación se expresa y reproduce mediante un *conjunto de instituciones públicas, organizaciones de la sociedad, comportamientos, creencias, normas, actitudes y valores que mantienen... el orden del que resulta una determinada y, por lo general, desigual y conflictiva distribución de utilidades* (IIDH).

Se ha escrito mucho, y cuestiones muy interesantes, acerca del concurso y la competencia de las diversas disciplinas que convergen en el conocimiento de la realidad social. Este concepto, pero sobre todo para el gran tema que nos convoca en este estudio, puede y ayudaría el poder vérselo más allá del celo o la estrechez que la antropología social, la sociología, la ciencia política y otras disciplinas, se suelen disputar. (Basta revisar cómo cada una de estas parcelas banalmente construyen su historia, autores y conceptos fundacionales). Podríamos intentar justificar que debieran de existir recursos y perspectivas útiles que la antropología aporte al fenómeno político que involucre comunidades indígenas por el hecho de haber invertido más en el estudio de la coherencia sistémica de sociedades tradicionales no occidentales, la atención ineludible de la dimensión política del sometimiento colonial de que han sido objeto así como sus mecanismos de resistencia y supervivencia cultural, quizás sobre todo los lenguajes como dimensión política en ese entrecruzamiento de miradas (sin duda las metodologías cualitativas que en esos contextos han demandado e impregnado, más allá de un imperativo de eficiencia, a la filosofía misma). Es evidente que el fenómeno de la reconfiguración global es políticamente inasible sin la consideración de las otredades, sociedades tradicionales usualmente campesinas e indígenas, que marcan uno de sus principales es-

cenarios y objeto de debate y reflexión. Sin embargo, más allá de la fácil convocatoria al ejercicio de la interdisciplinariedad, lo que nos parece que fortalece el conocimiento y su función social es un tipo de *escritura* deconstructivista.

Esta ‘escritura deconstructivista’ supone en su perspectiva la formación disciplinar, de una forma de ver y ordenar la realidad, a su vez vista y entendida como *práctica* que se substrahe de un marco discursivo para un orden de gobernabilidad determinado, volcando en el ejercicio de su escritura una (trans)política, en que el sujeto diverso que somos, pueda vislumbrar nuevas formas de construcción de conocimiento y sociedad. Esto demanda a la vez capacidad de propuesta, una propuesta no prematura acrítica, pero viable, en aras de cuya comprensión y construcción; la reflexividad, el juego e intercambio de lenguajes (no sólo lingüísticos) sean los que vehiculen la dialéctica de la gestación de una sociedad global *vis-à-vis* una hegemonía (*interdisciplinaria / transdisciplinaria*, da igual); que se advierta pragmática y a la vez compleja.

Geografía política

Es relevante en un sentido (trans)político, porque lo que estamos haciendo es problematizar en qué medida el discurso geográfico y los sistemas de poder trabajan entre sí para proyectar mapas de las políticas globales con centros familiares y periferias extrañas [foreign peripheries, extranjeras], identidades del centro [core] y espacios marginales, regiones domésticas [tame, domesticadas] y zonas silvestres [wild zones, 'salvajes'].

G. Ó Tuathail (1994: 526)

Quizás alguna vez hayamos reflexionado acerca de las distintas formas que existen de ser educados en el conocimiento de la historia, entre esas aburridas narrativas de batallas en el mundo antiguo sin mayor sentido o enseñanza precisa impartidas en clases de algún pobre profesor anodino, y las formas en que esos mismos acontecimientos son trasladados en las instituciones de enseñanzas de las élites que, por ejemplo en Inglaterra, son instruidas para gobernar (globalmente). Un buen filme de Aníbal (de Bazalgette), que tras lograr atravesar los Alpes con sus elefantes se detuvo a las puertas de Roma –en sus etapas formativas– y, teniendo la oportunidad de arrasarla, con ello las bases de su civilización, optó en aras de esta última por sólo contenerla, lo que a la postre se constituiría en una colosal derrota para sí y su propia civilización; es cita para el examen crítico de una enseñanza que los romanos emplearían en todo el proceder histórico brutal de su expansión. Basta entrar a los sitios web de las academias militares de algunas potencias para comprender cómo se estudia la historia con un sentido práctico profundo como el que intentamos contrastar. Naturalmente estas lógicas cambian y se adecúan,

deben adaptarse en correspondencia, con los objetivos y modalidades cambiantes en ese complejo llamado *governabilidad* (global en expansión).

Al igual que la historia, otras *disciplinas* –en el sentido foucaultiano que más adelante explicaremos– como la geografía, igualmente nos suelen ser trasladadas en la forma más extrema posible de su no problematización, de suerte que podríamos asegurar que a casi todos nos fue escolarmente impartida como la simple y llana memorización, para nuestra *cultura general*, de ‘accidentes’ geográficos. La geografía en la lógica educativa de la expansión (colonial o global) para la exploración, explotación y control (económico, político y militar) concibe el *territorio*, una variable fundamental, no como un descriptor más sino como un concepto sociopolítico de primer orden.

Gearóid Ó Tuathail, irlandés (también conocido con el nombre *Gerard Toal*, más pronunciable para los estadounidenses), es uno de los académicos más interesantes en el campo de la geografía política contemporánea. Actualmente profesor (*Government and International Affairs*) en Virginia Tech¹ (en cuyo sitio web se pueden, y vale la pena, leer todas o cuando menos algunas de sus obras a fin de intentar comprender su lógica y estrategia), se dio a conocer hace un par de décadas con la publicación de *The Language and Nature of the “New” Geopolitics: The Case of US - El Salvador Relations* (1986)²; en tanto que estos últimos años parecen haber atraído su atención hacia el caso de Bosnia-Herzegovina (testificando a este respecto ante el Congreso de Estados Unidos en 2005) y el norte del Cáucaso.

Lo que su obra representa, a muy grandes rasgos, es la actualización del estudio del ejercicio de una nueva geografía política en

1 Virginia Polytechnic Institute and State University, EEUU.

2 <http://www.nvc.vt.edu/toalg/Website/Publish/Papers/ToalElSalvador.pdf>

tiempos en que el capital se *desterritorializa* (expresión que dependiendo de la perspectiva espacial puede ser entendida como una ola que se nos viene encima), pero en cuya expansión, la forma tradicional en que había venido siendo definida la cartografía (la *geopolítica clásica como forma de gobernabilidad*), debe ser desmontada (*deconstruída* siguiendo la terminología de Jacques Derrida que Ó Tuathail emplea), en aras de una *desfronteridad* (o desdibujamiento de fronteras), en proceso, entre lo diverso... Esa diversidad en derredor, objeto de la profunda paranoia de Samuel Huntington (1996) en su *Clash of Civilizations* (El Choque de Civilizaciones) que tres años antes de constituirse en libro, Huntington formulaba en la revista *Foreign Affairs* (1993). En *Understanding Critical Geopolitics: Geopolitics and Risk Society*, Ó Tuathail observa que:

La geopolítica crítica ha tomado ampliamente en cuenta las dinámicas de la globalización, la informatización y la “sociedad de riesgo” seriamente, reconociendo que una nueva modernidad de ‘y’ (ambivalencia, multiplicidad, simultaneidad, globalidad, incertidumbre, informalidad y no fronteridad) está explotando en nuestra modernidad inherente del esto o lo otro [‘either-or’] (la calculabilidad, singularidad, linealidad, nacionalidad, certeza, dimensionalidad y orden/fronteras [(b) orders]. (Ó Tuathail, 1999: 109)

Nuestro objetivo será referir algunas de sus conceptualizaciones y análisis a fin de introducirnos en el juego de visiones de la geografía política en ascenso, que Ó Tuathail, su principal exponente, denomina la *geografía política crítica post-estructuralista*.

Orígenes del concepto de geopolítica y sus relaciones con la geografía política

En *Problematizing geopolitics: survey, statesmanship and strategy*, Ó Tuathail explica que *la geopolítica no es un término de significación inmanente sino un concepto histórico ambiguo e inestable* (Ó Tuathail, 1994: 259). Esta es una observación clave de entender, sobre la cual el autor insistirá recurrentemente en varias de sus obras. Mediante el término filosófico (*inmanente*), lo que este importante señalamiento intenta expresar (*la escritura derrideana*) y permitimos *visualizar* es que la *geopolítica* no es una realidad externa que denota algo que existe por sí mismo.

En general, tales observaciones asumen una teoría ingenua del lenguaje en la cual las palabras y conceptos tienen identidades estables y seguras referidas no problemáticamente y sin ambigüedad a un set fijo de referentes. Esta asunción, en todo caso, ha sido ampliamente cuestionada. (Ó Tuathail, 1994: 260)

Es una forma de ver y ordenar la realidad que se nos antepone (*estructura conceptual* leviStraussiana, *habitus* en Bourdieu, *arqueoescritura* en Derrida); como noción y propensión a la lectura de un orden o dimensión dada, no tiene existencia propia (*metafísica de una presencia*), no es independiente de nuestra percepción ‘individual’ —que es social (la *constitución del sujeto*)—, sino profundamente dependiente de una matriz y orientación histórica y política.

En vez de tratar a la geopolítica como una presencia evidente en sí misma, este artículo busca cuestionar cómo la geopolítica es presenciada en nuestra cultura política, cómo es confluencia de significado y conoci-

miento acerca de la política global, marco de una serie de prácticas preformativas. (Ó Tuathail, 1994: 260)

Entender la geopolítica como un *discurso*, un sistema de ideas no enteramente consciente, que estructura nuestra manera de ver y ordenar la realidad a partir de una *normalización* de la mirada, asimismo *disciplinaria* ya sea en el sujeto profesional (formado en una *disciplina* del conocimiento) o del sujeto social no profesional.

¿Cómo es puesta la geopolítica en el discurso político? ¿Cómo hace su función? ¿Cuál es la problemática marcada por su uso y despliegue? Este artículo es parte de un proyecto más amplio que ha venido a ser conocido como geopolítica crítica (Dalby, 1991; Dodds, 1993; Ó Tuathail y Agnew, 1992; Ó Tuathail, 1994). (Ó Tuathail, 1994: 260)

No por casualidad hay una profunda similitud en esto al esfuerzo a que invitamos al lector, cuando en el presente estudio proponemos observar la estructuración de la política administrativa territorial del país desde la perspectiva de la ‘geopolítica crítica’, *revisitando* la historia a fin de poder *leer* la construcción discursiva de una *gobernabilidad*, normalizadora de políticas de dominación: a una *relectura* diferente desde los Pueblos Indígenas y su lugar ante las políticas de dominación y configuración del Estado, el régimen político y la *gobernabilidad*, que supone una *reescritura* de lo que es el sujeto –constituido– (nosotros); lógica y estrategia extensible, necesaria y coherentemente, a las nociones de *política*, *democracia*, *gobernabilidad*, *sujeto* y *territorio*.

La parte que tratamos a continuación es la más sencilla de nuestra presentación y consiste en la referencia histórica de cómo este concepto (*geopolítica*) es recogido en Estados Unidos, empleado en función de su hegemonía mundial, a par-

tir de la reformulación que del mismo hiciera Alemania y la derrota de la aspiración nazi en el mismo sentido. Parte de las *ambigüedades* semánticas y conceptuales que, Ó Tuathail señala, obedecen a su uso práctico, y/o el ocultamiento de la geopolítica en la *pantalla* de la geografía política, ‘contraparte académica’ supuestamente neutra. En *Problematizing Geopolitics: Survey, Statemanship and Strategy*, este autor da cuenta de un decurso complejo:

Originalmente acuñado en Suecia por Rudolf Kjellen en un artículo sobre los confines y límites de Suecia en 1899, la palabra geopolítica fue primeramente introducida al alemán en un reconocimiento al trabajo de Kjellen en 1903 y subsecuentemente por Kjellen mismo en 1905 (Holdar, 1992: 319-20). Más famosamente popularizado por Karl Haushofer, quien descubrió los trabajos de Kjellen durante la Primera Guerra Mundial, el término se establecía en sí mismo en Alemania durante el periodo entre las guerras y tomó una serie de significados distintos al de su uso como categoría en Kjellen. Kjellen fue el primero de muchos comentaristas en condenar la polisemia del término, en el sentido de que los alemanes estaban empleando mal la palabra que él mismo había acuñado. (Thermaenius, 1938: 166). Hacia los años 30's, la palabra se hizo popular en el lenguaje político alemán en asuntos internacionales. Inevitablemente, esta popularización del término se acompañó por un cierto grado de confusión en cuanto a lo que realmente significaba geopolítica. Un comentarista sugirió en 1938 que el término geopolítica tenía al menos cinco diferentes significados a partir de lo cual no era sorprendente que ‘una cierta cantidad de oscuridad haya acompañado su empleo’ (Thermaenius, 1938: 165).

El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la subsecuente propaganda aliada contra la Alemania nazi facilitaron la emergencia de una palabra en el idioma inglés, geopolítica. La geopolítica vino a ser el nombre de un nuevo y ‘sombrió sistema científico’ que, en palabras de la revista *Life*, ‘un británico inventó, los alemanes usaron y los americanos necesitan estudiar’ (Thorndike, 1942). Una vez introducida en el discurso político aliado, la geopolítica vino a tener paradójicamente una doble vida. Por un lado, el término era una palabra tabú asociada con una política extranjera imperialista nazi. Por otro, la geopolítica era un mal necesario, una aproximación estratégica pragmática y rígida [hardheaded] para estudiar la política global que los aliados no podían permitirse ignorar. ‘Permítasenos aprender nuestra geopolítica’ y ‘Es astuto ser geopolítico’ fueron los destilados sentimientos impulsados por los emigrantes anti-nazis a principios de los años cuarentas (Schuman 1942; Strausz-Hupe, 1943).

Aunque estigmatizada como ‘pseudociencia’ por ciertos intelectuales influyentes como Isaiah Bowman, Richard Hartshorne y Hans Morgenthau, la geopolítica vino a formar parte del discurso estratégico de la Guerra Fría. A principios de los años 50’s Schmidt (1954), en una introducción a la bibliografía sobre geopolítica para la US Airforce, notó que se usa en una amplia variedad de sentidos. En algunas instancias, sugirió, el término parece no tener ningún significado. En los 60’s y 70’s, Henry Kissinger impulsó nuevamente la geopolítica en el discurso público general e hizo que el término se convirtiera en uno de los favoritos entre los periodistas a ser leído como serio y de mundo [worldly]. En América Latina, al mismo tiempo, el concepto vino a formar parte de la ideología de los regímenes autoritarios (Hepple

1992). En los Estados Unidos a principios de los 80's, la geopolítica vino a tener significación en la administración Reagan y su revitalizada producción de la Guerra Fría, apareciendo frecuentemente en discusiones concernientes a la América Central y el Caribe (Ó Tuathail, 1986; Ronfeld, 1983). (Ó Tuathail, 1994: 259-260)

El ensayo sobre la incidencia que Walsh habría tenido en la formación, desde la Universidad de Georgetown, en Washington, en la formación de los diplomáticos de carrera norteamericanos (*Spiritual geopolitics: father Edmund Walsh and jesuit anticommunism*) es también importante en esta secuencia. (Ó Tuathail, 2000)

En su línea fundamental, la narrativa que veníamos refiriendo, prosigue en otro de sus trabajos, (*Dis)placing geopolitics: writing on the maps of global politics* (1994), y en cuyo título podemos advertir el recurso derrideano de jugar, descomponer y conjugar los significados de las palabras. Así, en cuanto a la textualidad en torno al mapa de las geopolíticas, Ó Tuathail explicará que:

En 1927 Carl Sauer describió la ‘geografía política’ como el niño caprichoso de la familia geográfica, un campo sin disciplina propia ni orientación metodológica. [...]La representación de Sauer acerca del lugar de la geografía política / geopolítica de la política se mantuvo hasta la Segunda Guerra Mundial cuando Isaiah Bowman y Richard Hartshorne separaron la geografía política y la geopolítica diferenciándolas entre sí, con la geografía política como el niño reformado y la geopolítica como su relación corrompida. La postura defensiva de Bowman “Geografía versus geopolítica” contrasta con la distorsión y perversión de las geopolíticas

alemanas con la suya propia, desinteresada y científica geografía política. En 1935 Hartshorne escribió acerca de reformar al niño caprichoso. Hacia 1950, él contrasta “las peligrosas doctrinas de la geopolítica” con la posibilidad de una sólidamente científica geografía política que puede “arribar a aplicaciones de sonado valor en la solución de problemas actuales”. En ambos autores, la geopolítica viene a ser el exterior de la ciencia geográfica, la imagen especular por la cual el buen y científico geógrafo se reconoce a sí mismo como objetivo y más allá de la política. Geopolítica qua geopolitik sólo vino a ser el niño malcriado de la disciplina.

La imagen de la geografía como una familia moral con un problemático niño malcriado vino como anillo al dedo a Sauer, Bowman, Hartshorne y otros. Más que haber sido un hogar de valores familiares, la historia de la geografía revela un registro de su complicidad con el poder político. David Livingstone (1993) especula que quizás la historia de la geografía debería ser clasificada como no apta para menores [X-rated]. Bowman y Hartshorne hicieron uso estratégico de la categoría de “geopolítico” para legitimar sus propios involucramientos políticos (Kirby, por publicarse; Ó Tuathail, 1994b; Smith, 1984; 1989). Junto con Sauer, ellos actuaron como las figuras paternas de la disciplina que buscaron reforzar un régimen doméstico estable dentro de la geografía. La geografía política y la política geopolítica fueron potencialmente desreguladas porque implícitamente retaban la separación de geografía y política, ciencia e ideología, academia y abogacía. [...]

Pero los patriarcas de este hogar, los ‘padres fundadores’ como Ratzel, Mackinder, Sauer, Bowman y

Hartshorne fueron todos geógrafos políticos. [...] Para excluir la geopolítica de la geografía, ellos practicaron su propia geopolítica. [...] El orden moral doméstico de la geografía fue construido y gobernado por hombres (geo)políticos. [...]

Esta más amplia problemática, histórica, institucional y materialista, concierne la producción y el funcionamiento del conocimiento de la conceptualización, inventarios y teorización de la seguridad, la población y el territorio que fueron geográficos y gubernamentales. (Ó Tuathail, 1994: 532-533)

La (geo) política como forma de gobernabilidad

Los textos científicos y filosóficos que tratan o refieren la cuestión de la *gobernabilidad* en francés (*gouvernementalité*) o, aunque en menor medida, en inglés (*governmentality*), suelen estar más impregnados de la problematización filosófica política de M. Foucault y sus esferas, respecto de la noción contrastante de eso que en español llamamos “la gobernabilidad”, y especialmente su empleo usual en la Guatemala ‘post-conflicto’, donde está caracterizada por un hondo sentido discursivo no atendido que suele dificultarnos el distanciamiento necesario para su abordaje crítico en el estudio y análisis del poder.

Los discursos de la gobernabilidad no son exclusivamente creados por los aparatos de Estado sino por instituciones y grupos de interés tanto de la sociedad política como de la sociedad civil, remarca Ó Tuathail (1994: 533) en su reconocimiento a Foucault para la formulación siguiente: *la geopolítica es mucho más propiamente considerada una de las varias formas del Siglo XX de la gobernabilidad* (Ó Tuathail, 1994c).

Foucault define la gobernabilidad como *conducción de la conducta*, en la porción (¿*Cómo el poder es ejercido?*) del ensayo original en francés de *El sujeto y el poder*. Es una noción central en su pensamiento que él expresará de diversas formas a lo largo de su obra. Sobre el *gobierno de uno mismo y de los otros*, dice Foucault en *El sujeto y el Poder (Dits et Écrits IV)*:

‘L’exercice du pouvoir consiste à «conduire des conduites» et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l’ordre de l’affrontement entre deux adversaires, ou de l’engagement de l’un à l’égard de l’autre, que de l’ordre du «gouvernement». (Foucault, 1994: 237) [El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ acondicionando la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos una cuestión en el orden del enfrentamiento de dos adversarios, o de las implicaciones entre ambos, que del orden del ‘gobierno’]

Foucault dice:

Posiblemente la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para arribar a términos con la especificidad de las relaciones de poder. Puesto que conducir es al mismo tiempo ‘guiar’ a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, a varios niveles, estrictos) y una forma de comportamiento en un marco más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducir conductas [*conduire des conduits*] y poner en orden el posible resultado.³

3 *Perhaps the equivocal nature of the term conduct is one of the best aids for coming to terms with the specificity of power relations. For to “conduct” is at the same time to “lead” others (according to mechanisms of coercion which are, to varying degrees, strict) and*

De ahí, que la formulación de Ó Tuathail en el sentido de la geopolítica como forma de gobernabilidad (aunado al argumento del carácter no inmanente de la geopolítica, de una visión no metafísica de su presencia), nos lleve a comprender la *governabilidad*, conceptualización que proviene de Europa y el Siglo XVIII, en los términos del triángulo con que Foucault titula su curso anual en el *Collège de France* en 1978 (*Seguridad, Territorio y Población*), y como una *disciplina* (asimismo en el sentido foucaultiano).

En *Vigilar y castigar*, (*Discipline and punish*, en la versión en inglés), Foucault (1979) describe *disciplina* como *arte del adiestramiento correcto*. Ó Tuathail explica,

Disciplina, como Foucault hace notar, entrena [o adiestra, *trains*] a los individuos en hábitos particulares de pensamiento y formas de ver; separa, analiza, diferencia y codifica procedimientos de observación y estudio. La “disciplina ‘hace’ individuos; es la técnica específica de poder que ve a los individuos tanto como objetos y como

a way of behaving within a more or less open field of possibilities. The exercise of power consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome. Basically power is less a confrontation between two adversaries or the linking of one to the other than a question of government. Foucault, Michel. *The Subject and Power. Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4 (Summer, 1982), pp. 777-795. En la versión francesa: *Le terme de «conduite» avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La «conduite» est à la fois l'acte de «mener» les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à «conduire des conduites» et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du «gouvernement».* Foucault, M. *Dits et écrits*. Version Electronique, 2001: 237.

instrumentos de su ejercicio”. A esto podemos nosotros agregar que la disciplina también hace espacios; posibilita territorios, estados e imperios. La disciplina no sólo entrena soldados de a pie del estado o los administradores del imperio; también inventa procedimientos por los cuales los territorios, tanto domésticos como coloniales, pueden ser inspeccionados y controlados, mapeados y sometidos, tasados y gobernados. (Ó Tuathail, 1994: 536)

Foucault identifica tres instrumentos de *disciplina*.

- El primero es la observación jerárquica.

La historia moderna de las políticas globales puede ser escrita como una historia de observatorios coercitivos, de cada vez más intrusivas técnicas para ver. [...] mapea a fin de que un país pueda ser conocido y un ejército pueda subyugarlo, de manera que las adquisiciones territoriales puedan transparentarse.

Los escritos de viajes, que descienden de y fueron, en parte, en sí mismos formas de espionaje, llevaron los observatorios epistemológicos de Europa al resto del mundo y volvieron el interior de los continentes visibles a los gobiernos occidentales e intereses comerciales (Pratt, 1992). A partir de ello se desarrollan los modernos panópticos de nuestras disciplinas universitarias: antropología, geografía, ciencia política, estudios de área, con su dependencia en el desprendido Hombre que ve (Haraway, 1991; Keller y Grontkowski, 1983). (Ó Tuathail, 1994: 536)

- El segundo es la individualización de ellos de acuerdo a sistemas clasificatorios.

[...]la interpretación analítica de la teoría de la modernización,⁴ un sistema teórico que observa lugares de acuerdo a los estándares occidentales y modelos de desarrollo (Popke, 1994; Luke, 1991; Slater, 1994).

[...]el panóptico global de *libertad*, un sistema significativo de libre flotación [*free floating*] que permite que estados sean calificados y gradados de acuerdo a estándares “objetivos”: elecciones libres y justas, libertad de prensa, abusos en derechos humanos, una economía de libre empresa, restricciones para la inversión extranjera, etc. Ver y registrar estas cosas es tarea de embajadas y espías, despachos de países y oficiales regionales, periodistas de medios de comunicación, y otros *observadores* internacionales. (Ó Tuathail, 1994: 537)

4 “Teorético”: *El saber científico es un saber de mayor rango porque alcanza a describir y explicar el hecho, el fenómeno. Es un saber que supone estar enterado del “por qué” y del “cómo” en mérito a una indagación selectiva, metódica, sistemática, experimental, radical y verificable. Es un saber penetrante: un saber teorético. El saber filosófico es un saber de mayor nivel, más profundo y general, dado que el saber científico, gracias a la ciencia, opera en determinados sectores de la realidad, por lo cual posee carácter particular, mientras que el filosófico, siendo igualmente metódico, sistemático y racional, es más amplio y totalizador, no se queda en el “por qué” y en el “cómo” sino que levita en el ámbito del por qué de los “por qué” y en el cómo de los “cómo”: es un saber no sólo teórico sino teorético.* (D’anjoy, 2004: 49-50)

- La tercera técnica de la disciplina que Foucault identifica es *el examen* (Ó Tuathail la emplea deconstructivísticamente en su lectura crítica de la geografía política).

[...] Las políticas globales contemporáneas están repletas de exámenes formales: los países son inspeccionados en cuanto a violaciones del control de armas, procedimientos de energía nuclear, abusos de derechos humanos, procedimientos de reforma de mercado y programas de ajuste estructural. Agregado a esto, los persistentes exámenes de diplomáticos de política internacional, analistas de mercado, espías, agencias internacionales de ayuda humanitaria, periodistas *freelance*, y los medios internacionales de noticias. Del despacho de cables al cable secreto, los partes satelitales, el reporte del Banco Mundial, la prognosis del FMI, y las imágenes de foto-reconocimiento, los territorios bajo examen perpetuo.

Es dentro de la emergencia histórica de la disciplinante modernidad que podemos localizar a las ciencias humanas, las burocracias del Estado, y las agencias de organismos internacionales. Es dentro de ello que podemos también localizar hoy los institutos estratégicos patrocinados por las corporaciones, los centros de estudios internacionales, las asociaciones de políticas internacionales, y los programas de estudios universitarios de áreas. Todos son sitios de ver y también de citas de visiones, observatorios geopolíticos que reconocen un insight/sitio/cita [insight/site/cite], escriben y bien [write and right], normalizan, disciplinan y castigan. (Ó Tuathail, 1994: 537)

El deconstruccionismo de Derrida y la (trans)política geopolítica

[La 'geopolítica crítica' no es] *un proyecto teórico distinto referido a un objeto conocido, [debe ser ocasión] para el (des)plazamiento en la geografía política, [...] una interrogación sobre el emplazamiento oficial de las políticas globales por instituciones y redes de poder.*

G. Ó Tuathail (1994: 542)

En primer lugar, la práctica del desplazamiento no es un acto que tiene lugar fuera de los textos, instituciones, y figuras bajo investigación. La 'geopolítica crítica' nunca puede ser escrita desde y más allá de las geopolíticas, desde un lugar afuera o más allá de la infraestructura del mapeo, la geo-grafía, el ver. Desplazando, estamos ligándonos con una tradición filosófica, un código histórico, un mapa geográfico, un orden de lugares. Aún así, nos rehusamos a esta gestión de tradición/código/mapa teleológico hacia la homogeneidad, el decisionismo, certidumbres. La identidad del lugar y el lugar de la identidad son problematizados.

En segundo lugar, el acto de sistemas conceptuales en desplazamiento como 'el mapa', 'la geografía', y las 'geopolíticas' no es acto que requiera el peso de lo nuevo para dislocar conceptos. Conceptos tales como 'el mapa', 'geografía', y 'geopolítica' están ya en una condición de desplazamiento, están ya en un lugar diferente de aquel en el que claman estar.

De hecho, podemos, siguiendo los argumentos de Derrida en el sentido de que no hay conceptos metafísicos en sí mismos, sugerir que no hay conceptos tales como 'el

mapa', 'geografía' y 'geopolíticas' por y en sí mismos (Gasche, 1986, pág. 165). La putativa y autosuficiente unidad y la identidad posicional de todos estos conceptos necesitan ser cambiados.

En tercer lugar, la operación del desplazamiento no es una operación que pueda presumir de anular, neutralizar, destruir las prácticas del mapeo, la escritura, la vigilancia, o el ver [*seeing*] que sustentan la geografía/geopolítica. Apela a y descansa en la metáfora del mapeo (cartografía, posicionamiento, etc.) y en ver (escrutar, reconocer, etc.) para hacer sus argumentos. El deconstruccionismo no presume en absoluto de que pueda romper con tales sistemas metafísicos. Lo más que puede hacer es revertir y desplazar esas estructuras. Escribir en estos mapas, sin embargo, es un poderoso acto (trans)político de (des)plazamiento. (Ó Tuathail, 1994: 542-543)

Una vez que el curso de la (trans)política que vislumbra académicamente Ó Tuathail hay que trabajarla y estudiarla de manera concreta; Aunque 'geógrafos humanos' van y vienen por América Latina, los recursos que se interponen para comprender la estructuración de la realidad que las culturas indígenas poseen, reformulan y anteponen (como parte fundamental de su ejercicio político, sin esencialismo alguno), necesariamente suponen a nuestro juicio ciertos conocimientos teórico metodológicos –ya no sólo teoréticos– y no basta poder acceder a intermediarios políticos y el tipo de discurso al que solemos cultural y metodológicamente llegar en primera instancia. Por eso, y desde dicha previsión, no coincidimos con la explicación que Ó Tuathail realiza por explicar el postestructuralismo de Derrida *como superación* de un estructuralismo que más parece el lingüístico de Saussure, que el antropológico de Lévi-Strauss.

El ‘mito’ y sus lenguajes son claves para comprender una cosmovisión indígena, sus sistemas clasificatorios del tiempo y la realidad. Estas estructuras conceptuales son las que ordenan la realidad social, incluido el territorio, a la vez que mantienen su coherencia y se reproducen a partir de estructuras sociales, procesos productivos y un entorno ecológico. Pero ciertamente, Lévi-Strauss para poder ir más allá del *a priori* kantiano, que ordena la realidad a partir de una infraestructura inconsciente, e intentar acceder al Otro, propone precisamente atender la manera en que el Otro organiza su realidad, cómo sus códigos simbólicos se relacionan estructuralmente entre sí para permitirnos acceder al Otro por sí mismo. Conociéndose dicha metodología se sabe que, entonces, los mitos y sus significados son explorados por los miembros de esa cultura como si se tratase de ensayos académicos (eso son) si bien expresados mediante analogías, símbolos, el lenguaje en que el inconsciente universalmente se expresa (de ahí la decodificación psicoanalítica en occidente).

Lo que Derrida intenta, recogiendo la exigencia –expresada en el reclamo del mayo 68 francés contra los profesores estructuralistas en el sentido de ‘romper la jaula del lenguaje’–, es la muy ansiada clave para la deconstrucción de la introyección de la representación política de la realidad, la representación de la realidad en el sujeto constituido podría decir Foucault, a lo que el Siglo XX le dedica tanto esfuerzo (Gramsci en la cárcel preguntándose por qué los obreros alemanes votan por Hitler, entre otras). Si lo logra o no es otra cuestión: frente a Derrida (más que su encantadora palabra de la *deconstrucción*), Alex Callinicos (1991), sociólogo e historiador marxista de Oxford, por ejemplo, es lapidario al señalar que es una retahíla de juegos semánticos sin mayor eficacia para un propósito tan fundamental (adscribiéndole la caracterización de *textualismo*, sugiere una diferenciación con otros –propia-mente– *postestructuralismos*).

De ahí que si por ejemplo, en Bourdieu, el postestructuralismo sí parezca una posible (de hecho, extraordinariamente eficiente) explicación de cómo se reproducen las estructuras, cómo la educación y la socialización implican una apropiación desigual de un *capital simbólico* en la cultura que es *competencia*, usos aceptados, monedas que se usan en los mercados de la convivencia (Bourdieu, 1979), a los que fue sensible como hijo de campesinos del sur de Francia entre las élites que estudian filosofía en París (Bourdieu y Wacquant, 1992: 181); ahí sí habría una comprensión del postestructuralismo como reproducción de estructuras (y no la reiteración sincrónica en la que quedó fascinado Lévi-Strauss).

En otros casos, sin mayores vueltas se dice que el postestructuralismo es simplemente lo que siguió al estructuralismo en la cronología de la filosofía y la ciencia, vista como actores nuevos y discursos en escena.

Así, la deconstrucción que Ó Tuathail hace de la geopolítica clásica, la ventaja que nos presenta –irremplazable para pensar la geografía y el territorio desde una perspectiva política en tiempos de la globalización (*La ‘geopolítica crítica’ promete tanto un nuevo grado de politización y comprensión de la geografía y un nuevo grado de geografi-calización del estudio de las políticas globales* (Ó Tuathail, 1994: 525)–, es la de principalmente permitirnos una visibilización, en los discursos, de la gobernabilidad colonial o neocolonial, su plasmación y ejercicio, así como las dinámicas políticas que subyacen a su resistencia y oposición. De suerte que podamos ser capaces de vislumbrar y viabilizar nuevas formas de relación, más justas y democráticas todo lo cual ha de plasmarse en el sistema político del Estado y las formas de gobierno que lo comprenden.

En *(Dis) placing geopolitics: writing on the maps of global politics*, Ó Tuathail expone que:

La ‘geopolítica crítica’ es... el nombre de un movimiento heterogéneo de perspectivas teóricas y agendas ampliamente asociadas con el ‘postestructuralismo’ o ‘posmodernismo’ (ambas etiquetas altamente problemáticas), siendo que el término posee una seductora pero problemática existencia al interior y a través de las fronteras disciplinarias.

La cuestión [o pregunta, *question*] ‘qué es...’ plantea Derrida (1976, pag. 19) encierra la pregunta fundamental [*instituting*, constituyente, que instituye] de la filosofía (occidental), la cuestión que él asocia con esta tradición necesita encontrar la esencia o núcleo de significado, con su metafísica de la presencia. (Ó Tuathail, 1994: 525)

Ante la cuestión filosófica, entonces, de cómo más allá de entender que los conceptos e ideas que ordenan esas estructuras profundas, discursos del poder (que concretamente se plasman en una geopolítica del imperio, fuera español o inglés, luego alemán, ahora norteamericano o ‘global’, pero sobre todo asimismo como herencia colonial en la configuración de una geografía política para la dominación en los Estados latinoamericanos, de un modelo de gobernabilidad basado en ello, sobre unos y otros, la sociedad, su rigidez militar, su disciplina y propensión a un tipo de normalización, jerarquización y examen de la realidad), la estrategia –epistemológica, ontológica, del aprender a conocer y a ser– es fundamental.

Una estrategia que él emplea [Derrida] es radicalizar los conceptos que él investiga jugando con los excesos de su significación, su significado exorbitante.

Los soportes conceptuales que acompañan a la geopolítica –nociones de ‘geografía’, ‘mapas’, ‘la tierra’, y actividades tales como el ‘explorar, medir, referenciar’ [*surveying*] y ‘ver u observar’ [*seeing*]– desde largo tiempo atrás han venido siendo hilvanadas para bordar y coser el mismo viejo texto / textil que refiere y orienta la política global [*threads which are used to stitch and sew the same old text(ile)s which (ad)dress global politics*, citando a Doel].

Aunque muchos trivializarán tales marcaciones textuales y juegos.... Esto es significativo en un sentido (trans)político, porque lo que estamos haciendo es problematizar en qué medida el discurso geográfico y los sistemas de poder trabajan entre sí para proyectar mapas de las políticas globales con centros familiares y periferias extrañas [*foreign peripheries*, extranjeras], identidades del centro [*core*] y espacios marginales, regiones domésticas [*tame*, domesticadas] y zonas silvestres [*wild zones*, ‘salvajes’].

[...] Problematizando y desplazando [*displacing*, dislocando] mapas limpios, escribiendo en su aparente transparencia y legibilidad, estamos practicando políticas (trans)políticas radicales [*radical (trans)political politics*]

La ‘geopolítica crítica’, como yo la entiendo, es una pregunta y no una respuesta, un abordaje no una teoría, que abre una problemática compleja [*messy*] de la política de la geografía / política global [*geography/global politics*] a una problematización e investigación rigurosas. (Ó Tuathail, 1994: 526-527)

Y aquí es donde Ó Tuathail lanza lo más duro de su juicio contra el estructuralismo, en una forma que nos hará evocar a Adorno y la dialéctica:

El compromiso metafísico aquí, de acuerdo a Derrida, es con la idea de la simultaneidad, de la aprehensión simultánea de todos los elementos de una configuración dada (el mito de una lectura total). (Ó Tuathail, 1994: 527)

Creemos que no hay que perder de vista el concepto de *totalidad social* (en una multidimensionalidad no cartesiana). Theodor Adorno (marxismo, Escuela de Frankfurt), formulaba desde la *teoría crítica del sujeto*:

La separación de sociología y psicología es desacertada y correcta al mismo tiempo. Desacertada al endosar la renuncia al conocimiento de la totalidad que todavía ordena la separación; correcta en tanto hace constar la ruptura realmente consumada, en forma más irreconciliable que la prematura unión conceptual. (Adorno, 1986: 50)

El panóptico geofinanciero

En la tradición geopolítica, la geografía es proyectada como natural y no histórica, pasiva y no dinámica, permanente y no transitoria, sólida y no fluida, un estadio más que un drama.

Ó Tuathail, 1994: 529

En *Emerging Markets and other simulations: Mexico, the Chiapas revolt, and the geofinancial panopticon*, cuya versión preliminar fue presentada por G. Ó Tuathail en la Conferencia del Instituto de Geógrafos Británicos (Glasgow, enero de 1996) se hace un análisis de la figuración en la escena de un tipo de actor, libreto y *performances* que muy bien viene al caso traer a nuestro análisis: el *panóptico* (geo)financiero que Ó Tuathail introduce a partir de los cambios que ahora pueden observarse en la revista *Foreign Affairs*.

Como posiblemente recordaremos, el *panóptico* es una estructura arquitectónica de Jeremy Bentham que un magnífico estudio de Michel Foucault (*El ojo y el poder*, fácilmente accesible en internet), rescata no para ofrecernos una *metáfora* del poder de ejercer la mirada de la gobernabilidad sino para entenderla *en* sus plasmaciones en el espacio (y a partir de ello avanzar en la comprensión del poder mismo). El panóptico era una torre central alrededor de la cual, los varios pisos de celdas con paredes transparentes hacia la torre central de observación, en donde se situaba la autoridad, permitía controlar a la población del recinto. El rico nivel de reflexiones filosófico políticas que Foucault elabora a partir del estudio del panóptico, ligadas al sujeto, el poder, la mirada y el espacio, puede ser erróneamente diluida desde un tratamiento del panóptico como figura metafórica (el “como si” de la analogía): es más bien un *signo* con su continuidad metonímica (un pedazo de la realidad representada) que para el caso de este ensayo, por ejemplo, denota el carácter más sustanciado en el análisis político (¿territorio y *competencia*?).

Foreign Affairs ha cambiado. Hace pocos años, esta publicación quintaescencia del establishment del Consejo de Relaciones Exteriores de EEUU, fundado por el geógrafo Isaiah Bowman y otros, overjoleó su apariencia con un nuevo formato y filosofía editorial.

(...)La movida más allá de la geopolítica de la Guerra Fría y las altas finanzas, que empezó en sus páginas con la petro-crisis contemporánea, se ha intensificado. En vez de una pequeña comunidad de ‘hombres sabios’ en geopolítica y geofinanzas que escribían recurrentemente en la publicación, *Foreign Affairs* ahora acepta una amplia gama de *expertise* en política internacional. Uno puede ahora encontrar intelectuales geoeconómicos como Clyde Pres-

towitz y Chalmers Johnson, periodistas ‘controversiales’ como David Rieff y Karl Von Wolferen, economistas de alto perfil como Paul Krugman y Jeffrey Sachs y managers de fondos globales como George Soros. *Foreing Affairs* ha devenido más católico en su identificación del *expertise*, mas (tele)visual en su presentación y literalmente más encuadrado en los discursos anunciantes del capitalismo corporativo transnacional.

Los cambios de esta publicación son indicativos de una serie de más amplios cambios estructurales que están transformando los discursos de política internacional a fines del siglo veinte. Con el fin de la Guerra Fría, procesos históricos que venían desenvolviéndose hace unas décadas se han intensificado y aclarado [...] También es conocido que la conducción [*conduct*] de relaciones internacionales está ahora abrumadoramente delineada por imágenes de tipo variado, imágenes de competencia y fuerza en la parte de bancos, corporaciones y Estados, e imágenes de medios de comunicación de amenazas, fracturas y caos, imágenes que *Foreing Affairs* frecuentemente destila en una fotografía (u, ocasionalmente, un mapa) para ilustrar sus artículos. Finalmente, las rápidamente cambiantes condiciones del nuevo orden mundial demandan formas de *expertise* y lenguaje que ampliamente remocen el pre-existente discurso geopolítico y geofinanciero. En tanto que la abrumadoramente conservadora comunidad de hombres blancos de *generalists* geopolíticos que encuadraron el discurso de la Guerra Fría están aún activos, esta comunidad ha visto devaluado su *expertise*, su visión estratégica ha devenido anacrónica y sus estrategias hermenéuticas abrumadas por el cambio. Más que La Comunidad de política exterior, tan sólo es ahora una comunidad de *expertise* entre otras. (Ó Tuathail, 1997).

A continuación, O Tuathail introduce el planteamiento del caso de la insurrección zapatista en Chiapas como una provocadora ilustración de cómo han cambiado las cosas.

Hace una década, la revuelta de campesinos zapatistas en Chiapas sin duda habría sido situada [sited] dentro de la óptica geopolítica de la Guerra Fría, una óptica de revueltas históricamente caracterizadas en esta región (como las luchas de los sandinistas de Nicaragua, el FMLN en El Salvador o el Ejército Guerrillero de los Pobres en Guatemala) como incidentes de ‘subversión comunista’, citas referidas [cites] dentro de una lucha Este-Oeste. En el caso de la revuelta zapatista, sin embargo, la óptica dominante de reconocimiento y evaluación no es más una rígida geopolítica moderna sino una flexible geofinanciera posmoderna. En vez de producir espacio global como escena estabilizada y geopolíticamente significativa, un panóptico red-céntrico geofinanciero produce la superficie de asuntos globales como espacios multimediabiles fungibles, obscenas escenas [(ob)scene (i.e. unanchored scene, donde *unanchored* significa tanto consorcio como desanclaje, *escenas de desanclados consorcios*)] de un mercado turbulento de inversiones que sin descanso comercia las 24 horas del día. Un ejército de mutantes [*gazers*, seres fantásticos mutantes, de las tiras cómicas de *Marvel*] –corresponsales de TV, reporteros de periódicos, analistas del mercado internacional de valores, managers de fondos mutuales, agentes institucionales de información, oficiales de inteligencia económica, aseguradores de deuda o agencias de calificación de crédito, observadores de Naciones Unidas y la *intelligentsia* de *Foreings Affairs*– constituyen un máquina perpetua de observación planetaria, una panóptica infoestructura electrónica que proyecta y re proyecta la superficie representativa de un

mundo que gira. Ciertamente, el globo que gira hoy está perpetuamente bajo el ‘giro’ de *Financial Network*, *CNN International*, *SkyNews*, el servicio mundial de la *BBC* y el *Wall Street Journal*.

[...]Eventos que históricamente podrían haber sido vistos puramente como locales y de limitada significación nacional –como una rebelioncita campesina en una provincia trasera de un país tercermundista– ahora son registrados en las ciberpantallas de un panóptico financiero global, que funciona como un ‘jurado electrónico’ votando su confianza o demostrando su desaprobación diariamente en los mercados electrónicamente cableados de valores y tasas de cambio globales.

Las consecuencias políticas del ‘jurado electrónico’ en países en vías de desarrollo carentes de capital son profundas. La política pública es definida por parámetros del panóptico; las vicisitudes de la política pública están perpetuamente bajo evaluación. Ciertas conceptualizaciones discursivas, posturas en política e infraestructuras financieras como una bolsa de valores moderna y la producción regular de estadísticas son imperativas. Las élites de Estado deben siempre tener cuidado de tocar para una audiencia global: líderes y ministros de finanzas deben personalmente desenvolverse en los circuitos de la sociedad transnacional y las cumbres internacionales, conferencias continentales o reuniones de negocios de alto nivel. Algún artículo ocasional en *Foreign Affairs* también es considerado un tanto a favor, ya que sus páginas son parte del panel de jurados.

[...]El panóptico financiero global es una red de geo-inteligencia que se ha desarrollado al lado de infoes-

estructuras más establecidas del panóptico tecnomilitar. Este último panóptico de seguridad tiene como centro la vieja guardia de las burocracias de la Guerra Fría tales como la Agencia Nacional de Seguridad, la CIA y el Pentágono. En la era de Postguerra Fría, estas instituciones han reformateado el espacio global a fin de aislar malos sectores conformados por (...) estados fallidos o pesadillas humanitarias.

[...] Como el panóptico militar, el sistema geofinanciero busca denodadamente una transparencia global y sitúa gran valor a la 'visión estratégica'. En contraste con el anterior panóptico, sin embargo, este es un conjunto difuso de 'agencias de inteligencia' relativamente pequeñas, no tan abultadas y más flexibles, de *Financial Network* a las unidades de inteligencia de *Economist* o *Info-South*, un sitio de venta de información anunciado en *Foreign Affairs* que ofrece 'acceso en línea a información sobre el clima político y económico, noticias de negocios, y actividad corporativa en América Latina y el Caribe'. Ilustrado con un mapa hemisférico en una computadora, este mismo anuncio muestra gráficamente el eclipse de la geografía por los sistemas de información geográfica –verdaderamente, lo real abrumado por lo hiperreal–. La geografía ya no reside más en lo real sino en lo hiperreal de la electrónica. Como Baudrillard ha también notado a principios de los años 80's:

Lo real es producido de miniaturizadas células o celdas, matrices, y bancos de memoria, modelos de control –y pueden ser reproducidos infinito número de veces a partir de éstos–. Ya no es más necesario ser racional, porque no se mide más a sí mismo ya sea frente a un ideal o instancia negativa. No es sino

operacional. Es hiperreal, producto de la radiante síntesis de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera. (Ó Tuathail, 1997).

En este trabajo, Ó Tuathail analizará la simulación de Salinas (en su promoción de una imaginería neoliberal que luego se cae estrepitosamente) así como las zapatistas, ambas a través de la importancia de la imagen, los medios y su impacto en este panóptico geo-financiero. Pone esta dimensión de la simulación y sus efectos en escrutinio. En un detallado recuento del fenómeno que conoceremos y la problematización ya básicamente referida anteriormente, explica cómo el *Wall Street Journal* le bajó el tono al fenómeno del 1 de enero de 1994, por su no impacto en el sistema geofinanciero (análisis político que tendrá sus contrapuntos, pero en el mismo sentido de quién, cómo y por qué interpreta, como veremos con el *memo* de *Chase Manhattan*).

Puesto que la insurrección inicial en Chiapas fue la gota que colmó el vaso en el mercado mexicano de valores, el conflicto fue interpretado por los medios estadounidenses como una historia en el ámbito de las inversiones. En consecuencia, el círculo de *expertise* que convergía alrededor de la historia estuvo formado por observadores y analistas financieros, una algo sorprendente comunidad de expertos para una rebelión campesina indígena. (Ó Tuathail, 1997).

No obstante, este geógrafo irlandés citará una nada despreciable ilustración como contrapunto al (frecuentemente ingenuo) discurso, dominante, en cuanto al carácter de los cambios en proceso relativos al ascenso de un nuevo 'expertise' financiero (supuestamente *light*) en materia de geografía política y gobernabilidad. Ó Tuathail, además de ofrecernos la posibilidad

de un reconocimiento (crítico) del fenómeno en cuestión, nos formula una invitación a considerar las potencialmente graves implicaciones de ciertos escenarios y reconfiguraciones que estos *expertises* financieros pueden adoptar –y hay que entender que se arrogan–, en la esfera política:

La ilustración más gráfica de esta forma de razonamiento –y, ciertamente, de la operación de la infoestructura del panóptico geofinanciero como un sistema de proscripción en materia de política exterior en este caso– fue el memo escrito por el grupo de mercados emergentes del *Chase Manhattan Bank* en enero de 1995, el cual advertía que una solución pacífica a la rebelión de Chiapas era ‘difícil de imaginar’ luego de que las pláticas de paz cara a cara sostenidas con el gobierno un año antes habían fallado en cuanto a la desmovilización de los rebeldes. El memo advertía que el Subcomandante Marcos ‘podía decidir avergonzar al gobierno con un incremento en la violencia local y forzar a la administración a ceder a las demandas zapatistas, aceptando un vergonzoso revés político’. ‘Si bien Chiapas, en nuestra opinión, no plantea una amenaza fundamental a la estabilidad política mexicana, así es percibido por varios en la comunidad de inversionistas’, agregaba el memo. ‘El gobierno necesitará eliminar a los zapatistas para demostrar su efectivo control sobre el territorio nacional y de la política de seguridad’. (Ó Tuathail, 1997).

“El gobierno necesita demostrar su efectivo control sobre el territorio nacional y la política de seguridad”, así tal cual... (seguridad, población, territorio); Prosigue,

Una vez que se hizo público el memorándum, *Chase Manhattan* trató de tomar distancia del mismo. Su existencia, sin embargo, revela cómo ciertos elementos dentro del panóptico geo-financiero pueden construir

imperativos en política exterior basados en una preocupación por mantener una provechosa economía simbólica de inversiones. [...] La autoridad jurisdiccional del centro necesitaba aplastar a los rebeldes de las márgenes. (Ó Tuathail, 1997).

Ilustración 1

Undo indent!
this is not
a
quote!

evaluation and judgement, its own community of experts which pronounce on the meaning of events like the Zapatista revolt. While this panopticon exercises tremendous power over the fate of developing states like Mexico, its ongoing need to shore up its own symbolic economy of signs leaves it vulnerable to media-genic displays of resistance and dissidence.

The recent history of Mexico reveals the operation of ever more insidious forms of exploitation, inequality and moral indifference in the late twentieth century. The fact that 24 individuals in Mexico possess more wealth than the poorest 33 million individuals put together is a massive indictment of Salinas's rule.⁶² Yet, small consolation though it may be, it also reveals the potential of resistance, the power of even a small organized group of media-aware rebels who are crazy enough to cry to the world 'Basta Ya!' (Enough Already!).

En el final del ensayo de Ó Tuathail, de su puño y letra: *Undo indent! This is not a quote! (quitar el margen, esta no es una cita)*. [Trad. A pesar de todo, aunque sirva de poco consuelo, también revela el potencial de la resistencia, el poder de aún un pequeño grupo organizado de rebeldes, conscientes de la importancia de los medios, suficientemente locos para gritarle al mundo ¡Basta Ya!

Fuente: *Emerging Markets and other simulations: Mexico, the Chiapas revolt, and the geo-financial panopticon* (Ó Tuathail, 1997).

Acumulación y campesinado indígena

Consideramos necesario, como la tercera fundamentación conceptual, el explicar teóricamente algunos fenómenos de carácter estructural cuya importancia explicativa sustenta nuestro análisis y previsión de cambios (que se empiezan a esbozar) desde las comunidades y Pueblos Indígenas mayas, respecto del modelo vigente de administración político territorial del país así como la conformación del sistema político del Estado en Guatemala.

Como puede fácilmente advertirse, en menos de un lustro, el tema –que se presenta simplificadoramente como *medioambiental* en el *área rural*–, se ha venido a constituir en uno de los más importantes de la agenda política del país, objeto de importantes diferencias y conflictos entre las comunidades y el Estado, caracterizadas por el señalamiento creciente de *entreguismo* en las esferas públicas oficiales y de *connivencia* con una apropiación y *saqueo* de los recursos naturales, principalmente en favor de corporaciones transnacionales.

Hace falta explicar a este respecto si el fenómeno es solamente producto de que políticamente “se abrió la llave” a este tipo de inversión extranjera, o si esto último responde a un fenómeno global de carácter estructural.

En el mismo sentido, es también relevante y necesario el análisis de las contradicciones de esta disputa en torno de los recursos naturales entre los cambios estructurales que se están produciendo en el sistema económico capitalista y la economía política del campesinado (cuestión última que no obstante la relevancia de su peso relativo en Guatemala, y su importancia, sigue sin ser adecuadamente abordada y entendida), como nos parece que correspondería.

Finalmente, en base a lo anterior, el lugar que *la comunidad* suele tener en buena parte del área rural de Guatemala (*extensión* ontológica y política de la *persona*) como expresión de la clase social (campesina). Este fundamento socioantropológico de *la comunidad indígena* rural, que nos parece esencial descubrir y perfilar en el análisis político de este estudio, nos demarca de interpretaciones esencialistas del fenómeno étnico político en curso, sustentando como podremos apreciar las lógicas de funcionamiento de los sistemas políticos indígenas. Hace falta, entonces, abordar a la comunidad rural campesina desde la teoría de su economía política.

El lugar de los recursos naturales en la lógica de la acumulación de capital

Entender la acumulación es fundamental no sólo para comprender la profunda preocupación que existe mundialmente en cuanto al medio ambiente, su deterioro en progreso y consecuencias, así como la importancia creciente que en torno de ello están cobrando las luchas campesinas e indígenas en todo el planeta. Son aspectos de una misma dinámica estructural que condicionan de manera determinante una serie de cambios, hasta ahora pendientes, respecto del lugar y la representación política de los pueblos indígenas en los Estados, ante diversos órdenes e instancias globales emergentes y para la configuración de la historia misma.

Estas cuestiones ya habían sido previstas políticamente hace ya casi un siglo por Rosa Luxemburgo, cuando en 1912 escribió *La Acumulación*. No obstante la extraordinaria importancia que tiene esta vigente obra para ayudarnos a comprender fenómenos que se están produciendo, no podremos, por razones de espacio, sino enunciar sus trazos más generales y

ofrecer otros estudios específicos que hemos realizado previamente (Castillo Méndez, 1999), como referencia.

Marx inicia la exposición de *El Capital* explicando que las mercancías, como productos destinados al intercambio, pueden ser intercambiadas a partir del lenguaje común de las cantidades de trabajo socialmente necesario que ha costado producirlas y que está encarnado en las mismas (*valor*). El intercambio mercantil es así un intercambio de valores (o cantidades de trabajo) equivalentes. Si bien no todo lo que se produce es para el intercambio (para el mercado) en sistemas de producción no capitalistas que mantienen un renglón de producción para el autoconsumo, por el análisis de la naturaleza y funcionamiento del renglón mercantil se puede hacer una caracterización y diferenciación de los diversos sistemas de producción englobados como *mercantiles*. De dicho análisis emergerán diferencias que nos permitirán comprender la especificidad de la producción mercantil en el capitalismo, el (gran) objeto (primero) de explicación en Marx.

Así podemos arribar a dos sistemas de producción mercantil, el *simple* cuya fórmula (que se aplica a los sistemas de producción no capitalistas como el campesino, y el industrial *artesanal* o pesquero *artesanal*) es M-D-M, o bien mercancías que se colocan en un mercado para obtener un dinero a cambio de ellas (que es una convención simbólica de cantidades de valor o trabajo), dinero con el cual se adquieren otras mercancías cuya incorporación permite la reproducción del ciclo económico. Y también la producción mercantil *ampliada* o capitalista, cuya fórmula es D-M-D¹, y que consiste en la *inversión* de un dinero inicial (por cuya lógica específica se le denomina *capital*), con el cual se producen mercancías que al ser vendidas permiten la recuperación del dinero inicialmente invertido, o *capital*, más una ‘ganancia’. Por su

lógica y naturaleza, la producción capitalista funciona no para una virtuosa provisión de bienes a la sociedad salvo en la medida que, en tanto que *mercado*, la compra social de sus productos permita en uno y otro ciclo de producción la obtención de esa ganancia.

De ahí que resulte fundamental la explicación económico política de cómo es que se genera ese valor adicional, esa 'ganancia', obtenida al final del ciclo de producción en la reproducción mercantil ampliada o capitalista. Para el efecto, Marx explica que la unidad orgánica que previamente existe entre los productores y sus medios de producción (tierras y bosques) es rota a través de mecanismos políticos (sean físicamente violentos, legislativos, tributarios, etc., usualmente una combinatoria de todo ello). A resultas de dicha disociación o separación, el productor desprovisto de sus medios de producción se ve en la necesidad de disponer de lo único que le resta, que es su fuerza de trabajo y colocarla como mercancía en un mercado específico a cambio de un salario.

Seguidamente, Marx realiza un desglose del capital de acuerdo a los renglones que al interior del proceso de producción capitalista los segmentos del capital están cubriendo (lo que es esencial para proseguir en su explicación del origen de la ganancia capitalista). Llama así *capital constante* a aquella parte del capital destinada a cubrir el costo de las materias primas y las herramientas o máquinas (su depreciación detalladamente calculada), y le denomina *capital constante* porque no es ahí donde se explica el origen de la ganancia: lo que se invierte en ello se recupera *constante*, sin cambio o variación, en el momento de venta de la producción. Por otra parte, denomina *capital variable* a aquella parte del capital destinada al pago de la fuerza de trabajo (o los salarios), que contrastando con el anterior sí es la clave de la varia-

ción entre la inversión respectiva y la ganancia que a partir de aquélla se obtiene.

Para comprensión de lo anterior, Marx explica que de acuerdo a la *productividad* del trabajo (no la ampliación de la escala de la producción sino el rendimiento del trabajo), todo proceso productivo arroja una cantidad de valor que en primer lugar debe ser suficiente para garantizar la reiteración del ciclo productivo, que el productor pueda arribar en las mismas condiciones (alimentado, sano y competente) a repetir nuevamente el ciclo productivo; a esta cuota de trabajo y de valor le llama *trabajo necesario*. Más allá del mismo, en base a innovaciones tecnológicas, conocimientos adquiridos o formas eficientes de organización social para el trabajo, los procesos productivos generan una cuota adicional que se denomina trabajo o *valor excedente*. Este se expresa no sólo como mejoras en la calidad de vida de los productores en lo individual sino que subyace a todas las manifestaciones de la civilización y la cultura humana.

Entonces, lo que ocurre con el capital variable (o salario) es que está cubriendo más o menos la cuota de trabajo necesario –que produce un valor en parte de la jornada de trabajo, por decir 3 horas del mismo–, valor que se le reintegra a la fuerza de trabajo (al trabajador o trabajadora asalariados) para su mantenimiento, y reiteración del ciclo; en tanto que el valor generado, como *trabajo excedente*, en las otras horas restantes de la jornada laboral, y que es valor real encarnado en la mercancía producida, no le es devuelto al trabajador; sí recuperado, realizado, cuando se vende la mercancía, y apropiado como ganancia por el dueño del capital.

Lo que ocurre en el caso de los sistemas no capitalistas de producción que están subsumidos al modo de producción

capitalista (a esta forma diferente de explotación se le llama *subsunción formal* respecto de la subsunción pura del trabajo al capital que ocurre en la esfera obrera), es que la fuerza de trabajo no está constituida por el individuo sino por la unidad doméstica (*familia* que vive bajo el mismo techo) y que no está disociada o separada de sus medios de producción. En la subsunción formal del trabajo campesino al capital la transferencia de valor tiene lugar no en la esfera de la producción como en el caso obrero sino en la esfera de la circulación o del intercambio.

El intercambio desigual que tiene lugar de manera permanente y sistemática (estructural) es producto de la articulación del sistema campesino con el capitalista y del resultado de sus lógicas distintas. Si el capitalismo se basa en una contabilidad rigurosa (de donde la importancia del reloj y el cronómetro), el costo de reposición de la fuerza de trabajo, como salario, es fundamentalmente determinada (y políticamente, *económico políticamente*, disputada entre ambas clases sociales). En el caso del sistema de producción campesino, el costo del trabajo no es cuantificado (ni el trabajo necesario ni el excedente). En la lógica campesina del intercambio, la incorporación de mercancías no producidas por la unidad doméstica tiene por objeto su consumo o su inversión para la producción, no es contabilizada de manera tal que se monitoree y garantice la recuperación de su costo en todo el proceso. De ahí que los flujos de intercambio entre el campesinado y las mercancías, frente a la lógica de maximización de ganancias capitalista, opere siempre como dice el refrán popular campesino que Armando Bartra recoge: *Es la ley de San Garabato: comprar caro y vender barato* (Bartra, 1979).

El intercambio desigual, la forma específica en que opera la explotación del trabajo de la clase campesina, conlleva enton-

ces una dinámica por la cual el renglón de la autosubsistencia (en el que se producen los bienes y consumen sin ser adquiridos en el mercado), y que es donde se sitúa lo más granado y precioso de la ciencia y tecnología de los pueblos campesinos indígenas de Mesoamérica, se va reduciendo a favor del renglón de producción mercantil (en que precisamente tiene lugar el intercambio desigual).

Asimismo conlleva la necesidad económica de venta estacional (durante las estaciones de cosecha) en las fincas, para con el salario, y sus otros ingresos, intentar la reproducción económica. Como el salario capitalista supuestamente se determina por el garantizar la reproducción simple del trabajador y su unidad doméstica, el hecho de disponer de sus propios medios de producción y disponer de una producción inscrita en el intercambio desigual, ese salario (siendo una misma cantidad de trabajo) tiende a bajarse *de manera especial*, y por tanto a representar un caso especial, de transferencia de valor.

Las tasas de crecimiento demográficas *muy ligadas a la necesidad de intensificar el trabajo*, entran en una serie de estrategias de expulsión de fuerza de trabajo a las periferias urbanas o como migración laboral al extranjero, desde donde se envía siempre dinero a la unidad doméstica campesina, el cual sigue toda la ruta del comercio no regulado desigual en que se desenvuelve. El crédito presenta ya sea tasas de interés especialmente altas como parte de la relación estructural, aunándose a la lógica descrita.

Angel Palerm (1982) desarrolló un magnífico esquema de los flujos de intercambio y de transferencia de valor desde la unidad doméstica campesina hacia los diversos sectores de la esfera capitalista (agrícola, industrial, financiera), que pueden considerarse a partir de lo anterior.

En base a estos conceptos básicos de economía política podemos, ahora, arribar a la cuestión de la acumulación. Al final de cada ciclo de producción capitalista, esa ganancia obtenida se divide en la cuota puramente consumida por el capitalista y aquella otra, la acumulación propiamente, que es reinvertida para repetir el ciclo de producción a una escala mayor.

Y es aquí donde Rosa Luxemburgo, en *La Acumulación*, le corrige el esquema a Marx con sendas implicaciones para la comprensión del capitalismo. Es fundamental entender que cuando se explica la economía política, sea en el caso de los sistemas no capitalistas de producción o del modo de producción capitalista, hay que partir de sus unidades mínimas: la empresa capitalista y la unidad de producción y consumo campesina. Ahí la acumulación capitalista no presenta ningún problema. Sin embargo, al atender el fenómeno en su totalidad Luxemburgo repara en que al modelo le falta algo, está incompleto. Dice, en el proceso de acumulación del capital total de Marx –esto es en una sociedad absolutamente capitalista, pura, y en su conjunto–, no se explica quién está comprando las mercancías capitalistas: no tiene sentido que sean los capitalistas mismos (no habría acumulación) y no pueden ser los obreros y obreras, porque éstos sólo disponen como poder adquisitivo de sus salarios, capital variable que es sólo una parte del valor de la producción total en venta. ¿Quién compra, pues, la producción capitalista?

En ese descubrimiento esencial, Rosa Luxemburgo llega a explicar que el capitalismo es un sistema que no puede existir nunca en forma pura, absoluta, sino que presupone necesariamente la existencia de otros sistemas de producción no capitalistas de donde proviene el valor fuera de la órbita capitalista, y permite su funcionamiento. En tal sentido, sin embargo, la acumulación misma implica que, en uno y otro ciclo, el capi-

talismo avanza de tal manera que necesita siempre cantidades crecientes de materias primas (los recursos naturales) o capital constante; de más y más cantidades crecientes de fuerza de trabajo que se incorpore de manera permanente en la relación salarial, o capital variable; y de más y más mercados que compren sus productos, mediante lo cual realiza la plusvalía, objeto de su funcionamiento.

Eso establece, entonces, una contradicción estructural por la cual el capitalismo es como un virus que estructuralmente avanza creciendo por sobre los sistemas no capitalistas de producción a pesar de que, también estructuralmente, los necesita para poder existir. Lo cual marca la naturaleza histórica desde el punto de vista estrictamente económico del capitalismo, si bien Rosa Luxemburgo aclara que seguramente antes de que tal límite se alcance (y que puede ser similar al *Peak Oil* o la deshidratación del organismo: no es necesario que se agote la última gota de petróleo o de agua del cuerpo para inducir una crisis sistémica generalizada), antes de ello se presentará la crisis política del modelo.

Es muy sugerente, también, que la contradicción fundamental que Marx intentaba formular entre el desarrollo de las fuerzas productivas y un orden de relaciones sociales de producción, estén mostrándonos, en los ritmos de explotación de uno de los componentes de las fuerzas productivas (materias primas/recursos naturales) y serios riesgos de crisis ecosistémica que conlleva su agotamiento y alteración, la proximidad de un límite objetivo en el modelo y la necesidad de una solución de continuidad que figure una nueva forma de desarrollo y sociedad a escala planetaria.

De hecho, son aspectos de una misma dinámica estructural en proceso.

Preguntas iniciales

Estamos, pues, ante un sistema capitalista en fuerte expansión global. La dinamización que ha adoptado está relacionada con un efecto económico de la caída del modelo socialista de la ex-Unión Soviética y Europa del Este. Cuando grandes segmentos territoriales se abren al mercado capitalista ocurren cambios como los que tuvieron lugar en el Siglo XVI con el descubrimiento de América, la configuración de un mercado global y el establecimiento del capitalismo mercantil; y asimismo a finales del Siglo XIX cuando el colonialismo se extendió al África, Medio Oriente y Asia respecto del capitalismo industrial.

Como plantea Rosa Luxemburgo, los tres grandes renglones demandados por la acumulación capitalista (materias primas, fuerza de trabajo y mercados) alimentan como combustible una dinámica creciente de éstos. Es el impacto de la llamada *desterritorialización* de capitales hacia las periferias, particularmente a aquellas últimas regiones en que la penetración pura y dura del capital no se había producido.

El intento de control de recursos estratégicos, como el petróleo, en el mundo por parte de Estados Unidos está relacionado con sus esfuerzos por conservar y garantizar a futuro su hegemonía en el mundo capitalista. El costo económico de dichas ambiciones amenaza al límite las posibilidades de conseguirlo sin guerras. Otros actores ilustran el renovado ímpetu económico, así como la reconfiguración de la hegemonía que ahora, como en otros tiempos, se está gestando: el crecimiento y expansión de la Unión Europea, el Medio Oriente en disputa económica y política, la incorporación de China al sistema económico mundial, el surgimiento de potencias emergentes como India, Brasil, Sudáfrica.

En todo ello, el oro en su especial condición de referente monetario financiero (frente a la caída del dólar estadounidense) pero asimismo una amplia gama de recursos naturales, vienen a convertirse en objeto de un apetito, revalorización y afán de control *estructuralmente crecientes*.

El agua que implícitamente es reconocida ya por fuentes militares norteamericanas como estratégica en razón del anunciado *calentamiento global*, es imprescindible a razón de 2,500 litros por minuto (cuando menos) en la explotación minera a cielo abierto y súbitamente se ve ansiada también en función de represas hidroeléctricas, el control de cuencas y zonas de recarga hídrica, que no son otra cosa que los bosques.

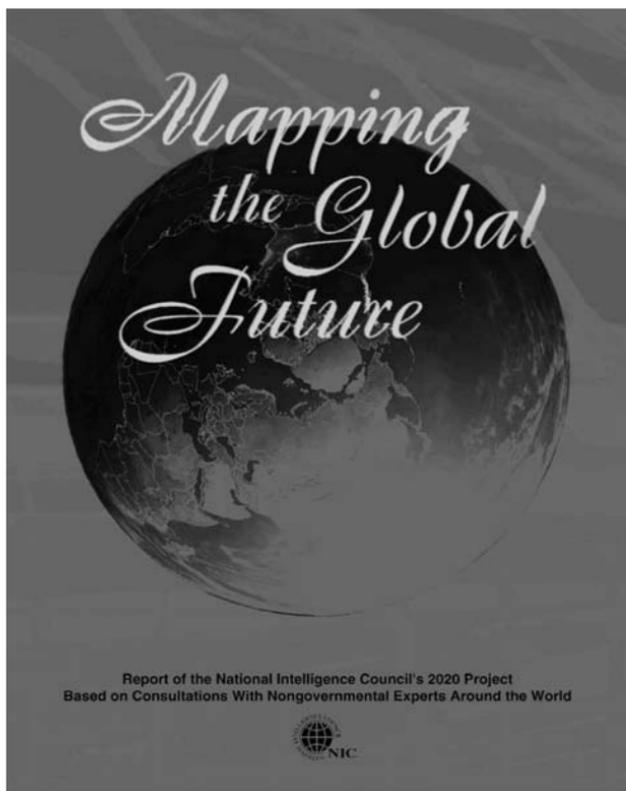
Arribamos así a la segunda cuestión que nos formulábamos abordar estructuralmente, relativa a la contradicción que en torno al control de estos recursos se está dando de manera objetiva entre los requerimientos de la acumulación global y los de los sistemas de producción campesinos que tradicionalmente han detentado un acceso y uso sostenible de esos recursos para su reproducción económica.

Más allá de la perspectiva ambiental y una economía política de los recursos naturales entre las lógicas de reproducción de la acumulación y el campesinado, lo que hacemos en esta investigación es contrastar el discurso de las corporaciones y el Estado (no por supuesto en el sentido de que sea para ayudar a paliar la pobreza y la extrema pobreza inocultables en el país, particularmente entre las comunidades campesinas e indígenas más marginadas donde todo esto tiene lugar, sino) en el sentido de que éstos argumentan que el campesinado ha sido reducido a la retícula minifundista parcelaria que se instauró con la revolución liberal de fines del Siglo XIX, cuando se les arrebataron grandes extensiones de tierras y bosques comunales que pasaron a constituirse en fincas, y primero por

la fuerza y luego por la lógica económica del desbalance introducido en su economía política se vieran forzados a penar a cambio de salarios miserables; y que bajo el régimen instaurado de esa retícula parcelaria de propiedad, no tendrían por qué alegar que en otra propiedad privada se disponga de los recursos. Los ambientalistas dibujaron demarcaciones territoriales desde el punto de vista sólo de la geografía y/o los ecosistemas, dependiendo de su perspectiva enfatizan esta dimensión. Sin embargo desde la perspectiva de la geografía política y el modelo de gobernabilidad en que todo esto se desenvuelve, la contradicción económico político vino a despertar una reivindicación político territorial como pueblos indígenas distinta de la unilateralización de la demanda por inclusión que se aprecia a partir de los contextos urbanos indígenas, y postula su derecho a interlocución con el Estado como sujetos colectivos.

La dimensión colectiva de la comunidad, enunciada como sustento de los sistemas políticos indígenas, descansa en las formas de reciprocidad económica y social de las unidades domésticas campesinas entre sí. En el acceso a la tierra, prácticas que subsisten de trabajo colectivo recíproco para la construcción de viviendas o labores de cultivo. En el acceso regulado (por instituciones propias) a recursos naturales comunitarios tan fundamentales para la reproducción económica de las unidades campesinas como el bosque o el agua. Para no mencionar un muy largo listado de otras prácticas políticas, sociales y culturales con incidencia económica para formas mutuamente asistidas de reproducción social bajo condiciones de dominación.

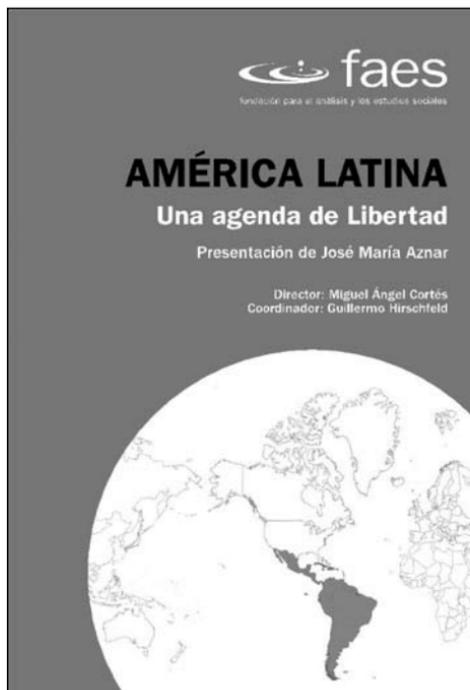
Ilustración 2



***“Identity politics.** Increasing portions of the population are identifying themselves as indigenous peoples and will demand not only a voice but, potentially, a new social contract. Many reject globalization as it has played out in the region, viewing it as an homogenizing force that undermines their unique cultures and as a US-imposed, neoliberal economic model whose inequitably distributed fruits are rooted in the exploitation of labor and the environment”.*

***Políticas identitarias.** Porciones crecientes de la población se están identificando a sí mismas como pueblos indígenas y demandarán no sólo tener voz sino, potencialmente, un nuevo contrato social. Varios rechazan la globalización en la forma en que ha sido implementada en la región, percibiéndola como una fuerza homogeneizadora que mina sus culturas únicas y como un modelo económico neoliberal impuesto por los Estados Unidos cuya inequitativa distribución de sus frutos está en la raíz misma de la explotación del trabajo y el medio ambiente. (NIC, 2004)*

Ilustración 3



En el otro extremo se situarían quienes no se reconocen en la tradición del constitucionalismo liberal latinoamericano, rechazan la filiación europea de sus instituciones y ponen en cuestión los fundamentos del sistema democrático.

Esta izquierda prima los supuestos derechos colectivos frente a los individuales, ignorando al individuo en beneficio del grupo, sea etnia, sindicato o clase social.

La pertenencia étnica y la mirada atrás, a una mítica arcadía precolombina, colectivista e igualitaria, es una de las ilusiones de esta izquierda latinoamericana, sobre todo en los países con un fuerte componente amerindio en su población, cuestionan los Estados nacionales modernos que superaron el Antiguo Régimen con el constitucionalismo liberal del Siglo XIX.

El indigenismo sustituye el concepto de ciudadano de una república por el de miembro de una comunidad étnica, subordinan principios e instituciones liberales como la división de poderes, el mérito y capacidad, la igualdad ante la ley y el respeto por los derechos individuales, al logro de sus objetivos. (FAES, 2007)

Capítulo II

Omisiones y desplazamientos

El análisis de la cuestión ‘indígenas y participación política’ suele conllevar una omisión y un sobreentendido que hay que despejar a fin de realizarlo a fondo y críticamente. El sobreentendido es que la problemática tendría que definirse dentro de los límites de un Estado dado, ajeno pero implícitamente legitimado, y la configuración actual de su régimen político electoral. La *conveniente* omisión es a nivel del sujeto en la gramática de ese sistema político dominante en cuya subjetividad nos movemos: *indígenas*... ¿en lo individual o como colectivo?

Estas dos observaciones que un esfuerzo inicial de atención nos permitirá en lo futuro captar en los textos (las narrativas) “algo”, que llamamos el *discurso de la inclusión*, formalizan la constitución arqueoescritural de una política de gobernabilidad determinada.

La *inclusión* plantea que el indígena (hay que entender que se refiere al indígena en lo individual) debe incorporarse al sistema político (el aparato político partidario del que emanan las formas de representación política de la ciudadanía) del Estado. Todo lo demás que en torno de esta prognosis se plantea es secundario si bien objeto precioso para el análisis científico y filosófico en la necesidad, ineludible, de comprender el funcionamiento del sistema político y la gobernabilidad.

Como es importante comprender, esta cuestión de la relación política entre el Estado y los pueblos indígenas en Guatemala

no es algo que podamos referir históricamente solamente ni en los términos de ese ímpetu *democratista* que se ha venido observando en el correr de la última década. Las *agendas*, la disponibilidad de fondos internacionales, las en ocasiones autosuficientes y dispuestas intervenciones sociales discurren, se pronuncian y actúan en torno de temas como la gobernabilidad, la inclusión, el poder local, etc., de manera muy característica más allá de la cual hay que ir para comprender la dimensión histórica y política del asunto.

Aunque para el efecto de la deconstrucción de los dos pilares en que se asienta el discurso de la inclusión liberal viene a ser de mucha utilidad el revisitar, a la luz de la geografía política y la construcción del modelo de gobernabilidad actual, la historia de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas a la luz de la evolución de la estructuración político territorial del país (gobernabilidad como tríada seguridad, población, territorio), los antecedentes del lugar que en ello ocupa de manera específica la dominación de un sistema político por otro, que más adelante emprenderemos; nos parece de utilidad el ofrecer en lo inmediato algunas consideraciones acerca de esos dos pilares en los que se asienta el discurso de la inclusión.

Derecho de los pueblos indígenas a su reconocimiento como sujetos colectivos

Una de las cuestiones, claves, más importantes a *ver* y comprender en cuanto a ‘los indígenas’ –así en su abstracto gramatical como suele enunciarse– es la de que constituyen sujetos colectivos (pueblos). Con la herencia colonial de la que se precian Aznar y compañía [*En el otro extremo se situarían quienes no se reconocen en la tradición del constitucionalismo liberal latinoamericano, rechazan la filiación europea de sus instituciones y ponen en cuestión los fundamentos del*

«*sistema democrático*» (entrecomillado nuestro)], la resistencia de los Estados latinoamericanos, y del guatemalteco en lo particular, al reconocimiento del estatuto colectivo del sujeto indígena es producto de que cambiaría un modelo de gobernabilidad basado en la dominación de los pueblos indígenas y a cuya preservación responde el sistema político oficial y su oferta, promulgada y promovida por el sistema político vigente, de incluir a los indígenas en lo individual. (¡Más allá de esos cómo secundarios, que estimábamos *preciosos* desde el punto de vista científico y filosófico, aquí se esboza asimismo un ¿por qué? sociológico!)

Esta no es una cuestión que, ahora que la Organización de las Naciones Unidas ha finalmente arribado a reconocer (sus Estados miembros), haya que rastrear entre los pliegues de las narrativas, sus implícitos y omisiones. Para Guatemala resulta altamente revelador el volver a desempolvar algunos documentos públicos que expresaban estos mismos debates y pugnas en torno a las negociaciones de la paz, específicamente del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas allá por los años de 1992 y que resultan altamente valiosos para nuestra comprensión del asunto. Nos referimos a *Guatemala, una paz justa y democrática. Contenido de la negociación de URNG*; a *En respuesta al planteamiento global de la “URNG”, hecho en mayo de 1992 del Gobierno de la República*; a *Comentarios al documento: “Guatemala, una paz justa y democrática: contenido de la negociación”, elaborado por la URNG, del CACIF*; y a *Derecho de respuesta a los comentarios del CACIF sobre nuestro documento, Guatemala una paz justa y democrática: contenido de la negociación*, de URNG.

Este cruce público de posiciones que permitían ventilar visiones del Estado guatemalteco nos permite acceder a la formali-

zación más explícita y sería posible acerca de estas cuestiones por parte del poder en Guatemala.

URNG planteaba que,

El derecho político de la representatividad propia y específica tiene que ser explícito y positivo y expresarse en todos los niveles de la sociedad. Es consubstancial para una solución integral, encontrar las modalidades de división administrativa que conjuguen expresiones lingüísticas, formas y tradiciones jurídicas y necesidades económicas. (URNG, 1992)⁵

El documento del Gobierno plantea en respuesta:

Sin embargo, a través del efectivo apropiamiento social de los gobiernos locales, las municipalidades están llamadas a expresar los intereses, criterios y modalidades culturales de las etnias concernientes. La articulación de municipios correspondientes a una misma etnia configurará una subregión cultural, a través de la cual podrá eventualmente, dependiendo de la dinámica del mismo proceso de desarrollo, establecer la base para una futura distribución administrativa. (Gobierno de la República de Guatemala, 1992)

Este documento, más allá de la postura que el Estado sustentó de cara a la no implementación de la pluralización del sistema político y a una redefinición de la administración político territorial del país, es de enorme importancia porque en ella, de manera pública y oficial, el Estado se compromete a lo siguiente,

5 El derecho a mantener y perpetuar su identidad histórica y desarrollarlas hacia el porvenir, así como cultivar su memoria colectiva es esencial para cualquier pueblo, pero en particular para el que ha sido discriminado. Esto conlleva, no la actitud estática de reconocer un rasgo del pasado, sino establecer un hecho vigente y vivo, susceptible y capaz de desarrollar y configurar conjuntamente con otros factores nacionales el patrimonio global de la guatemalidad sin límites ni restricciones. URNG, *Una paz justa y democrática* (1992: 22).

El Gobierno considera oportuno dejar que sea el propio desarrollo político del país el que sugiera las modalidades administrativas más eficaces y seguras de proteger sólidamente los derechos de cada etnia. (Gobierno de la República de Guatemala, 1992)

Que es precisamente lo que entendemos que está ocurriendo y hay que abordar. Sin embargo, por su parte, el sector empresarial organizado por medio del CACIF formalizó la postura que revela la vinculación del sistema político vigente y de la administración político territorial, en un esquema de gobernabilidad definido para el sometimiento económico y político por las élites locales (y que como toda indagación no formalista sino históricamente sociológica demuestra, siempre se gestó a partir de los intereses estructurales de un orden preciso de dominación):

[...]el CACIF está consciente de que la población guatemalteca está conformada en la actualidad por un gran porcentaje de indígenas pertenecientes a más de veintidós comunidades con diferentes lenguas. Esto significa que sus costumbres, lenguaje y culturas han sido respetados.

[...]Lo que pretende la URNG es extralimitar los derechos, protección y excederse en privilegios hacia un grupo étnico específico, en detrimento de los demás ciudadanos. Nuevamente pretende quebrantar el principio jurídico de igualdad ante la ley.

[...]Consideran consubstancial para una solución integral, encontrar las modalidades de división administrativa que conjuguen entre otros aspectos «tradiciones jurídicas y necesidades económicas». Esto conlleva el espíritu de inspirar sentimientos separatistas.

[...]El CACIF se opone a esta pretensión por razones expresadas con anterioridad. La primera, es que reconoce en el Gobierno de la República al representante válido y legítimo de todos los ciudadanos que conformamos la nación y en el Presidente, al depositario de la unidad nacional. Que, por lo tanto, le corresponde conocer las expresiones y aspiraciones de los indígenas, como las de otros ciudadanos dentro de sus facultades, así como de acuerdo a la ley, satisfacerlas.

[...]El CACIF coincide en que los conceptos y valores de la democracia deben ser ampliamente difundidos, pero para fomentar la responsabilidad, no sólo de quienes nos gobiernan, sino de los que somos gobernados. (CACIF, 1992)

Es importante conocer y reexaminar detenidamente estos documentos públicos emitidos años antes de las proclamas en Chiapas, los grandes proyectos regionales de la globalización como el Plan Puebla-Panamá y la amplia y creciente configuración en curso de ese ‘desarrollo político’ al que el Gobierno guatemalteco hacía referencia, los cambios políticos y legislativos en América Latina y las declaraciones internacionales relativos a pueblos indígenas, en particular del sistema interamericano y de Naciones Unidas.

La cuestión del entendimiento, entonces, de ‘los indígenas’ como individuos y/o como sujetos colectivos es crucial para entender la lógica política en que se mueve la (geo)política de la inclusión como modelo de gobernabilidad.

Explicar por qué un Pueblo Indígena tiene derecho a ser reconocido como sujeto colectivo y no sólo como agregado de ciudadanos en lo individual (como propugna el sistema político guatemalteco, y a su vez, en ocasiones ingenuamente, se promueve como ‘democratización’) sería repetir, segura-

mente sin el mismo nivel de documentación y calidad, lo que tanto años ha venido siendo discutido, también, en los foros internacionales.

Como bien dijo Rigoberta Menchú en la Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas (Ottawa, 2001) en relación al entonces proyecto de *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, “no podemos volver a discutir otros veinte años lo que ya se discutió por veinte años” (Menchú, 2001).

Más adelante, sin embargo, referiremos algunos contenidos de los instrumentos internacionales respectivos.

Derecho de los Pueblos Indígenas a sus propias instituciones políticas y a su reconocimiento por parte de los Estados

Como podrá observarse en el pilar anterior de la *tesis* de la inclusión (o de su promoción *política* como estrategia para el reforzamiento del modelo de gobernabilidad histórico de dominación del indígena como sujeto colectivo), además de enunciarla y contextualarla frente a la dimensión de la colectividad (refiriendo sus antecedentes inmediatos previos al entusiasta activismo de esta última década, en los que se advierten las posiciones del poder económico, su postura y la inferencia de la lógica en la defensa del sistema político vigente, que él ha creado), optamos de momento por referir esa gramática del sujeto como individuo o como colectividad a un orden político y jurídico internacional; pero no hemos podido aún desentrañar qué hay, sociológicamente por llamarle de alguna manera, en el funcionamiento de ese sistema político actual que sea funcional a un modelo de gobernabilidad (geo) político de dominación. Y aunque la sola enunciación de la

tríada que alcanza a formalizar Foucault en la configuración de la *governabilidad* (seguridad, población, territorio) nos da pistas, sin mayores elementos históricos aún al respecto de la ilación colonial que la configura, debe de haber un ejercicio clave, más allá de una rancia tradición, por la cual al poder le resulte afín la forma en que se desenvuelve el sistema político guatemalteco, sus estructuras partidarias; incluso, aunque este es un momento de abstracción científica, si el sistema político electoral vigente y las estructuras partidarias funcionaran a las mil maravillas como se supone que funcionan en otros lugares.

Eso lo vamos a encontrar en el hecho de que no sólo para los indígenas sino para toda la población (que no *ciudadanía*, el discurso de ciudadanía, sino para la *población* que a su vez lejos de ser figura común de la ‘demografía’ refiere un concepto que Foucault advierte como construcción del sujeto social en su concepción del poder, *conduire des conduits*, y supone una constitución de los sujetos como objeto de la dominación), la individualización liberal es una ficción ideológica que tiene por objeto la desagregación política de la comunidad. No existe, es como el traje invisible del rey, pero en cuya pose no solamente pervierte las posibilidades de que la sociedad adquiera para sí una dimensión de comunidad sino de una verdadera individualidad (no en los términos liberales del Siglo XIX, en desmedro de la comunidad), sino de eso que el marxismo de la Escuela de Frankfurt buscaba sobre otras bases como *individuación* a construir a partir de colectividades humanas nuevas que recogiendo valores previos y subsecuentes alternativos a la ficción individualista de la alienación burguesa, pudieran sentar las bases societales para su efectiva gestación y desenvolvimiento político.

Pero tendría que ser aún más precisa nuestra determinación de los mecanismos por los cuales en base a la dimensión ideoló-

gica de una individualidad cooptada y dirigida [*conduire des conduits*], en el fondo irrealizada e irrealizable salvo como desplazamientos relativos dentro de la estructura de poder, ese tipo de ejercicio político tiene por efecto de manera visual, descriptiva, la oclusión de esa dimensión colectiva de la persona que es la comunidad. La comunidad como expresión política es intervenida y fragmentada, controlada en extremos variables de eso que llaman la *legitimidad* (antes de la coerción directa, física por el poder), mediante el recurso de la competencia.

La competencia es un concepto que debiera ser profundamente indagado en la simultánea complejidad de sus significados a la luz de un ejercicio de deconstrucción; previo a su abordaje político. Por una parte, *competencia* significa (y es precisamente lo que desarrolla Pierre Bourdieu a lo largo de toda su obra) esa desigual distribución de poder, de *capital simbólico*, y su andamiaje institucional dictaminador, que se expresa como el ser competente o incompetente en los diversos mercados simbólicos a los que se concurre.

Por otra parte, *la competencia* refiere, como dice el diccionario: 1. f. Disputa o contienda entre dos o más personas sobre algo; 2. f. Oposición o rivalidad entre dos o más que aspiran a obtener la misma cosa; 3. f. Situación de empresas que rivalizan en un mercado ofreciendo o demandando un mismo producto o servicio. 4. f. Persona o grupo rival. *Se ha pasado a la competencia.* (DRAE)

Una *agenda de competitividad* (por supuesto no aquí en el sentido empresarial) es establecida como sistema para propiciar y garantizar una *justa lid* entre intereses políticamente contrarios en la sociedad (diferencias entre sectores de la clase dominante, que es como todo esto empezó a principios del

siglo XIX con las fallidas Cortes de Cádiz o nuestra primera Constitución, o entre clases sociales, de las posiciones ideológico culturales en su extensión y problematización *moderna*, intereses sectoriales diversos ahora, etc.), como mecanismo de resolución y alternancia política en un orden social determinado. Se dice (*ahí vamos y venimos*), que si en ello más venimos que vamos es por desequilibrios en cuanto a la institucionalización y controles que ese esquema requiere. Y podría ser cierto, pero como nuestro objeto no es juzgar si nos gusta en lo particular o no ese sistema político, lo que corresponde es ver qué ocurre cuando más que como forma de regular la competencia entre facciones existentes, lo que hace sociológicamente es introducir facciones en donde no las hay.

Y esto nos lo explicaba muy ilustrativamente un ataviado anciano (autoridad) indígena de San Juan Atitán, Huehuetenango. Decía que él recordaba, cuando era un niño, la primera vez que todo esto se empezó a dar en sus comunidades. El anciano, que ahora porta su vara de mando en el sistema de autoridad propio, recuerda que su papá cuando él era ‘chiquito’ le explicó que aquella vez que resonaron los tambores en las montañas, notificación pública llamando por algún acontecimiento socialmente relevante, estaban anunciando que el gobierno decía que iban a haber elecciones. La comunidad poseía su propio sistema de organización social y política. Las autoridades propias eran electas por las comunidades, de entre los mejores, para llevar la penosa tarea de servir a la comunidad regulando y arribando a las decisiones más providenciales a que se pudiera arribar, a fin de garantizar, en base tanto al respeto de la comunidad como de las partes, el restablecimiento de una armonía social en que se fundamenta la reproducción de su cultura y de su sociedad bajo relaciones históricas de dominación. No tenemos que darle muchas vueltas a las nociones del poder en el sentido de que se decía,

anteriormente, que ‘los indios tienen sus formas de arreglar sus asuntos’. Así que cuando las comunidades supieron que decía ‘el gobierno’ que tenía que haber elecciones, pensaron y actuaron en la consecuencia de que había que interponer una especie de traducción, adaptándose formalmente a ese requerimiento (no sólo de ‘afuera’ sino ‘desde arriba’). En consecuencia, se vieron en la necesidad de ‘hacer como si’ hubiera una *competencia* entre partidos políticos. Ese recurso en nuestros días sigue presente en varios lugares del altiplano de este país. Pero dice que el problema no fue ahí sino cuando (ve qué interesante), los recursos de esa competencia fueron instalados como estructuradores de la comunidad misma, para lo cual los partidos (todo lo que cualquiera conoce y puede suponer pero invitamos a ver con el extrañamiento sociológico del caso), seleccionaron a los que habrían de verse a sí mismos y de ser vistos en la comunidad como *líderes*, a los cuales proveyeron de recursos (propaganda, discurso, información, acceso a redes, etc., y sobre todo una *motivación propia*) que enfrentó sistémicamente a los líderes entre sí, en el marco de la competencia electoral, lo que suponía –ante los ojos de la comunidad y sus instituciones que velaban precisamente por el sostenimiento de la *comunidad*– eso que llaman *bases sociales* en torno de cada motivado líder y la instauración de fracturas dentro de la comunidad. Dos sistemas políticos estaban contrapuestos en sus *socio*-lógicas diferentes.

Paralelo a ello, ya la demarcación territorial en municipios venía segmentando a las comunidades indígenas de un mismo Pueblo Indígena entre sí. El Estado habría de establecer todos los mecanismos por los cuales reconoce, y en los que debe desenvolverse aquel que reconoce, como *autoridad* en la comunidad.

La consecuencia no es solamente la manera en que un sistema político se sobrepone a otro, marginándolo y debilitándolo –mucha resistencia y funcionalidad asimismo sociológica puede este tener–, sino que la *población* como objeto de la gobernabilidad es entonces estructurada de suerte que sea expurgada por su potencialidad política bajo la dominación económica (que el sistema político plantea resolver individualmente a través de los mecanismos de competencia para ello).

Entonces, el segundo pilar de la tesis de la inclusión consiste en omitir el hecho de que los pueblos indígenas, como sujeto colectivo, tienen el derecho al reconocimiento de sus propias formas de organización política.

Sujeto colectivo y territorio en los instrumentos internacionales

En calidad de referencia, presentaremos algunos breves fragmentos de dos instrumentos internacionales para su consideración al respecto tanto de los Pueblos Indígenas como *sujetos colectivos* de derechos a ser reconocidos por los Estados, algunas alusiones al derecho a *territorios*, así como también al derecho a sus propios *sistemas políticos*. Como podrá apreciarse no se trata precisamente del “extremismo” que escandaliza a Aznar y compañía. Asimismo más que una autocomplaciente información, tiene por objeto práctico la necesidad de replantear las acciones en torno al tipo de democracia y Estados a construir.

El *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales* (169) de la OIT, de 1989 y suscrito por el Estado de Guatemala en 1996, establece (subrayados nuestros);

En sus considerandos:

Reconociendo y reafirmando que las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que **los pueblos indígenas poseen derechos colectivos** que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral **como pueblos**

En su articulado:

Artículo 1. El presente convenio se aplica:

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas **sus propias instituciones** sociales, económicas, culturales y **políticas, o parte de ellas.**

Artículo 13

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o **territorios**, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna u otra manera, y **en particular los aspectos colectivos** de esa relación.

La Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la Asamblea General de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007, establece (subrayados nuestros)

En sus considerandos:

CONSCIENTE de la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de **sus estructuras políticas**, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su concepción de la vida, **especialmente los derechos a sus tierras, territorios** y recursos,

CONVENCIDA de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, **territorios** y recursos **les permitirá mantener y reforzar sus instituciones**, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades

En su articulado:

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas

Artículo 7

2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos

Artículo 20

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticos

Capítulo III

Sistema político y formas de gobierno en comunidades mayas

En el sistema político de las comunidades mayas están implicados tres términos recurrentes y fundamentales (alcaldía indígena, alcaldía auxiliar y alcaldías comunitarias) a partir de los cuales podemos iniciar nuestra descripción y análisis de su estructura, funcionamiento y valores en que se sustenta. Seguidamente avanzaremos hacia aquello que por el momento referiremos de manera general como *dinámicas* con el sistema político oficial y tendencias que pueden preverse a partir de tensiones que se establecen con el modelo de acumulación global y su impacto en las comunidades campesinas indígenas.

De estas tres figuras, la alcaldía indígena (asimismo llamada *municipalidad indígena* como en el caso de Sololá, y refiere una contraposición identitaria y sociológica que ha podido preservarse y se sostiene nominalmente frente a una institucionalidad municipal impuesta), constituye **la expresión de segundo nivel** en la cual convergen las representaciones de todas las comunidades de una jurisdicción, usualmente municipal. Así vemos, por ejemplo, que para el caso del municipio de Totonicapán, una de las formas de gobierno que convergen en su estructura gubernamental es la asamblea denominada de los 48 Cantones.

El término de *alcaldía auxiliar* aunque varios aún lo toleran (igual que se tolera el llamarle *Maximón* al *Rilaj Mam* de Santiago Atitlán), está en desuso porque conlleva, en la semántica de la *auxiliatura*, una carga de subordinación de un sistema

político por otro. Referida principalmente a las alcaldías comunitarias, aunque en ocasiones también a las autoridades indígenas de segundo nivel –jurisdiccionales municipales–, el término auxiliar, plasmado en tales términos en legislaciones pasadas recientes, viene a ser cuestionado en el sentido de que fue empleado por la institucionalidad política del Estado en los municipios, como “mandaderos”: pretendida refuncionalización sin compensación salarial del principio de reciprocidad y servicio universal en que la comunidad se había venido y se sigue organizando en términos políticos. El sistema de organización social y política de las comunidades en el área rural de los municipios, si por ello entendemos usualmente todas aquellas poblaciones fuera de las cabeceras municipales, sigue estando basada en lógicas propias pero muy generalizadas que implican una posibilidad de mecanismos de coordinación, transmisión de convocatorias, informaciones públicas de las municipalidades del Estado hacia las comunidades a través de los “alcaldes auxiliares”, autoridades comunitarias. Entonces es un término que hay que mencionar para comprender su no pertinencia y desuso por un progresivo cuestionamiento de carácter político en las comunidades indígenas.

En tercer lugar, tenemos a las alcaldías comunales o comunitarias que no es simplemente “la base” de las alcaldías o municipalidades indígenas sino, a juicio nuestro, la clave explicativa y dimensión real de la cuestión. Subsista o no la forma nominativa de alcaldía comunitaria, las comunidades rurales indígenas que suelen caracterizarse por bajos niveles de división social interna del campesinado –usualmente una homogeneidad en sus patrones de reproducción campesinos–, funcionan políticamente en términos de comunidades.

Las asambleas comunales y otras formas de participación y deliberación y de toma de decisiones con carác-

ter corporativo, han sido invariablemente reportadas por investigadores que han observado el gobierno local y los sistemas comunitarios en comunidades mayas (Falla, 1980; Smith, 1991; Vektorazzi, 1999; Tzaquitzal *et al.*, 2000; López Batzín *et al.*, 1997; González, Jacobo, 2000; Tallet, 2001; Ekern, 2001; Esquit, 2002).

[...]Las asambleas comunales no se pueden disociar de los ejes de la organización comunitaria. Vektorazzi (1999) subraya la importancia del concepto de organización comunal, resaltando que una organización es un actor de larga duración, constituido por *el conjunto de instituciones y organizaciones creadas y apropiadas o reformuladas por las comunidades con el objetivo de organizar, administrar y gobernar aspectos globales relativos a las condiciones de vida del conjunto de la comunidad* (Ochoa, 2002: 21)

La asamblea comunitaria, por tanto, será un reflejo de formas deliberativas, formas de participación y formas de organización. Esto significa que la asamblea deviene el motor de la participación y de la organización comunal, en la medida en que conduce, por un lado, a definir las prioridades de la acción comunitaria, y por otro, a distribuir funciones y cargos, dando a los responsables un mandato, consignas y una misión. Una asamblea es un proceso deliberativo, de diálogo y negociación, cuyo objetivo sería lograr acuerdos sociales, consultar, dar consentimientos, delegar responsabilidades, reconocer derechos, asignar misiones, hacer escogencias. Como en todo proceso democrático, estos son los elementos sustantivos, no la figura, sea esta “asamblea”, “consejos” u otra. (Ochoa, 2002: 204)

La comunidad se convoca y regula social y políticamente. En *La Representación K'iche' de lo Político*, Saquimux Canastuj explica:

Chomanik es el espacio social donde participan todas las familias que viven en el *komon*, en la cual se dan relaciones e interacciones sociales, además es el centro del debate, consulta, diálogo y búsqueda de consensos y acuerdos comunes. El *chomanik* es también como la asamblea que realiza la junta directiva cada quince días o las reuniones que se efectúan en los cantones. (Saquimux, 2005: 180)

Exista o no ese cuadernillo en el que se lleve un registro de las sesiones a las que en algunas ocasiones buscan darle un tipo de formalidad y reconocimiento, muchas veces más impuesto más que como un recurso necesario de validación exterior, las comunidades suelen poseer formas asamblearias de arribar a tomas de decisiones, regulaciones, nombramientos de tareas ya sea para su funcionamiento mismo o para intentar superar sus necesidades y mejorar su nivel de vida. Esta dimensión por la cual las comunidades se piensan a sí mismas como tales, y se organizan para su vida social y gestión, es en sí mismo el fenómeno que levanta todo el sistema político indígena.

La comunidad rural campesina

Las comunidades rurales –aldeas, barrios, cantones, caseríos– poseen formas de organización, muchos de cuyos dispositivos inciden de manera directa o indirecta a favor de la reproducción económica y social de sus unidades domésticas. Hemos hecho ya una introducción general a las lógicas estructurales de reproducción del campesinado como clase social y la dinámica adversa a la que es sometido en el intercambio desigual, por la cual debe seguir una serie de derroteros implacables

en términos de cambio de prioridades en los renglones de su producción, en la venta de fuerza de trabajo estacional y la migración, entre otras. Hemos de recordar para la configuración generalizada de esta lógica del minifundio privado, de la retícula parcelaria del paisaje, el cómo la revolución liberal a partir de fines del Siglo XIX llevó a cabo un despojo de bosques, y tierras de cultivo incluso, de las comunidades indígenas, las cuales otorgó a diestra y siniestra para la constitución de fincas cafetaleras, principalmente (vale la pena revisar ese documento magnífico que produjo la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la USAC (1960) que se llama *444 Años de Legislación Agraria en Guatemala*, que compendia una enorme cantidad de decretos de gobierno y casos en tal sentido). Revisando para fines de esta investigación el expediente preparado para la creación del municipio de Unión Cantinil, por ejemplo, uno puede leer sobre esas tierras que les fueron cedidas a ‘los chiantlecos’ (municipio de Chiantla, Huehuetenango, élite criolla que apoyó al general liberal Justo Rufino Barrios, y a donde temporalmente por ello se desplazó la capital del departamento de Huehuetenango), que en aquellas tierras de lo que ahora es Unión Cantinil, no había nadie “sólo indios sembrando milpa”, o sea que ni siquiera eran bosques sino tierras de cultivo. Puede verse que existe memoria de esas grandes fincas que se irían constituyendo para el café, que es como una pista para empezar a inferir cuándo es que se constituyeron y a partir de qué origen.

El 3 de diciembre de 1889, el Presidente de la República, considerando que la mayor parte de indígenas “por ignorancia o escasez de recursos, no adquieren título legítimo de propiedad sobre los lotes de terreno baldío que han poseído desde tiempo inmemorial; [...]ACUERDA 1°. Que a la mayor brevedad posible, y con intervención de la Jefatura Política, cada Municipalidad nombre una comisión que mida a cada uno de

los indígenas poseedores de baldíos, 200 cuerdas de 25 varas, en el lugar en que tengan su vivienda o sus sementeras; 2°. Que el Jefe Político expida a favor de cada indígena, título de adjudicación gratuita de la indicada superficie de terreno, con expresión de linderos;” (Linares en CEIDEC, 1987: 51)

Usualmente se sabe y refiere históricamente que a partir de la revolución liberal se produjo este gran despojo de tierras y el surgimiento de fincas. Pero falta insistir en la configuración de la economía política del campesinado como clase que se instaura en esta modalidad precisa del desbalance que implica para su reproducción el que las parcelas empiecen a depender del mercado y de la venta de fuerza de trabajo estacional. Asimismo en el hecho generalizado a partir de entonces de la retícula de propiedad minifundista que se instaura en la geografía, sin que necesariamente se corresponda con la misma ideología que uno pudiera considerar que predomina en otras formas de reproducción económica, mucho más individualizada y monetizada, como ocurre en las ciudades.

Recordamos no obstante, por ejemplo, una obra de Larissa Adler Lomnitz (1975) (*Cómo Sobreviven los Marginados*), que para los espacios urbanos mismos describía a la pobreza conllevando la interposición de una serie compleja de mecanismos de ayuda entre los vecinos para tratar de paliar, en base a la reciprocidad, su falta de dinero. En otros espacios urbanos, en contraste, vecinos de clase media alta casi ni necesitan relacionarse con sus vecinos de residencia; lo que se pueda necesitar, se compra, se paga. No necesitan “andar pidiendo favores”, son más “independientes”. El dinero (la monetización del intercambio) sustituye las redes sociales del intercambio basadas en la reciprocidad. Todo lo cual tiene implicaciones en la manera de ver el mundo, de la autopercepción de sí y de percepciones en ocasiones erradas de cómo otros ámbitos de la sociedad gestan su reproducción.

Entonces, en el caso de las comunidades campesinas (tal y como explicaba Eric Wolf (1957) en su clásico estudio sobre las comunidades corporativas campesinas de Java y Mesoamérica, existen flujos de intercambio ya sean directa o indirectamente económicos, mediados por reglas sociales así como valores y lenguajes culturales, que nos permiten entender que existe no sólo una conciencia de la *comunidad* como dimensión de la persona sino esfuerzos expresos dirigidos a mantenerla (dado que se oponen a una lógica que el capitalismo impone y conlleva con mucha fuerza, tendiente a la individualización, competencia, desvalorización de lo comunitario como tal e indiferencia por la suerte ajena). En tanto dimensión de la persona y como práctica de resistencia política y cultural, estos dispositivos tan variados en función de la comunidad rural campesina nos muestran aquí y allá, situaciones variables que no sólo apuntan a su erosión, sino a su mantenimiento y en ocasiones a su recuperación incluso.

En torno de la producción, de la infraestructura comunitaria fundamental y requerida, en la existencia y generosidad de los sistemas de salud tradicional, de la función de cohesión y redistribución del sistema de fiestas, en las formas propias de espiritualidad y el ordenamiento social, en la atención generalizada de la comunidad en los trances de la unidad doméstica (casamiento, parto, fallecimiento, viudez, orfandad, enfermedad, problemas), en la lógica rearticuladora y reparadora del orden social comunitario que constituye la justicia indígena, en ello y mucho más, existen dimensiones por las cuales la comunidad se vive y reproduce como necesidad *pero también como opción*.

Es una dimensión que se expresa en las formas de atención y lenguajes empleados cuando tres personas al menos intercambian entre sí en las comunidades indígenas. Hay un orden,

una dinámica de equilibrio por la cual se vela en la relación. Ello genera un nivel de atención adicional a aquello de lo que se está hablando y la forma en que se está haciendo, una atención condicionada por una ética específica en tal sentido, una procuración y sensibilidad. La dimensión de lo comunitario muy sugerentemente tiene mucho que ver con la capacidad para emplear tan sutilmente el lenguaje y leerlo en términos complejos.

Cuando la inmersión en la reflexión de una comunidad tiene lugar, el tiempo de la escucha, los lenguajes abiertos a la subjetividad y la experiencia, la consideración e importancia del consenso y otros tantos aspectos subrayan procesos cognitivos diferenciados. La búsqueda del consenso se realiza en base al respeto de los ancianos, las ancianas, las personas, los más humildes son objeto de respeto, cada quien tiene algo que decir y una forma de hacerlo, la forma es enriquecimiento, el análisis y la visión es aprendizaje, todo ello nutre en formas específicas a los miembros de la asamblea. La práctica social comunitaria es enriquecedora, en la percepción de las comunidades; distinta de cuando, por el contrario, intenciones ocultas, procedimientos intencionalmente instrumentados de poder o ejercicios inconscientes hasta involuntarios del *capital simbólico* se emplean en otros espacios (*yo sé, yo puedo hablar bien*, e infinitos recursos más del *conduire des conduits* foucaultiano que constituyen nociones usuales del ‘liderazgo’, para un ‘buen ejercicio del poder’). Aquí la forma es tan o más importante que el objetivo (*el fin y los medios*), porque en el medio de la relación interpersonal (o social) está esa construcción comunitaria presente, *como una mirada más*, cuya importancia es pues tanto cognitiva, cultural, existencial como fundamental para la cohesión social, *armónica*, a partir del cual la vida y reproducción devienen posibles.

Recuerdo cómo en torno de esto un funcionario de proyectos internacionales de desarrollo reflexionaba cómo venían a las comunidades indígenas (pensaban que eran una cultura casi de tabla rasa para entenderse entre sí), a plantearles metodologías de diagnóstico y ‘selección lo más legitimadas posibles de proyectos’, etc., que los funcionarios les pedían que votaran, ‘levantando la mano’, por las propuestas de proyectos que consideraran mejores; y que en vez de eso, ellos hablaban y hablaban entre sí, y cuando todos se ponían de acuerdo no levantaban la mano, sino que aplaudían, *porque habían logrado consensuar*.

De las comunidades emergen comisiones para intentar gestiones en el exterior (salud, agua, escuelas, caminos, etc.). Se nombran encargados. Con lógicas individualistas, partidos políticos y otros actores también con intereses políticos, intentan cooptar a esos líderes. Creen que existe un rebaño y algunos cuantos que logran destacar por tener un poco más de ambición. No siempre captan que la comunidad a veces selecciona a las personas no sólo por su ética y desenvolvimiento en el seno de su comunidad, sino que para llevar a cabo esa comisión *de la comunidad*, eligen a quienes puedan desenvolverse mejor y conservar una ética al respecto. Desde fuera y el afán de cooptación se suele interpretar que esas supuestas o reales variables se enmarcan necesariamente en la ideología y tipo de ordenamiento social que existe en otros contextos. Muchas veces, como tanto se ve sobre todo en las relaciones entre sistemas políticos, todo eso es informado y sabido por la comunidad, manejado como estrategias comunitarias, antepuesto como considerando de funcionamiento del sistema pero controlado por la comunidad misma. Por ejemplo, en un municipio al norte de los Cuchumatanes pude ver cómo al final del proceso electoral un partido político llegó ofreciendo paquetes de diez mil quetzales por comunidad (directamente

por comunidad), las comunidades lo aceptaban pero enviaban a un emisario para avisar –ya que el pueblo había arribado a su decisión de por quién iban a votar, para decir que no por aceptarlo eran ‘traidores’, me llamó mucho la atención la intensidad del término, porque iban a votar por quien ya habían acordado–. Decir que es una dimensión de lealtad es decir poco: es cultura, tiene su raigambre en su sociología, en su reproducción económica atentamente sustentada y que presupone prácticas políticas diferentes dentro de las cuales están inmersas las comunidades.

Una de las cuestiones más importantes que hay que considerar a este respecto es que si bien (al igual que la importancia de la administración político territorial y del sistema político como modelo geopolítico de gobernabilidad, que a ‘los sujetos comunes’ –por no referir una retahíla de variables como lugar y patrón de residencia, cultura, clase, etc.–) se nos suele escapar, no así al poder. Tampoco esta dimensión de la comunidad como unidad política (y su sustentación), es extraña ni lo ha sido para el poder.

Si nosotros reflexionamos cómo fue el desenvolvimiento de las comunidades durante el pasado conflicto armado interno, y las formas de represión implementadas en su contra podremos entender el por qué de las formas de represión, todas: La masacre, como eliminación de la comunidad hasta sus raíces; Las prácticas de terror en su impacto en otras comunidades, como miedo y fragmentación dentro de las mismas; La inserción de las sectas evangélicas para romper el espacio de la costumbre como ordenamiento social; La persecución, intento de cooptación y mediatización de las prácticas políticas y espirituales propias de los pueblos indígenas. El reordenamiento social de las comunidades para servicio de la contrainsurgencia en términos de seguridad. Toda la lógica dirigida a

impedir que los indígenas, como comunidad, es decir las comunidades indígenas en lo específico de un mapa rompieran con el modelo, fueran fragmentadas y sometidas.

Esa fue la razón de que las iglesias o sectas evangélicas fueran diseminadas entre las comunidades indígenas: información, fragmentación y reordenamiento social. Pertenecer a una secta evangélica, o la *Acción Católica* en menor medida, podía constituirse en elemento a favor en cuestión de sobrevivencia física. La gente se veía forzada a abandonar su cultura, prácticas e instituciones a favor de esa lógica para el control social de las comunidades.

A pesar de todo, mucha gente –y comunidades incluso– mantuvieron o desarrollaron formas de resistencia cultural y política en todo el sentido de la expresión. Las comunidades indígenas en la actualidad, aunque golpeadas por el conflicto y la pobreza, nos muestran que aún existen como tales no sólo por la necesidad económica como estrategia contra la pobreza sino como una decisión política en tal sentido. A este respecto, cabe reflexionar cómo para algunos, la búsqueda de las comunidades indígenas por alcanzar realmente la restitución de eso que llaman su ‘tejido social’ no fuera debidamente entendido: ¿Cómo y por qué tratar de reconciliarse con los ex patrulleros, por ejemplo? ¿Cómo y por qué considerar alianzas con familias o comunidades evangélicas, etc.? ¿Por qué tratar de mantener nexos comunitarios institucionales con migrantes en Estados Unidos?

La recomposición de las comunidades es un objetivo de gran importancia política para las comunidades indígenas, su cultura –que se expresa nuevamente a partir de diferencias que se han incrustado en su seno–, el avance hacia la defensa de intereses territoriales y por una nueva forma de relación con el Estado.

Las consultas comunitarias sobre la minería en Huehuetenango, con tan impresionantes niveles de unanimidad –que más adelante reflexionaremos en sí mismas– son un claro ejemplo de cómo esas fracturas que el conflicto armado interno generó en las comunidades han venido siendo ya superadas (en términos de las comunidades mismas).

Otro elemento que habrá de considerarse con vistas a la recomposición de las comunidades es el hecho de que parece estar ocurriendo un traslado desde las formas políticas propias, expresadas durante la colonia y gran parte del Siglo XIX de la cofradía indígena, como el lugar en el que la organización política de la comunidad había logrado refugiarse, en el marco del poder de la iglesia y los templos católicos, a una necesidad y capacidad por una parte de poder expresar su propia espiritualidad (por muchos denominada la *costumbre*) y al mismo tiempo poder figurarse más como una instancia de naturaleza explícitamente política y propia, en la cual las religiones o espiritualidades van dejando de ser un factor de fragmentación comunitaria. Podemos referir algunas alusiones que más adelante abordaremos. El caso de Santiago Atitlán nos mostrará cómo, más allá de las cofradías –lo que no quiere decir que éstas den visos de debilitamiento–, se figura un conflicto del anciano *Cabecera* del pueblo (el más alto cargo de la autoridad indígena que custodia los títulos fundacionales y jurisdiccionales de ese pueblo T’zutujil) con el alcalde municipal oficial (también indígena), figurándose y creándose una Alcaldía Indígena, que cuenta con el respaldo de comunidades indígenas Kaqchiqueles y K’iche’s. Cómo en Chichicastenango, el conflicto con el Alcalde de la Municipalidad oficial –en contraste– hace resguardarse a un sistema político con tanta tradición e importancia como esa Alcaldía Indígena en las 14 cofradías de Chichicastenango. Cómo en Totonicapán o Sololá, en suma –y como cabría

esperarse a partir de la conformación actual diversa en lo religioso de las comunidades indígenas—, es muy claro que el sistema funciona en toda su vigencia y es respetado por la población como su sistema político, independientemente de credos o prácticas religiosas de sus habitantes. Vemos en ello una posible tendencia a que las formas de gobierno propias de las comunidades indígenas estén definiéndose más abiertamente como una forma *política* de organización, que se expresa como tal en la medida que va siendo posible una emergencia de sus derechos culturales propios, y que a la vez va mostrando ejemplos de cómo se da una recomposición más allá de las fragmentaciones religiosas inducidas, lo que a su vez incide en la definición y reconocimiento de un carácter más esencial y explícitamente político.

Para el funcionamiento del sistema político y las formas de gobierno indígenas, la comunidad es, en síntesis, su fundamentación sociológica; el lugar, el espacio a partir del cual los elementos de una visión, un espíritu en base a socialización y experiencia, el sistema político se configura. Pero es asimismo de donde ese concepto de sí, concepto político también, viene a alcanzar su abstracción al momento de que todas esas comunidades convergen en una instancia de segundo nivel. Ya no es la comunidad tal o la comunidad cual, es la *comunidad* como forma de expresión sociopolítica. Esa representación plena, con su legitimación y funcionalidad por la cual nos explicaban en Totonicapán, cuando se habla en las asambleas de todos los cantones, ya no es don zutano o don mengano quien se expresa, sino *las comunidades*.

Finalmente, aunque no existan las instancias de segundo nivel, la amplia existencia de estas formas de organización política en las comunidades indígenas rurales plantea el suponer la facilidad relativa del surgimiento, en geografías, de instancias

de segundo nivel a partir de su sola convergencia, permitiéndonos suponer el escenario de una relativamente fácil reconfiguración política entre los Pueblos Indígenas. No tienen en realidad que estar inventando formas de comunidad a partir de la nada o intentar inspirarse en otras experiencias para abrirse paso, tan fecundamente por lo visto, a formas de organización y participación política que cabría imaginar también en un futuro distinto y abierto a la pluralidad.

Alcaldías o municipalidades indígenas

En Totoncapán nos explicaban cómo cuando a una persona de la comunidad le llega el momento de servir a la misma como autoridad, esa persona podrá haber sido el amigo de toda la vida, con el que se jugó y se creció desde pequeños, pero que una vez es investida como autoridad, a la gente *le nace* llamarle 'Don' antes de su nombre, como señal de respeto y reconocimiento. No es una farsa de la cual haya que reírse o burlarse (*cómo hiciste, ya te vas a beneficiar, no te lo creás mucho*, etc.), todo lo contrario. Es meritorio de una gran legitimidad. No es una pauta que haya que observar solamente, es algo que nace entre los actores sociales porque la autoridad en cierto sentido es portadora del espíritu de la comunidad en sí. Como hemos señalado, esto no significa que una vez que dicho nombramiento ha tenido lugar, se arrogue por sí mismo la voluntad de la comunidad ni mucho menos le imponga a ésta lo que a él o ella se le ocurra: el resguardo de las formas de funcionamiento político, regulación de la armonía social, resolución de conflictos para el restablecimiento del orden, puente con la tradición de los antepasados, servicio y garantía de una resistencia, expresión del camino colectivo a un porvenir, todo ello se expresa en la autoridad (como veremos más adelante expresado asimismo en sus nombres en idiomas indígenas).

Como decía Víctor Turner (1980), estudiando las teorías de Van Gennep sobre ritos de paso en comunidades africanas, la comunidad ya no le mira de la misma manera porque él también (esto que viene es maya) *lleva la carga* de ver de una forma distinta por el colectivo. Servir como autoridad es llevar una carga, el contraste de la fiesta de celebración de cuando los candidatos en las contiendas político electorales triunfan es algo que no sólo no tiene lugar en el sistema político indígena, sino que configura profundamente sus parlamentos, su visión y sus nombres mismos.

Con el término alcalde o *ajkalte'* se designó, hasta mediados del siglo XX, tanto al responsable de la cofradía como al responsable de la alcaldía municipal, al responsable de la comunidad (aldea, cantón o paraje), a los responsables de la alcaldía indígena y de la alcaldía de barrio. (Ochoa, 2002: 195)

En *k'iche'*, por ejemplo, se usa ahora el término *q'atb'al tzij*. En el Siglo XVI este término significaba “sentencia y lugar donde se da, también dar término y comprometer” (Bastea); habrían tres componentes de esta definición: el sentido de lugar, de diálogo y de orientación.

Q'atb'al es el término que designa el edificio o lugar en que se sitúa la alcaldía o municipalidad, mismo que designa al juzgado o tribunal. La alcaldía es considerada como lugar de asiento de la autoridad y del juzgado. (Ochoa, 2002: 195)

La terminología actual sobre las formas de autoridad comunitaria cubre un rango muy amplio en el idioma *k'iche'*. Se presentan a continuación una serie de categorías pero esto no agota ni pretende explicar este complejo campo semántico; tampoco puede generalizarse debido a

las variantes lingüísticas y diferentes tradiciones políticas en las sociedades mayas:

- *ajk'axk'olib* (*aj*: agentivo; *k'ax*, dolor, sufrimiento, fracaso; *k'ol*, guardar, conservar; literalmente *las personas que toman su sufrimiento* (k'iche' de Momostenango). Se dice que las autoridades sólo están para atender *las necesidades de la comunidad*, se entiende que sólo desempeñan un servicio que es una sufrida responsabilidad difícil de sobrellevar, por eso se les llama “los que guardan el sufrimiento”.
- *Ajk'axk'olib* es una noción de autoridad que hace referencia a las responsabilidades de carácter general para con la comunidad que se asumen como un servicio voluntario y un sufrimiento. Además, su cumplimiento está expuesto a la crítica y censura de la gente. Toda necesidad y problema de la comunidad se observa y se resuelve con dolor y sufrimiento pues los servidores *salen del hogar para cumplir funciones, descuidando a la familia y haciéndola sufrir*. El servicio público es una función que se presenta con diferentes grados de responsabilidad y siguiendo un proceso de iniciación y formación.
- *Reqalb'al* (*r*:- posesivo; *eq*: carga) es un genérico que literalmente identifica una posición en la jerarquía (*aweq'elen pa le komon*: tu cargo en la comunidad). El concepto nuclear aquí es *keqlen* (*k'eq*: cargar, *elen*: agente).
- *Weqomal*: (*w*-: pos 1^a. Sing; *eqo*: carga). Designa el hecho de poseer una responsabilidad, refiriéndola como un cargo que se le confía a una persona para ser transportado. Ser responsable es identificado con la noción de saber llevar una carga.

- *Chapmal* (*chap*: agarrar, tomar, perseguir), que hace referencia a alguien que ha sido tomado para el servicio público por la comunidad. Se trata de una noción importante porque está asociada al haber sido seleccionado (*cha'ik*) o incorporado al cuerpo de servidores de la comunidad.
- *Kab'an ke* (Ka-: tiempo presente; b'an: hacer; k- pos. 3^a. Plural –e relacional: modal). Literalmente: el que hace). Esta es una noción que designa a un ejecutor, un rango en que también se sitúan, además de alcaldes comunales, aquellos con responsabilidades específicas (sobre el bosque, la iglesia, el agua, la escuela, los comités locales).
- *Taqanel* (*taq*: orden; *an* sufijo el: agentivo). Literalmente “el que da órdenes”; con este término se designa al emisor de una orden. Se aplica a autoridades locales y estatales.
- *Patanajik* (*patan*: mecapal, tarea, trabajo, cofrade). Este término identifica un esfuerzo físico, el desempeño de un cargo importante, alude a una responsabilidad; generalmente se usa para designar un cargo en la cofradía o en la iglesia. El término *ajpatan*, designa un cargo en la cofradía. Este término identifica responsabilidades precisas, de tareas, y obligaciones que hacen referencia a lo sagrado, lo digno. Patanij quiere decir servir sin pago alguno. Xqapataniy ri qatinamit: Servimos a nuestro pueblo; cuando se trata de servir a la comunidad, sin recibir salario. (Ochoa, 2002: 196-198)

En general, esta terminología apunta dos realidades, en primer lugar, el gobierno comunitario articula el funcionamiento de

las formas de autoridad a través de un sistema de servicio público comunitario y un esquema de mandatos y de responsabilidades sobre los recursos y bienes comunitarios. En segundo lugar, la terminología no solamente está orientada a la noción de individuos que prestan servicios a la comunidad, también se extiende a la noción de responsabilidades que se se asumen con el fin de garantizar los derechos de las personas. En otras palabras, la autoridad local no está pensada solamente para suministrar servicios, también para velar por los derechos de las personas.

En las sociedades mayas la noción de autoridad se sitúa dentro de un universo de significaciones regido por la concepción de los deberes-derechos de las personas. Concepción indica que se accede a cierto tipo de autoridad, en un tiempo y en un espacio definido, en la medida en que se muestra que se sabe cumplir con los deberes y responsabilidades que le están asociados. Deberes que implican un proceso formativo y una ruta de pasaje. Deberes que se asumen y se asignan con relación a la clase de edad, los conocimientos y también el género.

Glifos mayas del clásico identifican a los que ejercen responsabilidades como cargadores. Un irresponsable es aquel que se rehúsa, sin inmutarse, a cargar aquello que debería transportar por un determinado espacio y tiempo; a quien no puede llevar un deber, no se le puede confiar algo como la autoridad. (Ochoa, 2002: 196-199)

Ser autoridad es una carga temporal que se asume, un deber a honrar.

Esto está expresado en los formidables atavíos de las autoridades Kaqchiqueles de Sololá o K'iche's de Chichicastenango, por ejemplo. También hemos recogido imágenes que vienen

de ladinos (o no indígenas) no racistas que nos narran la impresión de reconocimiento y respeto que invocan, el cómo la gente se abre y les saluda siempre con respeto, en ocasiones con reverencia.

Las formas de nombramiento de las autoridades varían, en ocasiones se deja colocada una flor blanca en la puerta de la casa de quien va a llevar el cargo. En otras, los ancianos –que han pasado por distintos cargos comunitarios, tienen experiencia y lectura de los retos de la comunidad–, son quienes eligen a las nuevas autoridades, que en el futuro, después de la visión y experiencia adquirida con la edad, tendrán la tarea de elegir. Los ancianos siempre, independientemente del mecanismo, tienen un lugar especial por su capacidad de consejo. Las más de las veces el proceso de nombramientos tiene lugar en espacios colectivos por la colectividad misma y/o sus representaciones.

Cristina Chávez (en comunicación verbal de avances de *Mé-dicos Descalzos en investigaciones colectivas de ajq'ijab'* de comunidades K'iche's de la región de Chinique, Joyabaj, Sacapulas, Sajcabajá, Uspantán y unos otros diez municipios, principalmente de El Quiché, en prensa), complementando los apuntes de Saquimux Canastuj sobre los *komon* y el consejo *Chomanik*, anota el nombre de *Chuch Tat Komo* para las autoridades del ámbito político territorial. Donde el *Päkiq'ab Chuch Tat* es concebido como una de las causas de la pérdida de lo que la cultura maya entiende como la salud, desencadenando enfermedad. Este último término (*Päkiq'ab Chuch Tat*) proviene de las raíces *Päkiq'ab*, que significa 'En las manos de' o 'En las ramas de', y *Chuch Tat*, literamente 'las Abuelas y Abuelos'. Aclarándonos, asimismo, que no se les llama con tales términos a los abuelos y abuelas 'de sangre' –o filiación parental–, a quienes, también teniendo funciones en

la reproducción social y cultural, se designa respectivamente como *Mam* o *Tanol* y *Ati'* o *Nanol*; *Chuch* y *Tat* es empleado para las *Abuelas* y *Abuelos*, que son o han sido, Autoridades K'iche's. (Chávez 2008, verbal)

Llamar *Anciano* o *Anciana* a una persona que asume o ha asumido cargos de gobierno en el sistema indígena es una forma de reconocimiento que no indica necesariamente la edad de la persona. Ser *anciano* para cualquier cultura implica longevidad, pero en ésta ser anciano es tener sabiduría y ser meritorio de respeto, dado que a las personas que se consideran sabias y meritorias de un respeto especial se les considera primero para nombrarlas como autoridades, por extensión se les llama *ancianos* o *ancianas* sin que esto se corresponda necesariamente con su edad. Es lenguaje analógico. En una comunidad nos pueden decir que si tenemos una visión determinada quiere decir que vamos a llegar a viejos, eso lo dicen todos, pero no quiere decir que vayamos a vivir mucho precisamente, sino que es propio de viejos ver esas cosas, porque son cuestiones de sabiduría.

Cuanto más tradicional es la forma de gobierno indígena más longevas son sus autoridades, pero dependiendo de la orientación del sistema político en la atención de riesgos específicos que la cultura percibe, esta conformación puede cambiar o ser complementada mediante la interposición de capacidades y habilidades específicas, incluso de personas maduras o relativamente jóvenes.

En cuanto al género de las autoridades indígenas, hay cierta tendencia –producto, nos parezca o no, de la conformación simbólica dual del universo entre lo masculino y lo femenino– a que esos cargos que implican expresiones de relación también con el espacio exterior, sean ocupados por hombres. En el caso de Totonicapán escuché valoraciones que se planteaban autocríticas a ese respecto y planteaban que ello podría cam-

biar. Pero a dicha percepción, hay que agregar que el sistema de ‘cargos’ (o de gobierno, más propiamente) de Totonicapán, además de la asamblea de los 48 cantones supone un espacio íntegro y exclusivamente vinculado a las mujeres, que son los baños termales (Saquimux, 2005: 177). Hay una posible reconfiguración que habrán de realizar en sus propios términos y consideraciones. En el caso de Sololá, Dominga Vásquez –a quien le tocó esa difícil crisis del levantamiento del pueblo con motivo del paso del cilindro de la minera Montana por Los Encuentros en enero 2005–, fue Alcaldesa Indígena; es decir, el más alto cargo de gobierno indígena en Sololá.

El toque de las autoridades es una de las cuestiones más interesantes para aproximarnos a cómo éstas encarnan la expresión de ese importante concepto de la comunidad y su vivencia. En algunas comunidades del altiplano occidental, las autoridades tocan físicamente con la punta de los dedos la frente de las personas. En Santa Eulalia, Huehuetenango, el anciano alcalde *rezandero* (como se les denominara por necesidad durante la colonia a los ancianos que llevan las cuentas calendáricas mayas) saluda, en contexto político ritual, colocando su mano sobre las cabeza de otras autoridades y visitantes. Ese tipo de toques es expresión del contacto de los miembros de una sociedad entre sí con la representación de instituciones comunitarias.

Principios que rigen la autoridad política indígena

En Totonicapán nos formalizaron tres principios que hemos podido observar y confirmar como comunes al sistema político maya en todas sus variadas expresiones:

- a. El soberano es el pueblo.* El pueblo nombra a sus autoridades y si éstas no llegaren a observar las formas y objetivos de dicho nombramiento, el pueblo puede

remover a sus autoridades. “El pueblo los puso, y el pueblo los quita”, dicen. En tal sentido quien detenta el poder en el sistema político indígena es el pueblo y sólo lo delega transitoriamente en sus autoridades.

- b. *La alternancia en el cargo.*** El sistema está basado en que la autoridad sea rotativa, se vaya delegando en distintas personas, los mejores en concepción de la comunidad, o de la suma de todas las comunidades de la jurisdicción en cuestión. Eso representa un proceso de formación y de aprendizaje particularmente intenso para quienes asumen esos cargos, normalmente adquirido mediante un aprendizaje progresivo en responsabilidades cada vez complejas. En determinadas circunstancias, este proceso entra en ritmos de estabilidad y consolidación que requieren ejercicios de continuidad, acompañamientos, pero es temporal.
- c. *La rendición de cuentas.*** Las autoridades tienen un parlamento, un procedimiento de narrativa por la cual dan cuenta no sólo económica al centavo de sus gestiones, sino de las dificultades aprendidas, de lo aprendido como experiencia que se transmite y devuelve al pueblo.

No monetización del servicio público

Un elemento importante de la cultura que configura el sistema político indígena, asumido identitariamente como uno de sus trazos característicos y distintivos, es el de que la función pública en las comunidades indígenas no representa ningún salario a cambio de la prestación de su servicio. Si bien hemos señalado que éste se reconoce y expresa como una “carga” no es de ninguna manera una carga en el sentido de imposición

sino de responsabilidad que se asume con honor y la gravedad que implica. Con todo, se reconoce que en realidad es finalmente una carga llevar los problemas de la comunidad, las tareas que representa la gestión de su desenvolvimiento. Este tipo de responsabilidades diversas se suelen ir desempeñando en base a un historial de servicio y reconocimiento, de aprendizaje práctico progresivo por tareas desiguales y graduales en complejidad y responsabilidad. La comunidad se implica (institucionalmente) en su gestión. No enteramente explicada en la pobreza sino en la preservación de la no monetización del intercambio *recíproco*, que –sin amiguismos– ciertamente se conserva mucho más en su política y gobierno que en otros ámbitos, no se asignan salarios ni ‘dietas’ por asumir cargos de autoridad.

Normalmente por ello es que los cargos se asumen por espacio de uno o dos años en las comunidades, no más. Realmente la autoridad indígena se abstrae a responsabilidades sociales y le sacrifica tiempo a las suyas propias. Así es como funciona.

Cuando se instalan las municipalidades oficiales (en el marco del sistema político y electoral del Estado en Guatemala), se podrá suponer que para poder proceder a establecerse el enlace con las comunidades rurales del municipio vienen a ser sumamente útiles los enlaces de aquella red de autoridades comunitarias que eficiente y diligentemente tienen la interlocución necesaria con esos espacios sociales. Entonces son subordinados como “auxiliares”, término que como señalábamos está en desuso y por su carga semántica de normalizar subordinación entre sistemas. Con la profundización de incidencia de funciones y servicios estatales en las comunidades, esa labor no pagada del servicio comunitario se destaca en las comunidades que les ha convertido en una especie de “mandaderos” sin ningún tipo de pago a cambio. Esto no significa

una expresa demanda en términos del establecimiento de relaciones salariales y su asimilación al marco institucional de la corporación municipal. Es más bien una forma de contrastar las diferencias existentes en ambos sistemas en cuanto al concepto de trabajo a cambio de un salario, frente a una reciprocidad sistémicamente instituida. En la articulación de ambos sistemas, la lógica de reciprocidad es políticamente subsumida.

Concepción y/o enunciación del concepto ‘política’

Hemos tenido oportunidad asimismo de conocer cómo subsiste cierta tendencia entre las comunidades y sus autoridades a entender que sus formas de gobierno, los procedimientos y valores en que se desenvuelve ‘no son políticos’. Esto se debe quizás al hecho de que por ‘política’ se suele entender más bien una lógica distinta caracterizada por la fragmentación social, la manipulación y el predominio de intereses personales; sea esto enteramente correcto o no. La autoidentificación del sistema político indígena ha sido la expresión tradicional, acaso ‘inocua’ y relativamente tolerada, de ‘la costumbre’. Es posible que subsista una cautela profunda, forjada en el curso de siglos pero sobre todo de la profunda represión durante el pasado conflicto armado interno, en el sentido de que la ‘política’ resemantizada, practicada en otros términos propios indígenas, y su concurrencia, su alteridad frente al sistema político oficial, les represente un riesgo que algunos no siempre quieren adoptar. Entonces matizan, minimizan, se refugian en la evocación de sus ‘abuelos’, ‘los antepasados’, en ocasiones con timidez que parece proyectar que ‘somos indígenas’, ‘así nomás son nuestras costumbres’. Subsiste el recurso del monolingüismo (también real, pero empleado) para no abrirse ante quienes no conocen, mesurar la información de prácticas y valores. Incluso se interponen las prácticas que suponen serían percibidas por el otro, no indígena, como propias de

una vida sencilla y humilde en el campo, ‘la milpa’ sin mayor misterio. El arte de mimetizar y minimizarse para subsistir.

No obstante, la emergencia y movilización –que es un tema importante a tratar en sí mismo y sus dinámicas–, ratifican las dimensiones innegables de la notable vigencia y funcionalidad como sistema de comunicación, movilización e incuestionable manifestación de sus posiciones de rechazo a determinadas medidas y procedimientos.

Estas lógicas de cerrarse y mesurar la información de la riqueza de valores y procedimientos implicados en sus formas propias de organización política indígenas y de gobierno, en ocasiones legítima y conveniente, dificulta el aproximarse a comprender lo distintos que son sus procedimientos. En situaciones de confianza, el habla adopta no sólo una capacidad didáctica y comparativa extraordinaria sino que por supuesto, niveles de racionalidad y gravedad comunicativa no sólo universales sino propios de personas que poseen altos niveles de educación, abstracción y rica comprensión de consideraciones para el análisis así como decisión, aunque no hayan sido formados en el sistema educativo oficial. Botan las máscaras del indígena disminuido, evasivo en su sonrisa y cortesía que se esfuma en las imágenes del poder que subsiste sobre ellos. Es una condición humana en cuya resistencia, y por las lógicas de fragmentación social y dificultades de comprensión intercultural que una forma de gobernabilidad nos ha impuesto, enormes valores en diversos órdenes de la vida del país subyacen como al margen, en otra Guatemala. Lograr ser aceptado en estos ámbitos sociales de las comunidades, proceso que se ha venido dando de manera inusualmente amplia en la historia en los últimos años, con lo bueno y lo malo de diversas iniciativas que se entrecruzan, abre también procesos de entrecruzamiento y nuevas formas de relación basadas

en el respeto y la valoración de la diversidad que conforma una Guatemala, tan limitada y parcial en varios ámbitos, pero tan rica en artes, culturas, lenguajes (no referimos *idiomas*), y asimismo formas distintas de pensar y vivir el ejercicio político, por ejemplo, que han subsistido como soterradas para las miradas de quienes nos hemos podido mover en los límites de un discurso de la política y el hacer política trasplantado, cual se supone que se debe dar cabida, impulsar y profundizar, la salida del indígena individual de un orden desconocido —o no visto como un sistema político otro que es realmente— y su inscripción en el sistema político oficial, en cuya ‘reforma’ habría de estar la clave de la ‘democracia’ sin más (bueno, una serie de adjetivos y políticas ligadas también al concepto de ‘desarrollo’ en las comunidades igualmente problemático).

No obstante, también es cierto que se observa una clara formalización por parte de personas muy involucradas en los sistemas políticos indígenas que señalándonos que aunque la gente tienda a decir que sus sistemas no son ‘políticos’ —por las razones antes señaladas—, son, no obstante, estrictamente sistemas políticos propios, que lo que no son es ‘político partidarios’, y que está con toda claridad configurada una pluralidad de sistemas políticos en el país si bien enclavado en una asimetría histórica y dinámicas tanto de agresión renovadas como de esfuerzos hacia su emergencia y reivindicación.

Esta dinámica de autorreconocimiento de los sistemas políticos propios, equiparación y concurrencia, se expresa cuando por ejemplo, nos señalan que éstos se organizan para cubrir las funciones ‘ejecutivas’ de la administración pública de las comunidades (como ‘comités’ que tienen la tarea de monitorear y fortalecer la educación escolar, la salud, los caminos, los bosques, las fuentes de agua y otros); funciones ‘legisla-

tivas', porque en aras del desenvolvimiento de los renglones y actividades anteriores, o de las mejores decisiones a que colectivamente se arribe en base a diagnósticos y soluciones, se adoptan normas y procedimientos (en las consultas en torno a la minería en Huehuetenango, por ejemplo, es notable cómo todos los bares y cantinas se cierran durante el ejercicio de consulta a todas las comunidades del municipio a fin de resguardar el orden de una actividad en extremo importante, y a sus dueños no se les veía protestando o molestos por ello sino cooperativos, dispuestos e interesados por eso que en el pueblo estaba teniendo lugar); los sistemas de regulación para el uso sostenible de bosques, el acceso y cuidado de lugares sagrados, fuentes de agua, en ocasiones lugares públicos (pero sagrados) como el cementerio, el templo católico donde es pintado y cuidado con todo el despliegue de velas, copal y actividades espirituales indígenas ya sea en atrios o naves, etc. Y también, dicen, funciones 'de justicia' porque es en este marco de tipos de procedimientos, lógicas sociales y valores, que se concurre a través de autoridades a atender y resolver los casos de agravios que implican fragmentaciones temporales en la armonía de la comunidad por una trasgresión real o pretendida de derechos de parte.

Este último ámbito es muy interesante porque ante la problemática existente en el sistema judicial del Estado se plantea, desagregadamente lo que es finalmente un error y habría que reconsiderar, una delimitación de la función de justicia indígena respecto de toda la institucionalidad y funcionamiento de las formas de gobierno indígena. Se dice, habiendo aquí un requerimiento (tantas veces resistido por el poder) de pluralización jurídica del Estado —en consideración de Acuerdos de Paz, instrumentos internacionales de Derechos Humanos y específicos de los pueblos indígenas—, hay que ver allá qué hacen y cómo se podrían empatar los procedimientos, cuando

quizás una perspectiva diferente de la cuestión nos permita considerar otras vías para el ejercicio de estos derechos más acorde a la coherencia propia que el sistema político y las formas de gobierno tienen en las comunidades indígenas. La gran enseñanza que varios interlocutores indígenas destacan de todos los esfuerzos tendientes al estudio y reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas, radica en que se desarrolló muchísima investigación (¿el examen *disciplinario* que formalizaba Foucault?), indagando, explorando, conociendo, repitiendo una y otra vez cierta deconstrucción en los investigadores mismos que descubrían que existen otras culturas y pueblos con sus instituciones y formas jurídicas, con los ‘requisitos’ de autoridades, normas y procedimientos, sin que a la larga de eso se derivara realmente un avance para la pluralización del sistema jurídico guatemalteco. ¿Es lo más importante eficiente ese reconocimiento por parte de intelectuales que no tienen poder de incidencia real en el Estado? ¿Las obras tienen realmente incidencia en una sociedad y la correlación política para apoyar el impulso de esas reformas en el Estado? ¿Hay en este último actores que sí están resueltamente opuestos a estos cambios y más bien han manipulado las inseguridades y el miedo de la población para urgir una expansión tan amplia de juzgados de paz en las comunidades indígenas como estrategia de asimilación del indígena, erosión de sus instituciones y debilitamiento de su cohesión social, por ende, su capacidad de resistencia política? ¿”Nuestro sistema jurídico” es realmente tan ‘nuestro’?

El hecho, entonces, de que las estructuras de gobierno indígenas sean, de manera explícita, propiamente definidas como ‘políticas’, y la alusión a que pueden ser entendidas en el mismo despliegue de poderes en que el Estado en Guatemala se organiza (ejecutivo, legislativo y judicial), no implica de ninguna manera que se esté formulando otra cosa que el se-

ñalar y reivindicar el derecho de los Pueblos Indígenas, a que se reconozcan, por parte del Estado, sus formas de gobierno. Que tienen derecho al autogobierno en el marco del Estado guatemalteco. Que tienen sus formas de gobierno, diferentes respecto de como el gobierno se ha organizado en el Estado guatemalteco. De ahí que la pluralización de sistemas políticos sea una reforma del Estado, como sin gran aspaviento se está implementando casi en todo el resto de América Latina, pero aquí ciertos sectores califican de ‘separatismo’, ‘vulneración de la soberanía del Estado’ y otras nociones por el estilo, no faltará que digan que venida de fuera del país igual que el comunismo, cuando es un problema en la configuración aún colonial del Estado con la cual el poder ha venido lidiando sin poder eliminarlo durante siglos. Ahí están los pueblos indígenas y sus instituciones de gobierno no reconocidos.

Cuando Raquel Yrigoyen (1999) –ex funcionaria de MINUGUA–, para la cuestión de la pluralización del sistema jurídico en Guatemala, analizaba desde el punto de vista político su importancia para una transición de un modelo de gobernabilidad basado en la dominación hacia uno de plena legitimidad, lo hacía en términos que quisiéramos evocar acá por su pertinencia. Decía que la importancia de ello radica que en este país, en el que habitan diversas sociedades (las indígenas son sociedades con sus propias instituciones), el Estado evidentemente no le daba cabida en su constitución y estructura a dicha pluralidad; ello es producto, como todos sabemos, de que aquí el ‘contrato social’ nunca se ha constituido sino a partir de un proceso de conquista y sometimiento. En dicho sentido, el que el Estado de Guatemala se pluralice para corresponderse a la diversidad de pueblos que lo conforman es un paso ineludible para empezar a fundar las relaciones entre sociedad (población) y Estado en términos de legitimidad democrática.

Nuevamente aquí podemos analizar críticamente el recurso de ‘legitimación’ supuestamente que representaría la inclusión de indígenas en lo individual a un sistema político que no se ha pluralizado, los avances en tal sentido tienen la función de buscar una falsa legitimidad política en el sistema que se preserva sin transformar la naturaleza y orientación del Estado y su modelo de gobernabilidad. La legitimidad no puede ser construida en países pluriétnicos como Guatemala sin una pluralización efectiva del Estado. De esa cuenta, la pluralización del sistema político y el reconocimiento de las formas de gobierno indígenas es el camino correcto de la democracia en nuestro país.

Que ‘ya no existen los indígenas’, dicen algunos secretarios municipales

Con todo y que en los espacios comunitarios de la geografía política es donde subyace una potencialidad importante para una reconstitución de los sistemas políticos en proceso, nos parece evidente que las alcaldías indígenas que bajo una compleja y dilatada lógica de agresión han logrado subsistir es donde encontramos los más interesantes referentes de la riqueza de experiencias, miradas cruzadas y dinámicas políticas cuyo abordaje podrá ayudarnos a avanzar en la problematización del asunto.

Cuando fuimos a San Antonio Ilotenango, El Quiché, en el curso de esta investigación, nos dirigimos al edificio de la Alcaldía Municipal (oficial) para intentar entrevistarnos con las autoridades electas en cuanto a las formas de coexistencia de ambos sistemas. No nos recibió el alcalde municipal sino que nos remitieron al secretario municipal. Al escuchar nuestra pregunta nos dijo “no, indígenas habrá que ver cuáles, hoy en día ya hay universidades, más comunicaciones, y la gente se ha ido superando”. Prácticamente nos dijo que ‘ya’ no había indígenas, en un municipio casi absolutamente indígena;

que además, a su juicio, ‘indígena’ era sinónimo de ‘pasado’, ‘atraso’, ‘aislamiento’ y ‘falta de educación’, de falta (o negación) de cultura. Sin rudeza cortó por lo sano el tema como si de eso él no supiera nada o no le motivara ningún interés. Entonces, le preguntamos despidiéndonos con amable curiosidad que cuánto tiempo tenía de ser secretario municipal, pensando nosotros que talvez tenía poco tiempo de estar en ese cargo municipal tan determinante, y nos respondió que la friolera de cuarentaicinco años. Con inmensa sorpresa imaginamos cuántos procedimientos institucionales y acciones políticas se habían venido enderezando en el poder local del Estado en aquella comunidad, cruzando todo el proceso del conflicto armado interno, pero arraigándose más allá en un saber hacer y manejos de la institucionalidad y el poder, que arrojan innumerables hipótesis acerca de cómo se imbrican en la realidad corrupción y gobernabilidad (un modelo de gobernabilidad en esos términos).

Salimos de su despacho y dirigiéndonos a las gradas para bajar a la calle vimos en la otra ala del edificio una Alcaldía Indígena. Nos saludan muy amables los señores que estaban ahí en la antesala de ese otro despacho, entre autoridades y personas de la comunidad que iban a entrevistarse con el alcalde indígena que estaba en una oficina contigua, y sin pretender acceder antes de quienes estaban esperando fuimos recibidos por un hombre mayor, muy menudo y bajo de estatura –con evidentes signos de haber vivido la desnutrición–, sentado al lado de un espacio en el que estaban colocadas varias decenas de varas de autoridad indígena, esos emblemáticos bastones que habíamos visto portar en Todos Santos, Huehuetenango, y otros tantos lugares, propias de alcaldes comunitarios. Símbolos de autoridad, las varas bastante universales en el mundo, aparecen para la arqueología maya claramente representadas en la iconografía del periodo clásico (de inicios de la era cristiana al 800 aproximadamente).

Demandas de interlocución política entre formas de gobierno indígenas y el Estado

En Totonicapán, el clan de los famosos hermanos Arévalo (que se han hecho de cargos municipales, del manejo de fondos sociales del Estado y ahora diputaciones), marcaron un conflicto particularmente grave no sólo en la localidad sino en la región, que no es del todo fácil ahora sistematizar porque ha logrado ser en gran medida controlado y distendido por las autoridades indígenas, y ahora prefieren otro tipo de abordaje. Pero más allá del acontecimiento que puede ser explorado a la luz de otra dimensión analítica de nuestro tema, la de las movilizaciones indígenas masivas frente a cambios macroeconómicos ligados a la globalización neoliberal que en este caso llegó al grado de un Estado de Sitio en Totonicapán, implicó alrededor del año 2000 un proceso por el cual desde la municipalidad, como disputa de votos y control político se empezaron a emplear fondos públicos de manera clientelar pero en la lógica política específica de dividir a la Alcaldía Indígena. Aunque es posible observar pautas constantes en ese sentido, particularmente por parte del partido Frente Republicano Guatemalteco (FRG), pareciera ser que tiene su explicación en las formas de manejo organizativo de las comunidades en que se desenvuelven los liderazgos políticos locales (ladinos y evangélicos frecuentemente, pero también indígenas inscritos en este tipo de lógicas) que parecen converger especialmente por razones que desconocemos en dicho partido. Porque nos vamos a encontrar pautas muy similares de agresión en Santo Tomás Chichicastenango así como en los orígenes de la situación de ruptura en el sistema político indígena en San Bartolo Aguas Calientes que más adelante exploraremos.

Se recordará, sin embargo, que ese conflicto que tuvo lugar en Totonicapán permitió desde aquel entonces acceder a las

explicaciones de cómo en Totonicapán, la pobreza y necesidad de las comunidades eran atendidas clientelaramente en una disputa entre ambos sistemas políticos que llegó al extremo de un levantamiento de la población contra la casa de los Arévalo al punto que el Estado resolvió suspender las garantías constitucionales para intentar hacer prevalecer el orden roto. En las entrevistas realizadas llegamos a recoger la percepción de que los hermanos Arévalo no son tanto personas ‘de partido’, sino que se habrían extralimitado en una forma específica de desenvolvimiento político de tipo clientelar.

Como podremos conocer más adelante, otros analistas de la relación entre los sistemas políticos indígena y estatal, destacan no una posible lesión grave en dichos acontecimientos sino en un manejo bien interesante del asunto, subrayan que de esos hechos se derivó la apertura de canal de relación directa con la Presidencia de la República, en la óptica de un reconocimiento por parte del Estado que inicia en términos de diálogo e interlocución. (Si bien se iría desdibujando con el tiempo).

En el destacado edificio con sus polícromos murales de la cultura indígena maya de la Municipalidad Indígena de Sololá pudimos entrevistarnos con altos miembros de la misma, de cuya riqueza de contenidos destacaríamos aquí cómo la cuestión de la ampliación a cuatro carriles de la carretera interamericana que el Estado viene realizando no había implicado ningún proceso de interlocución con la autoridad indígena. Decían que el Estado poseía documentos escritos de hace medio siglo en los que contaría con la autorización respectiva por parte de las comunidades. Las autoridades reconocían que si veían esos papeles en que sus padres o abuelos habían dado tal autorización ellos las respetarían pero que hasta la fecha había un problema entre la Municipalidad Indígena y el Estado por la carretera. Finalmente a este que era uno de los problemas

menores comparado con el ámbito de los recursos naturales en que centramos la investigación en diversas regiones ya no le pudimos dar mayor seguimiento, y parece que recientemente están ya desmontando un tramo de negocios instalados en un espacio que sería ampliación de la carretera a la altura de Los Encuentros. Sin embargo, cabe destacar en este planteamiento que hay una demanda de interlocución política entre las formas de gobierno indígenas y el Estado (que naturalmente cabe suponer sustentado en la representación política de intereses de lo que el Estado ve como ‘ciudadanía’ individual indiferenciada y sujeta a marcos jurídicos y de negociación tal y como suelen funcionar en nuestro país) en los que se formulará una y otra vez esa búsqueda del reconocimiento y la interlocución; asimismo se puede apreciar la vinculación entre lo anterior y la dimensión de territorialidad presente y consideramos que en proceso de problematización y reivindicación de un reordenamiento, de jurisdicción territorial y política.

Conflicto político sistémico

Pero en Sololá pudimos asimismo acceder a otros elementos importantes. La percepción por ejemplo de que si en determinadas circunstancias la orientación ideológica y la sensibilidad cultural de las autoridades que estén detentando los cargos municipales oficiales incide en un proceso y ritmo de recomposición y estrategias de las comunidades, el problema que subsiste puede ser visto como una problemática enclavada en la naturaleza colonial del sistema político oficial mismo. Esto lo encontramos problematizado en la alusión de las autoridades de Sololá a vislumbrar el derecho a la existencia y desenvolvimiento de las alcaldías indígenas de Santiago Atitlán, Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán. ¿En qué medida la construcción del espacio político administrativo de los departamentos, en este

caso de uno particularmente tan antiguo como es Sololá funge como marco de atención política de las autoridades indígenas? Obsérvese que Santiago Atitlán es T'zutujil, no Kaqchiquel como Sololá, o K'iche' como Santa Catarina Ixtahuacán o Nahualá. De hecho nos vimos urgidos a intentar aproximarnos a la problemática de Santo Tomás Chichicastenango, K'iche', por remisión de las autoridades indígenas de Sololá. Pareciera que si bien se cruza y subyacen ciertas dimensiones identitarias en la conformación de departamentos, la atención política y solidaridad que se está experimentando entre el pueblo maya en su conjunto respecto de su sistema político, con toda claridad desde las comunidades se mueve en marcos que trascienden las comunidades lingüísticas en una atención adecuada del problema, percibido en la conformación del Estado.

Santiago Atitlán sugiere el caso de que más allá de la naturaleza de personas o proyectos político partidarios, detrás de muchos de estos conflictos está la forma en que se instituye el gobierno local por parte del Estado en las comunidades indígenas. Y se resume en una cuestión que a su vez José Tiriquiz, alcalde de Chichicastenango, formalizaría al cuestionar desafiantemente “¿quién manda aquí?”. En Santiago Atitlán y Chichicastenango las palabras de los alcaldes municipales son las mismas.

El caso de Santiago Atitlán, que como en todos los casos demanda el ejercicio de poder ver sistémica y estructuralmente en qué residen en última instancia los conflictos de orden político, nos presenta un gobierno que emerge naturalmente de esas formas de resistencia del pueblo que en su momento implicaron la decisión del presidente Cerezo de sacar al Ejército de Santiago (1990).

A continuación referiremos un memorial emitido en relación a la problemática en torno del *Cabecera* de Santiago Atitlán y del ex Alcalde Municipal (oficial), también indígena. (Se respetará en su transcripción la forma original del documento).

MEMORIAL AL PUEBLO MAYA TZ'UTUJIL DE SANTIAGO ATITLAN, AL PUEBLO MAYA EN GENERAL, A LA COMUNIDAD NACIONAL E INTERNACIONAL, AMIGOS Y AMIGAS

SOBRE LOS HECHOS OCURRIDOS EN SANTIAGO ATITLAN EL SEIS DE MAYO 2007 CONTRA LA CASA DEL GRAN ABUELO RILAJ MAM Y DEL ALCALDE DE DICHA COFRADÍA DON GASPAR SAPALU SOSOF.

Desde hace cientos de años se maneja en Santiago Atitlán el sistema jurídico maya de Cofradías y la elección del Señor Principal llamado CABECERA DEL PUEBLO Y DE LAS COFRADÍAS. Es la tradición y costumbre en Santiago Atitlán, LAS COFRADÍAS Y LOS ALCALDES DE LAS IMÁGENES Y SAGRADOS NAWALES, SON LOS QUE ELIGEN QUIEN SERA EL SEÑOR CABECERA DEL PUEBLO EL SIGUIENTE AÑO O ES REELECTO POR LOS MISMOS COFRADES Y SOLO SE DA EN CONOCIMIENTO AL CONSEJO DE LA MUNICIPALIDAD.

Objetivamente el Señor Pascual Chávez Tzina fue electo por las Cofradías (Principales) y no por todo el pueblo como sistema occidental, terminó su período en el 2003 y en su lugar fue electo el Señor Principal PEDRO IXTULULCULAN como CABECERA DEL PUEBLO Y DE LAS COFRADÍAS quien fungió ese cargo en el año 2004 y en una mañana sorpresivamente fue baleado cerca de su casa quedó aún con vida y hasta hoy día es el alcalde de la Cofradía de San Antonio (quiénes lo quisieron matar, saque usted sus conclusio-

nes), en ese tiempo el señor Pascual Chávez Tz'iná, aconsejado por algunas personas, donde no entregó LA CAJA REAL, que siempre está en Poder del Señor Cabecera y cuando electo su sustituto lo entrega de manera ceremonial. En esta oportunidad el Señor Pascual Chávez Tzina, no entregó la CAJA REAL al legítimo cabecera don Pedro Ixtulul Culán rompiéndose así las costumbres y tradiciones en Santiago Atilán, autonombrándose Cabecera el Señor Pascual Chavez Tzina, aconsejado y manipulado por politiqueros y personas interesadas en destruir la Cultura de nuestro pueblo Maya Tz'utujil. De esta manera surge la figura de dos Principales con responsabilidades de Cabecera del Pueblo. Uno de los Cabeceras elegido por las Cofradías es la legal y legítima, actualmente es el Principal don GASPAR SOSOF (Massi's) que ha ejercido el cargo desde 2005 hasta la fecha reelegido por las cofradías y el otro es usurpador de funciones y retiene la CAJA REAL de manera ilegal es don Pascual Chávez Tzina, que representa otros intereses fuera del sistema jurídico de las Cofradías y Principales.

Desde que empezó este problema intervinieron varias autoridades como las del Tribunal Supremo Electoral, la Gobernación de Sololá, el Ministerio Público inició investigaciones, COPREDEH, Procuraduría de los Derechos Humanos y otras que al final no han resuelto nada, comentaron que el sistema de principales y cofradías no están dentro de las leyes de Guatemala, EQUIVOCACIÓN TAN GRANDE DE LAS AUTORIDADES, simplemente no han entendido el sentido y contenido de nuestras costumbres, hay una intervención tibia.

De esta manera como costumbre y tradición cuando el señor Cabecera en ejercicio de sus funciones reúne a las Cofradías frente el atrio de la Iglesia Católica y en con-

junto deciden a qué principal envían las imágenes para el siguiente año. En el año 2006, las Cofradías reeligieron al señor principal don GASPAR SOSOF como Cabecera del Pueblo y de las Cofradías para el año 2007, quien ha aceptado dicho cargo y ha firmado el acta correspondiente y en conocimiento de las autoridades municipales. Asumiendo esta función de Cabecera don Gaspar Sosof convoca a las Cofradías frente al atrio de la Iglesia Católica y en colectivo decidieron nombrar a don GASPAR SAPALU SOSOF como alcalde de la Cofradía de Santa Cruz y del Abuelo RILAJ MAM (despectivamente le dicen MAXIMON) para el período 2007-2008, significa que Santa Cruz y el Gran Abuelo RILAJ MAM quedaría dos años seguidos en casa de don Gaspar Sapalú Sosof en el cantón Pachichaj en el municipio de Santiago Atitlán.

Y otro supuesto cabecera Pascual Chávez Tzina que no representa los intereses de las Cofradías, en su casa particular (que no es tradición ni costumbre) reúne a algunas personas no Cofrades y deciden nombrar al señor Pedro Mendoza Pablo, como nuevo alcalde de Santa Cruz y del abuelo Rilaj Mam, sin consentimiento, sin acuerdo y sin conocimiento al señor Gaspar Sapalu Sosof, alcalde de la actual Cofradía de Santa Cruz y del abuelo Rilaj Mam, porque tampoco son Cofrades o sea que no tienen mando legítimo sobre las imágenes o santos y nawales mayas como el abuelo Rilaj Mam.

Los señores principales de las Cofradías hemos considerado al señor Pascual Chavez Tzina como el ex - cabecera ya sin poder de decisión sobre las Cofradías y debe devolver y entregar LA CAJA REAL a su sustituto don GASPAR SOSOF lo más pronto posible, y que deje de seguir destruyendo las Costumbres y tradiciones de nuestro pueblo.

El día seis de mayo 2007, el señor Pascual Chávez Tzina y su grupo, más el alcalde municipal don Diego Esquina Mendoza, de una iglesia evangélica y candidato a alcalde del Partido Unión Democrática, quisieron llevarse la imagen de Santa Cruz y del Abuelo Rilaj Mam, cometiendo delitos intento de allanamiento, intento de robos de imágenes, amenazas de muerte contra los cofrades. Llegaron a la casa del señor Gaspar Sapalú Sosof donde estaban reunidos todos los principales de las Cofradías y el señor Principal Cabecera don Gaspar Sosof, dejamos entrar dentro de la casa al señor Diego Esquina Mendoza como alcalde, pero actúa como candidato del Partido Político y como portavoz del grupo contrario, un representante de la gobernación, algunos miembros de la Radio La Voz de Atilán, sólo para transmitir directamente los mensajes al pueblo sobre estos acontecimientos.

El legítimo PRINCIPAL Y CABECERA DEL PUEBLO don GASPAR SOSOF, el Alcalde de la Cofradía del Abuelo RILAJ MAM don GASPAR SAPALU SOSOF y todas las Cofradías reunidas, ratificamos nuestra decisión DEL DERECHO INDÍGENA MAYA frente a las autoridades de leyes occidentales, que el Gran Abuelo no se va a otra casa sino estará un año más donde está ahora. Y las cofradías también ratificamos frente al alcalde municipal que desconocemos la autoridad de Pascual Chavez Tziná como Cabecera, por lo que no puede dar ninguna orden sobre las Cofradías.

Encolerizado el señor alcalde Diego Esquina Mendoza, sale fuera de la casa de la Cofradía del Abuelo Rilaj Mam y frente a sus partidarios y seguidores (no así frente al Pueblo de Santiago Atilán que somos más de 40,000 habitantes) dice contra las Cofradías, que ¡esos señores

no entienden nada! y pregunta ¿Aquí quien manda? el mismo alcalde contesta: el pueblo manda.

En esos momentos empieza el ataque violento contra la casa del Abuelo Rilaj Mam y casa del alcalde de la Cofradía. El alcalde municipal quiso violentar el derecho indígena, imponiendo estilo del derecho occidental que nada que ver con nuestro pueblo maya. El señor alcalde municipal se excedió de sus funciones y se extralimitó de sus responsabilidades como alcalde y como candidato.

De esta manera PEDIMOS A LAS ALTAS AUTORIDADES DE NUESTRO PAIS...”

Lo que esta descripción de los acontecimientos está planteando es que el alcalde municipal y candidato a reelección, intentó controlar políticamente el cargo de Cabecera cooptando a quien había sido nombrado Cabecera para un periodo determinado por el sistema político indígena, nombrándole para un nuevo periodo, interviniendo y manipulando los procedimientos indígenas. En ello generó un mecanismo de supuesta votación universal directa, mediante un número de personas del pueblo, cuando el sistema indígena no opera así sino que realiza los nombramientos a los cargos a través de cofradías (y sólo se daba seguidamente conocimiento del nombramiento indígena al Concejo Municipal). En esta instancia de segundo nivel está prácticamente figurada la constitución de una alcaldía indígena que es la atención no sólo local sino regional que se está produciendo, y el choque político que constituye con los anhelos de reelección de quien entonces era alcalde municipal.

En el mismo orden de problemáticas que estamos explorando, cabe recordar que también un problema similar tuvo lugar hace algunos años en San Ildefonso Ixtahuacán, Huehuet-

nango. Tradicionalmente, el sistema de cargos ahí implicaba que las comunidades, en forma rotativa, delegaran a un número de personas de cada comunidad para ir a desempeñar funciones de orden y seguridad del palacio municipal, centro político de la jurisdicción. Cuando había fiestas se establecía que enviaran un mayor número para cuidar que todo se desarrollara de manera ordenada y tranquila para todos. Cuando el alcalde municipal llegó quitó ese sistema e introdujo agentes de la Policía Nacional Civil. Dicen que era una persona ‘progresista’, no obstante ante los cuestionamientos políticos de organizaciones sociales decidió emprender contra los mismos mediante fuerzas de seguridad del Estado. El conflicto demandó la intervención de toda la tradicional serie de mediadores. Este tipo de sorpresivas conductas, y conflictos que se llegan a desencadenar, tiene, por supuesto, que ver con la visión y maneras políticas de quienes llegan al poder de las municipalidades. Quizás incluso cabría reflexionar si no hay elementos en el sistema oficial que, cuando de un extremo cultural del sentido político de lo comunitario se arriba a lógicas tan distintas del ejercicio del poder, pudiesen conllevar cambios a considerar en la dimensión de la subjetividad profunda. Se trata de un problema complejo de carácter sistémico o estructural en la multiculturalidad del ejercicio político. Nuestra visión, en todo caso es la de que existen evidentes tensiones, cuya necesidad cuestionamos, a partir de la preservación de tanta asimetría no sólo no regulada sino fomentada por el Estado mismo y su ordenamiento actual (su modelo de *gobernabilidad*).

‘La ley’ y el poder

Llevados por el énfasis puesto en las palabras de aquella autoridad de la Municipalidad Indígena de Sololá a Santo Tomás Chichicastenango, a fin de intentar comprender qué ocurría

allí, arribamos a esa ala en el extremo del palacio municipal, decorada con flores que nos hicieron pensar en la flor puesta a las autoridades por su nombramiento, justo en el extremo contiguo a ese graderío internacionalmente conocido de un pueblo tan visitado como aquél, donde el copal y las velas se desenvuelven en uno de los mercados más coloridos y ricos en cultura del país. Recorrimos el más o menos amplio salón disfrutando la estética de las fotografías y las ornamentaciones culturales del lugar, viendo los instrumentos musicales, los textiles.

Sin embargo, la evasiva y desconfianza de las autoridades que estaban en ese momento a cargo de esa sede nos impidió hacer la entrevista. Al salir, en aquel momento —en el que diferimos nuestra prosecución en el entendimiento de lo que ocurría, pensando si íbamos a comer allí empezamos a ver rostros poco amigables que nos veían fijamente como si no fuéramos gratos, de ese tipo de señales de antes que no provienen precisamente de la cultura indígena.

A continuación transcribiremos una entrevista concedida por una persona no indígena de la comunidad de Chichicastenango que nos solicitó anonimato, por el empleo de imágenes y formas incluiremos otros aspectos que se nos refirieron en esta entrevista que conforman también lo que es otra veta del pensamiento entre guatemaltecos no indígenas que han vivido en esas comunidades, y que no es la del racismo que terriblemente aún impera.

Tengo una vida desde pequeño en Chichicastenango, y desde pequeño era una cuestión... como impresionante ver a los miembros de la alcaldía indígena, cofrades, majestuosamente vestidos, sus trajes de lana y sus caites de cuero crudo... hacían ruido al caminar... Esas

cosas impresionaban. Y ver esa cosa que tenían ellos de ser una autoridad... ética, fundamentalmente.

Nos narra cómo los cofrades tenían una participación en la *resolución de conflictos* en las comunidades, fuera por deudas, problemas con la pareja, en cuanto al manejo de los bosques; en la administración religiosa de las 14 cofradías de Chichicastenango. Asimismo, y este es un elemento fundamental que nos permite comprender Chichicastenango, que ellos, los señores cofrades, tenían a su cargo la administración de *propiedades* del pueblo, el cementerio, la iglesia católica, los bosques (que hacia 2006 fueron inscritos por procedimientos de ley); que asimismo custodian ‘tesoros’ que forman parte de esa tradición cultural, incluidas las escrituras del otorgamiento de tierras a la comunidad de Chichicastenango, celosamente protegidas, envueltas en cuero, y a la que nadie de fuera tiene acceso. (Como en varios otros ‘pueblos’, como Santiago Atitlán o Totonicapán, la datación del origen de estos títulos puede ir desde principios del Siglo XX o remontarse varios siglos atrás, incluso hasta etapas tempranas de la Colonia española. Son documentos de propiedad que les constituyen como garantes contra un despojo de la propiedad colectiva).

Los cofrades y principales tuvieron relación con los alguaciles y alcaldes auxiliares, ahora llamados alcaldes comunitarios; sostenían reuniones semanales todos los domingos, fuera feriado o no, hubiera lluvia o hiciera calor, todos. Son 85 comunidades en Chichi (las pequeñas tienen 2 auxiliares, otras 5 ó 6 dependiendo del número de sus habitantes), por eso son más de 300 todos los que se reúnen en el patio que pertenece a la Municipalidad, adentro. En una esquina está la alcaldía indígena, en la opuesta la Muni de Chichi, adentro hay un patio donde se repartían ordenanzas, instrucciones, correspondencia, ci-

taciones. Era en las mañanas, a partir de las 8:00, duraba hasta el mediodía. La gente de la alcaldía municipal (o cualquier institución o persona) solicitaban espacios en esas reuniones. Ellos, en su agenda, permitían 10, 15, 20 ó 30 minutos para ello. Cuando el alcalde (Municipal) quería reunión, pedía audiencia; pedía favores, decía hay que decir esto en las comunidades. Ellos llevan y traen noticias importantes para la comunidad. Si el alcalde auxiliar dice ‘dice el alcalde municipal que hay que hacer algo’, la gente le tiene confianza al auxiliar.

Como dibujando el entorno de las responsabilidades políticas de la institucionalidad indígena el informante vuelve a retomar que tenían a su cargo el arreglo del cementerio (que es un lugar sagrado en comunidades indígenas), la pintada de la iglesia (católica, lugar en que se expresa centenariamente una reapropiación del espacio, y en ocasiones es considerado como bien de la comunidad), la búsqueda de *principales*. *Hay personajes que vienen de la cultura K’iche’ que son los principales*, personas electas o escogidas por la alcaldía indígena a quienes se designa como principal, cargo honorífico importante, no recibe ningún salario, pero da prestigio, ubicación, respeto en las comunidades. Es prestar un servicio. *Así es la cultura de los K’iche’s en Chichicastenango*. (Para seguidamente, ampliar la cuestión de las escrituras y la importancia que encierran en la disputa de sistemas políticos)

En sus escrituras –entre los tesoros que guardan– desde 1898 o 1901... 1905, cuando era el presidente de turno Manuel Estrada Cabrera, el escribano de cámara y de gobierno de la nación entregaba a “los indios de Chichicastenango” cuatrocientas y pico de caballerías. Durante el conflicto, en los setentas, un pedazo de un terreno de ellos fue concedido a Guatel (la empresa telefónica es-

tatal), donde construyeron un edificio. Cuando vino la privatización de Guatel / Telgua en el gobierno de Alvaro Arzú, estos terrenos de la Alcaldía Indígena se fueron dentro de toda la negociación de 700 millones de dólares. La Alcaldía Indígena dijo que los terrenos eran de ellos y fueron a reclamarlo al COMUDE, el Concejo Municipal de Desarrollo. En esa reunión dijeron que necesitaban el apoyo del señor alcalde y de los COCODES (Consejos Comunitarios de Desarrollo), en el gobierno de José Tiriquiz (actualmente reelecto Alcalde Municipal). Ahí hubo una tergiversación de lo que las autoridades indígenas planteaban, pero también una lucha de poder a lo interno de Chichicastenango, entre los indígenas, de quién era el poder: si el alcalde municipal electo, en fraudulentas o no pero elecciones, o el alcalde indígena “elegido a saber de qué formas”, dijeron. En junio o julio, el alcalde de Chichi dijo que el electo era él, que democráticamente él era el responsable, y que iban a apoyar esa lucha toda vez que esos terrenos fueran a ser administrados por la municipalidad de Chichicastenango. Entonces empezó una disputa terrible, tremenda. Tiriquiz empezó una campaña, empezando a escarbar lo que pudieran ser “trabajos forzados”, ir a trabajar al cementerio, ir a pintar la iglesia, que las comunidades tuvieran que aportar cal para su uso en el cuidado de la iglesia, a fin de desacreditar a la alcaldía indígena.

Tiriquiz es indígena. Sin embargo, tiene una visión distinta a la visión cultural de los K'iche's de Chichicastenango. Allí empezó el forcejeo. No hubo apoyo de la Muni para la lucha de la Alcaldía Indígena, porque había sido la Alcaldía Municipal –el alcalde a través de un síndico– la que había hecho la negociación. Se puso un precio simbólico de 4,000 quetzales a ese terreno. Y hay

documentos emitidos por la Alcaldía Indígena, y nos proporcionaron copia de la escritura donde decía todo eso.

La alcaldía indígena empezó a hacer convocatorias a organizaciones del movimiento social, talleres y eventos, crearon un organismo que ellos llamaron Voceros de la Alcaldía Indígena, trataron de hacerse escuchar de las más diversas formas, mayoritariamente por los indígenas mismos. Esto no fue del agrado del Alcalde Municipal que empezó a anteponer la cuestión de: ‘quiénes son electos, nosotros o aquéllos?’ ¿Quién los nombra a ellos? ¿Cómo lo hacen? ¿Quién tiene el respaldo de la población? ¿Y Ustedes, por qué tienen que trabajar de regalado? ¿Por qué tienen que hacer aportes? Ustedes son pobres, si sus horas de trabajo... ¿Por qué las tienen que regalar si la Ley dice que por un trabajo se tiene que recibir un salario?, ese tipo de cosas.

Y concluyó con el despojo de la relación de la alcaldía indígena con los alcaldes auxiliares. Ahora se reúnen cada 15 días y sólo para lo que el alcalde quiere. Ya las cosas no se hablan como se hablaban antes. Claro, la gente, las personas alejadas de cuestiones culturales, sometidas a la publicidad del consumo y ya en otra lógica están viendo las cosas de otra manera, que ya no tienen un compromiso de asistir todos los domingos a la alcaldía indígena a platicar, a hacer una asamblea. Que el alcalde municipal dijo que ‘mejor sólo una vez al mes’, ‘¿y para qué se están reuniendo cada quince días?’, que ellos tienen trabajo, tienen su familia, y ‘¿por qué van a abandonar a su familia los domingos, si los domingos hay que estar con la familia?’, ese tipo de cuestiones. En algunos está permeando la cosa.

Han sido despojados del trabajo en el cementerio, retomado por la alcaldía municipal. La pintada del edificio de la iglesia de Chichicastenango, ya no la pudieron pintar ellos sino la Muni, y lo único que les está quedando es su relación directa con las cofradías, porque esa parte si no se atreve a tocar el alcalde porque eso no está en la legislación.

Como puede apreciarse, cuando los bienes ancestrales de la comunidad han sido detentados por las autoridades indígenas, el despojo busca manipular el no reconocimiento por parte del Estado de las formas de gobierno indígenas para consumir el despojo. En el caso de Chichicastenango, se conoce que la corporación telefónica que detenta sus terrenos es propiedad nada menos que del hombre más rico del planeta (Carlos Slim, quien uno se pregunta si no restituiría ese bien la comunidad indígena con una gestión política adecuada, antes del sistema jurídico nacional o internacional). Se configura y fortalece la visión de la agresión de un sistema político que manipula un orden legislativo no equitativo, y que todo ello está siendo dinamizado en el marco de dinámicas de un modelo de globalización neoliberal.

Chichicastenango nos presenta asimismo, cómo el impacto de las leyes de participación y de consejos de desarrollo es manipulado en los términos más adversos para el sistema político indígena, como describiremos a continuación. Esta no es una constante. Si como podrá suponerse el modelo de la participación democrática para la participación de las comunidades, de la 'sociedad civil' en la gestión pública de las Corporaciones Municipales, para la gestión del desarrollo; supuso que cada comunidad rural de los municipios (aldeas, y por extensión de 'apertura', otras entidades menores) se organizaran en torno de la figura de COCODES o Consejos Comunitarios

de Desarrollo, para toda la lógica de canalizar sus peticiones y magros logros en materia de proyectos de desarrollo (bajo toda una configuración sistémica altamente clientelar), eso implicó que los sistemas políticos indígenas, en sus instancias de segundo nivel –Alcaldías y Municipalidades Indígenas– buscaran la forma de hacer frente a las formas y principios de rearticulación política que todo esto suponía. En los casos de Totonicapán y Sololá, por ejemplo, las Alcaldías Indígenas sí pudieron subsumir esta configuración, manteniendo sus estructuras y formas de funcionamiento. En partes de Huehuetenango en donde los sistemas políticos indígenas de segundo nivel se habían debilitado, la estructura de los Consejos de Desarrollo vino a permitir una rearticulación de las comunidades de manera sorprendentemente eficaz tal y como puede observarse en los mecanismos de convocatoria a las consultas, que abordaremos más adelante. En Chichicastenango, sin embargo, fue el mecanismo por el cual gravemente se lesiona a la institucionalidad indígena.

Entre los acontecimientos que más evidenciaron la disposición del Alcalde y Gobierno Municipal de arremeter contra el poder ético, moral y cultural de la Alcaldía Indígena fue una convocatoria, en agosto del 2006, de los Consejos Comunitarios. Hay unos 80 consejos reconocidos, se reunieron unas 800 personas de todas las comunidades y ahí se enfrentaron directamente las dos posiciones. Como parte de la agenda, una persona por parte de la Municipalidad ‘explicaba’ lo que decía el nuevo Código Municipal, artículo por artículo. Varios intervinieron para reclamarle al expositor que no se saltara, como estaba haciendo, el Artículo 55 del mismo, que establece que en donde hayan alcaldías indígenas, la Municipalidad deberá trabajar para fortalecerlas.... Plantaron que por qué se había pasado del artículo cincuenticuatro al otro.

La intención del Alcalde Municipal era hacer sentir al alcalde comunitario que era ‘la autoridad principal’, el ‘enlace con el Gobierno Municipal en las comunidades... La manera de hacer sentir dentro del poder occidental a los alcaldes comunitarios: yo soy autoridad, yo mando, a mí me tienen que pedir consejo.

Fue una cosa muy difícil, nosotros... habíamos unos cuantos mestizos ahí observando la cosa, no éramos ni el 1%. La mayor parte se abstuvo de comentar en un par de cositas, observaciones, criterios; fue difícil, pero ahí fue donde se fortaleció el gobierno municipal: “¿Quiénes son ustedes? ¿Somos autoridades o no? ¡Somos autoridades!”, desde los criterios de autoritarismo de la política contrainsurgente donde “yo soy autoridad, yo mando, yo sigo”.

Si uno visita el sitio web de la Municipalidad de Chichicastenango (en INFORPRESS CA), podrá leer que en su Plan de Desarrollo dice: *Así mismo ha permitido establecer mejores vínculos de comunicación y relación inmediata entre la población y sus autoridades municipales, además de propiciar el rompimiento de esquemas tradicionales en la toma de decisiones.*

En tanto el asunto sigue su curso, la Alcaldía Indígena tomó (como una acción de hecho) una casa que desde hace tiempo servía para el correo, contiguo al mercado de animales que se pone los jueves y los domingos.

El cofrade de Chichicastenango, si no lo tenemos presente, es portador de uno de los trajes indígenas más solemnes del país; es empleado en un conocido hotel del centro de la ciudad capital de Guatemala como adorno de los meseros que ahí sirven.

En una de las expresiones que más aprecio de este estudio, emitidas en la intensidad de la disputa entre ambos sistemas

políticos y su representación, la alcaldía indígena le dice al alcalde municipal: *‘Lo que pasa es que vos son el alcalde de los ladinos’*. A lo que el Alcalde Tiriquiz respondió: *‘¿yo soy ladino? ¿Tengo cara de ladino? El único ‘mos’ es aquel; no, yo soy indígena. ¿A mí quién me eligió? A mí me eligieron los indígenas, no me eligieron los ladinos.*

Actualmente hay una presión tremenda a partir de los proyectos, alrededor de la construcción de infraestructura, de todo ese dinero que sale del situado constitucional, del Ivapaz, del gobierno, de los fondos, del consejo departamental de desarrollo, de organismos internacionales que vienen a intentar ayudar en materia de desarrollo –que finalmente son desarrollistas–. Hay presión del alcalde municipal sobre los consejos comunitarios: *‘¿estás conmigo o no estás conmigo?’* Y *‘si estás conmigo hay proyecto, si no, no hay proyecto’*. Y esa es una realidad terrible de los Consejos de Desarrollo. Nos damos cuenta de las presiones. A veces denunciamos, a veces no denunciamos. No es lo mismo vivir en un centro urbano que en una comunidad, lamentablemente aun hay estructuras venidas de la guerra, de la contrainsurgencia, con las que la gente no se anima a romper porque finalmente ahí está su casa, su tierra, ahí van a vivir, ahí van a morir. Dicen sí por acceder a recursos a proyectos, pero también hay un apoyo fundamental a la Alcaldía Indígena. La Muni quiso que los COCODES hicieran actas en las que se desconociera el poder de la alcaldía indígena, pero eso sí no lo hicieron las comunidades.

En el caso de Santa Catarina Ixtahuacán, Sololá, el alcalde municipal (2004-2008) se opone al reconocimiento de la alcaldía indígena porque dice: *‘¿Para qué? Si aquí todos somos indígenas?’*.

Capítulo IV

Revisión histórica de la configuración de la geografía política y la gobernabilidad de Pueblos Indígenas en Guatemala

En la perspectiva de la deconstrucción de un modelo de gobernabilidad que, como forma de *dominación*, se mantiene aún vigente en las relaciones entre el Estado en Guatemala y los Pueblos Indígenas, mayoritariamente mayas, intentaremos ofrecer un breve recorrido histórico de cómo esos tres ámbitos de la conceptualización crítica de Michel Foucault en cuanto a cómo se construye la gobernabilidad —que son la seguridad, la población y el territorio— van siendo definidos en el curso de los siglos, desde la conquista hasta nuestros días, a manera de una revisión o relectura histórica que aspira a recoger y desarrollar los aportes intelectuales, en particular del historiador guatemalteco Flavio Quesada, de eso que se ha llamado *la historia y estructuración de la administración político territorial*.

Ello, más que permitirnos arribar a comprender la configuración de la amalgama de un modelo de gobernabilidad (positivo, *possitum*, e introyectado) en que cabe y habría que situar la cuestión de las relaciones entre el Estado (su sistema político) y el sistema político del Pueblo Maya, y que Lina Barrios sistematiza en una rica historiografía clásica, nos permitirá avanzar en la comprensión del complejo fenómeno político que aquí está profundamente implicado (*conduire des conduits*).

De la Conquista a las Leyes Nuevas

Un elemento fundamental para entender la configuración de los esquemas de gobernabilidad que se irán definiendo en nuestra historia hasta el presente, es el que Quesada (1983), basado en la prodigiosa investigación histórica de Severo Martínez (1970), observa en el rol que adoptarían los agentes privados a los que recurrió la Corona española para llevar a cabo la empresa de conquista.

Nos parece que elementos fundamentales para entender la configuración de la gobernabilidad en Guatemala se definen entre la conquista, por estos agentes privados, y la instauración de su dominación irrestricta, y la promulgación de las Leyes Nuevas (u Ordenanzas de Barcelona) de 1542, por la cual la Corona mediante controles y regulaciones legales intentará tomar control de las que considera sus posiciones.

En torno de ello podrá apreciarse, en una perspectiva *política* para la dominación, la concurrencia de dos modelos de gobernabilidad en pugna. En dicha dinámica entre dos visiones y lógicas del poder en disputa, que irán condicionando los patrones de seguridad, población y territorio, nos interesará evidentemente atender principalmente el cómo se gesta, intenta y de hecho logra preservarse el modelo de gobernabilidad reactivo y defensivo de quienes se instauran en la dominación.

Flavio Quesada, luego de interesantemente ofrecernos en su destacable obra de 1980 (producida poco antes de ser muerto en su juventud por la dictadura) una serie de ilustraciones de mapas —como los *Globos de Lennox*, el *Merchantor's Chart of the World* de 1569 y el *Mapamundi* de Mercator de 1587—, inicia el primer capítulo de su obra *Estructuración y Desarrollo de la Administración Político Territorial en Guatemala*, explicando que:

La empresa de la conquista de América fue cedida por la Corona a agentes privados españoles, pero se realizó bajo su tutela y arbitraje. Fue un acto violento y riesgoso que requirió de personajes ambiciosos e inclementes. Estos personajes –sin embargo- se daban a tal tarea por los estímulos en tierras, indios y poder que les ofrecía la monarquía. (Quesada, 1983: 13)

Quesada nos amplía que para el efecto se celebraban *capitulaciones*, convenios entre la Corona y particulares. *En ellos se establecían las condiciones que tanto la Corona como el particular debían cumplir* –y cita la Revista de Occidente, del Diccionario de Historia de España–:

Generalmente para fines de descubrimiento y población de nuevas tierras. El sistema de capitulaciones (...) recibe una extraordinaria aplicación en el descubrimiento y colonización de las tierras americanas, convirtiéndose en el instrumento jurídico típico de su realización en los primeros tiempos, caracterizados por la naturaleza preponderantemente privada de estas exploraciones. (Quesada, 1983: 16)

Con las capitulaciones convenidas, los agentes privados de la Corona española emprenderían la conquista de nuevos dominios. Las disputas entre ellos, sus avances y retrocesos, tendría mucho que ver en la definición tan relativamente fragmentada del istmo (el mapa actual de Estados en Centro América) en donde incluso se cruzarían actores españoles que avanzaban desde México, el Caribe y el sur de la región, en una consolidación de sus particulares ambiciones.

El sometimiento por la fuerza militar, expresión de la dominación en que se instaura el modelo de gobernabilidad sobre población y territorios, previa a las instituciones políticas, iba

acompañado de una farsa –una especie de formalismo– llamado *Requerimiento*.

El *Requerimiento*, que relata Severo Martínez, a veces era pronunciado desde los barcos mismos antes de aproximarse a las costas... o que Pedro de Alvarado a través de ‘indios’ que se encontraba en el camino mandaba a adelantarle a aquellos a quienes iban a atacar militarmente, para no perder tiempo; era de las cosas básicas que debían venir en el equipo de estos agentes de conquista en su camino a América.

Era éste un documento que debía leerse a los nativos al estar frente a ellos y en el cual “se requería a los indios a aceptar (...) ‘a la iglesia por Señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y al Emperador e Reina Doña Juana nuestros Señores en su lugar, como a superiores y Señores y Reyes de estas islas y tierra firme en virtud de la dicha donación’ (...) en caso de rechazarlo (...) ‘certifícoos que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia, al de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas, e a vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos e como tales los veremos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, e os tomaremos vuestros bienes, e os haremos todos los daños e males que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su Señor y le resisten e contradicen’.” (Martínez, 1970: 63)

Repartimiento y encomienda

Aunque el proceso de sometimiento por la fuerza militar llevó varios años en el altiplano central, décadas para Huehuetenan-

go y las Verapaces o hasta más de un siglo para otros pueblos mayas (como los lacandones históricos, hoy choles y tzeltales, que habitaban el corredor selvático de la Lacandonia y sur de Petén), a partir de que es empezada a imponerse (para lo cual el establecimiento de una ciudad tiene un rol importante en el que no nos detendremos), inicia un proceso en el que podemos apreciar ya la primera configuración extensa de gobierno en sus tres aspectos: la encomienda (población), el cabildo (seguridad) y el repartimiento (territorio).

Encomienda y repartimiento constituyen la distribución que a manera de paga se realizaba entre aquellos que habían participado en lo específico de un proceso de conquista.

A la entrega de grandes extensiones territoriales se le llamó repartimiento y al acto por medio del cual se “encomendaban indios para su cristianización”, se le llamó encomienda. (Quesada, 1983: 33)

En los dominios en que se ejercían estas modalidades irrestrictas de dominación se instauraron ‘cabildos’ (que en el curso de su regulación por las Leyes Nuevas, cuando la Corona empieza en 1542 a estructurar la colonia, cambiarían de carácter). En esta primera fase se configura un poder que intentará por variados medios preservarse a la ‘injerencia’ de la Corona.

La primera forma organizativa gremial generada por los conquistadores y primeros colonos en las Indias Occidentales y particularmente en Guatemala, fueron los cabildos cuya fundación en el tiempo depende del grado de avance y estabilidad militar de la conquista en cada provincia. En términos generales, su primera función histórica es la de salvaguardar los intereses de aquellos grupos frente a la fuerzas ajenas al privilegio que por ser los primeros conquistadores y colonos les asistía. En la primera etapa de

su funcionamiento –para el caso de Guatemala, entre 1524 y 1542– cuando aún la Corona no ha establecido una institución representativa directa de sus intereses, adquieren un poder político absoluto sobre los nuevos dominios en concordancia con la posesión de medios de producción de los sectores que representaba. (Quesada, 1983: 47)

Citando a Francisco de Paula García Peláez, Quesada refiere que previo a las Leyes Nuevas:

Los indígenas encomendados que se reputaban libres en derecho, sus mujeres e hijos, sus familias, y los pueblos mismos encomendados que componían la masa general, no tenían otro juez, otro superior inmediato, que los encomenderos españoles particulares, elevados a magistrados y señores de vasallos, a quienes tributaban sus respectivos súbditos, y estaban sujetos en lo civil y criminal, en lo político y económico, en sus personas, vidas y haciendas. (Quesada, 1983: 48)

Origen del cabildo en España

En *Historia del Poder Local*, Lina Barrios (2001) refiere que los municipios, como forma de gobierno local, surgen en la España medieval después de la reconquista del territorio español de manos de los árabes en los siglos XI y XII. Estos eran una estrategia para repoblar el país con núcleos de población con milicias para contener los ataques árabes.

En ellos se conformaba una comunidad de vecinos, *concilium* o concejo con funciones jurídicas, económicas y militares.

A principios del Siglo XIV operan cambios en el carácter político de éstos, en parte por el aumento de población que haría inoperantes los concejos abiertos y la creciente complejidad

del gobierno municipal. Se crea entonces un *concejo de representantes*, con distintos nombres en las regiones españolas: cabildo, concejo, regimiento y ayuntamiento (de *ayuntar*, juntar). Ese es el origen del cabildo.

El cargo de corregidor será introducido con las Leyes Nuevas y la estructuración de la colonia frente al encomendero. Esta figura se había creado en España a fines del siglo XIV y se desarrolla en el XV. Los corregidores eran nombrados por el rey para controlar las actividades de los ayuntamientos (o cabildos).

Leyes Nuevas

La conquista se empezaría a dar por ‘finalizada’ para España (con la consideración de expansión local antes referida) entre la tercera y cuarta décadas del Siglo XVI. No había más controles, para entonces, que los del propio conquistador.

Afines a la lógica de gobernabilidad de la Corona española, la curia –y particularmente los dominicos– abonaron vivamente en dirección de que los procesos de dominación que estaban teniendo lugar fueran regidos y regulados en otros términos. La historia nos destaca los aspectos subjetivos en las visiones políticas implicadas.

Se empieza a definir, con las Leyes Nuevas u Ordenanzas de Barcelona que abordaremos en seguida, el inicio de un proceso por el cual la Corona habría de intentar establecer control del proceso (controles frente a los agentes privados que gestaron la conquista).

Las Leyes Nuevas (u Ordenanzas de Barcelona), fueron promulgadas el 20 de noviembre de 1542, era un *documento jurídico de profundos efectos sobre la estructuración social definitiva de la colonia*. Quesada los resume en tres aspectos:

Primero, la abolición de todo tipo de esclavitud (disfrazada o legalizada) y el precepto de que en adelante el trabajo indígena sería obtenido únicamente a través de una paga salarial justa. Se declaraba a la vez al indígena vasallo tributario del Rey.

Segundo, la reducción de los indios en pueblos como mecanismo de asentamiento y organización territorial para la explotación y control tributario.

Tercero, la instauración de un aparato administrativo –una Audiencia– con funciones similares a las de un gobierno dentro de cierto marco de jurisdicción territorial. (Quesada, 1983: 36)

El undécimo de los 39 artículos de las ordenanzas establecía:

‘Que se ponga otra audiencia en los confines de Guatemala’, por lo cual a ésta se le conoció como Audiencia *de los Confines* (Quesada, 1983: 36).

Mediante cédula del 7 de julio de 1550, el emperador Carlos V ordenaba el establecimiento de esa audiencia en la ciudad de Santiago (Juarros, citado por Quesada, 1983: 41).

La Audiencia de los Confines atendía varias “provincias” de todo lo que era Guatemala, en lo que no nos detendremos; lo que hoy es Guatemala, para aquel entonces, era un sólo espacio administrativa y territorialmente indiferenciado.

Pueblos de indios

La definición de ‘pueblos de indios’ –la asignación de su *estato* a poblaciones previamente existentes, su reducción hacia asentamientos también preexistentes y la creación de otros nuevos– no refiere solamente un patrón de asentamiento que

por supuesto ya existía sino una forma de estructuración de la gobernabilidad de la Corona que se estaba imponiendo frente a los patrones que configuraban la del conquistador.

En tanto que momento fundamental para el establecimiento de un régimen de gobernabilidad distinto, en la estructuración de la colonia, estos se enmarcan en un objetivo de las Leyes Nuevas anteriormente resumidas, *abolir la esclavitud disfrazada o legalizada* (del agente privado de la conquista), como *mecanismo de asentamiento y organización territorial para la explotación y control tributario de la población* (indígena) por parte de la Corona española, en tanto que *vasallos tributarios del Rey*.

Severo Martínez comenta que *no fue poca cosa dominar la resistencia de los conquistadores y colonos esclavistas, reducir a poblados de tipo español un gran número de indios que vivían en sus disgregadas poblaciones prehispánicas, o dispersos en haciendas y los montes –a donde habían huido–. Ni el haber implantado en esas reducciones, el régimen municipal, ni rebajar a la mitad la tributación de los indios y canalizarla hacia las cajas reales.* (Martínez, 1970: 444)

Citando a Adrian van Oss, Gustavo Palma describe cómo el obispo Marroquín *fue un aplicado y celoso fundador de pueblos*:

A mediados del siglo XVI habían sido fundados casi 100 pueblos en el ámbito de la gobernación de Guatemala. A principios del siglo XVII eran más de 300. (Palma, 1993)

En esta reestructuración colonial respecto del poder de los *colonos* (conquistadores), los pueblos de indios tenían relación directa con la Audiencia. (Es a partir de este ritmo de crecimiento que la Corona implementará los Corregimientos).

También en el renglón político, los pueblos de indios disponían de una autonomía interna relativa. El cabildo del pueblo, distinto del cabildo de la etapa anterior de conquista, era integrado por dos alcaldes, dos o cuatro regidores y un escribano. Salvo el cargo de escribano, éstos tenían una duración de un año. Había asimismo un gobernador de indios, indígena, nombrado por el poder central.

En *La administración político territorial en Guatemala, una aproximación histórica*, Palma (1993) indica que *Los pueblos de indios fueron considerados como unidades patrimoniales. Felipe II, por ejemplo, ordenó en 1552 que los indios tuvieran “bienes de comunidad”*.

Se constituyeron en ellos cajas comunales, con abundante legislación al respecto (v.g. la *Recopilación* de 1680). Sus fondos provenían de siembras comunales y arbitrios. Dichos gastos eran destinados casi enteramente al pago de contribuciones al cura (fiestas, mantenimiento, cera, limosnas, etc.), al maestro de escuela cuando lo había y al escribano del cabildo. Asimismo era usado para hacer frente a crisis coyunturales colectivas o como caja de préstamos para los mismos tributarios del pueblo.

Como podrá observarse, la no disponibilidad de dinero entre los encomenderos era un pretexto para el verdadero trasfondo de su oposición a observar ese precepto, entre otros, de las Leyes Nuevas que frente a la esclavitud establecía que *el trabajo indígena sería obtenido únicamente a través de una paga salarial justa*.

Diversas fueron las amenazas y presiones de los colonos para que se aboliera este punto de las Leyes Nuevas, entre las que destaca, la de abandonar las Indias occidentales. Al final y sabiendo la Corona que el cumplimiento de aquella

amenaza significaba el derrumbe de la colonia, cede terreno y se decide por compartir con los colonos el usufructo de la fuerza de trabajo indígena mediante el otorgamiento alterno y rotativo de grupos de indios para laborar en las grandes haciendas. Los grupos indígenas eran sacados de los pueblos a los cuales habían sido reducidos y luego de cumplir con su jornada de trabajo en la finca colona retornaban “con estricta regularidad a sus pueblos para trabajar en su propio sustento y la producción de tributos”. Los pueblos de indios y el nuevo repartimiento de su fuerza de trabajo, a la par de diversas maniobras legales o no, creadas para la apropiación de tierra fueron, sin lugar a duda, los pilares primordiales de todo el desarrollo colonial. (Quesada, 1983: 39)

Frente a la esclavitud a que los encomenderos tenían sometidos a los indios, la Corona española opuso, vía la *reducción*, la figura de pueblos de indios como vasallos tributarios del rey. La conciliación en el modelo de explotación del indígena que se produce con la figura de *pueblos indios encomendados*, que se instauraría, ocurre en el renglón de la economía política. Pero subsisten dos modelos de gobernabilidad distintos, uno representado por las instituciones políticas y ordenamientos jurídicos de la Corona, el otro que a partir de entonces figurará, sugerentemente hasta nuestros días, una lógica para la dominación que busca abstraerse de ser sujeto (sujetado) a todo ordenamiento, institucional o jurídico; y un sentido político de dominio absoluto reacio al ordenamiento y regulaciones ‘exteriores’, hoy internacionales. En la mistificación de lo que es ‘el español’ que ya Severo Martínez advertía se empezó a configurar un sentido, fundamental para la definición de lo que es la gobernabilidad hoy, de eso que más tarde se denominaría la “soberanía”.

Ese modelo que podríamos denominar como “la gobernabilidad del encomendero”, finalmente se impondría para condicionar, distorsionar y someter a sus formas de dominación todos los ordenamientos ‘externos’ –como en su momento fue con la Corona, más tarde sería el formato adoptado del Estado moderno, y como parte del mismo incluso la democracia liberal representativa–. No funcionan porque hay una voluntad expresa en tal sentido forjada como derecho de conquista disputada a partir de las capitulaciones a la Corona, sobre población y territorios.

Ello configura un modelo de gobernabilidad que no sólo se manifiesta en las expresiones dadas (positivas) y la subjetividad (introyectada), sino que las condiciona a ambas en función de una modalidad de dominación económica. En aras de esta última, llamada a generar permanentemente conflictividad, dicho modelo de gobernabilidad desde aquel entonces se opondría a la configuración de pueblos de indios; y por supuesto, más allá de la fragmentación de Pueblos Indígenas que la lógica de pueblos de indios y cabildos fue induciendo. Se opondría asimismo a la interlocución entre la Audiencia, o las instancias políticas que ellos no detentaban, y las formas de gobierno relativamente autónomas que se reconocían al sujeto colectivo por parte de la Corona. Más tarde, cuando las Cortes de Cádiz a principios del Siglo XIX intentan generar un solo sistema de representación parlamentaria para toda Iberoamérica –como ahora pudiera figurarse una América Latina–, se las arregló para impedir que el rebelde Totonicapán votara incluso en términos liberales.

De ahí que sin necesidad de recurrir al pretexto de la amenaza comunista empleado en el Siglo XX para preservar, al extremo del genocidio, un modelo de gobernabilidad tal, podemos

entender la génesis del estado actual del país en el que nada funciona como se supone que debiera de hacerlo porque el poder determina lo que debe y cómo debe de funcionar sin ninguna consideración de condición de sujeto en la población, que afecte un supuesto derecho sobre la misma, que es a la vez una lógica de dominación económica irrestricta.

El modelo de gobernabilidad del encomendero, gestado entonces en la conquista, más que por la colonia española, está detrás de que ni funcione la inclusión indígena (del indígena individual al sistema político electoral y de gobierno oficial) que proviene de un tipo de ordenamiento colonial; y está detrás de que, a diferencia de muchos otros países de América Latina, el Estado en Guatemala no se haya pluralizado políticamente.

Más allá de constatar y suponer que frente a esta última opción se opone un concepto de soberanía de encomendero, y su racionalidad, es la forma de construir la democracia en un país como Guatemala. Para avanzar a la construcción de un modelo no colonial de democracia hace falta deconstruir todos los conceptos políticos de la gobernabilidad basados en la configuración del territorio, el sujeto y el Estado que el encomendero ha montado.

Teoría del buen ejemplo de españoles u organización de las Dos Repúblicas

El cómo habrían de relacionarse dos sociedades distintas en América como producto de su *confluencia* varió entre dos visiones que tendrían grandes implicaciones en términos de la gobernabilidad. La primera, y que duró muy poco, se conoció como teoría del buen ejemplo de españoles; estaba dirigida a que los españoles se dieran a conocer a través

de la convivencia para atenuar las tensiones derivadas del enfrentamiento militar y el desconocimiento entre sí. De ahí que se expresara fundamentalmente en una política de poblaciones mixtas (Leyes de Burgos, ordenanzas reales sobre indígenas de 1512, está registrada en las instrucciones de Cortés de 1523, así como en el obispo Zumárraga, en México 1531).

La Reina Regente en cédula real a la Audiencia de la Nueva España, fechada el 12 de julio 1530 ordena lo siguiente:

Aca ha parecido que para que los indígenas naturales de aquella provincia, comenzaren a entender nuestra manera de vivir, asi en su gobernación, como la policia y cosas de la republica, seria provechoso que hubieren personas de ellos, que juntamente con los regidores españoles que estan proveidos, entransen en el regimiento y tuviesen voto en él, y asimismo que hubiere en cada pueblo un alguacil de ellos, porque demas de los provechos dichos, parece que esto les haria tomar mas amor con los españoles y parecerles bien nuestra manera de gobernación, y de aui en adelante se seguira otro mas principal provecho, que es que por esta via parecen que venian mas presto en conocimiento de nuestra Sancta Fe Catolica. (Barrios, 2001: 13)

El ‘mal ejemplo’ de los ‘españoles’, empezaría a conocerse –vía la curia, aunque no exclusivamente, dentro de los emisarios de la Corona–, a partir del ejercicio más temprano que se instalaría por parte de los agentes de conquista, en un ejercicio absoluto y desmedido de poder de sus capitulaciones, así como de la manera más generalizada en las encomiendas y repartimientos. Se configura desde el inicio una cuestión política en cuanto a la pertenencia de todas aquellas posesiones y los criterios de su gobernanza.

Así fuere empleado como pretexto frente a los conquistadores, también emerge la figura del *vagabundo* (una especie de español errante) como motivo en el cambio de la ‘teoría’ del buen ejemplo (y el asimilacionismo político del indígena). Las tierras habían sido repartidas en América sobre todo entre una pequeña élite, no fue un proceso de *igualitarismo* precisamente entre los conquistadores mismos. Los españoles sin medio de subsistencia se dedicaron a recorrer el paisaje aprovechando la costumbre indígena de dar comida a los viajeros, buscando mujeres, etc. Se regula así la estancia de españoles en los pueblos.

Antes de que se dictaran las Leyes Nuevas (en 1542), ya la Corona promulgaba disposiciones en 1533 para que los indígenas próximos a la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala eligiera a sus propios alcaldes ordinarios y un alguacil (Konetzke en Barrios, 2001: 82). La Corona ordenó para Nueva España, en 1545, el establecimiento de cabildos formados por indígenas para gobernar sus pueblos: se instituyeron alcaldes ordinarios para impartir justicia, que eran *cadañeros* (o electos cada año). El 9 de octubre de 1549, la corona amplió la política de gobierno indígena en pueblos de indígenas para todo el Reino:

y que todos los pueblos que estuviesen hechos y se hiziesen hera bien que se criasen y proveyesen de alcaldes ordinarios para que hiziesen justicia en las cosas civiles y también regidores cadañeros y los mismo yndios que los eligiesen ellos los cuales tuviesen cargo de procurar el bien común y se probeyesen ansimismo alqualiziles y otros oficiales necesarios como se hizo e acostumbra hacer en la provincia de Taxcala (Barrios, 2001: 83)

Dos años más tarde se reitera la orden, *para que los indígenas recién convertidos y reducidos a poblados, puedan elegir sus*

alcaldes ordinarios y regidores entre ellos mismos. Esto es importante porque como podremos comprender, las formas de gobierno indígenas estuvieron desde el principio de la conquista y la estructuración de la colonia, en la primera mitad del Siglo XVI, definiendo una pugna entre dos modelos de dominación del indio, dos formas diferentes de gobernabilidad; diferentemente de los discursos históricos construidos por un poder derivado del conquistador encomendero o *colono* que ha adversado estas formas de gobierno, y las regulaciones ‘de fuera’ a ese respecto, en aras de la más despiadada explotación de los indígenas y el sometimiento de éstos a su dominación.

Con el establecimiento de los cabildos de indígenas se inició la política de administración indiana de Dos Repúblicas –la de los españoles y la de indígenas, cada una con su propia administración gubernativa y eclesiástica, y con diferentes formas de tenencia de la tierra (colectiva en el caso indígena). Esta política intentaba conservar el dualismo original –españoles e indígenas– y perduraría hasta el fin del colonialismo (Mörner, 1970). (Barrios, 2001: 19)

Del Siglo XVII a las Reformas Borbónicas

A partir de las Leyes Nuevas (1542), la estructuración de la colonia por parte de la Corona española interpondría instituciones y disposiciones que serían objetadas y reñidas por los encomenderos hasta que se define una independencia, aquí diametralmente distinta a la que en otras partes de América-Latina tendrá lugar (Bolívar, por ejemplo).⁶

6 Recordamos el final de la carta que desde Buenos Aires de J.B. Túpac Amaru le escribió. Evocando a Tupamaru –su hermano caído–, concluye su carta diciéndole a Simón Bolívar: *si posible es, reúna el único resto que conserva la Providencia de los Incas del Perú, a las frías cenizas de sus venerados progenitores.* (Valcárcel, 1993: 233)

Ya desde fines del Siglo XVI, si bien las Leyes Nuevas les habían arrebatado a los encomenderos la figura del cabildo y la habían empleado como una forma de dominación distinta, bastante más sostenible y en la que el indígena tenía el estatuto de sujeto –inclusive de sujeto colectivo– y detentaba cargos referidos a la Audiencia, en la gran extensión de lo que en aquel entonces era Guatemala; a esta última siguieron otras instituciones con las que aquel territorio de la actual Guatemala, empezó a configurar su división político administrativa.

Así se crearon gobernaciones, corregimientos y alcaldías mayores. En las gobernaciones no nos detendremos porque fueron definidas para aquellas provincias, que fuera de la actual Guatemala respondían a los derechos de capitulación que vendrían a conformar subdivisiones en la audiencia y a partir de las cuales se terminarían derivando los otros Estados de Centro América. Como asiento de la Audiencia, la actual Guatemala sí empezó a verse estructurada con los corregimientos que tenían que ver con aquel crecimiento de pueblos de indios (así fuesen *pueblos de indios encomendados*) y que tenían relación directa con la Audiencia, como ente no sólo que ordenaba la tributación a la Corona sino mediaba respecto de los encomenderos.

La implantación del cabildo como institución indígena de “poder”, vinculada y subordinada directamente a la Audiencia, tiene muy importantes repercusiones y una de ellas, en el plano político-administrativo, era que su proliferación iba paulatinamente necesitando de una instancia superior capaz de atenderlos ágilmente y de conformar núcleos regionales de administración política. El corregimiento tomaba entonces nueva vigencia, como instancia político administrativa que aglutinara cierta cantidad de pueblos indígenas encomendados y tributarios directos de

la Corona, y como medio de ramificar y agilizar la administración audiencial dirigida entre otras cosas, a velar por el cumplimiento, control de encomiendas y respeto a lo estipulado en las Leyes Nuevas. (Quesada, 1983: 49)

Se crean así, a fines del Siglo XVI, los siguientes corregimientos en la actual Guatemala (Chinchilla en Quesada, 1983: 49):

- Tonicapán
- Quetzaltenango
- Atitán
- Tecpanatitlán o Sololá
- Escuintla
- Guazacapán
- Chiquimula
- Acasaguastlán
- Valle de Guatemala⁷

Las unidades administrativas de alcaldías mayores dependían directamente de la Corona y estaban ubicadas en zonas de interés estratégico como minas y puertos (Chinchilla en Quesada, 1983: 49). En las alcaldías mayores, igual que en los corregimientos, se requirió la consolidación de los cabildos como régimen municipal de los pueblos indígenas (Quesada, 1983: 49).

Para fines del Siglo XVI, las alcaldías mayores en la actual Guatemala eran:

- Verapaz
- Suchitepéquez
- Amatique
- Las minas de San José de Zaragoza

⁷ Había un régimen especial para el valle de Guatemala por el cual, con título de corregidores, los alcaldes ordinarios gobernaban la ciudad (Quesada, 1983: 52).

Situando nuestra atención en los corregimientos, el mayor número de los mismos en la Audiencia de los Confines estuvo en la provincia de Guatemala, *profusamente poblada por asentamientos indígenas*. [...]Sólo en Santiago de los Caballeros se hicieron 77 pueblos de indios en el Siglo XVI. (Quesada, 1983: 53)

Lo que ocurrió y desencadenaría una crisis en la Colonia, en lo que actualmente es Guatemala, durante los Siglos XVII y XVIII es la baja de población que haría oneroso el funcionamiento de los corregimientos. Por ejemplo:

En la provincia de Guatemala en 1572 se consigna la merma de tributarios indígenas en los pueblos de San Miguel Tucurú y San Estevan Tamahú en Verapaz, en una cantidad considerable. “Más adelante ya se ve desaparecer un tercio de los mismos tributarios en todo el reyno según parece de cédula de 27 de mayo de 1582, que corre con los libros de cabildo y dice así: Presidente y oidores de nuestra audiencia real que reside en la ciudad de Santiago de la Provincia de Guatemala: nos somos informados que en esa provincia se van acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen, y que habiéndose disminuido tanto los dichos indios, que en algunas tierras faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero, que es de tres partes las dos más de lo que son obligados a pagar y los tratan peor que esclavos, y que como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros, y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y rebientan con las pesadas cargas, y á otras y á sus hijos los hacen servir en sus granjerías y duermen en los campos y allí paren y crían mordidos de zandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan, y otros toman yerbas venosas, y que hay madres

que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen por librarlos de trabajos que ellas padecen”. (Francisco de Paula García Peláez en Quesada, 1983: 55)

De acuerdo a estimaciones, la población indígena en Huehuetenango, refiriendo una muestra, se había reducido al extremo de que sólo uno de diez habitantes sobrevivía a fines del Siglo XVI respecto de la población que había antes de la guerra y el establecimiento de la encomienda. (Carmack, M., Early, J. y Lutz, C.,1982)

Al finalizar el Siglo XVII, la estructuración de la actual Guatemala sigue siendo la misma tanto en corregimientos como en alcaldías mayores.

A principios de Siglo XVIII, en la antigua alcaldía mayor de Amatique desciende la población indígena y decae su importancia económica, por lo que es anexado Amatique al corregimiento de Chiquimula. En 1760 se une Chiquimula al corregimiento de Acasaguastlán.

A fines del primer tercio del Siglo XVIII el añil cobra auge y se unen los corregimientos de Guazacapán y Escuintepeque para convertirlos en la alcaldía mayor de Escuintla.

También en el primer tercio del siglo XVIII, la corona une los corregimientos de Atitán y Tecpanatitán o Sololá, formando la alcaldía mayor de Sololá.

En 1753 dividió en dos el valle de Guatemala para formar las alcaldías mayores de Sacatepéquez y Chimaltenango, no sin las protestas del Cabildo de Guatemala.

La división político administrativa de la actual Guatemala, hasta antes de la creación de las intendencias (1785), consistía en tres corregimientos y doce alcaldías mayores.

Los corregimientos eran:

- Chiquimula
- Totonicapán
- Quetzaltenango

Las alcaldías mayores eran:

- Suchitepéquez
- Sololá
- Escuintla
- Verapaz
- Chimaltenango
- Sacatepéquez

Durante este periodo que corre desde el Siglo XVII (cincuenta años después de las Leyes Nuevas) hasta fines del Siglo XVIII (1785), cuando se instaurarían las Reformas Borbónicas y el régimen de intendencias, se han producido importantes bajas de población indígena (la población era eminentemente indígena) en Guatemala a resultas de los niveles de explotación y prácticamente esclavitud a que fueron sometidos por los encomenderos. Esto se ha plasmado en el descenso del número de unidades administrativas territoriales menores como los corregimientos, de nueve a tres –sin contar el valle de Guatemala–. La encomienda, con los niveles de explotación mencionados, se viene a constituir en la actividad económica dominante en el país, que se expresa en un debilitamiento del poder de la tributación y (por tanto) de las instituciones (Corona).

Configuración y dismantelamiento de la política de las *Dos Repúblicas*

La Corona reiteraría la orden de 1549 de establecer cabildos indígenas en todo el Reino. En 1561 el presidente de la Audiencia de Guatemala informó al Rey que la mayoría de pueblos de indígenas ya estaban organizados en cabildos (Zamora en Barrios, 2001: 75)

El 18 de julio de 1560 la Corona solicitó a la Audiencia de Guatemala informara “si en los pueblos de indígenas hay alcaldes de su misma raza”. Ello como respuesta a la solicitud del 18 de diciembre de 1559 de instituir corregidores en los pueblos de indígenas y alcaldes mayores en los pueblos de españoles, forma de administración que existía también en el Perú. El 19 de marzo de 1565 la Corona solicita a la Audiencia de Guatemala informar sobre la forma de elección de alcaldes en ciudades, villas, pueblos y lugares de indígenas (Barrios, 2001: 81-82).

Hay registros que Lina Barrios facilita en torno a quejas indígenas por intromisiones de algunos encomenderos, sacerdotes o autoridades, en las elecciones para la conformación de sus cabildos: se denuncia al cabildo español de Santiago de Guatemala en 1563 la intromisión de religiosos; el *común* (expresión que Lina Barrios explica basada en la obra clásica de Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena* (1953) fue adoptada por los ‘españoles’, encomenderos, para distinguir su cabildo del cabildo de indígenas, el *común*) del pueblo de Samayac ante la Audiencia en 1671, para que el sacerdote franciscano no se entrometa; el *común* del pueblo de Santiago el Zambo ante la Audiencia en 1713, contra el párroco; indagación de la Audiencia al alcalde mayor de Chimaltenango en 1761 por quejas de intervenir en San Lorenzo El Tejar; indíge-

nas de Santa Catarina Pinula se quejan ante el alcalde mayor de Amatitlán por intromisión del cura; el *común* de indígenas de Chimaltenango en 1795 solicita a la Audiencia que el cura párroco y alcalde mayor no intervengan en sus elecciones de alcaldes y regidores; en 1807, el *común* de indígenas de San Cristóbal Totonicapán denuncia que el cura obstaculiza las elecciones; en 1820, la Audiencia llama la atención al alcalde mayor de Chimaltenango por tratar de imponer violentamente a personas en el cabildo indígena de San Martín Jilotepeque. (Barrios, 2001: 75)

Mixtificación residencial como política de población

En medio de esta extremadamente marcada configuración de clases sociales que tiene lugar en la colonia, sancionada y sostenida en una lógica de castas por el racismo para la explotación fundamental –aunque no exclusivamente– del indígena maya; irá dándose desde el inicio de eso que, un tanto laxamente, se denomina la *invasión* española, el surgimiento de mestizajes que inicialmente no saben en dónde inscribir social y políticamente. Uno de los más comunes mestizajes raciales, el que tiene lugar entre españoles e indígenas mayas es entonces configurado como una casta, que está por debajo de los españoles pero arriba de los indígenas (que son los de abajo).

El aumento del mestizaje se irá produciendo –y la configuración social, política e ideológica de dicho mestizaje como ‘ladinos’–, la gran mayoría de los cuales no forman parte de las clases dominantes salvo en un imaginario que suele adscribir el racismo y plasmarlo alienadamente como validación propia, lo cual se plasma a su vez en su inscripción y refuerzo de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de dominación.

La dimensión del racismo sería profundamente cuestionada en términos intelectuales y amplios hasta después del conflicto inducido con el derrocamiento de la década revolucionaria (1944-1954) y el proceso que en torno de los años setenta y ochenta del Siglo XX se daría, por el cual grandes segmentos de población indígena y no indígena (no necesariamente ‘ladinos’) se plantearían el derrocamiento de un modelo de Estado y la construcción revolucionaria de un orden distinto.

Tras la finalización del conflicto (1996), en el curso de estos diez primeros años recientes tan importantes de analizar, la emergencia política de los Pueblos Indígenas que reivindican su derecho tanto en la conformación del Estado guatemalteco como de su construcción, y su postulación en ello como sujetos colectivos, plantea entre algunos ‘ladinos’ el cuestionamiento existencial y político: ¿y yo quién soy? En efecto, es una pregunta de una importancia histórica y estructural inmensa para este país. Gestada sobre todo a partir de los Pueblos Indígenas, de varios de sus intelectuales –en sentido amplio, no académico–, se avanza la propuesta de que en Guatemala existen cuatro ‘pueblos’, en el sentido de que así como se demanda el reconocimiento y el derecho del Pueblo Maya, Garífuna y Xinca, asimismo el ‘pueblo’ ‘ladino’ es un cuarto pueblo. Este discurso encierra bondades pero también un proceso que pudiéramos denominar de ‘etnicización’ de un grupo humano que, sin que esto debiera ser más o menos, no es un pueblo indígena en sentido estricto (población originaria que quedó inscrita dentro de las fronteras cuando se conformaron los Estados modernos). La identidad como ‘ladinos’ no es lo que se antepone en la relación de la población no indígena entre sí. Aunque subsiste ese constructo histórico de la identidad ‘ladina’, por oposición al indígena entre algunos y sobre todo en pequeñas burguesías urbanas de los departamentos –no hablamos del racismo, sino de la *identidad ‘ladina’* formalizada como

autoadscripción y reconocimiento entre pares—, pareciera que es posible entender asimismo que el mundo puede perfectamente dar cabida a pueblos indígenas y a *no indígenas*.

El ámbito no indígena, que más allá del discurso de la cuaternidad se viene desarrollando, es además de esa cada vez más reducida identidad ‘ladina’ una grandemente difractada y diversa colección relativamente moderna de individuos que establecen y superponen, como hojaldra, las más variadas formas de comunidades sobre todo no territoriales en formas no entera, pero sí bastante aleatorias.

Dimensiones analíticas como modernidad, tradición, cambio, individuo y comunidad son explorables tanto entre no indígenas como entre pueblos indígenas. Más que la diferencia entre unos y otros, la especificidad en que radica la importancia de sustentar el derecho de los Pueblos Indígenas frente a la globalización neoliberal (y ante lo cual se inscriben las normativas internacionales respectivas) consiste en que su existencia como comunidades culturales con instituciones sociales y de significado propias, ancestrales y distintivas en la Humanidad están fuerte e inconsultamente orilladas a desaparecer, para *por la fuerza* disolverse en ese otro maremágnum de lo no indígena. Último que *per se* no es inferior ni superior: comporta el reto presente en unos y otros del desenvolvimiento de una individualidad más allá del sentido que en ciertos aspectos le configura el poder como falsa conciencia, como posibilidad en potencia, como ontología en devenir en todos los espacios. El derecho político a la existencia de la comunidad indígena, a su vez, aporta a tales propósitos dimensiones quizás no perfectas pero sí ejemplares, deconstructivas y que alimentan no sólo la forma de vivir la individualidad en comunidad, sino de sustentar instituciones que garanticen su desenvolvimiento social.

Esta reflexión, que intenta aportar a una cuestión tan crucial de este estudio, viene a que nos aproximamos aquí a una interpretación importante, poco indagada pese a ello, que tiene que ver con la conformación de las poblaciones en los territorios. Viendo hacia el futuro, Demetrio Cojtí Cuxil (2007) formula a nuestro juicio una propuesta muy interesante en su obra *Nuevas Perspectivas para la Construcción del Estado Multinacional* que presentó en el Palacio Nacional de la Cultura el año pasado (2007), y se sitúa con mucha pertinencia en el orden de lo que actualmente se está debatiendo en torno al Estado y el poder local. Lo que él plantea es que en las circunscripciones en donde la mayoría de población sea indígena, se adscriba la categoría política de *minoría* (que otorga derechos) a las minorías de poblaciones. Esto llevado a nuestra propuesta, porque hasta donde entendemos aún Cojtí no formula explícita y centralmente la tesis de la pluralización de sistemas políticos que apoyamos, aunque ineludiblemente parece rondar su propuesta, significaría que si la mayoría de población así lo determinase en un municipio, podría darse entonces esa vía de funcionamiento (que además se ha visto y es perfectamente posible en la pluralidad, bajo guía indígena maya), *sin plantearse la necesidad de desplazamientos de poblaciones para el efecto*. Allí emerge otra dimensión política de lo que es *Pueblo*, como sujeto, humanidad, en devenir.

Lo que está de fondo es el concepto político de población en el marco de las gobernabilidades democráticas o de la dominación. Es un asunto complejo porque en las dinámicas estructurales y políticas actuales, la demografía adquiere una dimensión política. Consideraciones más para subrayar la importancia de que el Estado y la sociedad atiendan y avancen soluciones políticas.

Volvemos al examen del Siglo XVI, en que este mestizaje políticamente constituido en relaciones de poder y asimetría dentro de la estructura de la colonia empieza a dispersarse. L. Barrios (2001) plantea que la política de las *Dos Repúblicas* de la Corona empieza a fracasar por la no creación de ciudades y villas que tiene lugar en el Siglo XVI. Los mestizos se ven impelidos a salir no sólo por razones económicas sino para no sujetarse al régimen de servidumbre a los criollos que se les ofrece (en realidad, fuera de sus tierras –*repartimientos*– prácticamente sólo existía la capital, Santiago de los Caballeros, como asiento de su poderío). Los mestizos salen entonces a comerciar, lo que habría producido contradicciones con la Corona porque afectaba el flujo de tributo indígena hacia la misma; y *a residir en los pueblos de indios*.

Pero para la gobernabilidad del encomendero, podemos nosotros reflexionar, esto empezaría a constituirse en una forma de dismantlar esa política (que entorpecía su afán de poder absoluto) y especialmente del espacio (seguridad/población/territorio) de los pueblos de indios, convirtiéndose en una *política de población* en función de su modelo de gobernabilidad. En 1626 se gira una orden del fiscal del Consejo de Indias instruyendo la expulsión de ‘españoles’ (también) que vivían en pueblos de indios, especialmente en Chimaltenango. (Barrios, 2001: 112-114)

Lina Barrios refiere en relación al proceso de creación de villas (nominativo para asentamientos poblacionales distintos de los ‘pueblos de indios’), que al finalizar el siglo XVIII, un estudio estadístico poblacional hecho por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz en 1790, da cuenta que de los 274 poblados reportados, 182 eran indígenas y 92 de población mixta: asimismo que de estos últimos, 7 eran oficialmente formados por españoles o ladinos. Menciona Barrios que hacia el último

tercio del Siglo XVIII se da un debate –que consigna y desarrolla ampliamente Arturo Taracena (2002) en *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*– en torno de la separación residencial:

Los argumentos a favor de la mixtificación residencial argumentaban:

- a. Que eran inútiles los esfuerzos de dos personas, el cura y el maestro, para hispanizar a todos los indígenas de un pueblo; por lo tanto era necesario el trato cotidiano con más españoles o ladinos.
- b. Que la separación ha conservado a los indígenas en su ignorancia y a los españoles en su altivez y desprecio por las ocupaciones materiales del campo. (Barrios, 2001: 119-120)

En la Nueva España las leyes de separación residencial fueron abolidas en 1768 por el visitador José de Gálvez (dentro del contexto de expulsión de los jesuitas). La Audiencia de Guatemala termina aceptándolo, pero a condición de separarlos en *barrios* y aprobándose el que tuvieran alcaldes diferentes.

En 1785 el rey ordenó tenientes de corregidores para atender población no indígena establecida en pueblos de indígenas (Barrios, 2001: 130). En dicho proceso, Lina Barrios (2001) describe en su obra la penetración de cabildos indígenas por españoles y ladinos, y asimismo en cuanto a los alcaldes de barrio. Pero retomaremos la cuestión con la, para entonces, inminente independencia.

De las Reformas Borbónicas a la Independencia

Quesada (1983) propone la siguiente interpretación para la introducción de las Reformas Borbónicas:

No está por demás enfatizar nuevamente que, aunque todas estas reformas administrativas de la Corona tenían el claro propósito de desplazar de nuevo el control colono, ya para entonces era poco menos que imposible, debido a que bajo la posesión que tenían sobre los medios de producción subyacía el poder real, y su reducción a un poder formal no podía ser producto de un acto volitivo Real canalizado por una institución que no representaba directamente los intereses de la clase oligárquica colonial. (Quesada, 1983: 62)

La Casa Borbón se instala cuando era franco el debilitamiento del imperio español. Intentando corregir esta situación (lo que ya no volvería a tener lugar), implementaron medidas para controlar el comercio. Como podremos considerar, los más grandes encomenderos vivían en la capital y a partir de las actividades agrícolas habían diversificado en los dos siglos y medio transcurridos sus actividades económicas.

Las consecuencias de esa tendencia borbónica de liberar el comercio se traducen de diversas maneras en América en general y en el Reino de Guatemala en particular, donde los grandes comerciantes asentados en la capital controlaban esa actividad en su totalidad. [...] En el año de 1765, durante el reinado de Carlos III (1759-1788), máximo exponente de los Borbones, se autoriza al oidor de la Audiencia de Guatemala establecer los estancos de tabaco y reorganizar los de la pólvora y naipes y otros ya existentes que para entonces eran todos subarrendados por la nobleza criolla, a excepción del de aguardientes que era

controlado por el poderoso Cabildo de Guatemala. Esta medida tenía tres objetivos fundamentales: el primero, arrebatar de las manos de los ricos comerciantes guatemaltecos el monopolio que sobre los estancos poseían; el segundo, reivindicar su control con el objeto de estimular –bajo igualdad de condiciones de todos los comerciantes del Reino– la libre competencia; y el tercero, no menos importante, fiscalizar directamente la tributación producida por la actividad comercial con el fin de incrementar los ingresos a las arcas reales. (Quesada, 1983: 65)

Como resultado del descontento criollo y de los poderosos comerciantes se produjeron desórdenes públicos así como principios de sedición.

Dentro de esta estrategia borbónica de liberación comercial, se implantó también el régimen de intendencias en América. El despotismo ilustrado que “...entraña un intento de reformar la sociedad desde arriba...” Destacó hacia las colonias varios visitadores con el objetivo de conocer el verdadero estado de su administración. Los informes, como era de esperarse, fueron desastrosos. En ellos, entre otras cosas, se consignaba la arbitrariedad que practicaban los alcaldes mayores en el repartimiento de mercancías e hilazas a los indios, obligándolos a comprar las primeras a precios muy elevados y a trabajar las segundas para convertirlas en hilo con muy poca o ninguna paga. Pero a la par del intercambio comercial forzado que imponían a los indígenas, los alcaldes mayores y corregidores fueron paulatinamente parte integrante de la trama monopólica del control comercial guatemalteco.

Ellos servían de intermediarios a los grandes comerciantes de la capital; compraban a precios arbitrarios y ridículos su producción a pequeños y medianos agricultores que no tenían el medio para trasladarla a la capital; eran una especie de ramificación de la tiranía del comerciante monopolista guatemalteco. (Quesada, 1983: 66-67)

A ese nivel estaba consolidada la gobernabilidad del encomendero respecto de las instituciones públicas del Estado (la Corona).

España decide entonces suprimir corregimientos y alcaldías mayores, deshacerse de esos funcionarios, crear intendencias y colocar en las unidades político administrativas a subdelegados de las intendencias que eran pagados por la Corona. En adelante, las circunscripciones territoriales intermedias pasarían a ser las intendencias y las menores las subdelegaciones o partidos. Frente a los abundantes informes en el sentido de que los cargos de corregidores y alcaldes mayores eran vendidos (como ahora sigue ocurriendo), la Corona implementó que el salario de los subdelegados de intendentes estaría en el orden del 5% de lo recaudado. En Guatemala las intendencias fueron implementadas en 1785 con las mismas ordenanzas que las de Buenos Aires. De cara a la población indígena, estas medidas, preservándose el orden del 'encomendero', no significaban otra cosa que una carga mayor porque igual que ocurrió con lo de los pueblos indios tributarios y encomendados, los dos sistemas económico políticos concurren.

A partir de 1785 y hasta la Independencia, la división político administrativa sería la siguiente: siete alcaldías mayores y dos corregimientos.

Las alcaldías mayores:

- Suchitepéquez
- Sololá
- Escuintla
- Verapaz
- Totonicapán
- Chimaltenango
- Sacatepéquez

Los corregimientos:

- Chiquimula
- Quetzaltenango

Independencia y ‘soberanía’

En efecto, la independencia era percibida por los criollos como la oportunidad de recuperar la totalidad del poder deshaciéndose de mediador español. Para ello, los criollos insistieron sobre el hecho de que eran ellos los herederos directos de los Conquistadores, los cuales habían afrontado “penas y fatigas” para incorporar los territorios a la Corona. Fueron ellos quienes consolidaron lo conquistado, fueron ellos quienes crearon riquezas, fueron ellos quienes transmitieron lo conquistado a sus descendientes y era a esos descendientes –los criollos lo justificaban así– a quienes correspondía recuperar la herencia. [...] se trataba de justificar definitivamente las formas de dominación: enfatizando la continuidad genealógica intentaban justificar y consolidar el estatu quo. [...] los conquistadores –y sus descendientes– habían sido propietarios de la tierra y de los indios. La “herencia” reivindicada era bien esa: la tierra y los indios. Para el criollo, el indio no era –ni podía ser– heredero, era simplemente “encomendado”, como señala Zea (1978:244), es decir, sujeto en situación de dependencia, sujeto al servicio del encomendero, sujeto excentrado, “objeto” en definitiva.

García-Ruiz, 1997: 35-36

Dos días antes del 15 de septiembre de 1821, llegó a Guatemala un correo de Tuxtla, Comitán, Ciudad Real y Chiapas, en el que enviaban copias de las actas por las cuales se unían al *Plan de Iguala*, con que había iniciado la gesta de independencia de México desde 1810; en 1821 la oligarquía mexicana aprovecha las revueltas y entroniza al emperador Iturbide. Habría que precisar en la anterior información sobre los correos recibidos, y que proviene del sitio web de la Superintendencia de Administración Tributaria (Guatemala),

que los pueblos indígenas van inconsultamente a uno u otro lado de los nacientes Estados latinoamericanos.

El primer punto (o *acuerdo*) del Acta de Independencia de Guatemala dice textualmente lo siguiente:

1. Que siendo la independencia del gobierno español la voluntad general del pueblo de Guatemala, y sin perjuicio de lo que determine sobre ella el congreso que debe formarse, el Sr. Jefe político la mande publicar para prevenir las consecuencias que serían temibles en el caso de que la proclamase de hecho el mismo pueblo.

Con ello se da la independencia desde Guatemala hasta Costa Rica, pero es interesante observar el hecho de que el reino da lugar a una República Federativa.

La constituyente publica el 17 de diciembre de 1823 “las bases de su futura constitución, declarando el Reino de Guatemala una República Federal compuesta por cinco Estados Unidos bajo la denominación de ‘Provincias Unidas de Centro América’ Su carta fundamental fue promulgada el 22 de noviembre de 1824. (Dunn en Quesada, 1983: 75)

Con la independencia, cada Estado homogeniza su administración política territorial. Se eliminan las alcaldías mayores, corregimientos y subdelegaciones de la colonia; y se crean los siete departamentos de 1825:

- Suchitepéquez-Sololá
- Escuintla-Guatemala
- Chiquimula
- Verapaz
- Totonicapán
- Quetzaltenango
- Sacatepéquez-Chimaltenango

La figura de *departamentos* era francesa. Había sido creada en 1790 por Jean Cassini en sustitución de las *provincias* en que se organizaba político-territorialmente el Reino en Francia antes de la revolución. Evidentemente, lo único que cambiaba en Guatemala respecto de las figuras anteriores era que los corregimientos quedaban enteramente en manos de los herederos del modelo de encomiendas y repartimientos.

Aunque básicamente lo mismo que el cabildo de los pueblos de indios establecidos desde 1542, las municipalidades son establecidas en el título 8, sección 2, de la Constitución de 1825 en los siguientes términos: “todo pueblo, aldea o lugar que por sí llegue a 200 habitantes tendrá una municipalidad compuesta por alcaldes, dos o más regidores y procurador síndico. Los pueblos que bajen de aquella población tendrán por lo menos un alcalde auxiliar, nombrado por la municipalidad más inmediata (Palma, 1993: 86).

El 2 de octubre de 1839 la Asamblea Constituyente emitió un nuevo reglamento de gobierno político de los ‘departamentos’. El gobierno de cada departamento estaría a cargo de un *corregidor*, cuya duración en el cargo sería de 5 años. Era nombrado por el gobierno central. Este *corregidor* debía velar por el funcionamiento de todas las municipalidades existentes.

Dos expresiones políticas de dos segmentos del poder económico empezarán a configurar la historia política del país: los conservadores y los liberales. Ambos, emparentados entre sí –como demuestra Casaús Arzú (2007)–. Se alternarán en el poder con notables diferencias en cuanto al gobierno de los Pueblos Indígenas.

Los liberales se han caracterizado por su permanente, denodada e históricamente creciente imposición de políticas de asi-

milación en lo que respecta a la estructuración del poder local (municipal) para su esquema de dominación. Al abordar los Siglos XIX y XX podremos apreciar este fenómeno, atinente de ser considerado y comprendido.

En el marco de estas disputas entre sectores del poder económico y la reconfiguración político territorial en toda la región (la anexión a México, que dura dieciocho meses, y el fracaso de la República Federativa), el poder económico de Quetzaltenango busca constituirse como el sexto Estado de la Federación con el nombre “Estado de los Altos”, pocos meses antes de que se firmara el acta de ruptura definitiva de la Federación, en un proceso que el historiador Arturo Taracena (1997) ricamente describe y analiza en *Invencción Criolla, Sueño Ladino, Pesadilla Indígena*. En efecto, la población y los Pueblos Indígenas –como parte de la misma–, van y vienen en todas estas reconfiguraciones entre segmentos del poder económico, sus políticas territoriales y modelos de gobernabilidad.

Redefiniciones del ‘indio’ y ‘ladino’ como sujetos políticos en el periodo entre las Cortes de Cádiz y los primeros gobiernos liberales tras la Independencia

Antecedentes históricos y políticos fundamentales para esta época vienen a ser la Revolución Francesa 1789-1799 (los nuevos derechos del *ciudadano*, su sentido libertario frente a la monarquía, pero asimismo la configuración de profunda asimilación lingüística en que se configura el nacimiento del moderno Estado francés); que Napoleón Bonaparte lograra la abdicación de Carlos IV, de éste en favor de Fernando VII y él a su vez a favor de José Bonaparte, todo ello en 1808; así como cierta *fascinación* entre *los liberales* por el discurso de ciudadanía individual y estos conceptos de Estado, finalmente aprovechada por la lógica de poder de los encomenderos, y en

cuyo entusiasmo parecía desconocerse la centenaria historia profunda de disputa en torno de la gobernabilidad y los pueblos indígenas—que en cierto sentido pareciera resurgir en y bajo entornos *neoliberales* hoy día—, gobernabilidad siempre opuesta y en parte configurada por la resistencia y levantamientos (considérense los *Motines de Indios*, registro de Severo Martínez (1985) que alude a la expresión con que el poder colonial llamaba a estas luchas) por parte de los Pueblos Indígenas.

De ello emergen las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812 a que convoca Bonaparte, y como destaca García Laguardia (1991) en su ilustrativa obra *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*, las que serían: las *primeras elecciones ‘populares’ en nuestra historia*.

Cuando entonces, a principios del Siglo XIX, tuvo lugar el intento de implementar las Cortes de Cádiz a nivel de toda la extensión de la Corona española (en el mundo, ya que poseía asimismo territorios en las Filipinas), Antonio Larrazábal, el diputado electo por Guatemala, abogó por el derecho de ciudadanía de las castas o ladinos. Dijo que, sin embargo, ello “...no implicaba quererles elevar a la más alta jerarquía, pues conocen que su nacimiento no les permite aspirar a los puestos más distinguidos...” (Barrios, 2001: 134).

En las discusiones en las Cortes acerca del gobierno (la *gobernabilidad*) de los pueblos, el criollo en filiación del encomendero, argumentó (en forma que nos resuena a ciertos discursos contemporáneos sobre el *fortalecimiento institucional*):

“...sólo en el Reino de Guatemala habrá 30 ó 40 poblaciones de estas castas ¿Y se dejarán sin ayuntamiento? ¿Irá un español de 40 a más leguas a ser alcalde o regidor de esos pueblos? ¿Se podrán gobernar por los alcaldes o regidores de indios que residían en aquellos pueblos? No

es posible; porque las costumbres de los unos no se conforman con las de los otros. Repito, pues, que son súbditos y deben de gozar de los beneficios de los demás...” (Barrios, 2001: 134)

El sistema de dos alcaldías simultáneas cambiaría con la Constitución de Cádiz en 1812, pues los intelectuales americanos (y las élites criollas) que participan en su elaboración luchan por la ‘ciudadanía’ de los ladinos (irreal hasta el día de hoy), lo que conllevaría su participación en *una sola alcaldía mixta*.

El concepto liberal de individuo, *bajo la gobernabilidad criolla*, fue la vía para quebrar las instituciones políticas indígenas, su controvertido funcionamiento y reconocimiento por el poder económico y político en estas colonias, a fin de quebrar desde el poder político local a las comunidades y someter al indígena de manera irrestricta a la dominación económica.

En el proceso (1813-1814) se da una protesta en Totonicapán donde los ladinos deseaban participar en el gobierno local y los indígenas no querían permitirlo (esto es muy importante porque aparece en la línea directa del importantísimo levantamiento de Atanasio Tzul que se ha atribuido ampliamente a la *circunstancia* de la reimposición de tributos).

Carrera

En Wikipedia, que asimismo tiene su importancia a nivel de construcción social del conocimiento, encontramos la entrada de Rafael Carrera en términos tan ilustrados y acordes a los estudios del reexamen que se está haciendo de él, junto al historiador Ralph L. Woodward o Eduardo Velásquez, que podría aventurarse uno a suponer que fue redactada por alguien de altos vuelos intelectuales. En su inicio describe:

Su partida de nacimiento está en la parroquia de Candelaria. Hombre de corta estatura, de pelo liso y negro, de mirada severa, activo y astuto, tuvo una vida muy turbulenta, pero llegó a ser uno de los principales hombres públicos de Centroamérica y dio a Guatemala un largo período de paz y estabilidad. Su figura generó grandes pasiones a favor o en contra, ya que la historiografía liberal siempre lo describió en términos peyorativos y los conservadores defendieron sus actuaciones, llamándole Caudillo Adorado de los Pueblos.

En efecto, el periodo conservador que se gesta desde el alzamiento militar de Carrera contra el intento de restitución del tributo a los indígenas que habían suprimido las Cortes de Cádiz y se prolongaría hasta el triunfo de la revolución liberal en 1871, estaría marcado por un giro distinto respecto del desmantelamiento de las formas de gobierno indígenas y por la expresa política de asimilación liberal de los indígenas que ampliamente ilustra Taracena (2002) para los primeros gobiernos liberales postindependentistas.

La etapa independiente surge con la figura ‘mixta’ de alcaldías mixtas, que no es concurrencia de mestizajes sino imposición sobre las formas de gobierno que han encontrado refugio y subsistido en las mismas, para gobernar sobre su eliminación. En el primer periodo liberal (1821-1830), la Asamblea Federal había decretado el 20 de octubre de 1824 que debía cesar la costumbre indígena de tener autoridades propias separadas de las municipalidades constitucionales porque la población indígena seguía obedeciendo a sus autoridades (Barrios, 2001: 147). El 12 de mayo de 1824 se decreta que todos los alcaldes primeros deben conocer el idioma español, pero como era muy difícil después lo restringieron para las cabeceras de partido (cabeceras departamentales). En el mismo sentido,

el 28 de octubre de 1824 se ordena que las municipalidades, conjuntamente con el párroco, *debían extinguir los idiomas indígenas*.

En 1824 San Cristóbal Totonicapán se queja porque el gobierno les había presionado para realizar las elecciones en esos términos.

Durante toda esta época se registran amenazas de los indígenas de abandonar las alcaldías por lo que se decretan *excepciones y autorizaban alcaldías indígenas* (Barrios, 2001: 150). Los indígenas preferían estar separados, los ladinos los gobiernos mixtos. La Constitución imponía en el Artículo 67 un traje ladino a los alcaldes, regidores o síndicos que fueran indígenas: "...calzado de zapato, botín o bota; camisa con cuello; calzones mayores; algodón, chaqueta o frac y sombrero que no sea de paja, ni de palma" (Barrios, 2001: 151).

Con la entrada de la época conservadora (1830-1871), Carrera insta a la Asamblea Nacional a modificar el sistema electoral de las alcaldías indígenas, lo cual se plasma en el decreto del 2 de octubre de 1839. Su Artículo 62: *Las municipalidades en los pueblos de indios se renovarían anualmente en la forma y manera que por costumbre lo hayan practicado; recurriendo a los corregidores para la confirmación de varas* (Pineda de Mont en Barrios, 2001: 158). Como las reacciones de la población no se hicieron esperar mucho, algunas alcaldías ladinas se quedaron sin fondos porque los indígenas pagaban sus arbitrios en la municipalidad indígena. Tan sólo dos días después de emitido el anterior decreto, se aclaró que su Artículo 62, relativo al derecho de la población indígena de tener su gobierno municipal era aplicable solamente a poblaciones totalmente indígenas. Las de población mixta debían tener en la municipalidad a un alcalde ladino y a otro indígena.

Ocurría que los indígenas salían de esos pueblos mixtos, las cabeceras departamentales y algunas municipales. Carrera se dirige a la Asamblea Constituyente mediante un acuerdo de gobierno fechado en octubre de 1851:

recomendándole la urgente necesidad de dictar una ley que impida la completa desmoralización de los indígenas por medios adecuados a sus costumbres, comprensión y necesidades, pues desde que se ha establecido el sistema de regirlos por las mismas leyes que a las demás clases, los pueblos se dispersan, las montañas se van poblando sin ninguna policía y la sociedad vive amenazada por peligros que son notorios (Pineda de Mont en Barrios, 2001: 159)

El acuerdo de Carrera motiva el decreto de la Asamblea Constituyente del 8 de noviembre 1951, “Disposiciones respecto a los indígenas”. Basado en el artículo 3, sección 2ª de la Ley Constitutiva del 5 de diciembre de 1839: *todos los hombres tienen los mismos derechos, pero con la salvedad que hay que proteger al débil del más fuerte, por lo tanto la legislación debe proteger al indígena*; el decreto del 8 de noviembre establece: *Que los indios se mantengan separados en su administración de justicia o municipal, si así lo solicitaren*. Ello permite entonces a muchos pueblos regresar a sus propias alcaldías, aun en pueblos no totalmente indígenas.

La figura de *alcaldías auxiliares* que había funcionado en espacios urbanos españoles durante la colonia, fueron extendidos por la Constitución de 1825 (Art. 163) para las poblaciones en general menores de 200 habitantes. Sin embargo, aparecieron en contextos urbanos, alrededor de la ciudad capital, la Antigua, Quetzaltenango, Totonicapán (Barrios, 2001: 259). El

decreto de organización de municipalidades de la Asamblea Legislativa del 28 de enero de 1836, da surgimiento a esta figura en toda el área rural.

Durante el periodo conservador proseguiría la configuración de la administración político territorial en Guatemala creándose siete departamentos nuevos en 1839. Quesada explica que Escuintla-Guatemala se divide para formar los departamentos de Escuintla y Guatemala; igualmente Sacatepéquez-Chimaltenango pasan a constituirse en Sacatepéquez y Chimaltenango. A Chiquimula se le segregó parte del territorio y se creó el Departamento de Mita. Verapaz quedó sin modificarse, pero se supeditaban al gobierno central los *distritos* de Izabal y Petén.

Para 1839, Guatemala está conformada por once departamentos:

- Suchitepéquez
- Sololá
- Escuintla
- Guatemala
- Chiquimula
- Mita
- Verapaz
- Totonicapán
- Quetzaltenango
- Sacatepéquez

En 1852, el departamento de Mita fue dividido en dos para crear Jutiapa y Santa Rosa.

Con los niveles cada vez más amplios de introducción del café, hacia 1850-1870, lo que ahora es San Marcos –anteriormente subordinado a Quetzaltenango–, en base a una petición

(de los finqueros) al gobierno central, se conforma como departamento en 1866.

Asimismo, se emite un decreto el 8 de mayo de 1866, *atendiendo a que el nombre de 'distrito' que llevan hasta el día de hoy algunas de las divisiones territoriales de la República tuvo su origen en un sistema que ya no existe*, que San Marcos, Huehuetenango, Petén, Izabal y Amatitlán —que habían conservado la denominación de *distritos*— se les diera en lo sucesivo la de *departamentos*, para no tener dependencia política y administrativa de otros departamentos. En todo esto resulta muy sorprendente, cuestión a reflexionar, cómo se han generado, en relativamente tan poco tiempo, identidades 'departamentales'.

Segundo gobierno liberal (1871-1944)

La 'modernización' liberal llega al poder del Estado y el país se convierte en un mar de fincas de café, conformadas a partir de todas aquellas extensiones de tierra arrebatadas a las comunidades indígenas, sumidas en un nuevo y mayor ciclo de explotación, instaurándose el trabajo forzado de 'indios' en obras públicas y como servicio en las mismas fincas. Cualquier semejanza con el encomendero respecto de las formas de gobierno indígena, que abordaremos más adelante, no es ninguna coincidencia. Si la Corona española alcanzaría su democracia en España misma hasta 1975, aquel gobierno a partir del cual podríamos interpretar que se instala finalmente el encomendero produciría el inicio de una conflictividad que (aunada a la intervención norteamericana de 1954) desencadenaría una guerra de enormes proporciones durante varias décadas durante la segunda mitad del Siglo XX, y una serie de lógicas de gobernabilidad que persisten grave aunque soteradamente hasta nuestros días, planteándonos aún, y no por

torpeza precisamente, la forma correcta de construir nuestro propio modelo de democracia apropiado al tipo de sociedades que conformamos el país. Un tercer aspecto muy importante referido a nuestro estudio, viene a ser la estructuración de las municipalidades que a partir de entonces tendría lugar.

La municipalidad de los gobiernos liberales (1871-1944)

La nueva Constitución fue promulgada en 1879 y entró en vigor al año siguiente, 1880. La ley organizaba las municipalidades sin alterar el principio de elección popular directa (Palma, 1993: 106). El indígena no sólo va a poder acceder al poder político local (municipal) establecido por el Estado sino, además, desenvolverse en el mismo como el Estado lo determina (en un orden afín a los intereses que rigen el modelo de gobernabilidad impuesto). A ella se añadió el decreto 242, *Ley para las Municipalidades de los Pueblos de la República*, que sustituyó la de 1839.

Jurídicamente la creación de un distrito o jurisdicción municipal implicaba que no bajase de dos mil el número de habitantes y que tuviera o se le pudiera asignar un territorio. (Había mucho en disponibilidad...). Danilo Dardón explica que la ley planteaba que los municipios que no cumplieran con esos requisitos podrían permanecer; sin embargo, el gobierno se arrogó la facultad de “erigir, anexar o suprimir los distritos que estime convenientes” (Dardon en Palma, 1993: 107). Esto era facultad del *Jefe Político* (lo que hoy sería el gobernador departamental). Esta política territorial, enmarcada en la gobernabilidad del Estado es la que vendría a inducir y desencadenar el conflicto que subyace en el caso, por ejemplo, entre San Bartolo Aguas Calientes y Momostenango, ambos municipios de Totonicapán, que describiremos más adelante.

La presencia de las municipalidades en los caseríos y fincas se materializaba mediante los alcaldes auxiliares, sujetos que en muchos casos respondían a los intereses de propietarios finqueros dado que eran ellos los que los proponían a las municipalidades. Se requerían únicamente de diez familias para que una finca tuviera alcalde auxiliar.

El gobierno, en vista de requerir mejor orden y administración de este tipo de pueblos *que se componen indistintamente de indios y ladinos... acuerda: que la de San Pedro Pinula, se organice en lo sucesivo de la manera siguiente: un alcalde primero ladino, un segundo natural; tres regidores ladinos y tres naturales, y un síndico.* (Dardón en Palma, 1993: 109)

Dardón prosigue observando los cambios de la época,

Cabe resaltar el desplazamiento de los indígenas hacia posiciones secundarias en la administración de sus propios municipios, pudiendo concluirse que el proceso de “ladinización” de los pueblos de indios significó la pérdida del control político del municipio por ellos y su consolidación en manos de ladinos. (Dardón en Palma, 1993: 109)

Según la ley, salvo presencia del jefe político, sería el alcalde primero quien presidiría las sesiones de la municipalidad. La ‘normalidad’ en que es asimilado este tipo de disposiciones, sea por desconocimiento —que es otra de sus manifestaciones— o no desconocimiento de los antecedentes históricos que ello tiene, es expresión del concepto de gobernabilidad en Foucault.

Aquí, es una lástima que no se permitiera mayor profundización política al respecto, Dardón analiza un aspecto crucial:

A partir de 1879 se consideraban urbanas todas las cabeceras departamentales y municipales del país. En 1938 se consideraba urbano a todo poblado que tuviera la categoría de ciudad, villa, pueblo o caserío. [Políticas de población que no pueden ser sólo técnica sino también políticamente entendidas como lógicas de gobierno]. En 1950 se consideraban urbanos los poblados con más de dos mil habitantes. Estos dos últimos conceptos han sido retomados posteriormente, sobre todo para la ejecución de los censos de población. En 1981, por ejemplo, se consideró como “urbano” lo establecido en el decreto del año 1950. (Dardón en Palma, 1993: 110)

Para el periodo 1898-1940, y sobre todo al final, los alemanes han adquirido un poder enorme en la estructuración del Estado, coincidiendo con la fase de hegemonía nazi (modernos encomenderos del modelo).

La Secretaría de Gobernación y Justicia era el organismo superior encargado de la supervisión de las municipalidades. En un plano intermedio se encontraban las jefaturas políticas. De acuerdo con la Ley de Gobierno y Administración de los Departamentos de la República de 1934, en su artículo 2º.: *El Gobierno de cada departamento estará a cargo de un Jefe Político, nombrado por el Presidente de la República.*

Aragón Ibarra recoge un acuerdo que, aunque abusa de un concepto de minoría y su tratamiento que hace falta redefinir democráticamente, nos marca el inicio de la inserción fatídica de esos personajes nefastos en las secretarías municipales, como algunos casos descritos en este estudio que hemos realizado:

El presidente Chacón, en 1927, considerando que en los “pueblos cuyas Municipalidades han venido integrándose con sólo elemento indígena se han estancado en su mar-

cha evolutiva, especialmente por lo que respecta al ramo de Educación; y que para promover el adelanto de esos pueblos es necesario y conveniente que las minorías ladinas tengan representación en los cuerpos edilicios a fin de que puedan intervenir en la administración local y promover y controlar las obras de progreso. Acuerda: 1°. Las Municipalidades en los pueblos donde predomine el elemento indígena, se compondrán, por mitad, de ladinos e indígenas quedando encargadas las respectivas Jefaturas Políticas de conciliar las diferencias que por esta disposición pudieran surgir en algunos pueblos, consultando al efecto la opinión de los principales vecinos de una y otra parcialidad, en los primeros días del mes de diciembre, a fin de que puedan presentar sus respectivas plataformas antes de la convocatoria a elecciones. 2°. El Alcalde 1° y el Síndico 1° deberán ser siempre ladinos y saber leer y escribir el castellano. La elección de los demás miembros del Consejo se hará alternadamente y de modo que siempre queden representados por mitad los ladinos e indígenas del lugar, prefiriéndose en la elección a los que hablen el castellano, usen el traje de la clase ladina y sepan leer y escribir... (Aragón en Palma, 1993: 136)

En el Artículo 22 de la Ley de Municipalidades de 1935 aparecería nuevamente la disposición de la integración de las juntas municipales en forma mixta (Aragón Ibarra en Palma, 1993).

En una época en que el componente de *seguridad* de ese esquema de *gobernabilidad* se está reconfigurando, se emite en 1931 la Ley de Cédula de Vecindad (Decreto 1735) como documento oficial obligatorio, como función del secretario municipal bajo vigilancia del alcalde respectivo.

En un marco y tiempo distintos, es una lástima que el nuevo documento de identificación RENAP en nuestros días, que aún no está claro si será la credencial de elector, no consigne

la autoadscripción étnica de la persona a fin de poder sustentar un ejercicio plural de derechos políticos. La diferencia no tendría por qué ser factor de discriminación.

El encomendero se hace del Siglo XX, antesala de la guerra

En uno de sus mejores despliegues de síntesis crítica, Lina Barrios analiza esta etapa de la historia del país en los términos siguientes:

Los liberales siguieron con la política liberal post-independientista de mixtificar las municipalidades indígenas. Emplearon los acuerdos presidenciales, y dos formas:

- a. Cuando existía sólo la municipalidad indígena en el pueblo, se daba participación a los ladinos en ella y, consecuentemente, era convertida en municipalidad mixta. La participación de los ladinos fue decisiva tanto en número como en los cargos asignados, pues fueron los de mayor decisión.
- b. Cuando existían dos municipalidades, se eliminaba la municipalidad indígena y se agregaban algunos funcionarios de ella a la municipalidad ladina. También en este caso, los ladinos tenían mayor participación en número y cargos decisivos. (Barrios, 2001: 175)

Barrios contabiliza y detalla 34 acuerdos de ladinización de municipalidades indígenas entre 1871 a 1928, que se emitían para aquellos pueblos que eran indígenas en Jalapa, Suchitepéquez, San Marcos, Quetzaltenango, Retalhuleu, Sacatepéquez, Totonicapán, Alta Verapaz, Chimaltenango, Huehuetenango, Sololá y El Quiché.

También detalla 16 acuerdos en el mismo periodo que, en base a la inconformidad y luchas indígenas, establecen medi-

das a favor de autoridades indígenas. Como era de esperarse; y similar a la prognosis ‘bruja’ de *Mapping the Global Future* (NIC, 2004) en nuestros días.

En la Ley de Municipalidades de 1879 (parecida a la de 1825), se establecía que era el alcalde quien nombraba a los alcaldes auxiliares y que estos debían informarle y rendirle cuentas. Como eran finqueros tenían que informarles a los alcaldes de fincas que los indios trabajaran y no hubiera ventas de aguardiente (Barrios, 2001: 176).

El 7 de octubre de 1879 emiten la Ley Orgánica de Gobierno Político de los Departamentos que regulaba las obligaciones de los jefes políticos. Su artículo 44º. establecía que los Jefes Políticos debían emplear todos los medios para que los indígenas usaran el traje ladino, los indígenas que prestaban servicios en la municipalidad no podían ejercer su cargo si no usaban traje ladino. Esta disposición es similar al artículo 67º. de la Ley de Instrucción Pública de 1832. (Barrios, 2001: 176)

En cuanto a la introducción del diseño del rol, antes referido, del secretario en las municipalidades, Barrios aporta elementos adicionales muy valiosos que recoge de González Davison; empezó con el jefe político de Suchitepéquez:

el 1 de octubre de 1885, solicitó al Ministerio de Gobernación la autorización para nombrar y pagar a un secretario para las municipalidades indígenas de su departamento y, así, mejorar el funcionamiento de éstas. Los jefes políticos de Sololá y El Quiché hicieron lo mismo y el 11 de noviembre del mismo año fue aprobada su solicitud. Esta situación se repitió en otros departamentos y se generalizó a las regiones con población indígena. (González Davison en Barrios, 2001: 176)

Lo interesante, pensamos, que debería destacarse de estos hechos recogidos por González Davison (1987), en *Guatemala 1500-1970, Reflexiones sobre su desarrollo histórico*, es que constituye una constatación del apunte teórico que presentábamos anteriormente en relación a que si las lógicas de la gobernabilidad se le suelen escapar a segmentos sociales que han sido ajenos a las prácticas reales del ejercicio del poder, esto no es así en quienes están directamente implicados en el mismo, a nivel del campo. Debemos dirigir nuestra atención al hecho de que este cambio tan determinante en la configuración del modelo de gobernabilidad no proviene de las más altas esferas del poder económico o político del Estado, aunque se insertó como anillo al dedo en la orientación política de su modelo de dominación.

En base a la ley hubo casos en que localmente se reclamaba que las alcaldías indígenas estaban fuera de la ley. Esto que puede colegirse de la referencia que Lina Barrios hace de la renuncia del regidor primero de la Alcaldía Indígena de Patzicía, Chimaltenango, en 1886: *porque somos los agentes de la municipalidad ladina*, dijo. Es exactamente lo que ocurre hace dos años antes del día de hoy para la Alcaldía Indígena de Chichicastenango descrita en este estudio.

En el mismo orden de ideas, esta disposición de los Jefes Políticos que tratan directamente el gobierno con los pueblos indígenas y sus formas de gobierno es mesurada por altos funcionarios del Estado que suelen comprender mejor los riesgos de un levantamiento generalizado. Esto lo podemos apreciar en uno de los casos que a fines del Siglo XIX (1986) tienen lugar en Sololá, y como innumerables ejemplos serviría para acuñar ese juicio racista en el sentido de que ‘el indio es necio’ (su *universalmente* comprensible resistencia y lucha política):

Los alcaldes indígenas de Sololá se reunieron en la plaza para protestar, afirmando que no era su voluntad pagar la contribución de caminos. El jefe político multó y encarceló a los dos alcaldes indígenas por el levantamiento y, para salir de la cárcel, los alcaldes dijeron que convencerían a la gente a pagar la contribución. Los alcaldes volvieron al día siguiente con más personas para informar al jefe político que no pagarían la contribución de caminos; éste los encarceló y envió al juez de primera instancia. Los alcaldes auxiliares de los nueve cantones llegaron con el jefe político a decirle que no pagarían la contribución. La solución del jefe político fue embargar, a cada persona que no quería pagar, muebles equivalentes a la contribución, pues los otros pueblos del departamento no pagaban debido a que los de Sololá no lo hacían. El ministro de gobernación informó que no se podían embargar bienes a razón de contribución de caminos. (Barrios, 2001: 179)

Una de las expresiones más contundentes para reclamar la configuración triunfal del encomendero en los términos del Siglo XVI, antes de las Leyes Nuevas de la Corona, que los gobiernos liberales implementaron y sostuvieron hasta las puertas del Siglo XX (sólo para modificarse, vía mediaciones como la de 1933, hasta su funcionamiento por la vía del mercado en que opera actualmente):

En 1892, se suprimió el sistema de mandamientos, el cual proporcionaba mano de obra para los cafetaleros al asignar a los pueblos indígenas, un número de hombres que debían proporcionar, lo cual era una responsabilidad comunal. Ese sistema se sustituyó por la habilitación, en la cual se retenía a un campesino por una deuda, producto de pago anticipado. La deuda se heredaba a los hijos y así se tenía mano de obra por generaciones. Dentro del sistema de habilitación

se contaba con el apoyo de los ladinos que participaban en las municipalidades de los pueblos indígenas, como alcaldes o secretarios. La habilitación era un sistema más efectivo que el mandamiento para la obtención de mano de obra, pues se aplicaba una coerción individualizada y no una coerción comunitaria como la del mandamiento, que tendía a provocar sublevaciones (González, 1987: 50).

Barrios deja entrever cómo en la década de los 1930 empieza a llamar la atención la cuestión específica de los sistemas políticos indígenas, refiriendo el caso de cuatro antropólogos norteamericanos (Ruth Bunzel entre los K'iche', Charles Wisdom entre los Ch'orti', Sol Tax entre los Kaqchikel y Charles Wagley entre los Mam). (Barrios, 2001: 182-184)

Durante el gobierno de Ubico fueron suprimidas las deudas por habilitación (1933), pero se impone la *Ley contra la Vagancia* que consistía en que los indígenas eran obligados a trabajar en las fincas por un periodo de 150 días, días hábiles (siete meses) al año.

Como siempre, hay casos en que las luchas indígenas refuerzan sus posiciones y derechos (San Lucas Tolimán, en 1931, y Patulul, en 1935).

En este periodo de gobiernos liberales se darían cambios a nivel de las unidades medias de la administración político territorial del país. En 1871, el gobierno divide Chiquimula en Chiquimula y Zacapa. De pedazos de Sololá y Totonicapán se forma El Quiché en 1872. En 1873 segrega una parte de Jutiapa y crea Jalapa como departamento. En 1877, de la Verapaz se crean Alta y Baja Verapaz. En 1877, de una parte de Suchitepéquez se crea Retalhuleu. Finalmente, El Progreso fue creado en 1908 con municipios de Zacapa, Chiquimula,

Baja Verapaz, Guatemala y Jalapa. Fue suprimido en 1929 y restablecido en 1934.

En este periodo, termina finalmente la estructuración de la política territorial del Estado. Durante el conflicto armado interno (1960-1996) obedecería a fines militares de contra-insurgencia y prácticamente no habría cambios en la misma hasta los que empiezan a observarse en función, ahora, de la globalización neoliberal (pero esa es 'otra' historia).

Capítulo V

San Bartolo (en las metáforas del árbol y el bosque)

Así de pequeño en extensión como fue el estudio, de dieciséis páginas, que produjo Mario Chaj –*Articulación de sistemas políticos: los casos de San Bartolo Aguas Calientes y Santa Lucía la Reforma, Totonicapán* (publicado por INGEP en 2005)–, puntual y sucinto, a nuestro juicio constituyó un fresco aporte de mucho valor para proseguir el orden correcto de una histórica problematización de carácter académico y político sobre una realidad tantas veces ignorada por intelectuales y, por supuesto, el esquema de *governabilidad* dominante.

Al prologar la obra de Chaj, Fernando Valdez (director del instituto de investigaciones), reconoce la necesidad de *arros-trar asuntos de fondo del sistema político*, en los términos siguientes:

Aborda en su trabajo la existencia de un sistema político dual dando cuenta de los juegos políticos que se producen en cada proceso electoral entre las autoridades tradicionales y los partidos políticos; un proceso que en su origen, con sus conflictos, buscaba empero, preservar la unidad de la comunidad alrededor de la tradición en la designación de los cargos. Un proceso que progresivamente con la intervención de los partidos políticos fue forzando el surgimiento de un sistema pragmático que ha ido en detrimento de los usos y costumbres de la región por un lado, pero que por el otro no ha devenido en ninguna fórmula

superior sino en el desgaste de la tradición y el descrédito de los partidos (Valdez en Sáenz, 2005).

Leyendo el documento de Mario Chaj podría advertirse el empleo de un lenguaje (que no es lo mismo que decir *un empleo del lenguaje*), el *empleo de un lenguaje* universal –no eterno, ni siempre presente– que subsiste en las culturas mesoamericanas; empleo del lenguaje por el cual, cuando la distorsión de la arrogancia no mete ruido al arte (de su empleo), uno advierte *invocaciones*. Hay algo en el lenguaje, no poético, de la disciplina (en la mirada de las cosas) en Occidente que describe interponiendo y arrojando datos; un concurso entre las *cosas* y la mismidad en el interlocutor. Cuando oímos a un grillo en el campo, percibimos sus ondas recorrer el espacio, sabemos que ese lenguaje comunica, con pertinencia, a su especie. Igualmente los seres humanos y las culturas, más allá de la figura del loco en el simbolismo alquímico del tarot que narra las visiones que parecen desfilar ante él, sin noción del lenguaje que como dice Derrida nos habla, nos construye (*somos hablados por el lenguaje*). Así, no sólo elegimos lo que hablamos (más allá del sentido de la reserva política, portadora de una rica polisemia), sino que *invoca* (función del lenguaje, que *evoca*, lanzada al aire en forma indeterminada como ocurrió en el formato de presentación del *Encantamiento de la Realidad, Conocimientos Mayas en Prácticas Sociales de la Vida Cotidiana*, obra que Sergio Mendizábal (2008) coordinara en el ILE de la Universidad Rafael Landívar). Sobre esta ciertamente vaga alusión al empleo del lenguaje, *del trabajo sobre el mismo*, (y sobre el *opus alienum*), no se juzga la pobreza de fuentes históricas que Chaj lanza de entrada, porque se advierte que en ellas emite, como el grillo lanza un llamado preciso, los códigos mismos en que se basa el sistema político indígena.

Tantas veces sometidos a lo grosero, no sólo en el sentido de lo ruda —que es— sino de lo tosca que suele ser la política dominante; la política en el sentido de Foucault [como *conduire des conduits*], no sólo debe suponer una mirada diferente sobre el fenómeno, dentro del cual estamos, que abrace los aspectos duros y subjetivos, de lo instituido y lo constituido (como el sujeto), sino de lo uno y lo otro, *estructural* que (ojalá *para sí*, en los términos más universales) la filosofía de la deconstrucción plantea contravenir frente a su mismidad. La mismidad dominante que permea nuestra percepción.

Respecto de San Bartolo, cuyo estudio intentamos retomar, sobre todo para fines de actualización ahora que su sistema político pareciera haber sucumbido, reproduciremos inicialmente algunas cuartillas del caso en que Chaj entra en materia. Su primera sección, fundamentalmente *describe* y *caracteriza* la forma en que en San Bartolo funciona el sistema político y forma de gobierno mayas en el que se expresarán aspectos que ya hemos referido anteriormente, pero tienen el doble objetivo aquí de despejar prejuicios respecto de las intenciones y desenvolvimiento de las autoridades indígenas y de una aproximación al autor;

Puede plantearse con cierto margen de certeza que los Concejos así como también sus miembros, los Principales, han tenido una participación política importante en el seno de las comunidades indígenas desde mucho antes de la llegada de los europeos, se mantuvieron durante la colonia y siguen en la actualidad. Los antecedentes recientes de la institución de los Principales de San Bartolo Aguas Calientes están asociados con las políticas implementadas durante el gobierno del general Jorge Ubico, “periodo en que se agudizó el proceso de desestructuración del sistema de organización y autoridad comunal, en

el ámbito municipal, se abolió el cargo de alcalde electo y fue reemplazado por el de intendente cuyo titular era nombrado por el jefe político departamental, que generalmente fue un ladino y en algunos casos oficial del ejército”. (R. Adams, 1997, pg. 191)

En el caso concreto del municipio de San Bartolo Aguas Calientes, la información recopilada muestra que en el año 1935 fue anexado al municipio de Momostenango por no reunir los requisitos mínimos establecidos para mantener la categoría de municipio. Esta decisión provocó el rechazo de la población y los Principales tomaron control de la situación hasta restablecer la categoría de municipio en 1951. A partir de entonces los Principales tienen el manejo, control y solución de los conflictos limítrofes que originó la anexión y posterior des-anexión de San Bartolo, pero además sus funciones se extienden a otras áreas de la vida social y política del municipio.

En tales acontecimientos, los Principales aun cuando no tenían la representación legal participaron en las gestiones y designaron a las otras autoridades. Aunque muchos de los ex alcaldes y ex concejales son Principales, no todos los que han servido en estos cargos son considerados Principales.

Descripción y caracterización

Los Principales son ciudadanos que se reconocen a sí mismos y son reconocidos por su comunidad como “principales” y se caracterizan por compartir una serie de conceptos y principios que constituyen la base de sus decisiones y acciones y que les permiten mantener la continuidad de la institucionalidad comunal del municipio. Lo integran hombres, en su totalidad pertenecientes al grupo étnico

Maya K'iché. De acuerdo con las entrevistas, antes lo integraban personas mayores pero en los últimos años se han integrado nuevos miembros, algunos relativamente jóvenes. Los Principales parecen responder a la idea de forjar nuevos líderes que puedan relevar a las personas que por razón de salud o edad tienen que abandonar los compromisos con el Consejo de Principales. El aspecto religioso no afecta su pertenencia al Consejo de Principales, ya que esta institución dejó de ser exclusivamente para los practicantes del catolicismo popular tradicional para abrirse a las distintas denominaciones religiosas.

Un concepto clave para comprender la dinámica de trabajo de los Principales es el concepto de servicio que adoptaron los primeros dirigentes. Se mantiene hasta la fecha y consiste en el trabajo ad-honorem en el cargo, por lo tanto nadie percibe ningún tipo de remuneración. Únicamente perciben salario los demás empleados como secretario, tesorero, policías municipales y conserjes. Una de las consecuencias del carácter no remunerado del servicio ha sido que cada vez es más difícil encontrar personas dispuestas a asumir cargos, lo que a su vez ha permitido que los Principales mayores hayan concentrado las responsabilidades.

Para obtener el rango de Principal, es necesario un prestigio logrado a través de los años de servicio prestados al municipio y la transparencia con que administraron los recursos durante su paso por la municipalidad. Algunos de los primeros dirigentes sirvieron como alguaciles, tesoreros y en algunos casos dos periodos como alcalde, todos esos años de servicio constituyen una prueba de capacidad y honestidad. La selección del candidato se realiza entre las personas aptas por su historial de servicio y prestigio.

Existe un compromiso asumido por todos de continuar con la tradición que dejaron sus ancestros. En los casos en que se ha intentado alterar este orden, las personas responsables han sido expulsadas del Consejo; si un Principal se retira por motivos personales pero tiene una trayectoria intachable, los demás miembros del Consejo van a buscarlo para darle ánimo y que continúe en su cargo. Algunos miembros del Consejo se constituyeron en Principales desde 1940 y hasta la fecha siguen ostentando su título. Por el contrario, muchos otros han participado de manera efímera; todo depende, según las palabras de uno de los Principales, del nivel de compromiso.

Los Principales han promovido un concepto de unidad que les ha permitido demostrar en la práctica que los intereses y la unidad de su municipio prevalecen sobre cualquier otro interés de carácter particular o externo, esto lo han demostrado en su relación con los partidos políticos en el sentido de que es el mismo Consejo de Principales el que designa a las personas que deben representar a los partidos políticos en el municipio cuando es tiempo de elecciones. Sólo nombran representantes ante los partidos políticos fuertes y con posibilidades de ganar la presidencia de la República, esto, con el objetivo de mantener relaciones cordiales con las administraciones de turno, pero a nivel del municipio prevalecen las decisiones de los Principales.

Un principio importante que prevalece en las relaciones entre el Consejo y la corporación municipal es el de la autoridad. En la práctica esto se expresa en que el Consejo de Principales está por encima del alcalde y sus concejales. Dicha autoridad también abarca la relación entre el Consejo y la población en general, pues aunque no existe

una base legal para ejercer esta autoridad, las decisiones son acatadas de manera voluntaria.

El fin último según las palabras de la mayoría de los entrevistados, la razón de ser y de existir de la institución de “los Principales” es contribuir al desarrollo del municipio; este concepto de desarrollo es concebido de manera integral ya que involucra varios aspectos de la vida social, económica y política de la población.

Es importante señalar que antes, cuando los servicios menores como (alguacil o policía municipal) se prestaba también de manera ad-honorem por disposición de los principales, cuando se trataba de un maestro se le solicitaba que en vez de servir como policía municipal fuera a prestar sus servicios como maestro ad-honorem en alguna comunidad rural.

Parece que su estrategia para alcanzar el máximo nivel de desarrollo siempre se basó en la educación, he ahí que los primeros líderes se esforzaron para que sus hijos alcanzaran las universidades y ahora se sabe de la existencia de profesionales (médicos, ingenieros, economistas y otros).

Este anterior es un punto muy importante que debemos leer entre líneas. Volvemos a Chaj, que habiendo titulado su estudio, con toda precisión, *Articulación de sistemas políticos*, estudiará el fenómeno que subyace en una relación estructural (ampliada, compleja) a través del *proceso*,

Articulación de procesos políticos

Para facilitar la comprensión sobre la manera en que se produce la articulación entre las formas tradicionales y las instituciones formales, se optó por tomar como referencia

las decisiones y acciones adoptadas por los Principales en tres eventos electorales 1985, 1996 y las decisiones ante las elecciones del 2003.

La elección de alcaldes

Por la disposición de que ser alcalde implicaba un servicio ad-honorem a la comunidad, no habían muchos aspirantes al cargo; en realidad nadie por iniciativa propia se postulaba como candidato a la alcaldía, es a solicitud de los Principales que se integraban las planillas para concursar en cada evento electoral.

Para tal efecto se integraban dos planillas:

Planilla A

Planilla B

En la planilla A se integraban las personas que de acuerdo al consenso interno del Consejo les correspondía servir en el próximo periodo y en la planilla B a otro grupo de personas que estaban advertidas que se les integraría a una planilla supuesta con el único propósito de cumplir con el requisito legal que establece el ordenamiento jurídico guatemalteco de realizar elecciones cada cuatro años. Internamente la decisión de quienes deben gobernar en el siguiente período correspondía a los Principales; y su estrategia para garantizar que la planilla A resulte ganadora consistía en inscribir a esta planilla en el partido con más posibilidades de ganar la elección a nivel nacional, basados en las encuestas y un análisis de la coyuntura que realizan. La inscripción de la planilla B la harían en el partido más desconocido y con la más baja posibilidad de ganar.

Con esto se procuraba que la primera planilla eleve su nivel de aceptación junto al partido más popular y a la

segunda planilla restarle todas las posibilidades de ganar la elección a efecto de no entorpecer la decisión de los Principales.

En las elecciones de 1985 a la planilla A se le inscribió en el partido Unión del Centro Nacional (UCN). Por considerar en aquella oportunidad que se trataba de un partido fuerte y con posibilidades reales de ganar la presidencia de la República. Y a la planilla B se le inscribió en un comité pro formación de partido que se denominó FCD (Frente Cívico Democrático) con un símbolo totalmente desconocido.

El resultado de esta elección fue que la planilla A ganó la elección con 955 votos contra 147 de la planilla B. Es importante señalar que con este sistema la planilla A no tiene que realizar mayores esfuerzos ni mayor inversión para ganar, la inercia y la fuerza del partido la convierte en ganadora automáticamente.

Otra decisión importante de los Principales lo constituye la división de la planilla ganadora en dos grupos, el primero asume el cargo durante los primeros dos años del período que son cuatro en total, mientras que el segundo grupo solicita permiso para ausentarse temporalmente. Al finalizar los primeros dos años el primer grupo renuncia de los cargos y asumen la responsabilidad de concluir el periodo los del segundo grupo. En conclusión a pesar de que la ley establece que el periodo es de cuatro años, en el municipio de San Bartolo por disposición de los Principales el periodo se reduce a dos años.

Respecto a la articulación entre los Principales y la Corporación Municipal, desde 1951 hasta la fecha los Principales por su amplia experiencia adquirida durante años de

servicio al municipio, se han constituido en un ente asesor de las nuevas autoridades. De esa forma, las autoridades electas tienen la ventaja de contar con un cuerpo de asesores experimentados en la administración del municipio. Por otra parte los Principales fiscalizan la administración de los recursos con que cuenta el municipio. En la práctica la toma de decisiones se comparte entre los Principales y la autoridad legalmente constituida, o sea el alcalde conjuntamente con sus síndicos y concejales.

Desde la fundación del municipio los Principales han manejado la relación del municipio con los partidos políticos y los gobiernos de turno, incluyendo a los gobiernos militares derivados de golpes de Estado. La forma de preparar condiciones favorables para estas relaciones cuando se trató de gobiernos electos consistió en cultivar esas relaciones desde el proceso de las campañas. En 1985 los dos partidos políticos que se disputaron la presidencia fueron UCN y DCG. Por decisión de los Principales se establecieron sedes y filiales para ambos partidos previendo que uno de los dos podía llegar a gobernar el país. Sin embargo en lo que respecta a las planillas únicamente la planilla "A" fue inscrita en uno de los partidos fuertes de aquel entonces, específicamente en UCN y la otra planilla la inscribieron en un partido desconocido para que no le compitiera a la planilla A. La segunda planilla la pudieron inscribir en el partido DCG, que tenía su filial en dicho municipio pero eso hubiera sido contraproducente para las decisiones y la estrategia de aquel entonces.

Me parece que la redacción de esto último pudo ser: *La segunda planilla la pudieron inscribir en el partido DCG* [que como recordaremos, en el marco de lo que varios analistas interpretan como una estrategia contrainsurgente de baja intensidad,

se transitaba de gobiernos militares a civiles en aquel proceso electoral de 1985, que lleva precisamente a la presidencia a Cerezo de la DCG] *que tenía su filial en el municipio, pero esa decisión habría sido contraproducente para la estrategia de [la comunidad indígena...] aquel entonces*. Prosigue el texto citado sin discontinuidad alguna,

Según la apreciación de algunos principales el sistema de articulación que han establecido con el sistema estatal republicano está siendo amenazado por intereses ajenos y externos especialmente por parte de los partidos políticos, puesto que insistentemente han intentado suprimir la tradición y que desaparezca la figura de los Principales, que haya elecciones libre del control y fiscalización de los Principales.

El autor está haciendo una alusión implícita a un modelo de *gobernabilidad* para la dominación –en una etapa, entonces, incluso con carácter contrainsurgente–, cuya superación (del modelo de *gobernabilidad* basado en la dominación), desde la perspectiva de los pueblos indígenas, no puede dejar de considerar a los partidos políticos: sin que estos sean necesariamente *la vía* para arribar a otra forma de *gobernabilidad* más democrática.

Así, en 1999 como de costumbre se integraron dos planillas A y B pero esta vez se debilitó la unidad y el consenso que siempre prevaleció en las decisiones de los Principales, un grupo importante de los Principales optó por inscribir la planilla A en el Partido de Avanzada Nacional (PAN). Y otro grupo sugirió que se participara mejor con el Frente Republicano Guatemalteco (FRG). Al parecer este último había logrado ganar adeptos entre los mismos Principales e incidir en sus decisiones.

El segundo grupo al no lograr el objetivo de incidir en la decisión final, optó por inscribir a la segunda planilla en el FRG. Y competir de verdad con la primera planilla.

Recordaremos la relectura del término *competir* cuya polisemia habíamos anteriormente abordado a nivel del sistema político oficial.

Aquí falló la estrategia de apuntalar a la primera planilla y debilitar a la segunda para garantizar un resultado favorable a la primera, ya que los dos partidos tenían posibilidad de ganar la elección y el resultado que se obtuvo al contabilizar los votos fue de 881 votos para la planilla A frente a 751 para la segunda planilla con una diferencia de apenas 130 votos.

Esto dio lugar a una división en el Consejo de Principales donde el primer grupo descalificó al segundo y viceversa, la facción [...]

Facción, concepto preciso de los estudios procesuales en política;

[...]la facción que postuló a la planilla perdedora se retiró del Consejo y, después se dieron a la tarea de cuestionar la legitimidad del grupo que se quedó apoyando a la planilla que ganó. Ante esta división producto de injerencias externas y específicamente de los partidos políticos, se puso en riesgo la estabilidad del municipio.

Obsérvese, y reténgase el empleo aquí del término *estabilidad* porque es importante, lo retomaremos unos párrafos más adelante.

La planilla que ganó la elección dejó de convocar a los Principales a las reuniones acostumbradas aduciendo

que esas son tradiciones y costumbres antiguas que ya no tienen razón de ser y que además no tienen una base legal y optaron por desconocer totalmente la autoridad de los Principales.

Según la opinión de la mayoría de personas entrevistadas, la verdadera intención del alcalde fue evadir la fiscalización, que históricamente han ejercido los Principales, a una serie de anomalías en el manejo de los recursos de los cuales se derivaron varios procesos legales que intentan demostrar los actos ilícitos cometidos y así también se sabe de actos de corrupción especialmente en lo que respecta a la adjudicación de proyectos de infraestructura y la sobrevaloración de las mismas.

Sea una estrategia de determinadas fuerzas políticas en el país –lo que no puede descartarse–, o las modalidades por las cuales ciertos partidos se estructuran en regiones en base a actores y poderes locales, que aunque no sean ‘hombres de partido’ articulan por sí mismos relaciones políticas clientelares, se mina e intenta cooptar a las instituciones indígenas por constituirse en obstáculo para acceder al poder político y ejercer un poder amplio sobre las poblaciones. Más allá del *árbol* –del comportamiento de algún partido o instituto político–, la dinámica de articulación de los partidos con los sistemas políticos de los pueblos indígenas, debe ser entendida de conjunto como una modalidad de gobernabilidad histórica, a partir de la cual hay que entender y dimensionar el reto de construir la democracia en Guatemala.

Esta división en dos del Consejo dio lugar a que el alcalde no renunciara del cargo al concluir los primeros dos años como era la tradición y el acuerdo interno establecido por los Principales.

Esto provocó una crisis de gobernabilidad...

Vamos a interrumpir aquí temporalmente la expresión de lo que el autor proseguirá diciendo en el relato, para traer a colación el término ‘estabilidad’ que sugeríamos retener. *Gobernabilidad*, término que en el presente estudio intentamos problematizar en la profundidad que entraña (desde su conformación precisa que Foucault advierte), en términos muy distintos al uso *común* que se le ha venido dando como de *estabilidad* (se habla tanto de la ‘gobernabilidad’ a partir del problema de la delincuencia generalizada y la *debilidad de las instituciones* a que ésta se asocia). En su análisis de las elecciones de 1999, Chaj empleó el término *estabilidad* y no *gobernabilidad* como ahora lo hace. Había dicho: *la facción que postuló a la planilla perdedora [no la facción perdedora] se retiró del Consejo [de Principales] y, después [o ‘además’] se dieron a la tarea de cuestionar la legitimidad del grupo que se quedó apoyando a la planilla que ganó... se puso en riesgo la estabilidad social*. La estabilidad en efecto, es un aspecto de la gobernabilidad en abstracto –como concepto–. Hay dos modelos de gobernabilidad en los términos más generales, en el país. Dice Chaj:

Esto provocó una crisis de gobernabilidad que se tradujo en un fortalecimiento de la institucionalidad tradicional.

Dos grandes modelos de gobernabilidad en el país.

Frente a la ausencia de fiscalización y de búsqueda de equilibrio en el ejercicio del poder, la mayoría de principales volvieron a reunirse y a impulsar el proyecto de retomar sus funciones y reunificarse para rescatar la tradición lo que les permitió por años autogobernarse y velar por el manejo transparente de los recursos con que cuenta el municipio. Actualmente hay un proceso interno de reflexión y valoración de la tradición que heredaron de

sus ancestros, así mismo de comprobación que el sistema establecido por el Estado y el ordenamiento jurídico guatemalteco no responde a las necesidades de control que se necesita para el manejo honesto de los recursos de que dispone la municipalidad.

En la actualidad la mayoría de los Principales han tomado conciencia de la necesidad de mantener los controles que en el pasado les permitió gobernarse con relativa estabilidad y existe un movimiento vigoroso para que vuelva a la normalidad la relación entre los Principales y las autoridades ediles que resulten electos en el evento electoral del 9 de noviembre de 2003. Se han propuesto retomar la responsabilidad y el derecho de poder decidir sobre su sistema político y su forma de organizarse como sociedad.

Ante las dificultades que les han ocasionado los partidos políticos, la crisis del sistema de partidos y la falta de credibilidad de los mismos, los Principales de San Bartolo se han propuesto crear un comité cívico para postular a sus candidatos sin la intermediación de un partido. La idea es que no importa quién gane la presidencia y las diputaciones, lo importante es que se recupere el control sobre el gobierno municipal.

Al intentar profundizar con los Principales las razones del alejamiento de los partidos, se encontraron las siguientes razones:

- Es para evitar las presiones y manipulaciones de los partidos, específicamente para evitar el desgaste que sufren los mismos a causa de sus constantes desaciertos; que afectan la imagen de los líderes locales.

- Los partidos fomentan la corrupción, específicamente en lo que respecta al manejo de los presupuestos de las obras, la adjudicación y la ejecución de las mismas.
- Un alcalde de comité cívico no tendría las presiones y compromisos antes mencionados y, por el contrario, tendría más seguimiento y fiscalización por parte de los Principales.

El documento de Chaj termina, para el caso de San Bartolo, formulando:

Un aspecto importante de señalar es que, el candidato a alcalde del comité cívico propuesto por los Principales tiene el compromiso de restaurar la tradición, está dispuesto a servir de manera ad-honorem, a rendir cuentas ante los Principales sobre los ingresos y egresos de la municipalidad, a consensuar con los Principales las decisiones más importantes que afecten a la población. (Chaj, 2005: 288-296)

Sistemas políticos, identidad local y geografía política

Corría el año de 2007 y las voces decían que había caído la forma de elegir autoridades en San Bartolo Aguas Calientes, Totonicapán. El intento de San Bartolo de adaptar el sistema político oficial al suyo propio en torno de la elección de autoridades municipales (y que en grados diversos se ha venido procurando en otras comunidades), bajo el poder de esa ‘democracia’ y de la inclusión partidarias tan promovidas –sin mayor memoria de una historia centenaria o sus lógicas, hasta ese año pervivió. Pero no se trata tampoco de hacer ninguna autopsia. No es el sistema político maya el que muere, ni siquiera una forma de gobierno maya.

Sin embargo, comprender lo que San Bartolo nos demanda –a nivel del bosque y no del árbol– y en cuanto al modelo de *gobernabilidad* de la dominación que nos ocupa, permitirá estudiar la puesta en juego de la relación entre sistemas políticos y geografía política.

La conformación de ‘*pueblos de indios*’, en torno de parroquias y santos, que la colonia interpuso frente al encomendero, el establecimiento de *cabildos* –hoy llamados *municipios*–, fue generando dinámicas sociales y políticas no entera pero sí relativamente segmentadas entre los *cabildos* indígenas, niveles de identidad locales.

Hasta aquí hemos venido abordando múltiples facetas en el análisis de la *comunidad* tanto a nivel de aldeas como de circunscripciones municipales. Haremos ahora la consideración de cómo la *gobernabilidad*, por supuesto, también se conjuga para imponer su dominación no sólo fragmentando sino introduciendo el conflicto entre cabildos o municipios indígenas, en este caso K’iche’s.

Haremos una aproximación al fenómeno desde la relación de estos acontecimientos cuyo proceso se ha venido reconstruyendo a nivel de los sistemas políticos en San Bartolo, para abordarlos en su integralidad de seguridad, territorio y población intentando apelar a un nivel de comprensión, cuando menos más allá de la óptica de San Bartolo y/o Momostenango, entre Estado y Pueblos Indígenas.

Intentaremos, primeramente, hacer una síntesis general de lo que ocurre entre San Bartolo y Momostenango. Constituidos ambos ‘pueblos’ K’iche’s, vecinos, como ‘pueblos de indios’ con sus respectivos cabildos durante la colonia, en 1935, como refería Mario Chaj, las políticas liberales de encomendero de Ubico ordenan que San Bartolo deje de ser municipio y fuera adscrito

como aldea del municipio de Momostenango. Luego de grandes esfuerzos, San Bartolo logra en 1951 que el Estado le restituya su estatuto de Municipio, pero en dicho proceso la demarcación territorial entre ambos no queda en los términos de antes; la población y las tierras de una franja en la parte alta, próxima a la carretera interamericana, se constituyen en fuente de disputa entre ambos ‘pueblos’. En función de eso, las autoridades indígenas de San Bartolo (el pueblo indígena se venía resistiendo a la imposición del sistema político oficial y operaba en los ámbitos de jurisdicción impuestos por la colonia), que es lo mismo que decir *San Bartolo*, sin poder arribar a instancia de jurisdicción mayor, indígena Maya K’iche’, al igual que seguramente Momostenango, se ve en la necesidad ante el infame sistema de justicia colonial y contrainsurgente de tener que empezar a penar en torno del viciado mundo de las leyes del Estado. Hasta aquí el asunto pudiera parecer un problema *más* de límites entre municipios, susceptible de ser analizado a la luz del manejo del gobierno local, el territorio y la población entre los pueblos indígenas por parte del Estado. Pero el asunto es más complejo.

Interviene un actor clave, cuya entrevista nos permitirá ir analizando la dimensión del asunto, ‘K’iche’ ciertamente pero que muy interesantemente por su forma de hablar atípica nos descubrirá que es hijo de uno de estos secretarios municipales que fungen casi medio siglo –hoy en Petén– haciendo toda suerte de malabares en las redes estatales del poder desde las municipalidades, de quien mucho ha aprendido. Este actor político se precia de haber puesto y quitado, él, a los últimos cuatro alcaldes de San Bartolo, manipulando al sistema político indígena a partir del manejo que ha hecho del conflicto existente entre San Bartolo y Momostenango.

Cuando él les introduce la lógica de que ese ‘inaceptable’ problema tiene que defenderse ante el económicamente costoso

sistema legal del país, que él agencia, interpone y gestiona (es como un intermediario entre el cabildo y la Audiencia), empiezan también bajo su instrucción a contratarse las obras sobre todo de infraestructura de la municipalidad, tal y como el sistema de corruptelas tradicional y generalizadamente funciona en el país entre empresas y poder local municipal.

De ahí, sistemáticamente, esas partidas se van a una ‘caja común’, que era la caja común del sistema indígena donde depositaban los salarios de las funciones municipales en que las autoridades indígenas servían sin cobrar, y él empieza a manejar todas esas fuentes de fondos para defenderse del ‘monstruo’ vecino.

Con razón no quiere ser alcalde, ¿para qué? Tiene todo aquello que en una perspectiva vil y aviesa pudiera verse de atractivo en dicho poder, sin tener que responder al respecto, y manejando el proceso y su reproducción.

Es él quien se encarga de instrumentar la caída de la forma en que el sistema indígena subordinaba al sistema político oficial en lo local, que el autor anterior nos refiere en San Bartolo. Su última acción es escoger al hijo del Principal que había logrado en 1951 la restitución del estatuto de municipio para San Bartolo, para ponerlo de alcalde municipal pretendiendo imponerle el mismo modelo: usarlo y condicionarlo con hacerlo sacar del cargo si no funciona como él dicta que es debido.

Siendo un astuto actor ligado al funcionamiento real –cuyo conocimiento y naturaleza nos revela, incluso como si nos instruyera– de los partidos políticos, las municipalidades, el derecho oficial y otras instituciones del Estado; habrá que tener presente, ante la extensa alusión que pretexta de una supuesta *corrupción* en el mecanismo que él impone entre los funcionarios municipales, y manipulará a conveniencia para él mismo, que estará permanentemente confrontándose con el

Consejo de Principales. (No era al Consejo al que inscribía en dichas lógicas, sino a quienes entraban a la Municipalidad desde la estrategia del Consejo indígena de hacerle frente al sistema político oficial en lo local).

En el caso de San Bartolo Aguas Calientes-Momostenango, el manejo de la identidad local municipal frente a otro ‘pueblo’ es una base que el actor cuya entrevista presentaremos, recoge para su estrategia (que es *estrategia* en el modelo de dominación) sobre la base de las políticas de dominación mismas, pretéritas y mutantes, en un sistema relativamente abierto (como el *conduire des conduits*).

Dicha identidad es exacerbada porque, junto a la pobreza de la población, constituye su caballo de batalla por el cual se inscribe en la configuración activa *a través del sistema político*, pero no sólo a través del mismo, sino actuando en el empleo y la profundización de un modelo de dominación sobre las comunidades que pocas veces nos es descrito, tan próximamente, tal cual es.

¿Qué estamos viendo aquí, además de un político maquiavélico? El funcionamiento del modelo seguridad, población, territorio en que somos conducidos: la política como *conducción de la conducta*.

Sacamos 911 votos sobre 388 de la GANA y 357 del Partido Unionista, al Partido Patriota lo mandamos al cuarto lugar... [dice al apenas sentarse a la entrevista. Empieza rápidamente, hablando fuerte, con desenvoltura. Le escuchamos cuidadosa y atentamente:]

Veníamos cultivando, protegiendo... y cimentándose un sistema de gobierno que nosotros le llamábamos ‘tradicción y costumbre’, posiblemente se le pueda llamar de

otra forma pero ‘los abuelos’ así le nombraron. Nuestro municipio fue fundado en 1602 en tiempo de los padres jesuitas –San Bartolomé, Santiago Momostenango y Santa María Chiquimula–. Pero llegamos a 1935 y el General Jorge Ubico, que era el presidente de la República, aduciendo ‘incapacidad administrativa’ nos anexó a Momostenango. Como así estaba en el Acuerdo, pasamos a ser ‘aldea’ de Momostenango; pero San Bartolo históricamente nunca ha sido, ni será, ‘aldea de Momostenango’.

Nos creó ese problema tan grande porque los viejitos, a pesar –no tenían escuela– de sus limitantes, algunos muy pobres, otros medio se defendían, hicieron la lucha por recuperar la autonomía municipal y esto nos llevó desde 1935 a 1951, ese fue el lapso que estuvimos anexados a Momostenango.

El 9 de enero de 1951 volvimos a recuperar nuestra autonomía. Entonces, basados en el esfuerzo y trabajo que ellos hicieron, ellos dijeron ‘bueno, vamos a servir al pueblo, no tenemos mucha gente, tú vas a ser el alcalde esta vez y vos vas a ser la otra vez’ y así se fueron viniendo. Entonces no había mucha capacidad financiera, algo de razón tenía el General en ese tiempo cuando nos anexaron.

Pero fueron ellos poniendo de su plata, contrataron a uno, le dijeron ‘bueno, vos vas a ser el tesorero’ y le compraron su libro de cuentas, no era ni libro de caja, sino que era un libro así... corriente, sólo había que anotar cuánto nos entró, cuánto se gastó y cuánto nos quedó de saldo. Así lo trajeron desde el ’51 [1951] hasta el ’85 [1985].

Ya fue creciendo el pueblo, algunos de esos señores salieron a comerciar, ya fueron haciendo sus centavos, y ya los

últimos años ya había más poder económico. Entonces se buscaba al que estaba mejor económicamente, a ese se le dejaba: 'bueno, vos, ya sos rico...'. Se conocían ampliamente dentro de ellos.

Para que su familia no sufriera en su gasto, porque había algunos que habían empeñado sus propiedades, algunos que se murieron de hambre sus familias, no los mandaron a la escuela, precisamente por ir a servir al pueblo.

Y como no sólo era uno: el alcalde, su regidor, y todo el cuerpo completo de una municipalidad. Entonces talvez el alcalde estaba solvente económicamente pero los demás no, los demás estaban en la calle de la amargura.

Entonces la aguantaron hasta 1985 cuando se creó el 'bendito' aporte constitucional. Ya en tiempo de Vinicio Cerezo, vino ese aporte constitucional y entonces ya comenzó a ser esto la manzana de la discordia.

Porque los que llegaron supuestamente a servir, después llegaron pero a servirse... En vez que creció la economía del pueblo, ya había cierta cantidad de dinero en la tesorería, pero llegó desde el 85 hasta esta fecha lo de los mañosos ya, los pícaros. Al extremo de que hemos expulsado a tres alcaldes y un síndico y yo he tenido que ver en esas cuatro revoluciones, porque nomás que vayan a robar a otro lado, menos a mi pueblo.

Ahí fue quebrándose ese estilo, único en el mundo, y hasta que después de 1996-2000 esa fue la única corporación que se salva, que trabajó honestamente, la dirigió el profesor Romeo Xampet y la culminó don Celso Rojas. La tradición y costumbre era que... son nueve personas que caben dentro de la planilla que se inscribe ante el Tribunal

Supremo Electoral y se buscaba otra persona de confianza para que hicieran diez, éste entraba por medio de un Acuerdo Municipal como asesor. Esa planilla se partía en dos. Cinco servían durante dos años, cinco servían durante los otros dos años. De todos modos estábamos sujetos a la ley, pero hacíamos la ley a nuestra manera en esa repartición de que dos equipos funcionaban los cuatro años.

Desde el 85 hasta el 2007, únicamente se salva la administración del profesor Romeo Gaspar Xampet Sontay y la de Celso Rojas Pérez, que fue la gestión de cuatro que se partió en dos años. De ahí para atrás ya había corrupción, de ahí para adelante se cimentó más la corrupción.

Como siempre, existe una palomilla, ¿verdad? Existe un grupito que toma decisiones, que promueve a su gente y dice ‘bueno, ¿a quién dejamos ahora?’ ‘Déjenme a mí, yo quiero ir a servir’, pero ese era un decir nada más. Porque el salario del alcalde, que son Q1,480.00, no los percibe sino que el cheque pasa a una caja comunal, una caja chica que dicen ellos. Pero pasaba un costal de seis arrobas... Entonces de nada nos servía que sobrevaloraran las obras, o cobraran ‘moco’, una plata, y, total, que a los dos años salía con su costal lleno, ¿verdad?

Entonces hasta ahorita terminaron de hundir la tradición y costumbre. Don Armando Reyna Xampet no dejó entregar la caja chica. La caja chica son las ganancias que dejan los proyectos, la comisión. Por la cual se pelean los candidatos a alcalde. Ellos no se pelean por el triunfo, se pelean por la comisión. Si esta obra vale Q250,000, el diez por ciento son Q25,000 que le llevan a usted sin ninguna fiscalización ni nada. Así se ha acostumbrado el

Estado. Y si es un millón, aquí están sus cien mil pesos. Ese es en sí el pleito de un montón de candidatos en toda la nación. No era así en San Bartolo, hoy ya se volvió así esa cuestión.

Entonces don Celso Rojas que es una persona muy honorable, una persona muy digna de respeto, una persona cabal le planteamos la propuesta de un partido político.

¿Por qué se maneja una caja chica? ¿Por qué es que la comisión no la debe de disfrutar el alcalde? ¿Ni se lo debe embolsar? Porque hay un conflicto de límites con Momostenango que se derivó de esa anexión en ese tiempo: el presidente dijo ‘bueno, San Bartolo pasa a ser parte de Momos’; pero ya no tuvo el valor suficiente de regresar después: ‘bueno, muchá, hasta aquí era el límite de San Bartolo con Momostenango, por lo tanto tracen la línea, de aquí para allá es San Bartolo, de aquí para allá es Momostenango’, eso ya no se hizo. Sino que quedamos revueltos, y la población nuestra era casi obligada para ir a venerar al Santiago Apóstol ahí en Momostenango, porque nosotros no teníamos santo. Esa era otra de las razones para ir a Momos, ir a comprar a la plaza porque no había plaza en San Bartolo... e ir a venerar al Santiago Apóstol. Porque protestantes o evangélicos no había en ese tiempo todavía, sólo eran católicos, y por eso los curas hicieron la distribución de Totonicapán, que inclusive iba hasta Los Huistas, Huehuetenango –Santa Ana Huista, San Antonio y Nentón, eso era Totonicapán en la distribución geográfica inicial–. Entonces fueron ordenando por departamentos, por eso es que Totonicapán está para acá y Huehue quedó para abajo. De dónde extrajeron los nombres tendría que estudiar más, sería mentiroso en eso.

Entonces le dijimos a don Celso Rojas ‘mirá vos, lo único que va a cambiar es de que aquí hay que sujetar el trabajo de la municipalidad los cuatro años, por la ley electoral, aquí son pajas de que vos me vengás todavía a quererme tapar el sol con un dedo, decís vos que venís a servir pero traés tu costalón ahí, esa madre... eso no, el pueblo necesita mucho, hay mucho que hacer, no hemos podido lograr el proyecto de asfalto de Pologuá para abajo, lo hemos pedido todos los gobiernos, lo inauguró el gobierno del PAN, lo inauguró Alfonso Portillo... ¡pero en papel! ¿Adónde fue a parar ese dinero? Imagínenselo. El camino sigue desgraciado, así como está ahorita allí... Entonces hoy nosotros propusimos una planilla político partidaria y le dijimos a Celso Rojas: ‘Mirá, vos, la tradición y costumbre no la vamos a eliminar toda, lo único que sí se va a poner en orden es que el trabajo sea de cuatro años y que su salario se le dé al alcalde. Y no con aquel ‘mate’ de que ‘tu cheque lo vamos a pasar a la caja chica’ y que esté embolsándose millonadas por otro lado, no es así la cosa. El problema de un salario de tres mil, cuatro mil pesos... ¡pongámoslo a trabajar y hablemos cuentas claras! El código municipal dice que debe promoverse la rendición de cuentas periódicamente mediante cabilidos abiertos, entonces ahí no hay pierde. El que anda bien no necesita de jabón: ‘Entonces, pues muchá –cada tres meses–... ‘señor tesorero, hágame favor de hacerme el resumen de sus tres cajas que ha operado, ¿Cuánto ha ingresado en este periodo trimestral? ¿Cuánto vamos gastando? y ¿Cuánto tenemos de saldo?’

Yo creo que eso no es cuestión de otro mundo. Una persona que tenga principios cristianos, que sea honrada, que sea humilde, que sea trabajadora y que tenga vocación de servicio a la comunidad: Esas fueron las cinco cua-

lidades que tuvimos que conseguir en una persona... Y de esa cuenta es que tenemos la municipalidad de San Bartolo Aguas Calientes ahorita, independientemente de qué color hayamos agarrado, igualmente ganábamos esa municipalidad.

Porque yo vengo de cuatro periodos trabajando para la municipalidad. Propusimos a don Romeo y ganamos, propusimos a don Inés Xampet –uno de los que salió más ladrones– y ganamos, propusimos a Armando Reyna Xampet –el que encabezaba este periodo que va terminando– y lo ganamos, y ahorita propusimos a Rolando Chum también, y ganamos. O sea que ahorita llevamos tres periodos, con este cuatro, de venir promoviendo a la gente. Que ellos hayan fallado esa ya no es cuenta mía, lo que pasa es que uno lleva a la gente y ya estando ahí, se endiosan, ya no te conocen...: ‘y yo soy el alcalde’, y ‘yo mando’, y ‘yo firmo’, y ‘yo autorizo los proyectos’... Entonces en eso talvez han existido nuestros errores en los últimos años. Esperamos que éste no nos vaya a hacer lo mismo, vamos a crear algunos instrumentos para poder traerlo al orden, para poderlo fiscalizar, de hecho tenemos ya un convenio de auditoría social para que éste nos explique por qué vale tanto esta obra.

Es que nosotros no... Nosotros vamos a mantener lo de la caja del fondo comunal, porque nosotros vamos a seguirnos defendiendo del enemigo gigante que es Momostenango. 110,000 habitantes contra 15 ó 18 mil que somos nosotros: nos come.

Pero no nos ha podido doblegar durante cincuentaipico de años, desde 1951 para acá. No, nos hemos defendido. Hemos tenido la asesoría suficiente con abogados

para presentar los... ¡Ah! ¡Qué tiempo que nos hubieran quitado nuestra tierra, qué tiempo que seríamos aldea de Momostenango!

San Bartolo tiene trece aldeas en este momento. Tierra Blanca tiene gente de Momos y gente de... o sea que hay Tierra Blanca de Momos y Tierra Blanca de San Bartolo. Tierra Blanca de San Bartolo es diez veces más grande que Tierra Blanca de Momos. Entonces por tener presencia ahí y porque esa gente se encariñó con Momostenango, ‘nosotros somos momostecos’... Ese es el clavo. Que ellos viven en territorio bartolense y dicen que son momostecos. Ese es el problema de límites territoriales que no se han definido hasta la fecha. Y hay una finca, apareció un documento por ahí, tiene tres caballerías y media, que los momostecos dicen que tiene un exceso de 92 caballerías y media. Insólito e increíble que a una finquita le sobra un pedazo por allá y que digan que es parte de esa finca. No es cierto porque ahí están establecidas las aldeas de San Bartolo. Entonces San Bartolo no reconoce ninguna finca, porque si fuera cierto que ésta existe, pues que hace tiempo que nos hubieran desalojado de ahí. Es como en la Costa Sur, aparecen los Ralda y dicen ‘miren, muchá, se metieron a ese terreno que es mío, se zamparon ahí y yo tenía ganado, tenía pasto, ustedes lo vinieron a invadir’.

¿Cómo es posible que un pueblo indígena entre en tales lógicas?, le preguntamos:

Yo lo que percibo es que los momostecos agarraron esto como negocio, porque ellos mismos explotan a su propia gente.

Mañana viene un ingeniero, y viene a hacer su propia medida y nos va a sacar a San Bartolo –porque es cierto: ellos están en territorio san bartolomense– y ‘poné quinientos, poné trescientos’, no hay tales de juicio, sino que se vienen a sentar a comer y beber, gente misma de esas tierras han llegado a San Bartolo. Hace poco llegaron a un paraje que se llama Chuguáj, de la aldea El Zanjón, llegaron 80 familias a avecindarse a San Bartolo, ellos tenían cédula momosteca, y les decía ‘me alegra que ustedes hayan descubierto que sus propios hermanos son los que los explotan a ustedes, sus propios hermanos son los que los maltratan a ustedes’ porque como hay algunos que no se alinearon tan facilito, cogieron la sierra y los dejaron sin el tubo del agua. Entonces ¿quién es el malo, la municipalidad de San Bartolo?

Yo soy el presidente de la Asociación de Comunidades Unidas, y el principal objetivo de esa asociación es defendernos contra los momostecos.

Entonces cuando yo llegué a la presidencia dije ‘bueno vos, da cien, da cien, da cien’, ¿Verdad? Y la misma de los momostecos... No es así esa babosada, ¿Voy a estar quitando yo cien quetzales? Es un quintal de maíz...

Entonces, los conflictos que hay, los arreglos, apelaciones, amparos, porque eso lo llevan los juzgados, ¡los costea la municipalidad! Y para eso es que se necesitan esos centavos del fondo común, comunitario o caja chica, como se llame, ¿verdad? Para eso se necesita...

Ahorita hay un trabajo de titulación supletoria, que pasan a ser registradas unas doscientas escrituras de diferentes puntos del municipio. Como tenemos sólo documentos de derechos sucesorios y eso no vale en un juicio de esa

categoría —que usted es el último, pero también se la pueden expropiar de un rato para otro por un cabrón especialista en esas cosas—...

Esa es la panorámica, con esta corporación nosotros vamos a mantener el fondo comunitario. Una parte de ese fondo se va para salario porque no hay otra forma de sacarle salario, tiene derecho a salario el alcalde y síndico, y los demás tienen derecho a dieta, doscientos pesos por cada reunión, son ochocientos quetzales al mes, no se vive con eso en este momento, hay que ver cómo equiparamos todo eso. Gracias a Dios tenemos unos baños muy hermosos, mantenidos por la municipalidad, hemos conseguido algunos fondos en tiempo de don Celso, de don Romeo yo pertenecía al PAN, y el diputado era el finado Leonardo González (QEPD), un joven de San Francisco el Alto, un bachiller industrial y un empresario muy próspero de ahí de San Francisco, llegó a ser diputado y con el PAN hicimos rayas en todo el país, fue cuando se desintoxicó la telefonía y la luz, y de esa cuenta es que ahora cargamos un aparatito de esos para podernos comunicar, de todos modos tiene sus ventajas y sus desventajas, ¿verdad? Pero se liberó. Sólo en mi aldea Chucanuleu se hicieron cinco proyectos durante los últimos dos años, en los primeros casi no se hizo nada porque hicieron una mala jugada los Principales.

Ahí hay un grupito que asesora al alcalde, a la municipalidad, que les llaman los Principales, son de aquellos señores que más de algún servicio han hecho, aunque haya sido mediocre, pero les dieron el cargo de Principales, y entonces llegó Leonardo González y les dijo: ‘Miren, muchá, yo sé que ustedes en una asamblea nombran ‘bueno, aquel es el alcalde’, se unen todas las aldeas y nombran,

antes de la elección, ‘bueno, aquel va a ser el alcalde, ahora sólo escojamos qué partido es y todos vamos a ir a votar por ese partido’, pero ya hay una...está prefabricado ese nombramiento, ya está del conocimiento de todos’.

Entonces, llegó Leonardo y dijo ‘miren, muchá, denme la planilla y yo los ayudo con un poco de billete’, ‘ta bien’ dijeron los otros, y le dieron la planilla. Recibieron como diez mil pesos que les servían para cubrir algunas otras cosas ahí. Y ¡qué! si no ganó ahí Leonardo González, sino que ganó Jorge Luis Archila, abogado y notario, candidato a diputado por Totonicapán, de la DC.

Entonces, dijo ‘para San Bartolo, dejémoslo ahí hablando solo, asentamos donde ganamos’, dijo el diputado Leonardo González, una actitud no agradable, que no era correcta, pero había que cobrar la factura y se la cobraron de esa manera.

Entonces las mismas actitudes, las mismas acciones de estos Principales, el pagano ha sido el pueblo.

En un momento porque aquel nos traicionó, habíamos quedado que un color y se llevó a toda la gente por allá, y además fue a dejar un poco de billete ahí. Entonces ya para terminar el periodo, se fue Don Romeo a los dos años, llegó Celso, ahí sí ya hubo más proyectos, entonces hicimos cuatro proyectos de luz, introducción de luz a las comunidades rurales, hicimos dos escuelas con apoyo del FIS y quedó un millón para la segunda fase de los baños termales, se hizo un auditorio, se hizo una piscina ya cuando se iba Álvaro Arzú.

Entonces no le llegamos a plantear charadas a la gente, eso es politiquería barata. Nosotros les decimos, ‘miren

muchá, el dinero que viene a la municipalidad es de ustedes, el aporte constitucional que viene es diseñado en función de la cantidad de habitantes de todo el municipio, no es exclusivo para dos o tres personas de allá del centro. El dinero no es de ellos. Vamos a trabajar con ustedes haciendo un diagnóstico de necesidades. No todas las comunidades necesitan luz, carreteras, no todas las comunidades necesitan escuelas... Lo que sí necesitamos todos es un programa de salud, que vayan a atender a los niños y las mujeres, que son los grupos más vulnerables que hay. Necesitamos todos proyectos productivos, que todos los hogares tengan su crianza de pollos de engorde para generar un ingreso, o un huevito para el niño que está en crecimiento.'

De obra muerta creo que ya todo está hecho, la mayoría... ya hay luz, hay agua, el problema del centro es que no hay agua potable. Se abrió un pozo mecánico, hay un informe de geólogos de que San Bartolo está sobre un lago de agua caliente, abrimos un pozo mecánico arriba del campo de futbol, salió agua caliente. Se fueron como 300,000 quetzales ahí. Abrimos otro pozo como a dos cuadras del parque, salió el agua contaminada con minerales, óxido de zinc que pone amarilla la pila, pone amarilla la ropa, no se puede tomar; otra pérdida ahí. En este periodo salió agua bebible, tiene dos pulgadas de agua para extraer, hay que tener un buen tanque de distribución ahí arriba, pero aquí vamos –no sólo de robar cosas de dinero– sino el diseño original dice que había que poner una bomba de 40 caballos de fuerza, la pusieron de diez, tres transformadores porque sólo hasta ahí llegaba la alta tensión, tres viejos ya utilizados, hay alguna manera de hacer trinquete, fueron valorados por nuevos. Y así como eso...

¿Por qué no aceptó ser Usted el alcalde municipal?

Cuando a mí me dijeron que yo soy el alcalde de un partido político, ‘ta bueno’ dije yo, ‘ya soy el alcalde’, estoy identificado desde hace 33 años con mi pueblo.

¿Por qué no aceptó?

Porque hay que ir a robar y eso no va conmigo. Se necesita ser muy... Entonces había que jugarse las cartas, no era nada más de aceptar por aceptar. ¡Ah! otro chucho...: ‘denle muchá!, yo soy el alcalde’, pero era para contrarrestar a los cuates, ver qué más discutían, hay que tirar el bocado para ver si caen... Aaah, se desataron todo y yo no era el candidato a alcalde.

‘¿Cuándo vas a oficializar tu candidatura?’ [le preguntaban], y ‘¿Cuál es tu pena? ¿Para qué voy a hacer yo tanta bulla?’ [les respondía]. Y ‘¿Quién es, quién es?’ [se preguntaban algunos]. No aparecía sino hasta el 2 de mayo, que era la fecha oficial en que arrancaba la campaña. Un montón de cabrones que han saqueado al país, hicieron campaña un año atrás con recursos del Estado y no hay quién los pare, ni siquiera la Corte de Constitucionalidad. Entonces, alguien me dijo: ‘mirá vos, si aún querés hacer algo por este pueblo, formá una planilla... DE LAS ALDEAS, otro dijo –ya era un sentir popular–. ‘Vos, formá una planilla de las aldeas porque los del centro todos son una m...’ Y, ¿Qué me están dando a entender con eso? Ellos están manifestando su realidad...

Entonces, dije yo: ‘¡Ahora o nunca!’ Entonces, propusimos al candidato a alcalde de Tierra Blanca, primer concejal de Chucanuleu, segundo concejal de Paxboch, segundo concejal de Parrajxá, tercero de Paxboch, cuarto

de Chuaquí, primer síndico de Chotzahué, segundo síndico Chiabaj: siete titulares. Llegamos a otras aldeas que no quisieron, y otras ya estaban un poco manipuladas, pero necesitábamos siete aldeas, los siete titulares, donde está la mayoría: en las aldeas. ¿Quiénes vienen a misa? Los de las aldeas. ¿Quiénes vienen a comprar a la plaza? Los de las aldeas. ¿Quiénes vienen a desfilar el 22 de agosto? Las escuelas de las aldeas... Entonces, llegó un cabrón y me dijo: 'No vos, el candidato a alcalde tiene que ser del centro, los demás deben ser de las aldeas...'. [El informante le responde a su interlocutor:] '¿Qué diferencia hay entre un aldeano y uno del centro? Yo vengo de una aldea'. -No me contestó. 'Es posible que sí haya una diferencia: que entre los aldeanos se practique mucho la honradez y aquí los del centro se revuelcan un montón de ladrones!' Así fue como la jugamos, hoy tenemos la municipalidad.

Independientemente de qué partido hubiéramos agarrado, siempre debe haber una base comunitaria. Me hicieron el sondeo, tenían idea. 'Mirá vos, ¿en qué condiciones estás?' Fui el presidente del comité cívico para no tener compromiso con ningún partido político. Cien firmas pedía la ley electoral, yo junté 200 para tener una representatividad. '¿En qué condiciones estás?' -'Listo, presto y dispuesto!' Que '¿por qué estuviste allá?' Es que nos apoyaron los hermanos Arévalo del FRG, no era yo simpatizante de la mano tunca ni del general. El FRG le abría las puertas a Inés Xampet, ese que era ladronazo. Sabíamos del poder económico de los Arévalo. Se valen de la necesidad de la gente: regalan azadón, pollos, piochas, y billete. 'Estos son buenos, hay que seguir con ellos'. Pero nos tuvimos que agarrar de la mano [FRG] para cerrarle la puerta a Inés Xampet, formamos una filial del FRG y la pusimos aquí. Y aquí estaba yo coordinándolos

a ellos, pero yo era el presidente del comité cívico: ¿política?, ¡política! Entonces tiene que ser uno zorro, pues. Hay que cerrarle aquí para que no entren ni por aquí. Y ‘a ver qué pasa con aquéllos...’ pero yo estaba atrás [de ‘aquéllos’]. Y además teníamos más gente y ganamos esa corporación por 1,433 votos contra 440. En la elección anterior de hace cuatro años.

Hicimos pequeñas asambleas, porque ya no hubo chance de meter a toda la gente, ya los otros colores se habían metido, entonces teníamos que ir a ver quién quedaba todavía libre, que hubiera trabajado por la comunidad. Todos los que fueron a nuestra planilla habían sido alcaldes auxiliares de su comunidad, eso era una buena recomendación, un buen punto de apoyo. Nos costó porque eran siete partidos. El GANA tiró billete, teléfonos, tiró cortes, tiró tamales, fue acarreando gente, repartiendo abono, dinero del Estado y ni así nos pudo ganar.

Arriba había algunos nacimientos de agua, en Pueblo Viejo que es San Bartolo, pero ellos se denominan momostecos. Por un lado, ellos no nos venden y por el otro la gente no ha sabido pedir. Cuando uno va a pedir su mujer, uno tiene que ir a humillarse, quiera o no quiera, y a hacer una ceremonia de aquellas antiguas... Mandaron el otro día a dos tipos a pedir un nacimiento de agua, a un católico y un evangélico. ‘Sí, ahí está el agua, pero vale cinco millones’. Cuando dijeron ellos esa cantidad se asustaron, porque no saben de eso. Hay que seguir con la negociación: ‘y, mirá, ¿qué no hay otra?, que allá, que caminemos por allá, que ¿no hay otro?, una rebajita’, ‘bueno, tratándose de ustedes, cuatro millones’. Mucho evangélico pero muy orgullosa la gente, ahora no saben

que la planilla de las aldeas los va gobernando... No había capacidad negociadora en la parte alta.

¿Han recibido apoyos frente a estos problemas limítrofes?

En los últimos años son grandes cantidades de plata en abogados de Totonicapán y de Guatemala. A mí, con esto de las candidaturas de las aldeas, nos inventaron un montón de cosas, como ellos no querían soltar el poder... Que por culpa de mi partido político ya se nombró un ingeniero que venga a hacer la medida. Por culpa del partido los momostecos ya fueron a escarbar los papeles y van a hacer una remedida... Sabíamos que era falso. Fuimos a una reunión a Guatemala, ‘pasemos al Ministerio de Gobernación a ver qué hay’, y pasé con el asesor jurídico del ministerio, Rafael García López, ‘yo soy el presidente de la asociación, ¿usted tiene idea de un conflicto que viene desde hace cincuenta-tantos años, donde han habido muertes, donde se ha corrido a nuestra gente, de un paraje los corrieron para abajo como a cuarenta familias, hemos gastado miles de quetzales, donde ninguna autoridad ha asumido su papel que le toca en esta clase de babosadas, si viniera el presidente con su Ejército, el Instituto Geográfico Nacional, ‘miren, muchá, los planos, los mapas originales son estos y tuvimos que ir a España’... porque don Celso Rojas fue a Madrid, allá está el Archivo de Centroamérica y toda la madre, para mostrar que somos los legítimos dueños de esa tierra y que no nos chinguen los momostecos. ‘¿Putá y esa onda, muchá?’ Ese señor no se acordaba. ‘Ah, ese es un lío que tiene muchos años, eso ya se hubiera arreglado, pero ustedes son los que no quieren que se mida la tierra’. ‘No, nosotros no somos, nosotros vivimos más abajo’, como un quite para que él siguiera descosiéndose, ¿verdad? Y

¿cómo voy a permitir yo que un desconocido resulte mi-
diendo mi terreno?, si tengo una escritura de que es mía,
lo compró mi abuelo en tal tiempo, se lo dejó a mi papá,
y mi papá me lo deja a mí? Y que agarra otro... ¿A cuen-
ta de qué? ¿Son ellos la autoridad competente que no ha
asumido la autoridad legal? Entonces a la hora de los líos,
aquí está su papel y aquí está el mío, los abogados y el
estire y afloje.

Tenemos una memoria histórica, mil contra mil a pija-
zo limpio allí en la montaña, machete, plomo, hondas
de matar chocoyos, ahí se ha vuelto una de San Quintín,
siempre hay un provocador, un abusivo, y nosotros no nos
vamos a dejar jamás.

En Momostenango gobierna el mismo partido que aquí en
San Bartolo. Ya nos hemos puesto al habla con el alcalde
de Momos, en el sentido de que mejor si arreglamos esa
babosada, no nos conviene que la gente se esté agarrando
a pijazos. Una de las viejas del tribunal [Tribunal Supre-
mo Electoral]... fueron a entregar la credencial de los que
ganaron, y fue en el Palacio Municipal de Momos; vieja
estúpida ¿verdad? porque no tenía que decir eso, y nadie
le estaba preguntando, pero ella dijo: ‘Teníamos un poco
de temor de entregar las credenciales aquí porque nos han
contado que Momostenango y San Bartolo no se llevan’,
¡fíjese...! Si ellos tenían previo conocimiento, entonces
¿por qué putas no fueron a entregar al de San Bartolo
a San Bartolo y a los de Momos allá? Si yo sé que los
hermanos no se llevan, mejor por su lado. Entonces para
callarle la boca a la vieja, nos paramos los de San Bartolo
y los de Momos y nos pusimos a aplaudir.

Ganamos en ambos municipios. Políticamente va a
haber una paz ahí, esperamos que la gente colabore...

¿Cuándo se va a arreglar ese lío? No se arregla de aquí a cincuenta años.

[X] es uno de los más ancianos, él cuenta exactamente qué fue lo que pasó cuando recuperaron la autonomía, el sufrimiento de ellos, tuvieron que dormir en la montaña, tuvieron que velar a un coronel que era gobernador de Totonicapán, porque eso era secreto, ya lo habían logrado en una oportunidad, pero alguien se lo contó a su mujer y esta mujer lo contó y lo llegaron a saber los momoste-cos y murió esa onda, el primer intento de recuperación de la autonomía. Sólo sé cuando regresó el 9 enero de 1951 el papá de Rolando Chun, era el alcalde auxiliar, don Pedro Chun Sontay que lo ascendieron a alcalde... y esa fue otra de las fórmulas para proponer a Rolando como candidato a alcalde, o sea no era de ‘venite, vos’ [cualquiera] sino que había que buscar una fórmula que tuviera peso, una fórmula valedera, para poderle exponer a la población ‘miren, muchá por esto y esto se tomó esta decisión, no tiene mayor escuela, tampoco sabemos que sea ladrón’.

¿Cree que hubieran podido hacer lo mismo, enmendando el proceso de la alcaldía indígena, corrigiendo la corrupción que dice y generando los recursos para seguir con la lucha por las tierras que disputan San Bartolo y Momostenango? ¿Por qué era necesario cambiar al esquema de partidos políticos?

Usted sabe que el dinero trae muchas consecuencias, donde hay. Y donde hay, quienes no tienen solvencia moral... No podíamos seguir jugando así. Aquí lo metemos a candidato, lo sometemos a consulta y votan por él, tiene un camote sobre los hombros, y él como hombre no creo que le convenga cometer una maldad porque se va al abismo,

él y de corbata nos lleva a nosotros, y eso es lo que sabe el futuro alcalde... Hay que comer porque hay que comer, no hay de otra, así lo dice la Biblia, el que esté en la viña tiene derecho a pepenar en la viña, pero comamos lo justo. Yo creo que lo que me comí ahorita fue justo y me alcanza a la tarde, pero no puedo valiéndome de mi cargo 'me como tres piezas de pollo campero y me llevo otras seis'. Pero queremos 'dando y dando'. Esas son las órdenes que tiene el cuate este. Y 'yo te voy a estructurar tu renuncia, papaíto, porque así como te estoy depositando mi confianza y jalé a este pueblo para que venga a votar por vos, también tengo la autoridad moral y material...'. 'Mirá, papaíto, porque te la estás planchando mejor andá a descansar, que te vaya bien, y para no hacer otra revuelta aquí, mejor de una vez firmame tu renuncia, y sólo le pongo la fecha de ejecución...'

¡Es que si no es así... no cambia este país! Usted tiene que adquirir un compromiso de hombre, un compromiso ante Dios y un compromiso ante la gente. 'Usted no tiene necesidad de pellizcarse un centavo, si le están pagando cuatro mil pesos de sueldo, está bien, más un pedazo del pastel que se llama comisión porque esta comisión, la vamos a partir: una parte para los juicios y una parte que se va a distribuir entre los que van a ir a trabajar ahí, porque no tenemos otra manera de conseguir el pisto. Entonces tiene cuatro ahí, tiene dos aquí –ya son seis–, y que nos entre mire en la tienda, porque hay una tienda en los baños donde se pone el capital, cinco, cinco, cinco... son diez, son cincuenta mil pesos, ahí hay jugo, hay ganancia, un promedio de sesenta mil quetzales en los baños, sólo en los baños..., sólo para ir a bañarse. Entonces no hay necesidad de hacer una machada. Salir de ese estilo que había antes. No se sabe qué va a pasar, el alcalde no

determina y él lo sabe. ‘Mirá, aquí está el Código, vos. Vos no mandás, viejo. Vos sos el representante legal de la municipalidad. El alcalde propone, supervisa, asesora, dirige y representa, pero no manda. El que manda es el cuerpo colegiado de la municipalidad, todo, desde el primero hasta el último. Si ellos no quieren, no firman el acta. Entonces no procede, no podés hacer ni roncha, entonces aquí todos hijos o todos entenados’.

Y lo mismo para la comunidad. Independientemente de que haya una aldea que no haya votado por el partido, eso no quiere decir que la pobre aldea se queda abandonada, pónganle ahí una escuela, un puesto de salud, eso es prioridad Uno. Viene una ración de alimentos del Programa Mundial de Alimentos, de la FAO, o del Ministerio de Agricultura, bueno un poco para aquéllos, un poco para aquéllos. No debe haber excepción, los cinco dedos no son iguales, hay algunas comunidades que tomaron en serio la cosa y sí atendieron el llamado y se volcaron y otras que les vino a pelar, que recibieron billete de los otros partidos, se quedaron cruzados allá. Entonces no debe haber revanchismo. ‘¿Y qué culpa tienen los niños de esa comunidad que no hayan votado sus viejos por el otro?’ Eso no lo dijeron los otros partidos, porque no tienen la experiencia que uno tiene, ni la formación académica que uno tiene, ni el roce que uno tiene, ni la visión que uno tiene.

Puede ser cualquier tipo. Sólo que tengo que vigilarlo, tengo que estar al tanto de él. Primero Dios voy yo a algún puesto del ejecutivo departamental, aunque sea de promotor del Fondo de Inversión Social o del FONAPAZ, por decir algo. Aunque sea para formular proyectos, ya estuve yo un tiempo en la unidad técnica de la municipalidad. Sabemos cómo se hace un estudio socioeconómi-

co, todos los requisitos, los cálculos de población y toda la babosada. Llenar unos formularios, eso no es cosa del otro mundo.

Pero lo importante es que éste no se nos desvíe del camino que le estamos trazando, pensando en el futuro, pensando en que él tiene que dejar bien sentado su nombre y no manchar el apellido de su padre que fue el primer alcalde, ¡El Primer Alcalde!, el de 1951. ‘Por favor, hijo, no vayás a ir a robar ni un centavo allá, ni vayás a ir a manchar nuestro apellido allá en el pueblo...!’

Entonces yo creo que más claro no canta el gallo... Yo le digo a él ‘no seas pendejo, sé obediente, mano, a tu papá, no a mí, a tu papá...!’

Mis respetos para los del ‘85 para atrás, todos los que fueron cuando la tradición era dura, pero del ‘85 para acá sólo dos se salvan, los demás fueron una vaina. Los tuvimos que echar al carajo, quedó abandonada, ahí no hay de otra, a pijazo limpio. ‘Le estamos dando la oportunidad de ser la autoridad máxima, es un honor que no cualquiera lo tiene, su vehículo, fueron al Holliday Inn, con la Comunidad Europea, al Tikal Futura, mañana sale a los Estados Unidos a una reunión con los hermanos que están allá... ¡Le dimos la oportunidad! ¡No, hombre! ¿Cómo se va a pasar de la confianza? ¿A cuenta de qué?’ Tres alcaldes: Pedro Ixchop Sontay primero, tío de este que salió de último, Inés Ixcoy un síndico, Inés Xampet, el otro alcalde que está refugiado en los Estados Unidos y Pedro Ixchop Sontay segundo... ¡o se van o se van, no hay de otra! Y si este mi compadre falla, ¡también lo echamos!, y a la vista de la gente: ‘No muchá, es que éste entró aquí condicionado, no debe haber un abuso sobre la población, no debemos

permitirlo a nadie!’ Que es fácil decirlo...: él sabe a qué se metió.

Entonces precisamente por eso no fui yo el alcalde, porque no es a mi gusto, no es a mi capricho... Y que hay un chingo de gente detrás de mí... Que hayan entendido en las aldeítas que esa era la consigna... Si ellos mismos lo dijeron: ‘no queremos ya nada con los del centro muchá, ya no’. Ya les dimos oportunidad, ahora les toca a otros.’ ¿Qué pasa en Santa Lucía La Reforma? Una aldea por periodo y se van rotando, y vuelven a comenzar, así está consensuado, ya está dicho, ya se sabe.

Antecedentes personales generales:

Yo crecí en Petén, mi primaria la hice en Poptún, mi secundaria y mi básico; Técnico en Salud Rural en Quiriguá. Mi mamá está en San Bartolo, mi papá y mis hermanos están en Petén. Mi padre es comerciante, fue tesorero en la Municipalidad de San Bartolo, Oficial de Secretaría en Momos, Secretario Municipal en Poptún, San Luis y Dolores, los abogados le consultan cosas. Yo soy el hijo mayor de él y me llevó al Petén. Cada año voy a verlo, a ver qué huesito me dan por ahí, vive bien, tiene propiedades. Mi hermana es abogada y notaria, agarró el camino de él y no se alcanza para la gente que está ahí todos los días. El hace su firma en la hoja, un montón de garabatos y al darle la vuelta se lee [su nombre completo, al revés]. Hemos caminado el país.

Mapas, censos y códigos municipales

La actividad política de todo tipo es detalladamente monitoreada, ya sea en el pueblo o las áreas rurales. Cualquier relación que los momostecos pudieran establecer con otros municipios, especialmente con San Bartolo, son sin tardanza contravenidos por las autoridades municipales.

Carmack (1995: 283-284)

En la obra aún no traducida *Rebels of Highland Guatemala, the Quiché-Mayas of Momostenango* de Robert Carmack (1995), hay abundantes referencias al fenómeno social en torno del conflicto de límites que existe entre los municipios de Momostenango y San Bartolo, que, como el lector podrá suponer, es una entre muchas situaciones en el país cuyo tratamiento en lo específico, bien podría –con toda profundidad y detalle–, por sí sólo, ser objeto de sendos estudios. Implicada necesariamente en la fina atención y documentación vasta de Carmack, esta problemática es abordada principalmente en el Capítulo XV, *Estructura de Autoridad*. En él, Carmack refiere que:

Los indios aculturados, especialmente aquellos que residen en el pueblo [la cabecera municipal de Momostenango, desde donde realiza su estudio, pero consideramos extensible el análisis de Carmack a las cabeceras municipales de ambos municipios en conflicto, por lo que acabamos de ver] son los más fuertes promotores del municipio moderno. Ellos están orgullosos de los, por muchos percibidos, logros, como las obras públicas que impresionan, la actividad comercial, la captura indígena de la autoridad local respecto de los ladinos, el leal apoyo prestado por las autoridades superiores (especialmente líderes militares) y la elaborada celebración de rituales

religiosos. Para estos indígenas el municipio representa un medio importante por el cual pueden ellos participar significativamente en la creciente forma de vida moderna de Guatemala.

Los límites municipales de Momostenango han estado incompletamente definidos desde 1951, cuando San Bartolo se convirtió en un municipio separado. (Carmack, 1995: 278-279)

En ese punto, Carmack hace una referencia a una fuente de la Dirección Nacional de Geografía (DNG) que es el *Diccionario Geográfico* de Francis Gall, publicado por la Dirección General de Cartografía, Guatemala.

No existe un mapa oficial de los límites territoriales, ni podría existirlo sino hasta que el Instituto Geográfico Nacional instala [*settles*, instala; como *settlement* es asentamiento poblacional] la disputa con San Bartolo. (Carmack, 1995: 278-279)

Un aspecto interesante en cuanto a mapeo y adscripción territorial de la población viene a ser la observación de Carmack en cuanto a que los Censos habían venido basando la adscripción de las poblaciones entre ambos municipios en base a una u otra de esas dos unidades político territoriales del Estado, a donde la gente manifestaba ‘pertenecer’; pero que a partir del Censo Nacional de Población de 1964, se reasignó a unas 10,000 personas según las líneas de demarcación geográfica. (Carmack, 1995: 484 n.13)

Carmack ofrecerá varios mapas de la cambiante configuración histórica de la geografía política. Uno de ellos (mapa número 6 del original), es reproducido a partir de una obra suya de 1967, y consiste en una aproximación que él intenta

de la configuración de la geografía política prehispánica en la región, que era una de las más de treinta provincias K'iche's y estaba referida a K'umarcaj-Utatlán (Quiché).

Este extremo occidental del territorio K'iche', que colindaba con los Mam –que Carmack a la vez observa arqueológicamente fortificado, pero sus poblaciones entremezcladas–, era en realidad un conjunto de tres o cuatro poblaciones: *Chwa Tz'ak*, *Palotz*, *Tzakibinalá*, y Carmack considera que, posiblemente, Pueblo Viejo Malacatancito, que en el mapa con un signo de interrogación supone podría ser *Izná* (Carmack, 1995: 30-31). Más allá de estos poblados (*Chinamitales*) se repartía una serie de comunidades rurales (*amak'*, asentamientos) organizadas en una configuración territorial de veinte divisiones (*remaj*). Todo ello era la provincia K'iche': los *chinamitales*, los *remaj* y sus *amak'*.

Cuando después de la guerra de conquista esta es impuesta, la provincia es definida como un pueblo (en el sentido de población, un asentamiento particular), el cual recibe el toponímico nahua de *Mumustenanco* (que Carmack también encuentra en las fuentes como *Mustenango* o *Mumuztenanco*) (1995: 53), a partir de la tropa tlaxcalteca que acompaña a los españoles conquistadores. Asimismo es entendido por los españoles conquistadores como unidad independiente respecto de Chiquimula, San Francisco el Alto, Totonicapán y Quetzaltenango (todos ellos K'iche's, a excepción del último que es K'iche' y Mam, contiguos entre sí).

Carmack no refiere el análisis que en base a los estudios de fuentes de Severo Martínez y Flavio Quesada realizamos anteriormente, y cuya relevancia hemos destacado desde la perspectiva de una conceptualización y empleo del concepto

foucaultiano de la *gobernabilidad*, en cuanto a la disputa entre los conquistadores encomenderos y la Corona a partir de las Leyes Nuevas y la estructuración colonial desde 1542. Sin embargo, registra que los primeros derechos de encomienda de eso que sería Mumustenanco estarían asignados a un capitán de infantería del ejército de Alvarado que vivía en Santiago de Guatemala (Juan Pérez Dardón). Luego aparecerán los conventos, principalmente franciscanos (que en el marco de las Ordenanzas de Barcelona y como parte de la Corona), construyen conventos de los que devienen cuatro parcialidades en aquella región. Sin estas aclaraciones del contexto político, a que se nos ha ‘educado’ en cuanto a la disputa política respecto de una noción indiferenciada de los ‘españoles’, resulta chocante y difícil de comprender cómo y por qué los ‘caciques’ (nombre genérico y despectivo dado a las autoridades indígenas), ejerciendo derechos que la Corona les confiere, como Carmack relata respecto de Francisco Vico (Izquín), andan ayudando a los franciscanos a congregar a la población en el esquema de la tributación (frente a la esclavitud de la encomienda). Los mismos conventos de los entonces pueblos de aquellos que se llamarían San Bartolo Aguas Calientes y Santa María Chiquimula fueron anexados en 1587 al Convento de Momostenango.

Dice Carmack que:

El gobierno indirecto fue el único curso abierto para los españoles durante los primeros años que siguieron a la conquista, y la estructura de autoridad aborigen [*aboriginal authority structure*] constituyó el más importante cuerpo de gobierno local. Paso a paso los españoles trabajaron para reemplazar esa estructura con la suya propia, pero nunca pudieron del todo triunfar en ello.

En dicha consideración, y con el paso de los siglos, intentar desentrañar la razón de uno o de otro –San Bartolo o Momostenango–, una vez que fueron constituidos como municipios y se les van configurando gobierno municipal, territorio y necesidades impuestas de definición de pertenencias poblacionales, en una configuración tal, no sólo viene a resultar imposible sino absurdo. Es un conflicto inducido que sólo puede arribar a una *estabilidad* impuesta, no a una forma nueva de *governabilidad* en que ese y otros varios conflictos se puedan verdaderamente resolver.

Porque lo que está en juego no es el acceso a la tierra, la disponibilidad de la misma, aunque éste también subyace y se perfila (u otros recursos necesarios para la reproducción campesina, sea que los campesinos K'iche's se reconozcan bartolenses o momostecos). Lo que está en juego es la vinculación de la población con los aspectos financieros y políticos de los poderes municipales, conferidos por el Estado, en ambos municipios; y el cómo a partir de ello –la corrupción en las obras, el clientelismo y los fondos, por no mencionar aún la disputa global de recursos naturales que se empieza a figurar–, estos poderes estatales locales, político partidarios, dinamizan en su conjunto la lógica de sometimiento de la población en una circunscripción territorial, la disputa entre los municipios y el debilitamiento a la vez de los sistemas políticos indígenas, únicos que podrían bajo un nuevo esquema de reorganización político territorial –‘distrital’ si se quiere (a falta de toponimio)– K'iche', el desmontaje de esas dinámicas de fragmentación político territoriales determinadas por el modelo de gobernabilidad impuesto.

Capítulo VI Inclusión

Uno de los esfuerzos que más consistentemente hemos venido hasta este punto intentando sustentar en el presente estudio, en torno de eso que aprendemos a nombrar y a examinar con una nueva mirada crítica como *Inclusión* –inclusión, al sistema político oficial vigente, del indígena en su restringido y pretendidamente normalizado carácter liberal de *individuos*–, es, mediante el concurso de diversas perspectivas y situaciones, también, el sentar las bases para un método en el que la interrogación, más allá del examen disciplinario, despliegue en su ejercicio formas nuevas de abordar la cuestión del poder mediante el extrañamiento de objetivaciones derivadas de la alienación social.

La mirada, uno de los cuatro conceptos psicoanalíticos fundamentales de Jacques Lacan (abonando al movimiento de la filosofía política, a partir de su obra sobre la fase de percepción de lo visual/escópico en el niño y el espejo, el goce imaginario), es definida de la siguiente manera: En *el campo escópico la mirada está afuera, soy mirado, es decir, soy cuadro* (Lacan, 1973: 106).

En su teoría del estadio del espejo, Lacan pensaba en el cuadro *Los Embajadores* de Holbein, de 1533 (*National Gallery*, Londres), como un *anzuelo o un medio para cautivar al observador* (Payne, 2006: 474).

Ilustración 4



Entre una colección de elementos a considerar, puede observarse en la parte de abajo al centro una figura –*imagen espejular*, de espejo:

Ilustración 5



Soy cuadro, la expresión lacaniana, es para nosotros la observación de esa mirada cautivada del espectador ante la imagen de las figuras de poder (fantásticamente del primer tercio del Siglo XVI) y sus cartografías, mirada advertible en el espejo como goce irreal, a su vez representada por Holbein en una imagen, por ello, especular.

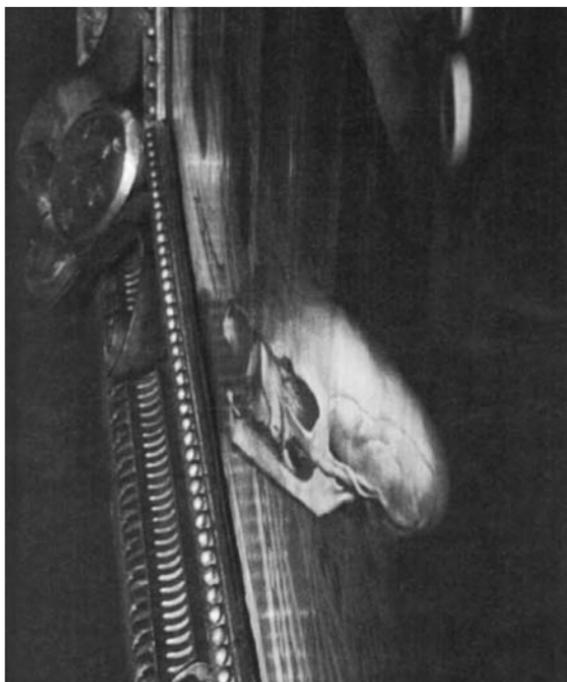
Julia Kristeva en *Black Sun*, frente al cuadro *El cuerpo de Cristo muerto en la tumba* también de Holbein habla de una cautivación de la mirada: Nuestra mirada sigue el menor detalle físico, está como clavada, crucificada y fijada en la mano ubicada en el centro de la composición (Kristeva, 1989: 114).

Intertextualidades

El cuadro de *Los Embajadores* ha sido analizado por semiólogos que se quedan, como quizás su autor previó, atrapados en el juego artificioso de códigos plasmados en la pintura (muchos de ellos políticos, como alcanza a advertir Calabrese, 1994).

Basándonos en lo que Lacan advierte, pero yendo más allá, a la reflexión sobre la mirada y la política: Cuando el autor (Holbein) elabora el retrato –representación de personajes–, explora su propia mirada (de qué maneras él se los representa) porque eso quedará plasmado en su pintura. Se evaluará el encargo de su obra, igual que a su maestro Da Vinci y a otros ocurriera. Pero sobre todo, el artista, como sujeto social, entiende que su obra será asimismo apreciada por un público: la sociedad. Entonces, considera, además de la suya propia, la mirada de la sociedad sobre aquellos personajes; lo que Foucault llamaría su *conducta*. El autor en su obra deja plasmada esta consideración de la mirada de la sociedad interponiendo el anamorfismo de la calavera, que sin necesidad de efectos digitales, era posible de apreciar con una mirada lateral:

Ilustración 6



Holbein inscribe un anamorfismo (como cuando se emplean espejos curvos), estética pero también ‘políticamente’ sutil de frente; más, cuando desde una mirada lateral se contempla a lo representado y el sujeto cuya mirada es cautivada por las imágenes del poder, el anamorfismo adquiere efectivamente, como Lacan advierte, el carácter de espejo.

Cuando eso se ve (*mire*, dice el vendedor, *mire bien*, dice el ilusionista), si vemos el anamorfismo como espejo ya no sólo miramos –no queda cautivada nuestra mirada en la ilusión–. Podríamos considerar otras imágenes de personajes y situaciones ante los cuales nuestra mirada suele ser más fácilmente cautivada, si se desea. Ya no sólo miramos sino que nos vemos socialmente a nosotros mismos mirando. Nos miramos

mirando gracias a ese espejo/calavera. Miramos también esa mirada del autor que nos invita a ver esa nuestra mirada sin mirarnos: y su reflejo, nuestra negación.

Exhumarnos

La inclusión es un discurso político. Es una percepción del problema, una documentación del mismo, una forma de hablar, una propuesta de solución y un escenario de cambio.

Estudiamos y sistematizamos una gran cantidad de libros, artículos, documentos y notas de prensa, etc., acerca de eso que desde las primeras etapas de este estudio empezamos a llamar *la inclusión*. Decíamos entonces *la tesis* de la inclusión, a partir de escuchar recurrentemente el empleo del término y notarlo, o su correlato *la exclusión* (son, o somos, excluidos), que pronto empezaríamos a comprender y problematizar como un *discurso político* propiamente. Hacia el final de esta etapa del estudio concurrían hechos que permitían constatar varias nociones que aquí hemos venido sustentando, lo que en cierto sentido era como un aliciente intelectual que nos parecía confirmar que no estábamos tan perdidos: instancias de la OEA publicaban en diciembre de 2007 sendos materiales sobre la participación política indígena que portaban el término *Inclusión* en el título; al mismo tiempo que Q'anjob'ales, Chujes y Akatecos hacían explícita por primera vez en la historia del país una reivindicación de autonomía política territorial; en lo que sin duda es una labor denodada y una visión digna y respetable.

Evidentemente podría jugarse críticamente con las diferencias de ambos ejemplos, pero la realidad es más compleja que eso y demanda otro tipo de atención. Habiendo tenido la oportunidad de escuchar a Cojtí Cuxil, de compenetrarme en la lucidez y calidad de sus obras, pude no sólo empezar a valorar mejor sus ideas sino a valorarlo también a él como persona.

Son los temas, las visiones y no quién los sustente, lo que es arduamente dificultado.

La inclusión, así de fácil como es formalizarla, es un discurso en el que concurren diversos intereses ideológicos: desde lo más astuta y despiadadamente neoliberal, a posiciones de una derecha 'reformista' en eso que atañe exclusivamente a la superación del racismo para el modelo económico y social vigente; pero sobre todo, es una relativamente *amplia* constelación de intelectuales y actores políticos con trayectoria de lucha, igual que otros no indígenas, por una democracia más auténtica e integral.

Como la inclusión está de moda en sus restringidos ámbitos, en tanto subsiste un profundo descrédito entre la población guatemalteca en general respecto del sistema político en Guatemala y su funcionamiento, pareciera bizantino e inútil el esfuerzo de diferenciación ideológica que creemos que existe a su interior. Pero no lo es; si la hipótesis que formulamos en este estudio respecto de la dinamización en proceso que está teniendo la reivindicación de derechos colectivos, políticos y territoriales indígenas es correcta, entonces el desenvolvimiento de esta última va a marcar a partir de su desarrollo una serie de alianzas y configuraciones novedosas.

Cuando el aparataje de las élites económicas internacionales es el único que denuncia y promueve la inclusión es muy fácil confrontar su discurso como una intencionalidad renovada y acorde con la asimilación cultural y el control político de los Pueblos Indígenas, su desarticulación social y debilitamiento para tomar control de los recursos y el territorio sin resistencias mayores. Pero el tema es tan estratégico, y ha corrido tanta agua en el último medio siglo, que su forma de hacerlo parece consistir en un afanoso discurso de inclusión explícita en lo económico y financiero en las comunidades, particular-

mente determinadas regiones; un relativamente bajo perfil de actuación en los órdenes, sonantes, de la inclusión indígena en el sistema político oficial y de gobierno; y una anunciada problematización desclasificada de lo indígena para la prospectiva política en América Latina. Es importante determinar la orientación y el balance del conjunto en éstos.

La realidad es más complicada en lo que respecta al discurso de una inclusión indígena restringida a lo individual, a partir de la consideración de quiénes y cómo la enuncian. Con todo y lo realmente reducido de sus círculos, en torno suyo se han venido situando cuestiones que atañen al Estado y los pueblos, tanto en la agenda política como de las reformas del Estado.

Esto alude clarísimamente a la configuración de las *tecnologías del yo* de que hablaba Foucault. Es el momento en que se despliega en toda su expresión la problematización de cómo la gobernabilidad, siendo un esquema de dominación, constituye al sujeto, hace que sea el mismo sujeto quien se gobierne en y para la dominación; en dicho proceso, ese modelo de gobernabilidad realiza su obra (objeto de la mirada de Foucault).

¿Pero en qué medida, cuando decimos *ideología*, en cuanto a este segmento relativamente amplio dentro de la inclusión (es decir, de quienes son, su mayoría), podríamos decir *empeño deliberado de destruir* lo que una corriente dominante del neoliberalismo ve (como Aznar y compañía, FAES)? ¿Y en qué medida, como inmensa y constantemente nos ocurre en el planeta, se trata más bien de una mirada cautivada por los dones de un ilusionista? Mire bien, dice el ilusionista, sombrero de copa, guantes blancos, vara mágica: todo por aquí, nada por allá. Ese no mirar que puede restituir su condición de sujeto individuo/colectivo, ser en devenir.

¿En qué medida cuando decimos ideología lo podemos decir en un sentido no de afrenta agresiva sino de convocatoria a una mirada diferente, crítica, verdaderamente incluyente de sujetos no sólo individuales sino asimismo colectivos que somos; en que, nombrando los sistemas políticos indígenas éstos adquieran existencia, como en el génesis del Popol Vuh; en que conceptualizando no colonialmente como nos ha sido impuesto el sistema político en Guatemala, podamos exhumar nuestra mirada del olvido de nosotros mismos, todos; en que se abra en nuestras mentes su existencia y posibilidad, se formule su derecho, se le considere también como alternativa?

En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia (dijo la voz en el árbol). Ahora mi cabeza ya no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne. Así es la cabeza de los grandes príncipes, la carne es lo único que les da una hermosa apariencia.

Y cuando mueren espántanse los hombres a causa de los huesos. Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba, ya sean hijos de un Señor, de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran. Esto mismo he hecho yo contigo. Sube, pues, a la superficie de la tierra, que no morirás.

Popol Vuh

Narrativa histórica y discurso

Santiago Bastos y Manuela Camus, en *Entre el Cielo y el Mecapal* (2003), refiriendo a Jean Piel [*la inevitable expansión del mercado en un país de capitalismo incompleto, pero en crecimiento*], contextúan que:

La inserción de las comunidades indígenas en ese mercado no deja de ser deficitaria: la capacidad adquisitiva, las vías de transporte, la alfabetización y otros elementos que podrían aumentar el poder de compra y venta son siempre menores que en el resto del país. Pero, de todas formas empieza a surgir una capa social al interior de las comunidades cuya subsistencia ya no depende del trabajo en las fincas, al revés, en cuanto pueden se liberan de él.

La emancipación de la mano de obra cautiva de las fincas y la salarización han dado un espilonazo a la economía rural de las comunidades menos periféricas, haciendo posible el desarrollo del comercio, así como un esbozo de la Revolución Verde [...] (Le Bot, 1995: 63).

Como resultado, la sociedad indígena empieza a diferenciarse internamente, pero también empiezan a darse las condiciones para una acción política propia. Con formas y ritmos diferenciados por regiones y con grados de transformación también diversos, este fenómeno se produce desde los alejados Cuchumatanes (Britnall, 1979; Colby y Van der Berghe, 1977; Watanabe, 1992) hasta los céntricos Chimaltenango (Cabarrús, 1974; Hale, 2000) y Sololá (Warren, 1978; Carlsen, 1996), pasando por El Quiché (Falla, 1980; Piel, 1989; Le Bot, 1995), Totonicapán (Smith, 1990b) o la Bocacosta (Waldemar Smith, 1977; Hawkins, 1985). (Bastos y Camus, 2006: 30)

En los años setentas cuajaría, en cierta medida, una alianza entre la DCG –fundamentalmente– y ese nuevo liderazgo indígena. En 1974 no serían solamente alcaldías, en lo local, sino dos diputaciones muy recurrentes en la narrativa histórica del discurso de la inclusión:

En las elecciones presidenciales y parlamentarias de 1974 parece que puede abrirse la puerta para la participación electoral al más alto nivel: dos indígenas son elegidos para diputados. Se trata de Pedro Varona Cumes, de Comalapa, por la Democracia Cristiana en Chimaltenango, y Fernando Tetzagüic, maestro de Tecpán por el Partido Revolucionario por Sololá, quien desde su postulación cuenta con el apoyo de la agrupación Pa Tinamit. [Bastos y Camus refieren como fuente a *El Movimiento Indígena* de Ricardo Falla, 1978]. (Bastos y Camus, 2006: 42)

Bastos y Camus relatan que en 1976 Patinamit, al tiempo que pronuncia ‘*al indígena se le impuso desde hace 400 años una ley... una ciudadanía, un sistema de civilización*’, se lanza a su transformación en partido político. (Bastos y Camus, 2006: 48)

Había surgido inicialmente con el nombre *Frente Indígena Nacional*, FIN; en su forma definitiva, el partido queda como *Frente de Integración Nacional*, que “pretendía unir a los ladinos y no ladinos y no hacer discriminaciones de raza o estados de pobreza y quería hacer conciencia de que la violencia no es la solución de los problemas”. (Falla, 1978: 448, en Bastos y Camus, 2006: 48)

El diputado Tetzagüic seguiría este camino, en tanto que el diputado Verona refuerza su posición en la DCG. Fortaleciéndose esta vía *sobre todo entre los intelectuales y profesionales* (Charles Hale citado en Bastos y Camus, 2006: 48), el FIN se alía con el Frente Amplio que propone el general Romeo Lucas en una ceremonia que tiene lugar en las ruinas de Iximché el 18 de febrero de 1978.

Los representantes del FIN hablaban de los sectores étnicos, indígenas y ladinos (Falla, 1978: 455). Según Falla, la alianza que hizo este partido para obtener su legaliza-

ción, no fue con ninguna coalición, “sino con el ejército, que estaba detrás del esquema electoral” (ibid: 456).

‘Verona y Tetzagiuc’ es uno de los lugares comunes –como los cuadros de Lina Barrios *et al.*, u otros– en el discurso; a veces bastante acríticamente sustentado, embebido de sentimientos de exclusión en parte objetivos pero no siempre bien explicados. Poco a poco van dejando de tener relación con el contexto histórico, no sólo pasado sino presente. En tanto que lugares comunes van siendo enunciados como ordenadores de una narrativa histórica que el sujeto se apropia, su mirada, sus referentes. No obstante que una y otra vez son reiterados en los análisis (v.g. Esquit, 2003; ENPI, 2004; Cupil, 2005; Alvarado, 2006), si se les lee detenidamente podrán advertirse matices, giros, incluso posturas variadas.

En “Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala” (Capítulo 3, *Los mayas en los órganos estatales*), Edgar Esquit (2003) plantea:

La vinculación de los indígenas a los partidos políticos, en este sentido, se había caracterizado por estar centrada y limitada a la comunidad local. Desde la década de los 70s sin embargo, dos mayas –Pedro Verona y Fernando Tezagüic– participaron como diputados del Congreso de la República respaldados por los partidos DC y PR. Desde entonces, los indígenas han logrado acceder a puestos de elección y designación importantes, tales como diputados, ministros, embajadores y magistrados.

En la *Agenda Relativa a la Participación Política de los Pueblos Indígenas, Propuesta desde la Experiencia de Lideresas y Líderes Indígenas en Partidos Políticos, Comités Cívicos y Organizaciones Comunitarias*, producido por el Encuentro

Permanente para la Participación de los Pueblos Indígenas –ENPI– (diciembre 2004), dice:

Pedro Verona Cumez y Fernando Tezagüic Tohom, fueron los primeros militantes indígenas del Partido Político Democracia Cristiana Guatemalteca –DCG–. La experiencia de participación de estos líderes, dejó como lección aprendida que los partidos políticos no comparten realmente el poder con los indígenas, de esa cuenta estos líderes desaparecen de la vida nacional.

Jaime Cupil (2005) en “Las demandas de los pueblos indígenas a la política partidaria: El Caso de Guatemala” (Capítulo III, de *La inclusión de los pueblos indígenas en los partidos políticos*), reitera:

Pedro Verona Cumes y Fernando Tezagüic Tohom, fueron los primeros militantes indígenas de Partidos Políticos. Fueron electos diputados: el primero por el partido Democracia Cristiana en Chimaltenango, y el segundo por el Partido Revolucionario en Sololá” (Bastos S. y Camus M., 2004, Pág. 20). La experiencia de participación de estos líderes, dejó como lección aprendida que los partidos políticos no comparten realmente el poder con los indígenas. De esa cuenta, ellos desaparecieron de “la vida política nacional.”

En la conferencia “Participación política de pueblos indígenas en Guatemala” que Blanca Alvarado de Saloj pronunció en septiembre de 2006 en el seminario taller internacional organizado por la Fundación Konrad Adenauer en Cuzco (*Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica; avances, problemas y desafíos: un intercambio de experiencias*), Alvarado (2006) dice:

En 1958 militaban en la DCG Pedro Verona Chumes y Fernando Tezagüic, quienes fueron los primeros diputados indígenas. La experiencia de participación de estos líderes dejó como lección aprendida que los partidos políticos, como tales, no comparten realmente el poder con los indígenas, puesto que la incidencia se hace difícil con tanto desbalance numérico en la participación.

Inclusión y financiamiento

El Consejo Permanente de la OEA emitió un Documento (4010), en abril de 2005, con un nombre sorprendente e inusual: *Los partidos políticos ante el desafío del financiamiento y la inclusión de sectores subrepresentados*.

Se trata de una convocatoria a los partidos políticos para una sesión especial que tendría por objeto la inclusión de indígenas en los partidos, si bien, cuidando las formas, se desglosan cuatro temas –integrados en los antecedentes y objetivos de la convocatoria que veremos–; dichos temas, enunciados separadamente, son: los partidos en el marco de la globalización y los acuerdos de libre comercio, la relación de los partidos con las sociedades, la inclusión de indígenas como sector subrepresentado, y el financiamiento en cuestión.

Teniendo como antecedentes la Carta Democrática Interamericana, como justificación del documento, se plantea que:

Garantizar condiciones básicas de equidad en la contienda político-electoral a través de un régimen de financiación transparente y equilibrado, al igual que promover fórmulas tendientes a una mayor inclusión de los sectores subrepresentados en la vida política, han sido dos preocupaciones manifestadas por los líderes políticos de la región en las cuatro reuniones del FIAPP (Miami 2001,

Vancouver 2002, Cartagena 2003 y Brasilia 2004). En la actualidad, los altos costos de las campañas, los escándalos de corrupción y el predominio de una lógica de rivalidad entre los partidos y la sociedad civil, han acentuado el desencanto ciudadano con sus gobernantes y la vulnerabilidad de las instituciones democráticas. Los partidos son representantes de la voluntad popular, seleccionan candidatos, lideran las campañas electorales y conforman los gabinetes de gobierno y oposición. Por estas razones, un diálogo de doble vía entra la Organización y los protagonistas de la reforma política, permitirá dotar al Sistema Interamericano de mejores instrumentos para enfrentar los retos que impone la gobernabilidad democrática de la región. (OEA, 2005)

Bajo la subsecretaría política de la OEA, se conforma en 1992 el Foro Interamericano de Partidos Políticos –FIAPP–, que en aras del “fortalecimiento de la democracia representativa” y “el desarrollo económico y político”, crea el Programa de Valores Democráticos y Gerencia Política –pionero en su diseño–, aquí en Guatemala. De hecho se puede observar que habiendo sido Bolivia tradicionalmente uno de los escenarios preferidos para ensayar las iniciativas hemisféricas, hay cambios en la atención y esfuerzos internacionales.

De lo anterior se deriva la publicación *La Inclusión de los Pueblos Indígenas en los Partidos Políticos*, el volumen 4 de la serie “Actores Emergentes”, basados en un seminario llamado “Democratizando la democracia: pueblos indígenas y partidos políticos”, que tuvo lugar en Guatemala (2005). Los alcances del nombre del seminario no son tan dilatados como pretende, en realidad se trata del mismo modelo de democracia occidental en apuntalamiento frente al “desencanto ciudadano” a que hacía referencia el Consejo Permanente.

Por tratarse de un tema específico sobre participación e inclusión de Pueblos Indígenas, la Red Interpartidaria de Indígenas, una entidad de reciente conformación, formó parte del público objetivo. [...] Asimismo, el seminario tuvo como público meta, a las y los miembros de la Comisión Específica de Asuntos Electorales del Congreso de la República de Guatemala, el Foro Permanente de Partidos Políticos, así como representantes de organizaciones mayas en Guatemala, de la Instancia de Coordinación Interinstitucional, del Tribunal Supremo Electoral, personas vinculadas a organizaciones sociales y académicas así como de organismos de cooperación internacional. (OEA, 2007)

Dominación y política

Es innegable, pues, que existe y se viene desplegando una lógica de poder en la dirección de que se incluya al indígena en lo individual (al igual que existen también hacia otros sectores y segmentos de la sociedad) en los partidos políticos, que convoca y correlaciona el financiamiento a los partidos incluso, en dicha dirección; en el objetivo expreso de superar eso que en la ponencia marco de ese seminario, Diego Iturralde formula con toda claridad:

Principios organizativos basados en el parentesco dieron paso a formas de identidad y de articulación territorializadas, a las que se corresponden, de manera creciente, procesos organizativos de carácter eminentemente político, porque al desaparecer los antiguos intermediarios de la relación con la nación (fundamentalmente curas y hacendados) las comunidades y pueblos de indígenas entran en relación directa con las agencias estatales y, por su intermedio, con las clases nacionales. (OEA, 2007: 11)

A partir de esta transformación y emergencia, se pueden apreciar tres cursos de la participación política de los movimientos indígenas en la región en los pasados diez años:

- La protesta social bajo la forma de obstrucción del desenvolvimiento de la gestión pública, principalmente aquella relacionada con la adopción de medidas de ajuste y modernización;
- La presión por la participación corporativa (bajo sistemas de cupos o cuotas) en los órganos de toma de decisiones en varios niveles, y
- La penetración sistemática en el campo electoral, relativamente al margen del sistema de partidos políticos, orientada a la captación de espacios de influencia en los órganos de gobierno, en el nivel nacional y local (municipios). (OEA, 2007: 13)

Pero del reconocimiento de la existencia de esas estrategias de la dominación, explícitamente formuladas, no se deriva una visión mecánica y simplista del asunto. Al mismo tiempo que la OEA desarrolla y dicta estas iniciativas, prosigue la discusión con unas 70 representaciones de los 40 millones de indígenas del hemisferio del proyecto de Declaración Interamericana de Derechos Indígenas. Al mismo tiempo que se plantea una serie de actividades con nombres tan sesgados (como los anteriores), prácticamente todos los intelectuales y participantes indígenas y no indígenas que participan en ellas y sus publicaciones, van planteando explícitamente sus dudas acerca del modelo restringido de la democracia liberal, sembrando sugerencias y alusiones para quien lee cuidadosamente lo que están diciendo, acerca del carácter colectivo del sujeto indígena, formas de gobierno propias, derecho al territorio, etc. Lo mismo cabe comprender en cuanto al ejercicio

y acompañamientos de la cooperación, y por supuesto de los funcionarios que se ven en la posibilidad de ir desarrollando con restricciones una problematización más abierta y explícita de la cuestión, que es lo que correspondería.

Obviamente también, entre la cómoda enunciación ambigua de las cosas por parte de algunos, y las visiones evidentemente más ricas de casi todos los pensadores guatemaltecos (como Cojtí, Cupil, Ceto, Castro, Mack, Mayén, etc.), por tratar de seguir analizando la cuestión a partir de este ejemplo, hay diferencias: pero éstas están determinadas por las lógicas de poder que rigen sin total legitimidad, convicción, conocimiento y ética. Por decir lo menos, uno podría considerar la posibilidad de que la destacada participación de alguien como Demetrio Cojtí, pudiendo conocer y valorar su obra, en este escenario tan condicionado pudiera consistir en un intento no sólo de rendir un servicio a la transformación del sistema político, sino de estar atendiendo realmente cuestiones de Estado (mucho más importantes que los partidos políticos *per se*): *No se les trata como pueblos con derecho al autogobierno y a la representación proporcional a su densidad demográfica.*

Dejamos ahora este entorno en lo particular que hemos abordado, y ha tenido por objeto la problematización del poder y una intelectualidad no siempre cooptada pero sí condicionada. Aún no se formulan propuestas para una transformación del sistema político *a partir del reconocimiento al derecho de la pluralización del sistema político del Estado guatemalteco.*

Con todo, la inclusión, sin embargo, arroja producción, genera discurso, agendas y dinámicas. No todos sus actores demandantes, ni sobre todo la sociedad, tenemos la posibilidad de abordarla críticamente y entenderla, de problematizarla y transformarla, si acaso fuera correcto y posible.

Capítulo VII

Formas de gobierno indígenas y 'desterritorialización' de la globalización: geografía política y Estado a debate

En 1982-83, la estrategia contrainsurgente disolvió el Congreso de la República y sus funciones fueron asumidas por un Consejo de Estado al que se conformó *por 40 ladinos, 21 indígenas titulares y 21 suplentes, representantes de las comunidades lingüísticas* (ENPI, 2004: 4). La otra parte de la realidad consiste en los cientos de aldeas que, simultáneamente, serían masacradas como sujeto colectivo. 'Representación' individual y sujeto colectivo en la balanza.

Alvarado de Saloj (2006) en sus conclusiones, sintetiza para la etapa de posguerra: *Es hasta apenas dos períodos electorales que esta participación ha mostrado un tímido avance; esta realidad exige la conversión de los partidos y la revisión de leyes dirigidas a organizar la participación ciudadana*. Los datos de la inclusión restringida a la participación individual del indígena en el sistema político oficial vigente en el Estado, que venimos cuestionando como una estrategia centenaria de dominación desde los tiempos del encomendero en el primer tercio del Siglo XVI, arrojan efectivamente avances que hay que examinar crítica y no sólo festivamente como si ésta fuera la única forma de participación política posible y viable para los pueblos indígenas.

De 6 diputados indígenas en 1990, se ha pasado a 8 en 1995, 14 en 1999, 17 en 2003 (Alvarado, 2006) y 18 en 2007 (Mirador

Electoral, 2007: 7). De 111 alcaldes municipales indígenas en 2003 (AGAAI, en Pulso Electoral, 2004) a la estimación de 129 (de los 331 municipios del país) en 2007 (Mirador Electoral: 2007, 14). Cabe reiterar la observación, casi siempre omitida en el análisis de estos 'avances', de que la institución del gobierno municipal y la representación política en el Estado no se abre aún al indígena como sujeto colectivo, a sus formas de gobierno y de nombramientos. Es la inclusión liberal del indígena a un sistema político no plural en lo que respecta a los Pueblos Indígenas como tales y sus instituciones.

Aunque hemos venido presentando los antecedentes históricos de esta cuestión y su problematización, avanzaremos en lo sucesivo del presente estudio a plantear cómo eso a lo que se denomina la globalización neoliberal (la acumulación global), especialmente su afán por el control de los recursos naturales, como un fenómeno de profundización de problemáticas no resueltas en el marco de un modelo de gobernabilidad y de dominación ancestral en nuestro país, viene a generar lo que vemos y nos explicamos como una disputa de la geografía política, del modelo de Estado, y de la vinculación de los Pueblos Indígenas con el mismo mediante un *fortalecimiento de sus propios sistemas políticos*.

En este momento del presente estudio, en que la interpretación de los fenómenos y su prospectiva política requiere de todos los antecedentes y consideraciones previos para evitar la simplificación de que lo que está teniendo lugar y se perfila no es más que un recurso sin mayor trascendencia que "se inventa" en contra de los conceptos tradicionales de 'soberanía y unidad (sic) territorial del país' que han venido configurando un modelo de gobernabilidad útil e interpuesto para el sometimiento económico y político de los Pueblos Indígenas, como parte indiscutiblemente importante de la población (pobre y extremadamente pobre) del país.

La exposición lógica de este análisis y prospectiva consistirá en referir algunas de las sin duda importantes y crecientes movilizaciones políticas y sociales que se vienen dando en las comunidades indígenas, principalmente –en este estudio– del altiplano occidental, y su relación con el impacto y oposición de las comunidades indígenas a las que claramente constituyen políticas de ajuste estructural y neoliberales de la acumulación global.

Asimismo, ejemplificaremos cómo, en aras de la explotación de los recursos naturales en el país, se están implementando políticas territoriales por medio de organismos financieros internacionales que implican cambios que el modelo de gobernabilidad está empleando en concordancia con las nuevas dinámicas de la acumulación en países como los nuestros. La configuración de mancomunidades y la creación, incluso, de nuevos municipios son entendidos como cambios en las instituciones políticas que se enmarcan en las políticas territoriales, menos definidas por el Estado que por los agentes económicos y políticos internacionales.

Ello supondrá un relato de acontecimientos y una introducción a la importancia creciente de la explotación global de los recursos naturales estratégicos, pero no pretendemos hacer una extensa documentación en sí misma de esta dinámica sino contextualizar e ilustrar nuestra tesis en los ámbitos políticos.

Finalmente, referir como emanado del fenómeno de las consultas sobre la minería en Huehuetenango –pero que es más complejo que esto, porque no es un ‘después’ sino visión indígena que converge de manera determinante en la realización de dichas consultas–, la expresión naciente del Parlamento Q’anjob’alano, una institución política indígena que plasma, más allá de la prospectiva teórica, una expresión ya del cambio que está teniendo lugar y puede preverse para una reconfiguración del sistema político en el modelo vigente de Estado.

Cartografía contemporánea de recursos e instituciones indígenas

El Anexo 6 (*Ubicación geográfica de los bosques comunales, tierras municipales y estatales por municipio y departamento en el Altiplano Occidental de Guatemala*) del proyecto MIRNA (Manejo integrado de los recursos naturales del altiplano occidental) del Banco Mundial (2000), que toma una muestra de 115 bosques comunales de los 223 *que según la literatura existen en el altiplano occidental*, consigna que Totonicapán, municipio, posee 11,602.5 Has. y Sololá (también municipio) 2,250 Has. de bosques comunales.

En lo que respecta al departamento de Sololá, San Juan Argueta, San Marcos la Laguna y Sololá poseen en su conjunto 3,109 Has. de bosques comunales; Nahualá (2,500 Has.), San Antonio Palopó, San José Chacayá, San Juan la Laguna, San Lucas Tolimán y Santa Catarina Palopó poseen 3,061 Has. de tierras municipales.

En cuanto al departamento de Totonicapán, San Francisco el Alto, Santa María Chiquimula, Totonicapán, San Andrés Xecul, Momostenango y La Reforma, poseen en su conjunto, 13,183.66 Has. de bosques comunales. Totonicapán y Momostenango, 640 Has. de tierras municipales.

En Quetzaltenango, nueve municipios poseen 9,114.9 Has. de bosques comunales, entre los que destaca Zunil con 5,000 Has. Ocho municipios tienen tierras municipales en una extensión de 17,784.3 Has. (destacando el municipio de Quetzaltenango, con 13,416 Has.). En San Marcos, ocho municipios poseen 9,416.56 Has. de bosques comunales, y otros ocho 8,728.16 Has. de tierras municipales. En Huehuetenango, seis municipios tienen 8,209 Has. de bosques comunales y catorce tienen 19,294.42 Has. de tierras municipales. En el

departamento de El Quiché, seis municipios poseen en conjunto 9,413.6 Has. de bosques comunales y sólo dos, 2,170 Has. de tierras municipales.

Estudiando el anexo de este estudio del Banco Mundial, observamos para fines de la presente investigación que de los 60 municipios de los departamentos de Sololá (diez), Totonicapán (siete), Quetzaltenango (diecinueve), San Marcos (dieciséis) y El Quiché (ocho) en el altiplano occidental, ninguno tiene bosques *en ambos renglones* (exceptuando el municipio de Totonicapán con un pequeño margen de tierras municipales). Los bosques –llamados ‘tierras’ cuando están bajo el régimen municipal–, son o comunales o municipales. En ello se define parte importante de la cuestión de los sistemas políticos, indígenas o estatales, en lo local: el recurso bosque y su relación para la reproducción económica, y *económico política*, de las comunidades campesinas indígenas.

Lógicamente, en las comunidades indígenas donde hay bosques comunales tienen que haber instituciones políticas indígenas.

Es evidente que las intenciones de expropiación de esos bosques para su explotación privada encuentra en las instituciones indígenas que regulan el acceso al bosque de las unidades domésticas y comunidades un estorbo mayor, por la organización y fiscalización colectiva, asamblearia, de la población indígena.

El estudio en cuestión, así sea hecho con el concurso de profesionales técnicos que sólo están viendo la dimensión del bosque como recurso natural (en lo que entra eso que ellos llaman ‘análisis de instituciones’), mapea todo el sistema político y régimen de tenencia de los bosques (y de

todas las cuencas hídricas del altiplano occidental) para el Banco Mundial y el BID.

En *Motores de crecimiento rural sostenible y reducción de la pobreza en Centroamérica, Estudio de caso Guatemala*, el número 21 de la Serie 'Ruta' del Banco Mundial (2006), por ejemplo, podrá apreciarse cómo en base a la intención dicha de paliar la pobreza y promover el *desarrollo* (del mercado), se hace caso omiso de la institucionalidad indígena y se habla de inversiones regionales (que son préstamos orientados en una visión estratégica de mediano plazo), conectividad, así como trabajo directo con los comités, las iglesias e instituciones municipales, en el marco de las *políticas de ajuste* que se implementan en el país. Más adelante haremos un análisis de estas políticas territoriales en la redefinición de la geografía política que está teniendo lugar e implican a los sistemas políticos indígenas y del Estado. Al ejemplo anterior, podemos agregar los estudios científico sociales sobre el estudio de redes sociales comunitarias indígenas y de la orientación de sus economías en *Economic Opportunities for Indigenous Peoples in Latin America, Case Guatemala* (2007) del Banco Mundial, que luego de dictar la ruta de lo que dicen que debe de hacerse, recomiendan que: *Divisando una estrategia* (sic) *dirigida a mejorar el bienestar de los pueblos indígenas, los hacedores de políticas necesitan involucrar a los pueblos indígenas mismos en el diseño de la estrategia. [In devising a strategy aimed at improving the welfare of indigenous peoples, policy makers need to involve indigenous peoples themselves in the design of the strategy.]* (Banco Mundial, 2007)

El agua, uno de los recursos que se perfilan como más estratégicos

Ahora todo en materia de las políticas de desarrollo regional parece indefectiblemente tomar en cuenta las cuencas hidro-

lógicas, los bosques adyacentes y mediatos como *zonas de recarga hídrica* que nos definen territorialidades económico políticas cuyo control se disputa en torno de una visión de la geografía que, ‘también’ vislumbra embalses aquí y allá, represas hidroeléctricas objeto de considerables inversiones privadas para la provisión *spot to spot* a grandes consumidores de energía que interconectan internacionalmente el mapa.

El recurso estratégico agua, como lo declara el análisis militar en el Reporte de la *CNA Corporation* sobre Seguridad Nacional y Cambio Climático (*National Security and the Threat of Climate Change*), *la seguridad nacional y dependencia energética* de Estados Unidos *es un desafío global*, al tiempo que presagia que el agua actuará *como un multiplicador de amenazas para la inestabilidad en las regiones más frágiles del mundo*. (CNA Corporation, 2007)

Se trata de un bien cada vez más limitado. En *El agua y las últimas trincheras*, Castro Soto explica que:

El 71% de la superficie del mundo está cubierto por agua, además de los millones de toneladas de vapor de agua que flota en la atmósfera. De toda el agua que hay en el planeta, el 97% está salada y se encuentra en los mares y océanos. El 0.5% se encuentra como humedad superficial y vapor de agua atmosférica. El resto, sólo el 2.5% es agua dulce, de la que podemos usar para beber. Y de esta agua dulce, una tercera parte (el 33%) fluye y sólo una pequeña parte de ella lo hace por algún río en el mundo (el 1.7%). Lo que es peor es que de estos ríos el 60% se ha represado lo que ha provocado un bloqueo del ciclo del agua. (Castro Soto, 2005)

Sin embargo, como bien limitado, está inscrito en la economía política del mercado. Así, Castro Soto, en la misma fuente, ilustra la sentencia referida de la *CNA Corporation*:

En el año 2000, el FMI obligó la privatización de agua de 16 países subdesarrollados. Entre estos países estuvieron Angola, Benin, Guinea-Bissau, Honduras, Nicaragua, Nigeria, Panamá, Ruanda, Santo Tomás y Príncipe, Senegal, Tanzania y Yemen. Como podemos observar, al menos tres de ellos fueron países hermanos centroamericanos y ocho del África Subsahariana. Todos tienen el mismo factor común: altamente empobrecidos y terriblemente endeudados con los bancos multilaterales. Esta situación les permite tanto al BM como al FMI imponer sus políticas de manera más rápida. (Castro Soto, 2005)

Esto en primera instancia está referido a que no sólo una economía política en torno a la disputa, dentro de un Estado, por un control del recurso sino que con la globalización, las corporaciones transnacionales y los capitales de *desterritorializan* y enclavan justamente en donde están las principales fuentes de agua. Así, uno de los primeros pasos es considerar el establecimiento de empresas embotelladoras de agua pura, aguas gaseosas, cerveza, etc., que emplean los recursos acuíferos de una región determinada para suplir los mercados mundiales, estableciendo un ritmo bárbaro de explotación. Ello riñe con la economía política del campesinado indígena que está asentado no desde hace siglos sino milenios en dichas tierras que son sujetas a políticas territoriales enmarcadas en lógicas económicas (e incluso militares) para la seguridad nacional de las corporaciones y sociedades de potencias mundiales.

En dicha consideración, un artículo de Gian Carlo Delgado (2004), economista mexicano experto en cuestiones ambientales, denominado *Territorio y geopolítica imperial del agua: el caso de Mesoamérica*, explica que específicamente la región fronteriza entre México y Guatemala contiene nada menos que el 10% de las fuentes de agua dulce del planeta. Es

menos importante que el acuífero guaraní, pero muy cerca de Estados Unidos. Hace un estudio fascinante en que extrema sus escenarios al considerar y describir cómo aquel país del norte, cuyas fuentes hídricas están sobre todo en el Mississipi y los Grandes Lagos en el Este, la bombean hacia su *far western* (como California), pero los límites de su disponibilidad viene marcando ya conflictos con Canadá por las fuentes de agua del Canadá.

Como en otras ocasiones he indicado, las posibilidades del transvase de agua del sureste de México/Guatemala hacia EUA ya es una especulación que ronda en los círculos académicos de EUA; incluso el Acta 307, de cierto modo avala tal reflexión al señalar que, “...en caso de que México no pagara antes de la fecha límite ‘debe considerarse’ la posibilidad de transvasar agua de cuatro presas del interior de México para resolver la situación.” Este proyecto, al que aquí denominaremos irónicamente proyecto *Aquarium*, haría posible el “movimiento” de agua del centro-sur del país, hacia EUA por la costa del Golfo de México, misma que serviría para las necesidades agroindustriales e industriales estadounidenses del noreste del río Bravo o río Grande.

El proyecto *Aquarium*, consiste en un acueducto subterráneo y/o marino (para no perder mucha agua por evaporación) que se extiende a lo largo de la línea costera del Golfo de México y con destino a EUA; aunque las especificaciones podrían variar. La transferencia de agua sudamericana hacia el extremo sur del proyecto, en algún punto de Tabasco, también podría seguir el mismo rumbo que el de los oleoductos/gasoductos que salen de Colombia hasta Ciudad PEMEX. Una vez ahí se requeriría de un sistema de bombeo lo suficientemente potente, por lo

que se especula de instalaciones con centrales eléctricas exclusivas y subestaciones de bombeo ligadas al tendido eléctrico principal. La importancia del sistema hidro-eléctrico del Usumacinta, además de la energía que produciría con el emplazamiento de múltiples represas, es que funcionaría como una red regulada en la que se conectarían los principales caudales de México y Guatemala (más el agua que se transfiera del resto de Centroamérica-Colombia); ello serviría a modo de un gran y extendido “dique” de contención del líquido antes de ser bombeado por el proyecto *Aquarium*. La justificación más probable sería la escasez del líquido en el centro sur de México (empezando por la Ciudad de México). Una vez concretizado, su extensión a EUA es lo de menos. El “necesario” pago de la “deuda de agua” haría su papel estelar. (Delgado: 2004)

El oro y la minería

En el foro gubernamental organizado en noviembre de 2004 para hacer frente a las críticas políticas en el país, tanto de ambientalistas como de las comunidades y otros sectores, el Ministerio de Energía y Minas presentó un documento denominado *Caracterización de la Minería en Guatemala*, el cual provee una historia de la legislación minera (que parte de las capitulaciones del Siglo XVI y está llena de alusiones a legislaciones para la ‘pequeña minería’ que nos ahorraremos por irrelevantes):

- En 1955, el Presidente Carlos Castillo Armas, con el fin de estimular la inversión de capitales en la búsqueda y explotación de riquezas minerales, promulgó el Decreto No. 272.
- El 22 de abril de 1965, se emitió el Código de Minería, Decreto Ley No. 342, que derogó los decretos Nos.

2000 y 272. Conforme a esta ley se otorgaron concesiones de exploración y explotación. El reglamento fue emitido el 3 de marzo de 1967 y entró en vigor el 10 de marzo del mismo año.

- El 12 de julio de 1985, entró en vigor el Decreto 69-85, el cual derogó las leyes anteriores. Su reglamento fue emitido a través del Acuerdo Gubernativo No. 1349-85 y las modificaciones de la ley y reglamento a través del Decreto Ley No. 125-85 y el Acuerdo Gubernativo No. 1211-88, respectivamente. El Decreto 69-85 contenía una gran cantidad de trámites para adquirir un derecho minero, además de muchos requerimientos técnicos, que desmotivaban la inversión.
- En 1993 se promulgó el Decreto Ley 41-93, que perduró hasta la emisión de la actual Ley de Minería. Esta ley también tenía la dificultad que exigía muchos requisitos para otorgar las licencias, por lo que se hizo necesario reformarla.
- La actual Ley de Minería, Decreto 48-97 publicada el 1 de julio de 1997, desarrolla los preceptos de la Constitución Política de la República de Guatemala, la cual en su artículo 125 declara que es de utilidad y necesidad públicas la explotación técnica y racional de hidrocarburos, minerales y demás recursos naturales no renovables. (MEM Guatemala, 2004)

En una secuencia de facilitación de procedimientos para la inversión, sustancialmente iniciada con la contrarrevolución gestada por los Estados Unidos en 1954, efectivamente la legislación de 1997 entregaría la minería, y otro recurso que sólo el interés común del país debiera manejar como es el petróleo, al capital global transnacional.

A partir de entonces, el crecimiento de las licencias para la explotación de recursos mineros de metales, en lo específico, ha requerido de grandes presiones políticas y sociales para que sea transparente y pública, que además se revise no sólo ambiental sino políticamente para el país lo que eso representa, y fundamentalmente que se tome en cuenta la negativa de las comunidades indígenas y no indígenas a su explotación.

El caso de la oposición social en Guatemala, en la que destaca las comunidades indígenas de San Marcos y Huehuetenango (en que tienen principal aunque no exclusivamente lugar las consultas ciudadanas) ha llegado a los más altos niveles del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Así lo demuestran los videos y transcripciones de la sesión conjunta entre los directivos de ambos organismos (Rodrigo de Rato, *Manager Director* del FMI y Paul Wolfowitz, Presidente del Banco Mundial), el 22 de septiembre de 2005 en Washington D.C., en el que a los cuestionamientos de ONG's internacionales sobre la postura de las comunidades indígenas en Guatemala, respondieron que los beneficios para *vastas mayorías* requerían *costos* (por no decir sacrificios).

El oro, el metal al que Eduardo Galeano dedicara un título en *Las Venas Abiertas de América Latina* que retomaba una expresión indígena de tiempos de la conquista preservada en el Códice Florentino: *estaban deleitándose. Como si fueran monos levantaban el oro, como que se sentaban en ademán de gusto, como que se les renovaba y se les iluminaba el corazón. Como que cierto que es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro.* (Galeano, 1970)

El mismo metal, equivalente universal de valor analizado por Marx, que *después de los acuerdos de Bretton Woods (1944)*

el keynesianismo dominante pasó a considerarlo una rémora (bárbara) del pasado destinada a desaparecer, según la célebre expresión de Keynes. Finalmente al llegar a la era de la globalización neoliberal (y su culto por el dinero virtual) su muerte parecía definitivamente asegurada. Ironías de la historia, en medio de sus viejos enterradores del lejano siglo XX acosados por los achaques, el oro renace como en sus mejores tiempos y promete nuevas proezas. (Beinstein, 2006)

Incluso antes de que se hiciera pública la anunciada “recesión” en la economía estadounidense, eufemismo que a los analistas les hace invariablemente alzar una ceja por lo que informalmente se viene anunciando como un posible colapso del sistema financiero y la caída del dólar norteamericano, el oro venía ya presentando un alza espectacularmente peligrosa para la prospectiva política en torno a su explotación en países como Guatemala; de ello depende en gran medida el ritmo de una acumulación pero asimismo del sostenimiento del sistema monetario de un imperio (global):

Hacia noviembre del 2005 el precio del oro estaba a punto de perforar el techo de los 500 dólares por onza, el acontecimiento hizo sonar numerosas alarmas. Keith Rabin y Scott MacDonald, dos especialistas prestigiados en el mundo de la especulación financiera, señalaron en ese momento que *“con el oro acercándose a los 500 dólares aparece la tendencia a suponer que el tan esperado “final de juego” se encuentra ahora delante de nosotros”*. El acontecimiento no tardó mucho en producirse, el 2 de diciembre la cotización trepó a 504 dólares, el 31 de diciembre se despedía del año viejo a 513 dólares y el 3 de enero de 2006 saludaba al nuevo año con una cotización de 520 dólares, para el 1 de marzo ya llegaba a los 562 dólares. Pero el *“final de juego”*, es decir la crisis general

del sistema monetario vigente y el ingreso en un período de alta turbulencia no se ha producido (todavía). El 18 de abril alcanzaba los 616 dólares y el 17 de mayo 713 para bajar a mediados de junio a algo menos de 600 dólares en un ambiente donde se multiplicaban los pronósticos de próximas subidas. Ahora la pregunta clave es **cuándo** será perforado el techo mágico de los 1000 dólares y en qué contexto, ¿podrán en ese caso los bancos centrales de las grandes potencias seguir manteniendo bajo control al esquema monetario global?, ¿comenzará en ese momento la caída vertiginosa del dólar o por el contrario seguirá estirándose la cuerda un poco (o mucho) más?, ¿asistiremos entonces a la emergencia hegemónica del euro o éste será también arrastrado por el desorden general? Y finalmente: ¿cuál es el límite superior del precio del oro?, ¿cuál será el ritmo de su ascenso? Si recorremos las páginas web especializadas en el tema veremos aparecer cifras por ahora “asombrosas”. Dana Samuelson en el sitio de “American Gold Exchange” señala lo siguiente: *“Considero que nos encontramos en un período de crecimiento explosivo del precio del oro que puede llegar al doble de su anterior precio superior de 850 dólares (durante la breve euforia de 1980)... el estudio del ciclo del mercado y de la coyuntura económica actual (la deuda pública de los Estados Unidos, la burbuja de créditos, la super expansión de la oferta monetaria, la precariedad del dólar, etc.) me llevan a pronosticar 1,700 dólares la onza.* (Beinstein, 2006)

Contaminación transgénica del maíz criollo por las corporaciones biotecnológicas

El maíz, grano que actualmente ha venido a constituirse en el segundo alimento en importancia de la Humanidad (después del arroz y antes del trigo), y es asimismo empleado en más

de mil quinientos otros usos no alimenticios, es uno de los objetivos favoritos de la que empieza a ser presentada como la ‘Segunda Revolución Verde’. *Revolución Verde* fue como se llamó, hace unas cinco décadas, a la expansión capitalista basada en la comercialización de semillas híbridas de maíz mejorado; tomaron subespecies del maíz criollo, forzaron su cruce y generaron un tipo de maíz dependiente de los agroquímicos de suerte que hay que comprar semilla y químicos una y otra vez en cada ciclo agrícola.

Fusionadas la gran industria semillera y la industria agroquímica (esta última, reconvertida de sus usos militares), diseminaron por el mundo –a través, por ejemplo, de agentes religiosos en Guatemala (*cf*r Camus en Bastos y Brett, en prensa)– esas nuevas tecnologías, que se presentaban falazmente como la solución para resolver el problema del hambre y la pobreza en el mundo. En realidad todo ello generó vastos estragos ambientales y gran dependencia entre el campesinado mundial.

Actualmente, la introducción de genes animales o de otras especies vegetales en el germoplasma del maíz (u otros productos), implica la patente de las nuevas semillas de maíz, su propiedad privada para las grandes corporaciones (entre las que destaca, concentrando capitales y tecnología, la Monsanto).

Sin embargo, no es una opción simplemente. El maíz transgénico contamina al maíz criollo en lo que hemos venido señalando que no constituye un mero accidente científico tecnológico sino el mecanismo, biológico, para la economía política del despojo del campesinado indígena del maíz criollo y su concurrencia en el mercado frente al maíz modificado genéticamente. En otras palabras, contaminar los centros de origen sería un objetivo de cara a la consolidación del monopolio absoluto del maíz por parte de la corporación norteamericana.

No nos extenderemos en este grave renglón de la acumulación global y su relación al igual que los anteriormente considerados, hemos producido otros documentos previamente en los que exponemos y analizamos las agresiones al maíz (Castillo Méndez, 2007), pero no podemos tampoco dejar de mencionarlo porque define una problemática territorial para las comunidades mayas, para el Estado guatemalteco y la región mesoamericana.

Creciente oposición indígena a las políticas de la acumulación global en el altiplano occidental

Las evidentes movilizaciones masivas que han venido teniendo lugar en la última década, posterior a la finalización del conflicto armado interno, en función de las políticas de ajuste estructural y neoliberales, de 'libre comercio' y concesiones, no son sólo movilizaciones populares, sin más, sino expresiones de inconformidad y protesta popular e indígena que arriban, como cabe suponer si se considera la existencia y funcionalidad de los sistemas políticos indígenas, a sus propias formas de organización social y política, a sus formas de gobierno.

Son procesos que emergen de 'abajo', configurando determinaciones consensuadas desde sus espacios asamblearios, a partir de los cuales se acuerda la oposición del pueblo, y se plasman tal y como, en sus gráficas masivas, recogen los medios de comunicación nacionales e internacionales.

Ello ha implicado acciones por parte del Estado en Guatemala como el Estado de Sitio que decretó en agosto de 2001 para Totonicapán, y que –indirectamente desde instancias de Derechos Humanos nos tocó conocer– inhibieron por la fuerza el que sus formas de gobierno indígenas pudieran reunirse y expresarse –no como 'parte' sino– como *el interlocutor* legí-

timo que el Estado ha venido desoyendo y desatendiendo; o también las acciones jurídicas que el Estado emprendió contra Dominga Vásquez, entonces alcaldesa indígena de Sololá, cuando el pueblo se levanta en enero de 2005 en contra del paso de los cilindros de la empresa transnacional Montana por Los Encuentros, Sololá. No se reconoce a las autoridades indígenas para una interlocución política directa con el Estado, pero éste sí las intenta someter e incriminar jurídicamente.

Decía un editorial de *elPeriódico*, hace un par de años (14 de septiembre 2005) con motivo de las protestas por la Ley de Aguas: *Es por lo menos preocupante que desde 1998 –cuando los vecinos de Totonicapán se opusieron a las modificaciones a la Ley del IUSI en tiempos de Álvaro Arzú, obligando a aquel gobierno a dar marcha atrás en su iniciativa– el Estado no haya sido capaz de encontrar los mecanismos adecuados para transmitir sus mensajes hacia los pobladores de ese departamento.*

San Miguel Totonicapán / Chuimiq'ina'

Remontándose su existencia a etapas prehispánicas, Totonicapán tiene una destacada participación en los enfrentamientos militares entre mayas K'iche's y conquistadores, tal cual se refiere en documentos indígenas como el Título Huitzitzil Tzunún (Gall, 1963), el C'oyoy (Carmack, 1973; Tzaquitzal, 1995) o el Ixquín-Nehaib (Recinos, 1957) al igual que en crónicas españolas (Fuentes y Guzmán, 1932; Ximenez, 1929) sobre Tecún Umán; quien Carmack (1966, 1979) considera, basado en los estudios de Recinos (1953) sobre el Título de Totonicapán, que era allí donde aquél vivía. De las morerías de la región provienen los trajes danzantes que son empleados para la Danza de la Conquista en muchos lugares del altiplano occidental, con motivo del cambio de autoridades indígenas.

Asimismo hay magníficos estudios de los levantamientos indígenas de Atanasio Tzul, al que se considera prócer de la independencia, del clásico *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1920, el indio y la independencia* de Daniel Contreras (1951), a los textos de Victoria Bricker, donde después de estudiar el humor ritual y la risa en Chiapas dice ponerse seria en *El Cristo indígena, el rey nativo*:

El 9 de julio fue también el día en que la Constitución [de 1812 por las Cortes de Cádiz] fue oficialmente reconocida en la Ciudad de Guatemala (Salazar, 1928; 2004). Manuel de José Lara, alcalde mayor, quien luego saldría huyendo, no quería que los indígenas conocieran aquella Constitución. Atanasio Tzul encabezó el desfile montado a caballo y vistiendo una casaca militar. *Le había pedido prestado la casaca a un español llamado Valentín Alvarado con el pretexto de que la necesitaba como disfraz para una Danza de la Conquista.* (Bricker, 1981: 163)

Se ha hecho una gran cantidad de estudios sobre la Alcaldía Indígena de Totonicapán (Adams, 1960; Carmack, 1967, 1989; Falla, 1980; García Vettorazzi, 1999; Hostnig, 1998; Martínez Peláez, 1984; Palma, 1999; Reyes, 1995, 1996; Smith, 1991; Tiu, 1998, 2000; Torres de Torón, 1993; Veblen, 1979, 1981, etc.); destacan, entre otros, los diagramas organizacionales de las instituciones que conforman el gobierno indígena de Guisela Mayén (Ordóñez, 2002a), el rico valor descriptivo de *La representación Kiche' de lo político, en Totonicapán* (Saquimux Canastuj, 2005) y el extraordinario despliegue de la investigación, en que se citan las 109 consignas de las autoridades comunales y las 38 consignas de la junta directiva de alcaldes comunales, elaborada por Efraín Tzaquitzal, Pedro Ixchiú y Romeo Tiú (2002).

Ramos Muñoz (2006) destaca en los siguientes términos la secuencia de protestas masivas que han venido teniendo lugar en el caso que estamos abordando:

[...] durante los últimos años el pueblo de Totonicapán cobra relevancia en la escena nacional debido a una serie de confrontaciones, movilizaciones y resistencias a las políticas emanadas del Estado. Estos procesos son liderados por una forma propia de autoridad [...] del pueblo k'iche' de Totonicapán: la Junta Directiva de los Cuarenta y Ocho Cantones, conocida también como la Alcaldía Indígena. Así:

- En 1987 los totonicapenses se opusieron al autoavalúo de tierras pretendido por el gobierno de la Democracia Cristiana Guatemalteca (DCG) dirigido por el licenciado Vinicio Cerezo, primer gobierno civil del proyecto político militar de “transición democrática” en Guatemala (1986-1990);
- Dos años más tarde –en 1989– se oponen al gobierno municipal de la Democracia Cristiana, quien desvió los afluentes de agua, atentando contra los Baños de Agua Caliente, uno de los elementos fundamentales de la identidad del pueblo de Totonicapán.
- Nueve años más tarde (1998) el pueblo de Totonicapán se opone al Impuesto Único Sobre Inmuebles –IUSI– pretendido por el gobierno del Partido de Avanzada Nacional (PAN), el que amenazaba la propiedad y derecho colectivo sobre la tierra.
- En el 2001 las y los totonicapenses se manifestaron en contra del aumento del Impuesto al Valor Agregado –IVA–, la corrupción y la impunidad gubernamental.

mental. Ello implicó el destrozo de inmuebles del alcalde Edgar Arévalo, del Fondo de Inversión Social –FIS– dirigido por el diputado Iván Arévalo (ambos hermanos, militantes del FRG), de la Superintendencia de Administración Tributaria –SAT– y vehículos y motocicletas del Estado. La respuesta del Gobierno central del FRG –encabezado por Alfonso Portillo– fue la militarización y declaración del Estado de Sitio en el municipio durante cuatro días.

- Cuatro años más tarde (2005) los totonicapenses liderados por la Alcaldía Indígena rechazan la Ley General de Aguas y la Ley de Concesiones propuestas por el gobierno de la Gran Alianza Nacional (GANAN), encabezada por Oscar Berger.
- En agosto del 2006 miles de totonicapenses y quetzaltecos se movilizan y manifiestan ante la indiferencia del gobierno de la GANAN ante las problemáticas nacionales. (Ramos Muñoz, 2006: 8)

El Estado de Sitio en Totoncapán (en 2001) es el único que ha sido decretado después de finalizado el conflicto armado interno en Guatemala. Carlos Ordóñez escribió en *El pueblo maya k'iche' frente a la mundialización y los procesos de globalización*:

La respuesta del gobierno guatemalteco fue enviar primero la policía antimotines para reprimir las manifestaciones que se aglutinaban frente a la municipalidad. Ante el agravamiento de la situación el gobierno los sustituyó por efectivos del ejército procedentes de la base militar 1715 de Quetzaltenango, quienes a su llegada provocaron miedo e indignación entre la población y la desmovilizaron. El informe final de la Policía Nacional Civil arrojó

un total de 12 heridos, 16 detenidos, y cuatro residencias destruidas; entre ellas, la del director del Fondo de Inversión Social, Iván Arévalo.

El secretario de la Presidencia anunció que el Ejecutivo, mediante el decreto gubernativo 3-2001, decretó un Estado de Sitio que restringía las garantías constitucionales en Totonicapán durante treinta días.

Limitaciones:

Artículo 5. Libertad de acción. Están obligados a acatar órdenes, y pueden ser perseguidos y molestados por sus opiniones.

Artículo 6. Detención legal. Pueden ser detenidos o presos. Pueden ser interrogados sin que exista juez presente, y la declaración que den puede tener valor probatorio.

Artículo 26. Libertad de locomoción. No tienen libertad de entrar, permanecer o transitar y salir del territorio o cambiar de domicilio o residencia.

Artículo 33. Derecho de reunión y manifestación. No están permitidas reuniones pacíficas, menos con armas.

Durante el Estado de Sitio, el presidente de la República ejercerá el gobierno en su calidad de Comandante General del Ejército, a través del Ministerio de la Defensa Nacional.

Todas las autoridades y entidades estatales, de cualquier naturaleza, están obligadas a prestar a la autoridad militar el auxilio y cooperación requeridos.

El Congreso de la República convocó a una reunión urgente para conocer el Estado de Sitio decretado por el Ejecutivo en Totonicapán. El Estado de Sitio fue deslegi-

timizado tras el juego político de la oposición, que abandonó el recinto del Congreso cuando fue presentado el decreto gubernativo para impedir el quórum en el mismo, por lo que dejó a la iniciativa gubernamental sin vigor y sin efecto legal constitucional. La Constitución especifica que el Congreso debe conocer, ratificar, modificar o improbar en el término de tres días el Estado de Sitio, mismo que no se concretó.

[...]Finalmente, el presidente de la República, Alfonso Portillo, firmó un acuerdo político con los alcaldes comunales de los 48 cantones de Totonicapán para evitar más enfrentamientos.

El respeto y el fortalecimiento de las alcaldías indígenas, una comisión multipartita que vele por la buena ejecución presupuestaria y la política social, y que un representante de ellos acompañe a la comitiva gubernamental a la reunión del Grupo Consultivo, fueron parte de los compromisos. Santos Norato, presidente de los alcaldes comunitarios de San Miguel Totonicapán, aseveró en la Casa Diocesana de Quetzaltenango, lugar en donde se firmaron los acuerdos: “esta es la mejor manera como podemos llegar a acuerdos. Debe haber diálogo con respeto, pero sin minimizar nuestros derechos y exigir que se respete nuestra identidad... es importante la firma, pero más importante es que se logren acuerdos”.

Ante la prensa nacional, el presidente Portillo indicó: “Esta experiencia nos servirá para solventar problemas concretos en el país, y además puede ser un instrumento político para buscar soluciones”. (Ordóñez, 2002b)

Aunque el conflicto estalla a partir de la implementación gubernamental de un paquete tributario que contenía un in-

cremento a los impuestos indirectos (el impuesto al valor agregado, IVA), que impacta en los sectores más pobres de la población, tenía como antecedente una serie de acciones extremadamente agresivas provenientes de la Alcaldía Municipal y que tenían por objeto cooptar, dividir y neutralizar a la centenaria Alcaldía Indígena de Totonicapán. Aunque el rechazo de la población fue también a un problema político en la forma de organización del Estado y el desenvolvimiento de los partidos políticos en la región, el país dio un paso atrás muy peligroso al involucrar al Ejército para enfrentar problemas con la población al alcanzarse los límites del modelo de gobernabilidad. El inicio de reconocimiento del Estado a la Alcaldía Indígena, por el presidente de la República, empezó a plantear alternativas al enfrentamiento violento como forma de relación pero no ha tenido realmente seguimiento para los cambios a nivel del sistema político que se requieren. Impulsar esos cambios –sin retornar al esquema del enfrentamiento armado– permite anticipar una revolución política, desde los pueblos indígenas principalmente, la cual se viene a acelerar con la profundización de las políticas de la acumulación.

Ilustración 7



Sololá / T'zoloj ya'. (Des)encuentros

La ciudad maya Kaqchiquel de Sololá, largamente cabecera de corregimiento –como fue descrito en la evolución de la administración político territorial del país– conserva una Municipalidad Indígena cuya historia se remonta hacia mitad del Siglo XVI. Con su solemne traje, los *qa'tba'l tzij* –de las nueve cofradías y el cofrade Santa María o cofrade mayor– asisten a las reuniones asamblearias del Concejo, que es la máxima instancia de gobierno político en Sololá. *Mientras los alcaldes comunales son elegidos en las aldeas del muni-*

cipio alrededor del mes de septiembre, para la fiesta de San Martín, la elección del Alcalde Indígena se realiza en noviembre o diciembre (Ochoa, 2002a: 202).

El sistema de elección de la alcaldía indígena de Sololá es uno de los más democráticos. Empieza con la designación de un representante por cada caserío, es decir, 85 candidatos. Éstos van después a elección por cantón, de lo que resultan 13 nombrados, uno por cantón. Después, a nivel municipal, se vota por el alcalde, de entre los 13 seleccionados, pero los perdedores no volverán a sus comunidades, sino que formarán parte de la corporación municipal. (*Prensa Libre*, 12 de marzo 2006).

Lucía Escobar, periodista con destacada sensibilidad política en cuanto al proceso de ejercicio de los derechos indígenas, escribía (el 5 de septiembre 2007 en *elPeriódico*):

Sólo en 2007, la Alcaldía Indígena de Sololá acompañó la formación de nuevas Alcaldías comunitarias en el caserío Santa Rosa, el cantón Xajaxac, los pueblos de Nahualá, Santiago Atitlán y el pueblo natal de Santa Catarina Ixtahuacán. Fue en la toma de posesión de esta última Alcaldía indígena donde quedó en evidencia que no todos los guatemaltecos están dispuestos a compartir el poder local. El alcalde municipal de la nueva Santa Catarina Ixtahuacán, Francisco Tambriz y Tambriz, rechazó rotundamente la creación de la Alcaldía Indígena, aduciendo que el municipio está conformado por un 100 por ciento de indígenas maya k'iche y por lo tanto no era necesaria otra Alcaldía. Ese día, acompañado de miembros de su corporación municipal, se presentó para intimidar, golpear e intentar impedir que se oficializara dicha institución.

Al igual que en Totonicapán y en otros lugares, cuando el gobierno indígena determina que se están violentando sus derechos o que es necesaria la participación de la población en un tema crucial para el interés de ésta, las reuniones son verdaderamente masivas. Hace poco tiempo, por ejemplo, el 21 de febrero de 2008, una radio nacional emitió entre sus noticias de la mañana que había una reunión en Sololá en torno al tema de la inseguridad; luego nos enteramos de que había algo en Sololá porque nos comentaron que Los Encuentros (intersección en la Carretera Interamericana, de aquel municipio) estaba “vacío” de gente. En la noche los noticieros nacionales de televisión (*Guatevisión*, v.g.) mostraban la dimensión de una concentración que superaba las 20,000 personas, convocadas por la Municipalidad Indígena para tratar el problema, en un acto dirigido por las autoridades indígenas, portando sus varas, arribando a acuerdos públicos.

Los sucesos que nos interesa principalmente referir, tuvieron lugar entre diciembre de 2004 y enero de 2005 en Sololá. En ese año el más alto cargo del gobierno indígena estaba conferido a Dominga Vásquez, que asume en medio de celebraciones expresadas en los medios escritos del país (Jaime Morales entregó el cargo a José María Julajuj de la aldea Chaquijyá, actual alcalde indígena).

Como antecedente a los enfrentamientos de 2005, la empresa transnacional minera inició estudios de exploración de oro en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, en 1996, el cual además del aprovechamiento de las vetas subterráneas explotaría el metal *a cielo abierto* (pulverizando los cerros y separándolo mediante químicos, como el cianuro, y grandes cantidades). *El gobierno del Frente Republicano Guatemalteco le otorgó licencia de explotación [...] En abril del 2004, empezaron las primeras protestas contra la minería en San Marcos, y*

Montana inició la construcción de los molinos de trituración. (*Prensa Libre*, 28 enero 2005). La minería a cielo abierto ha dejado terribles secuelas ambientales, para la vida humana y la economía de las comunidades rurales en países vecinos y de América Latina en donde a pasos agigantados se ha venido imponiendo. En Guatemala ha generado amplio rechazo en diversos sectores, no sólo ambientalistas, la Iglesia y organizaciones campesinas y sociales en general, sino de las comunidades, y sus instituciones políticas y de gobierno de segundo nivel.

En este caso, el conflicto se desata a partir de la transportación por toda la Carretera Interamericana de un cilindro de siete metros de diámetro y 50 toneladas de peso que sería llevado hasta el municipio de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, donde la Montana lleva a cabo la explotación minera de oro a cielo abierto. La inconformidad de la población en Sololá por la explotación minera inconsulta a las comunidades se configura a partir de que el cilindro no podía pasar sin quitar la pasarela (o puente peatonal) que existe en la carretera, a la altura de la aldea Los Encuentros. Es así como la misma estuvo detenida, por rechazo de la población, desde inicios del mes de diciembre de 2004 en el mirador al lago de Atitlán:

Hoy, lunes 10 de enero, es el cuadragésimo día de bloqueo en la Carretera Panamericana, que detiene tráileres de plataforma cargados con cilindros de un molino para la mina *Marlin* de la empresa *Glamis Gold*, ubicada en el departamento occidental de San Marcos. Desde el 3 de diciembre, la caravana no puede pasar por debajo de una pasarela de acero ubicada a 130 km de la ciudad capital, y ha sido objeto de una oposición creciente a la minería de metales en el altiplano poblado mayoritariamente por indígenas. (Daniel Vogt, periodista).

El Gobierno de la República no quiso establecer ningún diálogo con la Alcaldía Indígena de Sololá. El 9 de enero, el ministro de gobernación, Carlos Vielman, dijo a *Associated Press* (AP):

No tenemos ya nada que discutir. Ya hubo diálogo con las autoridades que tenía que haberlo y ya no se va a permitir que cada quien haga lo que se le da la gana en contra de la ley.

Por la fuerza, el convoy de la empresa transnacional había reiniciado su marcha. Como explica el Boletín No. 15 de Brigadas Internacionales de Paz, PBI – Proyecto Guatemala:

La noche del jueves 6 de enero, unos ocho mil campesinos de la aldea Los Encuentros, en el departamento de Sololá, impidieron el paso de un tráiler que transportaba un cilindro de la empresa canadiense “Montana” destinado al uso de minería. Se trataba de un tubo de acero de unos siete metros de diámetro y unas 50 toneladas de peso. Los campesinos denunciaban la destrucción de la pasarela de Los Encuentros por el paso de la mercancía, y la no consultación de la población ni por esto ni por las actividades mineras previstas. También denunciaron el engaño de la gente por las autoridades, que argumentaban que la pieza no servirá a la minería sino a un puente en Huehuetenango. En reacción al bloqueo, Carlos Vielman, Ministro de Gobernación, amenazó con mandar tropas a Los Encuentros para desalojar a los protestantes. (PBI, No. 15, 2005)

El Informador Rural (Plataforma Agraria) de enero 2005, relata que:

A eso de las siete de la mañana, unos mil 500 agentes de la Policía Nacional Civil apoyados por 300 miembros

del ejército desalojaron con bombas lacrimógenas a habitantes de Sololá que permanecían apostados en Los Encuentros, para no permitir el traslado de un cilindro de unas 50 toneladas con destino a una empresa minera de San Marcos. Campesinos colocaron barricadas, derribaron árboles, quemaron dos camiones y una camioneta extraurbana. Los hechos violentos se registrados entre los kilómetros 119 y 139 de la Ruta Interamericana. (Informador Rural, 2005)

En lo que ya constituía un conflicto entre las comunidades indígenas y el Estado, los sucesos más graves tuvieron lugar entre el 10 y el 11 de enero; la misma fuente, PBI, explica:

El cilindro, custodiado por agentes y soldados, avanzó muy lentamente pues los campesinos atacaron el convoy en tres lugares. El primer enfrentamiento fue a las 10 en el Km. 127, el segundo en el 130.5 fue más violento; a las 18:00 y con la oscuridad del momento los campesinos se enfrentaron con los agentes, se escucharon detonaciones de bombas lacrimógenas y ráfagas de armas de fuego. El enfrentamiento dejó un saldo de dos camiones, una autopatrulla y un autobús incendiados, daños a un puente, 16 agentes heridos y órdenes de captura contra los organizadores de la protesta.

El 11 de enero, mandó unos mil quinientos elementos de las Fuerzas Especiales de la Policía Nacional Civil (FEP) apoyados por 300 miembros del ejército a la zona. El desalojo dejó un campesino muerto, 20 heridos y 10 agentes de la Policía Nacional Civil (PNC) heridos. Mientras tanto, el cilindro ya se encuentra en su destino final. La Alcaldesa Indígena de Sololá, Dominga Vásquez, denunció la presencia de un grupo de personas armadas, las

que dijo son ajenas al movimiento pacífico iniciado por los campesinos. El Ministro Vielman, presentó el 12 de enero unas 16 denuncias contra los supuestos líderes de los disturbios, incluyendo a la Alcaldesa Indígena.

En realidad el resto del transcurso del cilindro por el altiplano occidental fue una ostentación de fuerza, casi bandera de un viejo modelo de gobernabilidad que se refuerza. *el Periódico*, en su edición del 14 de enero, informaba que:

Transcurrieron 56 horas con 20 minutos para que los miembros del Ejército y la Policía Nacional Civil pudieran llevar el cilindro con destino a la empresa Montana Exploradora de Guatemala, en jurisdicción de la aldea La Esperanza, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. (...) fue escoltado los últimos cinco kilómetros por 80 agentes y 40 militares.

Organizaciones sociales de San Marcos emitieron un comunicado desde Sipacapa que decía:

El 11 de enero del 2005 el Gobierno mandó más de mil doscientos efectivos del ejército y cuatrocientos efectivos de la policía, a reprimir a los hermanos y hermanas Kaqchikeles en la aldea Los Encuentros, Sololá.

El informe *Guatemala: la criminalización de los derechos de manifestación y reunión; Nueva amenaza a la defensa de los Derechos Humanos*, de la Unidad de Protección de Defensores de Derechos Humanos (2005), destacó que:

Más de 300 policías y militares tenían órdenes precisas de que el derecho a la libre locomoción de Montana Exploradora debía prevalecer sobre las disposiciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

(OIT), que señala que las comunidades indígenas son dueñas de sus territorios y recursos, y que toda actividad de explotación de estos debe someterse a discusión. Eso, según Dominga Vásquez, era lo que buscaban.

El Ministro de Gobernación de entonces, Carlos Vielman, acusó a la lideresa de provocar los disturbios y pidió orden de captura por los delitos de terrorismo, sabotaje, amenazas, lesiones y daños a la propiedad privada.

Asimismo este último informe, de la que es la más importante y respetada instancia de monitoreo a las garantías para defensores de derechos humanos del país, daba cuenta de que fueron emitidas órdenes de detención contra cinco dirigentes de Sololá, entre los que se cuentan la alcaldesa indígena (Dominga Vásquez) y Carlos Guarquez (Coordinador General de la Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas, AGAAI), por cargos de sedición, organización y pertenencia a un grupo armado y terrorismo.

Ilustraciones 8 y 9





Fuente: Fotos publicadas internacionalmente por *Mines and Community*.

Políticas territoriales y nuevas instituciones para la acumulación global⁸

Anteriormente hemos analizado, en la presente obra, la configuración de los conceptos de *governabilidad* en Foucault (como seguridad, población y territorio) en que se inscribe y ha de leer, entre otros, el aparato institucional. Hemos podido hacer una aproximación, asimismo, a dicha perspectiva mediante una relectura de la estructuración de la administración político territorial en Guatemala, a través de su historia y sus lógicas. Ahora, en el marco de la mundialización para la acumulación global que está teniendo lugar, las políticas territoriales se siguen redefiniendo; pero podemos apreciar en ello la mano de los organismos financieros internacionales que operan en función de las corporaciones transnacionales

8 Partes del contenido de este título fueron presentadas como ponencia del autor ante las II Jornadas de Estudios y Experiencias sobre Territorio, Poder y Política, organizadas por CEDFOG en la ciudad de Huehuetenango, los días 11, 12 y 13 de octubre de 2007.

(si bien, esto lo hacen sobre la base del sistema político oficial existente tanto a nivel del Estado como de las regiones objeto de su intervención y redefinición para una geografía política acorde a su *desterritorialización*).

A continuación expondremos lo anterior para el caso del norte de San Marcos y la parte sur y occidental de Huehuetenango, en el que constituye el pilotaje de la estrategia geográfico política que se viene implementando en otras regiones del país, y de América Latina; pero asimismo contextualizará los análisis subsecuentes que desarrollaremos para Huehuetenango.

En las páginas 1 y 2 del Anexo II [*Detailed Project Description*⁹] del proyecto de 1997 del Banco Mundial¹⁰, que en español es designado como *Proyecto Piloto de Caminos Rurales de San Marcos* [*The San Marcos Rural Roads Pilot Project, SNMRRPP*], y fuera suscrito entre el Gobierno de Guatemala y el Banco Mundial, a través del BIRF [*International Bank for Reconstruction and Development*], bajo el préstamo 4260-GU, en 1998; se asienta que el subcomponente tres del proyecto *piloto* consiste en el ensayo [*piloting*] de un nuevo marco institucional, cuya expresión hemos venido conociendo como *mancomunidad*.

9 Trad. Descripción detallada del proyecto.

10 *Project appraisal document on a proposed loan in the amount of US\$ 66.7 million to the Republic of Guatemala for a rural and main roads project. Report 17166 GU.* The World Bank. Noviembre 18, 1997.

*The centerpiece of the pilot project is the creation of... an innovative institutional framework... in the Altiplano of the Department of San Marcos*¹¹.

Las doce municipalidades que conformarían la mancomunidad son así referidas ya bajo el nombre de Asociación de Municipalidades del Altiplano Marquense –ADIMAM–, en la Ilustración 1 de dicho documento. Estas doce municipalidades son Comitancillo, Sipacapa, San Miguel Ixtahuacán, Concepción Tutuapa, Tacaná, Sibinal, Tajumulco, Tejutla, Ixchiguán, San José Ojetenam, San Lorenzo y San Marcos.

11 *Trad.* La pieza (u objetivo) central del proyecto piloto es la creación de... un marco institucional innovador... en el altiplano del Departamento de San Marcos. *Orig.* The centerpiece of the pilot project is the creation of sustainable arrangements for management and financing of local roads in rural areas. This sub-component will introduce an innovative institutional framework for maintaining municipal rural roads in the Altiplano of the Department of San Marcos, consistent with the government's policy of decentralization of local service provision to municipalities. There are twelve municipalities in the Altiplano Marquense, and the average municipal rural road network is 90 km (between 25 km and 200 km). These networks are too small to justify the build-up of technical capacity in each municipality to manage roads. The municipalities therefore have grouped together in order to achieve scale and be able to cost-efficiently provide road infrastructure. In the first half of 1997, the twelve municipalities of the Altiplano agreed to form an association (the association) to pursue development of the area by seeking solutions to issues of common interest, such as roads. The association is in the final stages of obtaining its legal status. During a consultative event, the mayors of the twelve municipalities decided that this association will constitute the core entity for the management of municipal road network. This decision was subsequently confirmed by another consultation on July 3, 1997. *Ibid*, Annex II, p. 2.

Mapa 1
Mancomunidad ADIMAM



Fuente: Elaboración propia.

Es importante observar que aunque el proyecto establece que la razón de aglutinar a 12 municipalidades y conformar una región obedece al propósito (Subcomponente II) de *arreglos para la sostenibilidad en el manejo y financiamiento*, que en términos racionales y llanos pudiera entenderse como abaratar los costos de construcción y/o mantenimiento, hay estimaciones de que los alrededor de 150,000 quetzales que está costando cada kilómetro de la red, podrían abarataarse en alrededor de un 750%, siguiendo el método de adquisición de convoyes por parte de las corporaciones municipales implementado en

el norte de Huehuetenango (Santa Cruz Barillas, bajo el gobierno municipal de Gilberto López, UNE). De suerte que algún beneficio empresarial colateral está implicado en esto, sin que sea lo determinante de nuestra reflexión.

El punto de ordenar la vinculación regional de instituciones municipales y generar un nuevo marco institucional (la mancomunidad) tiene que ver con esa arena política local que se puede observar en las comunidades en cuanto al trazo de un camino. ¿Cómo evitarse el 'lío' de que para tal municipio la carretera entre por acá, siga una ruta determinada y salga por allá, y así de uno en uno, hasta los 12 municipios en una región que comprende unos 3,791 Kms² (como es ADIMAM)?

Además de una serie de nuevas modalidades para el financiamiento de (eso que llaman) "el desarrollo", consistente en que la mancomunidad se constituye del cuño y la mano del Banco Mundial como el tramitador local del empréstito al organismo financiero internacional que el Estado contrae, pero –argumentan originales sus líderes– "la diferencia es que ahora los fondos se quedan aquí", en lo local; la respuesta más importante radica en que el entramado de toda esa red vial no está en discusión, sino que ha sido predefinida en Washington, y el mapa, o mejor dicho esa capa del mapa, se denomina "Red Optima".

Capa a Capa, en efecto, el mapa en configuración, o la nueva geografía política del territorio se va e irá dibujando. No sólo por la emergencia de instituciones que aglutinan a corporaciones municipales (las mancomunidades); ah, el municipio y su historia, así esté –según se asume tan constituido en el imaginario como el concepto, acaso viable, del 'pueblo municipio'-. Más adelante referiremos el surgimiento y plan para el último municipio creado en la región para la administración político territorial del país, el 332 –Unión Cantinil–; asimis-

mo, el factor importante políticamente para el propósito de la sostenibilidad del modelo mancomunitario, de que no esté conformado solamente por los alcaldes sino por sus corporaciones municipales en pleno, es decir, los institutos políticos (o partidos) con representación en las contiendas electorales. Instituciones, *redes óptimas* para el territorio, aspectos que parecen parafrasear a Foucault sin que abordemos aún el que acaso ni siquiera sea el blanco de la dominación: la población.

Resulta interesante, dentro de los muchos elementos a desenmarañar en el *Proyecto Piloto de San Marcos*, que la

*innovative institutional framework for maintaining municipal rural roads in the Altiplano of the Department of San Marcos, (is) consistent with the government's policy of decentralization of local service provision to municipalities.*¹²

El rol y seguimiento central que la Comisión Presidencial para la Descentralización del gobierno del FRG –distante en aquel entonces y hasta la fecha, de la marcada ambición para sí que la reducida élite empresarial (la *oligarquía*) habría venido y seguiría mostrando al respecto de esta dimensión de proyectos tan estratégicos, considérese si no la participación de la familia de la esposa del ex presidente Berger en torno de la Franja Transversal del Norte, particularmente en la región Q'ueqchi'–, no podía sino resultar de lo más conveniente, en su discurso legitimador del “progreso” y mistificador del “poder para todos”; los proyectos económicos que siguen a la “Red Óptima” vial, como las hidroeléctricas por ejemplo, son

12 *Trad.* El innovador marco institucional para el mantenimiento de los caminos rurales municipales en el altiplano del Departamento de San Marcos (es) consistente con la política gubernamental de descentralización de la provisión de servicios locales a las municipalidades. (Negrillas nuestras).

graffias que ya se advierten en el mapa del tesoro de la moderna piratería internacional (principalmente norteamericana).

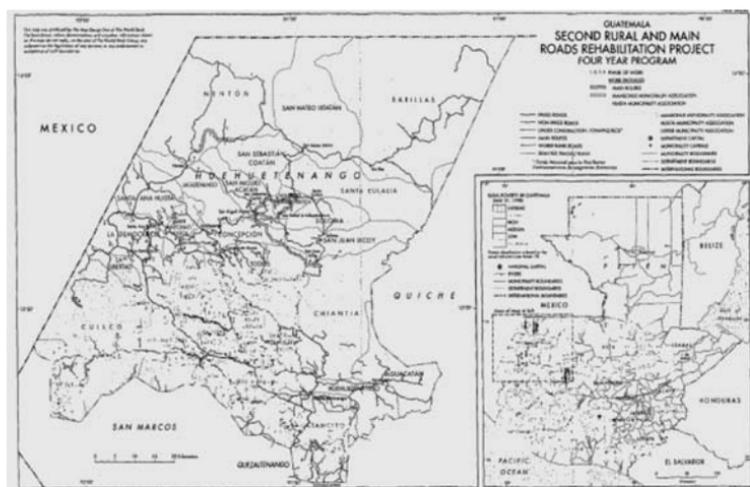
Pero si el documento del Proyecto Piloto de San Marcos nos parece 'tímido' y 'técnico', invitaríamos seriamente en esta lectura de interpretación a revisar el que le sucedería, una vez constituida la ADIMAM, que es el *Segundo Proyecto de Caminos Rurales Secundarios y Principales* [*Second Rural and Main Roads Rehabilitation Project*], siempre del Banco Mundial. Con exaltada arrogancia este nos confiesa, por ejemplo, cómo

*The creation of ADIMAM for the initial sole purpose of tackling the common road infrastructure needs of the association has facilitated dialogue between the municipalities (of the association) and the central government (in Guatemala City). Chapter III of the recently amended Municipal Code (Código Municipal), which regulates the associations of municipalities, was inspired by the success of the SMRRPP.*¹³

Claramente estamos hablando acá de la institucionalidad de la paz y su manipulación, en las leyes, con objetivos contrarios a sus cometidos y los compromisos del Estado de establecer de fondo un modelo de gobernabilidad que no estuviese basado en la dominación política de la población. Los organismos financieros internacionales adoptan formalmente esos referentes en sus textos y reforman al Estado, desde una visión estratégica, para su conveniencia.

13 *Trad.* La creación de ADIMAM para el único propósito inicial de afrontar las necesidades comunes de infraestructura vial de la asociación ha facilitado el diálogo entre las municipalidades (de la asociación) y el gobierno central (en la ciudad de Guatemala). El Capítulo III del recientemente reformado Código Municipal, el cual regula las asociaciones de municipalidades, fue inspirado por el éxito del SMRRPP.

Mapa 2 Cartografía de Conectividad Vial – Banco Mundial



Fuente: Second Rural and Main Roads Rehabilitation Project, World Bank

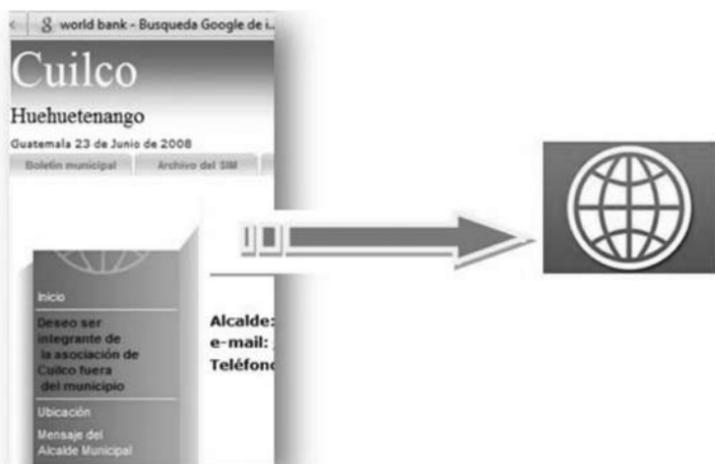
Continuando el modelo, el Segundo Proyecto –preparado en enero del 2003 y aprobado por el Banco en marzo del mismo año–, asienta un concepto aparentemente técnico al cual hay que prestarle atención que es el de *project preparation*, y sin duda tras el cual corren partidas financieras discrecionales, sin que esto tampoco sea lo más importante, sino el cómo los organismos financieros internacionales mueven sus piezas políticas en regiones, instituciones y espacios sociales variados de estos pequeñas países como el nuestro. Y literalmente asienta:

In Huehuetenango, **project preparation has resulted in the creation of 2 associations covering 21 municipalities**: MAMSOHUE in the south-west of the department, has 13 participating municipalities and HUISTA, in the northwest, has 8 participating municipalities.¹⁴

Ahora, escuchar a los actores locales en estas lógicas, sus narrativas, es muy interesante; permítasenos incluso, si no le resulta ofensivo a algún lector a quien esto le pudiera parecer solamente indignante, logra también efectos hilarantes; en todo caso, constituyen asimismo cuestiones sujetas al análisis. Por ejemplo, Octavio Osorio (familiarmente, *Tavo*, en la región), dos veces alcalde de Cuilco y presidente de MAMSOHUE –ya que como podrá imaginarse de entre todos los alcaldes, siempre hay ‘líderes’, como dicen estos proyectos–, relata que él se había ‘pegado’ a la entonces existente mancomunidad de ADIMAM, siguiendo el ejemplo de Tectitán, Huehuetenango, que participaba en ADIMAM, y quien por pura casualidad –sabiendo que el sur del departamento de San Marcos estaba en ‘cierta incertidumbre’ de entrar en el paquete de proyectos del Banco Mundial–, se llegó a enterar de que en la ciudad departamental de Huehuetenango estaría un grupo de altos funcionarios del organismo (el Banco Mundial).

14 *Trad.* En Huehuetenango, la preparación del proyecto ha resultado en la creación de dos asociaciones con una cobertura de 21 municipalidades: MAMSOHUE en el suroccidente del departamento tiene 13 municipalidades participantes, y HUISTA, en el noroccidente, tiene 8 municipalidades participantes.

Ilustración 10



Sitio web de la Municipalidad de Cuilco, Huehuetenango, discretamente adornado con parte del logotipo del Banco Mundial (derecha). Elaboración propia.

Entonces habló con sus *'hermanos'* los alcaldes del sur de *'Huehue'* y –astuto, con sus frases e imágenes del *'evangelio'*–, les dijo: “Vamos, muchá, juntémonos y vayamos a pedirles un proyecto, talvez otros no van –en referencia al sur del departamento de San Marcos sur–, ¡Quién sabe, al que madrugá Dios lo ayuda!”. Y al llegar, cuenta que, sorprendidos, los funcionarios del Banco dijeron que no les gustaba trabajar con gente que no estaba muy clara como esos ausentes de San Marcos sur, y que si ellos estaban dispuestos, con ellos iban a trabajar. Y he ahí pues, cómo nace –sin mucho *Project preparation*–, la contraparte regional del Banco Mundial.

Tenemos así, entonces, tres mancomunidades conformadas (ADIMAM, MAMSOHUE y HUISTA). MAMSOHUE ordenaría los municipios de Malacatancito, Santa Bárbara, San Sebastián Huehuetenango, San Juan Atitán, San Rafael Petzal, Colotenango, San Gaspar Ixchil, San Idelfonso Ixtahua-

cán, Cuilco, Tectitán, San Pedro Necta, Santiago Chimaltenango, y La Libertad, en lo que representa en su totalidad una extensión de 2,086 Kms². La Mancomunidad Huista, por su parte, integraría a esa región mayor, a Concepción Huista, La Democracia, San Miguel Acatán, Todos Santos Cuchumatán, Santa Ana Huista, San Antonio Huista, Jacaltenango y Nentón, con una extensión de 2,024 Kms².

Mapa 3

Mancomunidades ADIMAM, MAMSOHUE y HUISTA



Fuente: Elaboración propia.

En total las tres mancomunidades aglutinan a 33 municipalidades, 12 de San Marcos y 21 de Huehuetenango, con un área en su conjunto de unos 7,901 kms².

Esta indeterminación aparente en cuanto a San Marcos sur (esto es, la región que está al sur de ADIMAM, en el departamento suroccidental de San Marcos), referida en su discurso por el alcalde de Cuilco, Octavio Osorio, y la condición asimismo especial que nos sugiere el caso de Nentón en el norte de Huehuetenango, nos llevaron a contemplar que en su conjunto las tres regiones –si bien se ufana el Banco Mundial de constituir un entramado institucional funcional para la operativización de planes territoriales, explícitamente extensibles al llamado ‘Cinturón de Pobreza’, el cual comprende la ruta de la Franja Transversal del Norte, FTN–, es que esta región es intermedia a los dos ramales que define el Plan-Puebla Panamá, a cargo del Banco Interamericano de Desarrollo. Dichos ramales son el Ramal Sur, paralelo y contiguo al Océano Pacífico, y el llamado Complementario o FTN, que va de Izabal en el Océano Atlántico hacia Gracias a Dios, Nentón, en el norte de Huehuetenango.

Mapa 4 Correlación de Adscripciones Territoriales de Organismos Financieros



Red de conectividad vial del Plan Puebla-Panamá (BID) y relación de la región de San Marcos norte y Huehuetenango (BM), mapa inserto, como intermedia a los ramales sur y complementario (mejor conocido como Franja Transversal del Norte) del PPP. Elaboración propia en base a cartografía del BID.

Esta es la razón por la cual el sur del departamento de San Marcos no habría sido comprendido en el *Proyecto Piloto* del Banco Mundial: por estar enmarcado, y en otro régimen territorial, adscrito al BID (*Plan Puebla-Panamá*).

En tal sentido, obsérvese que el *Plan Piloto de San Marcos* (1997) es hecho público cuatro años antes que el Plan Puebla-Panamá, si bien está plenamente enmarcado, como enclave y política territorial específica, en toda la geopolítica asignada a la región mesoamericana y más allá, hasta Colombia.

Consultas sobre la minería en Huehuetenango y San Marcos

El Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala –CEDFOG– es la institución académica que mayores y mejores esfuerzos ha venido realizando en torno del acompañamiento y la sistematización de los resultados de las consultas comunitarias sobre la minería que los pueblos han venido implementando, y que ha contado de manera muy destacada con la participación de guatemaltecos, indígenas y no indígenas, como Rubén Herrera, Alfonso Morales (Mam), Rigoberto Juárez (Q’anjob’al) y Rocael Francisco Mateo (Poptí), entre muchas, y de lo más diversas, instituciones y personas acompañantes. El logro de ese monumental esfuerzo e innovadora experiencia es, sin embargo, de todas las comunidades mismas, en la región casi enteramente indígena.

Las Consultas de Buena Fe (como lo preceptúa el Artículo 6 inciso 2 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, suscrito por el Estado de Guatemala hace más de diez años, en 1996: *Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas*), tienen como antecedente las consultas que *Glamis Corporation* –creadora de *Montana Exploradora*, operadora del *Proyecto Marlin* en Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán, San Marcos– pretexta haber realizado.

El documento *Marlin Mining Project, Public Consultation and Disclosure Plan* [Proyecto Minero Marlin, Consultas Públicas y Plan para la ‘Apertura de Información’], preparado por la *Corporación Financiera Internacional y Montana*, fechado en febrero 2004; dice basarse en las leyes nacionales de mine-

ría y ambientales de Guatemala, y considerar las obligaciones a que está sujeta por el Convenio 169 en el sentido de consultar e informar a las comunidades, y el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas que reafirma el derecho de estos pueblos a participar en la toma de decisiones.

De esa cuenta, siguiendo precisamente –observamos– las metodologías propuestas por el Banco Mundial en documentos anteriormente analizados, dicen haber tenido intercambios informales con autoridades municipales negociando algunos servicios, apareciendo siempre el asunto de la conectividad vial; dicen que asimismo habrían realizado en 2002 y 2003 esos ‘talleres’ en que las comunidades miran cómo están de pobres, cuáles son sus necesidades y cómo necesitan dinero y oportunidades; y que además, la corporación transnacional contrató a unos consultores para trabajar e investigar (‘consultar’) a las comunidades que serían ‘afectadas’, advirtiendo que otras comunidades ‘lejanas’ serían las desinformadas. Y dio por cumplidas las formalidades (para empezar a pulverizar cerros, usar cianuro y grandes cantidades de agua, así como a sacar el oro).

Si no fuera por el espíritu de concisión que buscamos, transcribiríamos los tradicionales pasos del diagnóstico participativo realizado y cómo cada grupo, habiendo separado a hombres y mujeres, pasó con su cartelito a plantear sus necesidades. Igual que tanto se hace con los Consejos de Desarrollo, sólo que ahora con la Corporación Transnacional. Qué contraste cuando la comunidad trabaja y discute inteligente y libremente, por sí misma, sus necesidades y opciones.

Es esto lo que finalmente las comunidades empezaron a hacer, específicamente en torno de la minería pero que implica una experiencia política comunitaria tradicional fortalecida, reali-

zada en toda la extensión de esos y otros varios municipios, desde 2005 hasta la fecha en San Marcos y Huehuetenango.

Las primera consulta tuvo lugar en Comitancillo, San Marcos (del 14 al 20 de mayo de 2005). En Comitancillo los alcaldes auxiliares manifestaron su rechazo a la minería a cielo abierto; según algunas fuentes lo venían haciendo desde el 2004 siguiendo procedimientos indígenas tradicionales. Unos tres meses después de su consulta efectuada el 3 de agosto 2005, las *alcaldías comunitarias*, conjuntamente con los Consejos Comunitarios de Desarrollo —obsérvese la preservación, y conjunción, de los anteriores dos sistemas de representación política a nivel de aldeas rurales—, la Corporación Municipal, el Consejo Municipal de Desarrollo, la red de organizaciones ‘y el pueblo en general de Comitancillo’, dirigieron una carta al presidente de la República, el Ministro de Energía y Minas, ‘a todo el pueblo de Guatemala y a la comunidad internacional’ (encabezada: *Tyol tnam te txolja kye kawil ex kye kyaqil xjal te paxil ex te tkyaqil twutz tx’otx’*).

En ella manifiestan su rotundo rechazo a la licencia minera concedida por el Estado en Comitancillo a favor de *Entre Mares* (otra empresa también creada por la *Glamis Corporation*), que, el comunicado refiere, fue contestado por medio de un fax al despacho del alcalde municipal, notificándole: *Que sigue vigente la licencia de reconocimiento, argumentando que el subsuelo es exclusivo del Estado y no de competencia de las autoridades municipales.*

En su columna de *Prensa Libre*, Magalí Rey Rosa (el 27 de mayo de 2005) informaba que el 25 de agosto de ese año, se presentaron al despacho del viceministro de Energía y Minas cincuentaíun ‘alcaldes auxiliares’, el alcalde y el concejo municipales, para entregarle dicho comunicado (que además

respaldaba explícitamente las luchas que en el mismo sentido se estaban llevando a cabo en sus vecinos Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán.

La segunda consulta tuvo lugar en Sipacapa, San Marcos, el 18 de junio de 2005. Implicada en la explotación minera ya en proceso del Proyecto Marlin, Montana hizo todo lo posible para oponerse a que ésta tuviera lugar:

Cuando la comunidad sipacapense hizo público su intención de organizar una consulta popular con el fin de crear un acuerdo municipal, Glamis reaccionó inmediatamente. Montana Exploradora, subsidiaria encargada del proyecto Marlin, pidió un amparo al Tribunal Séptimo de Primera Instancia Civil, reclamando que la consulta era ilegal porque las decisiones sobre minerales son competencia del gobierno nacional, que ya había aprobado el proyecto. Al mismo tiempo, el Ministerio de Energía y Minas (MEM) pidió un amparo de la Corte de Constitucionalidad.

El 15 de junio, el Tribunal Séptimo de Primera Instancia Civil decidió a favor de *Glamis*, afirmando el amparo y publicando un mandato demandando que el alcalde de Sipacapa suspenda la consulta. Fue un fallo inesperado e irregular. Normalmente la Corte toma dos semanas para repasar el caso antes de publicar su decisión. Al día siguiente, 16 de junio, la Corte de Constitucionalidad de Guatemala, citando el Convenio 169 de la OIT y el artículo 65 del Código Municipal, rechazó la petición del MEM. Sin embargo, debido a la presión política, el alcalde de Sipacapa suspendió la consulta y se retiró del proceso.

La población de una aldea decidió no participar en la consulta, pero el resto (10) de las comunidades decidieron continuar sin el apoyo del alcalde. A pesar de la de-

cisión de las comunidades de continuar con el referendo, y aunque la Corte de Constitucionalidad no apoyaba la decisión del tribunal, el día antes del referendo niños de la comunidad distribuyeron panfletos no firmados que decían que la consulta se cancelaba por ilegal. También salieron anuncios en las estaciones de radio locales declarando que la consulta había sido cancelada. “No nos oponemos a ninguna consulta, siempre y cuando se haga dentro del marco legal, porque hay un amparo que hay que respetar”, explicó Milton Saravia, gerente general de Montana. (Lyra, 2005)

En la incertidumbre, Sipacapa realizó su consulta en tres lugares del municipio y diez comunidades rurales, en los que el 98.5% de la población se opuso a la minería a cielo abierto, en un proceso auditado y avalado por 75 observadores que acompañaron la consulta.

A partir de entonces, las consultas empezarían a hacerse en las aldeas mismas de los municipios, en una sola jornada, con niveles cada vez más crecientes de observadores institucionales y personales, nacionales y extranjeros, así como de prensa principalmente local e internacional: en Colotenango, San Juan Atitán, Concepción Huista, Todos Santos Cuchumatanes y Santiago Chimaltenango, todos de Huehuetenango, las consultas tuvieron lugar el 25 de julio de 2006. Le seguirían Santa Eulalia, Huehuetenango (el 29 de agosto de 2006); Concepción Tutuapa, San Marcos (el 13 de febrero 2007); San Pedro Necta, Huehuetenango (el 30 de marzo 2007); San Antonio Huista, Huehuetenango (el 30 de marzo 2007); Ixchiguán, San Marcos (el 13 de junio 2007); Barillas, Huehuetenango (el 23 de junio 2007); San Ildefonso Ixtahuacán, Huehuetenango (el 29 de septiembre 2007); San Sebastián H., Huehuetenango (el 26 de octubre de 2007); San Miguel Acatán, Huehuetenango (el 1 de diciembre de 2007).

Podríamos destacar, refiriendo las detalladas cuantificaciones y también análisis cualitativos producidos por CEDFOG –en particular Cécilia Mérida y Wolfgang Krenmayr, quienes entre otros estudios sobre el tema produjeron la *Sistematización de Experiencias de la Asamblea Departamental por la Defensa de los Recursos Naturales Renovables y No Renovables de Huehuetenango 2006-2007*–, que para el análisis que venimos desarrollando en este estudio, las consultas han constituido procesos políticos de extraordinaria participación *comunitaria*. Pese a que no se les haya destacado debidamente en los medios de comunicación nacionales, y que hayan venido siendo desconocidas por el Estado –no así por la Oficina del Procurador de los Derechos Humanos–, estamos ante un fenómeno de participación política muy notablemente participativa de toda la comunidad de los municipios donde tienen lugar, por encima de las fragmentaciones políticas y desaveniencias internas que en torno de las consultas se ven relegadas y subordinadas.

El procedimiento para llevar a cabo las consultas está siendo implementado a través de la estructura organizativa e institucional de los Consejos de Desarrollo. Pero es un tipo de ejercicio en los mismos que parte de las comunidades, en su conjunto. Más que establecer la dinámica usual en los Consejos Municipales de Desarrollo de conformar las listas de solicitudes de proyectos, que por lo regular son priorizadas y condicionadas por relaciones clientelares y se concretan en ciertos beneficios para solamente algunas de las aldeas; aquí el Consejo Municipal de Desarrollo es el espacio institucional en el que las comunidades –como si fuese una instancia política de segundo nivel–, alcanzan un consenso y en torno del mismo, desde dicho Consejo oficializan y emiten la convocatoria de las consultas. El hecho de que este tenga lugar a través de los representantes de los Consejos Comunitarios de

Desarrollo no implica que sea la única forma de organización política indígena en las comunidades, es un camino institucional para la emisión oficial de la convocatoria y realización de la consulta. Ello sigue una de las dos formas de consulta que simultáneamente se realizan.

Como pudimos observar en varios municipios, el procedimiento de la consulta es complejo, sin embargo las comunidades lo realizan gustosa, ordenada y eficientemente porque tienen toda la voluntad de participar en las mismas y de hacerlo bien. Reunida desde temprano en la mañana, la población de las aldeas escucha el acta del Consejo Municipal de Desarrollo que convoca a la actividad de consulta. Usualmente esto lo facilitan maestros de las escuelas rurales sin que por ello éstos tengan la conducción política de la consulta, su función es leer y ayudar al llenado de actas, firmas y huellas digitales con auxilio de los observadores, muy atentamente escrutados por personas de la comunidad —que de hecho resultan frecuentemente más duchos en cómo hay que hacerlo—. Una vez leída el acta, se pide a toda la población de la aldea ahí reunida que por favor hagan una fila de hombres y otra de mujeres aquéllos que tienen cédula de vecindad y están empadronados o empadronadas por el Tribunal Supremo Electoral; se conforman. Esto es para llevar una votación específica y los registros necesarios para el procedimiento de consulta contemplado en el Código Municipal. Luego de pedir las dos filas anteriores, se solicita que hagan igualmente una fila de hombres y otra de mujeres todos aquellos y aquellas quienes tienen cédula de vecindad pero no están empadronados; y se conforman. Esto es para el procedimiento y sus registros de lo contemplado en las consultas a los pueblos indígenas que establece el Convenio 169, y en el cual los indígenas pueden expresarse sin la limitante de tener que estar empadronados.

En este punto, en una comunidad me tocó presenciar cómo el maestro de la escuela rural de esa aldea le dijo a los niños y niñas que hicieran favor de irse a jugar por allá, fuera de la actividad. Las personas de la comunidad indígena saltaron y le dijeron cordial pero claramente que eso no era así, que los niños también tenían el derecho de participar (Convenio 169). Entonces los menores de edad hasta los niños y niñas de siete años, hicieron la quinta y sexta fila, frente a la mesa y el equipo de sonido desde donde se organizaba la consulta. Era realmente la comunidad la que estaba manifestándole al Estado lo que quería y quien tenía el control de la actividad política.

Llegado el momento de la consulta, les pidieron que levantaran la mano –por fila– quienes estuvieran de acuerdo con las actividades mineras a cielo abierto; nadie levantó la mano. Todos guardaron silencio, no se oía nada. Preguntaron quiénes no estaban a favor, y a una sola, toda la fila alzaba no la mano o el dedo sino el puño, gritando ¡Nooo! Algo de lo que más nos impactó, además de ese sobresalto inicial por la unánime expresión, fue que en la calidad de observador que iba, en ese momento recibí de lleno y de frente la mirada de las mujeres indígenas, de aquella primera fila que estaba siendo consultada: miradas de dignidad, entereza y firmeza que intentaban transmitir su existencia y voluntad propias. Así siguieron una a una las filas, hasta llegar a las y los jóvenes y niños, efectivamente el futuro de esos pueblos tan golpeados por la represión pasada, alzando esa decisión comunitaria sostenida y expresada uno a uno.

Pero ello mismo estaba teniendo lugar en la muy grande extensión de Barillas, Huehuetenango. Al apenas despuntar el sol, la gente empezó a reunirse frente al palacio municipal, a recoger las formas para llevar a cabo las consultas, reunirse

con los observadores, y partir, en medio de un proceso impecable en su organización y registros de preinscripción, en el transporte a todas y cada una de las aldeas, en el regreso nuevamente a la cabecera municipal, en ocasiones –por las distancias– doce o quince horas después. Al atardecer y noche de ese día, con una marimba bajo el corredor de la municipalidad, largas colas de representantes de cada una de las aldeas avanzaban para entregar y que se registraran los datos de las poblaciones consultadas. Así hasta la madrugada.

En la consulta de San Sebastián Huehuetenango pudimos ver cómo comunidades que tienen alguna rencilla entre sí las subordinaron a la decisión comunitaria general; cómo las cantinas cerraron mientras la actividad se llevaba a cabo; cómo en la noche anterior, con el arribo de observadores, muchos de ellos nacionales y también internacionales, estos convivían con respeto y solidaridad entre sí, la disposición. Pudimos ver cómo las personas comunes de la comunidad y los vendedores de los pequeños comercios de la plaza central del pueblo nos veían con la mirada abierta como que la comunidad existía y se compartía a quienes la acompañaban y respetaban. En otra consulta vimos cómo hasta a los agentes de la Policía Nacional Civil los pusieron a acarrear agua como ayuda para la actividad comunitaria. No importaba qué partido político estuviera gobernando, eran y son los pueblos en pleno.

Esos pueblos, encontraron en ello la naturaleza comunitaria de sus propios sistemas políticos tradicionales que el sistema político oficial les venía fragmentando a través de la competencia de los partidos políticos, a los cuales sobrepasaron. Aldea a aldea de todos los municipios en que las consultas han tenido lugar, los indígenas mayas han conocido del Convenio 169 mejor que ningún taller de educación popular teórica. Han visto y defendido el territorio frente a las corporaciones

transnacionales y la forma inconsulta en que el Estado había venido otorgándoles derechos y comunicándolo con una simple notificación vía fax a las autoridades políticas municipales. Pero sobre todo, están resueltas a defender lo que consideran sus derechos, lo reconozca o no el Estado, cuyo empleo antiguo y persistente de formas de gobernabilidad está siendo confrontado a partir de estas y otras formas de consultas que están teniendo lugar en el país. Totonicapán, por ejemplo, ha manifestado que ellos ya han hecho sus consultas en el marco de sus propios sistemas políticos. La tesis es que a partir de la globalización y la oposición de las comunidades rurales campesinas, se fortalecerán sus propios sistemas políticos y formas de gobierno, lo que conllevará un cambio en la forma en que el Estado en Guatemala se había venido organizando, finalmente.

Patq'um (Parlamento Q'anjob'alano)

Como puede apreciarse —a diferencia de otras experiencias, y en su extremo el caso sufrido por la Alcaldía Indígena de Chichicastenango, antes referido—, en Huehuetenango (y *sólo en el marco de las Consultas*), los Consejos de Desarrollo Municipal han podido ser empleados por las comunidades para formalizar o incluso gestar, en un segundo nivel en el cual convergen, sus decisiones —de municipio en municipio— *como Pueblo*, ante el Estado y las corporaciones transnacionales.

Tenemos así dibujadas *tres situaciones tipo* en el país en lo que respecta a las relaciones entre los Consejos Municipales de Desarrollo y *las formas de gobierno indígenas*: a) Una, en la que la representación de las comunidades rurales (las aldeas) es sustraída y negada a las formas de gobierno indígenas, oponiéndoles nuevos *liderazgos* que se constituyen en la contraparte del alcalde municipal en el marco de su relación

político clientelar con las comunidades, como Chichicastenango; b) Una segunda, en la que la institucionalización por el Estado de los Consejos de Desarrollo pudo ser subsumida a sus formas de gobierno, como en los casos de las Alcaldías Indígenas de Sololá y Totonicapán, y; c) Una tercera, como en la mayoría de municipios de Huehuetenango, en los que la inexistencia de *formas de gobierno indígena de segundo nivel* —ya que como hemos venido intentando invitar a considerar, subsiste en las aldeas— dicho espacio de convergencia *comunitaria* coyunturalmente ha podido ser subsanada, no más que en el marco de las Consultas sobre la Minería, a través de los Consejos Municipales de Desarrollo.

Aunque en Huehuetenango puede apreciarse la vigencia de formas de gobierno indígenas de *segundo nivel* (piso superior en el cual las representaciones de las comunidades rurales —o aldeas— todas se encuentran de manera horizontal, en un *Consejo de toda la Comunidad*), en casos como los de Todos Santos Cuchumatán o San Juan Atitán, en su mayoría este tipo de expresiones habían sido prácticamente barridas por la dominación política y militar en distintos momentos del pasado. No así en las comunidades rurales en donde, menos perceptible pero muy generalizadamente, perduran sus formas y valores.

Las consultas comunitarias sobre la minería han implicado una experiencia política en sí misma acorde a los intereses y formas de los Pueblos Indígenas. Anteriormente, hemos invitado a observar la contradicción implicada en el esfuerzo de mantener el consenso de todas las comunidades entre sí de un municipio, cuando el sistema supone que la competencia electoral consista en una disputa de las *'bases'* entre los *'líderes'* y la *competencia* de estos últimos entre sí. Es la formalización de la descripción lógica por la cual el sistema

político oficial fue y se ha venido instalando como mecanismo (no simplemente para *garantizar la competencia* sino) para *inducirla* y, en base a ello, constituir una forma determinada de gobernabilidad sobre los pueblos indígenas, que es en efecto una forma de dominación. La sostenibilidad a largo plazo de este esfuerzo está obligadamente confrontada con la lógica de competencia abierta introducida entre las comunidades; a las dinámicas de flujos de inversión monetaria externa para la política electoral; en los intentos de manipulación y fragmentación de los consensos alcanzados entre comunidades o aún, aunque es más difícil, dentro de comunidades mismas; a la cooptación de las autoridades electas para cambiar de ficha electoral y comprometer votos; a la negociación de apoyos políticos y financieros a favor de autoridades o candidatos a cambio de compromisos con proyectos económicos de particulares nacionales o extranjeros; a la perniciosa distorsión política que introduce la corrupción empresarial tan común para la contratación o ejecución de obras públicas municipales, y otras.

Sin embargo, las Consultas sobre la Minería han venido a permitir experimentar en la actualidad, de forma generalizada, esa que explícitamente nos refieren como similares a las formas anteriormente empleadas de organización política de las comunidades indígenas. En Huehuetenango, es un fenómeno ineludible para todos los actores, el que 'el pueblo' (que podríamos observar que en buena medida ha subsanado las rupturas del tejido social producidas por el conflicto armado, y logrado revertir las inducidas por lides políticas y diferencias religiosas), 'ha despertado' como un sujeto social que, en sus propios términos, se plantea la vía de organizarse, asumir su desarrollo y representarse ante el Estado, que es asimismo reconfigurar el Estado.

Para algunos dirigentes mayas, como Rigoberto Juárez, más que esa expresión de que el pueblo maya ha despertado, el fenómeno que está teniendo lugar en Huehuetenango probablemente lo explicaría como una etapa en una lucha centenariamente ininterrumpida por la vigencia de sus derechos políticos y culturales.

No sé de dónde habrá surgido, pero se dice que los pueblos Mayas o indígenas hemos resistido. No comparto el término de resistencia, porque la resistencia no puede tardar quinientos años, puede resistir uno, dos o tres días, pero se cansa uno de resistir, cae al paredón y se queda uno enterrado debajo. Y desde mi punto de vista el Pueblo Maya no ha resistido, ha luchado. Pero en condiciones totalmente adversas, sin embargo ha sabido luchar y ha sabido readecuar su lucha ante las circunstancias y coyunturas que se le van presentando, y por ello es que estamos todavía así, con nuestra cultura fuerte ante las adversidades que se nos presentan en la actualidad. (Juárez, 2006: 81)

Para abordar el *Patq'um* (en castellano, Parlamento Q'anjob'alano), recordaremos que la etnografía del antropólogo norteamericano Oliver La Farge (1995), desarrollada al norte de los Cuchumatanes hacia 1927, reconocía que los pueblos Q'anjob'al, Chuj, Akateco y Poptí constituían una sola comunidad con variantes dialectales. Asimismo, que en aquel entonces, no tan remoto, el conocimiento del calendario maya era sumamente generalizado. Era un pueblo que aún sometido a niveles de enfermedad y desnutrición terribles, como los que él describe y recuerda, era un pueblo cuya producción de capixayes (la característica prenda de vestir sobre los hombros y el torso, de lana negra de oveja) cubría las necesidades de esa región maya de Guatemala y hasta donde habitan los tzotziles y tojolabales, en Chiapas, México.

El Patq'um tiene unos cuatro años, cuando menos, de venir siendo construido, como se desprende de la conferencia que hace un par de años ofreció Rigoberto Juárez, uno de los principales directivos de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala –ALMG– y presidente de la comunidad lingüística Q'anjob'al, en las I Jornadas sobre Territorio, Poder y Política en Huehuetenango, organizado por CEDFOG en 2006. En dicha conferencia, él explicó lo siguiente sobre el Parlamento indígena:

Dicho en Q'anjob'al es PATQ'UM, la traducción es reunirnos, discutir, dialogar y de allí sacar conclusiones. Es mucho más profundo. Y lo de nuestra consulta es apenas una parte de eso, no voy a detenerme (ahorita) a hablar de nuestra consulta en Santa Eulalia. [...]En principio, el PATQ'UM era la forma de organización política de nuestros pueblos antes de la invasión. Este proceso de trabajo no es novedoso, lo hacían nuestros abuelos antes. Desgraciadamente vino otro proceso, opacó eso y lo quiso destruir, o prácticamente se destruyó. Y no solamente fue una cuestión de una imposición sino más bien hubo situaciones mucho más graves. [...] a nuestros abuelos se les obligó a cortarse el pelo y portarse como militares. De repente estamos haciendo el reflejo del militarismo sin que lo sepamos, sin que lo sintamos. De ahí creo que es importante comprender y valorar este aspecto.

Por otro lado, el sostenimiento de los funcionarios del PATQ'UM era mediante el apoyo de toda la población. [...] su rol de funcionarios no dependía de cuánto iban a ganar sino que comieran y (dieran) su servicio a la sociedad.

Eran personalidades respetadas y respetables por su sencillez y responsabilidad en su desempeño. Es decir que

no se va a nombrar o elegir a alguien porque sea buen hablador sino por su servicio a la comunidad, por ser respetuoso, por ser honrado. Sus valores que van teniendo las personas, para entonces ir ocupando este tipo de cargo dentro de la sociedad.

No había elecciones, eran denominados por su honorabilidad y servicio a la comunidad. No había necesidad de hacer proselitismo, (decir) *'mirá vos, votá por mí', 'decí que yo voy'*. Allí se pone al tapete a todos y quien va es porque tiene que ir, y la responsabilidad es más grande, no es saber qué me sacó de allí.

Por otro lado, desde la época colonial para los principios del siglo pasado, han estado funcionando muy bien, al menos en la región Q'anjob'alana. [...]Y en ese sentido el PATQ'UM todavía siguió funcionando hasta la década de los cuarenta.

[...]El PATQ'UM actual surge ante la necesidad de rescatar nuestros valores ancestrales. Veíamos que cada proceso que va y pasa no nos va dejando beneficios. Al contrario, nos está afectando más y nuestra cultura se va perdiendo, va decayendo. [...] Cabe preguntarnos si vamos a estar esperando otros quinientos años más. Por supuesto que ya no, hay que revalorar esos valores.

El sistema moderno hasta ahora ha servido para fragmentar más a nuestros pueblos. Hablemos de cualquier aspecto de la modernidad, ha servido para dividirnos más todavía. [...] [En cuanto a los partidos políticos] En la región norte de Huehuetenango hay ocho proyectos, cabe preguntarnos dónde quedan nuestros proyectos como pueblo. No hay.

Viene el caso como lo que decía el compañero, en la región Mam no debería haber tantos municipios –no sé cuantos municipios hay en la región Mam– debería de haber uno. Pero estamos fragmentados y cada partido político con la suya, y nuestros alcaldes, nuestros pueblos, aunque sean indígenas no son proyectos indígenas. Son proyectos de los partidos políticos y cada uno apunta a su interés.

Pero cuando empezamos a hablar de nuestra diversidad y a tomarlo como parte de nuestra riqueza, es interesante. A nivel de la comunidad lingüística Q'anjob'al, estamos hablando que no hay diferencia entre los cuatro municipios que hablamos Q'anjob'al. Si vamos a plantear nuestros problemas a San Juan Ixcoy, pero desde nuestra realidad, se entiende, vamos a Soloma y se entiende, vamos a Santa Eulalia y se entiende, vamos a Barillas y se entiende. Hemos llegado al Ixcán ahora y se entiende, entramos en la parte de San Mateo y se entiende. Pero si también nos acercamos ante esa realidad a la comunidad lingüística Chuj, también es lo mismo, si vamos a la comunidad Akateca es lo mismo. Cabe preguntarnos dónde está la diferencia, quién nos marcó la diferencia. No somos nosotros los que marcamos la diferencia, son otros los que han marcado nuestras diferencias y las hemos aceptado. Ahora nos corresponde ver esa riqueza nuestra, para revivirla la tenemos que asumir y sobre ella trabajar.

Con la consulta, voy a traer aquí en algunos momentos el tema de la consulta de Santa Eulalia. En la consulta de Santa Eulalia, por ejemplo, por primera vez en la historia después de quinientos años, nuestra gente se reúne, asiste, discute, propone, sin que haya alguna intervención desde afuera, son esfuerzos propios. Y es un hecho histórico que marca la reunión de la cantidad de población

en Santa Eulalia. Los y las que participaron en la consulta en nuestro municipio fueron diecinueve mil personas. Otro hecho inédito en nuestra consulta en Santa Eulalia, que es allí donde también estamos reincorporando esto en todo el proceso general en la región, y es que nuestros niños, nuestros jóvenes, las señoritas y las niñas, son parte fundamental de nuestro desarrollo. No como nos dice la Constitución, que hasta cierta edad somos ciudadanos, no, en nuestra cosmovisión Maya somos ciudadanos a partir de que somos concebidos por papá y mamá. Desde ese entonces adquirimos nuestra energía de qué es lo que vamos a ser en el resto de nuestras vidas. Por lo tanto, tomamos en cuenta a los niños y las niñas a partir de siete años, ellos opinaron. Las personas que no tenían documentos, ni cédula, ni empadronamiento, opinaron. Las abuelas y los abuelos que ya no podían caminar, llegaron a los centros de consulta y opinaron. Ese reavivamiento de nuestro proceso cultural es interesante.

Otro aspecto que también tomamos en cuenta en nuestra cultura, es que identificamos que nuestra población, nuestros hermanos, no son tontos, no son ignorantes. Y por ello –con el perdón de los compañeros y compañeras que llegaron a observar nuestro proceso– de repente hubo un momento en el que se sintieron aislados o arrinconados, porque todo el proceso lo hicimos en Q'anjob'al, porque entonces sí nos damos cuenta que no somos analfabetos. Cuando estamos en nuestro idioma, en nuestra cultura, no somos analfabetos. Somos analfabetos en la otra cultura. Me pregunto cómo se sintieron las compañeras y compañeros cuando no pudieron comunicarse con nosotros. De repente se sintieron analfabetos. Cabe preguntarse cómo ir coincidiendo estos valores para ver cómo vamos a hacer en el futuro.

El respeto es fundamental, en nuestra cultura el respeto es fundamental. [...] La participación de todos dentro del proceso de nuestra consulta fue una lección enorme. Nos preguntamos cómo devolverle a nuestra gente ese valor que hay, eso que estamos hablando, que no son cuestiones meramente teóricas sino que hay que ponerlas en la práctica. Eso que decimos que hay que fortalecer nuestra autoestima. Y la autoestima nadie nos la va a venir a levantar sino nosotros. Nada más que entonces hay que inyectarle cositas allí a la gente para que la vaya echando a andar.

Los compañeros y compañeras que llegaron a observar nuestro proceso se dieron cuenta de quiénes llevaron el proceso de consulta en nuestras comunidades, la misma comunidad. Las autoridades, los líderes, los dirigentes de la comunidad fueron los que hicieron la consulta. Los que formamos parte del movimiento social, se dieron cuenta ustedes, nos quedamos en la municipalidad, nada más prestando la asistencia técnica de coordinación, pero el mero asunto de la consulta lo hicieron los líderes y las lideresas. Incluso hubo un momento un poco interesante en el salón municipal. En el salón municipal se hizo la consulta del cantón centro y allí nos tocó a nosotros emitir nuestra opinión, los que estábamos coordinando el proceso del movimiento social. Ya estaba reunida la gente cuando llegamos, hubo un momento en que el compañero del COCODE que estaba coordinando el proceso se quedó como pensando que nosotros, que íbamos llegando, íbamos a llevar el proceso de consulta. Le dijimos que no, que la echara a andar saliera como saliera, que no íbamos como jueces sino a participar en la consulta y que ellos la dirigían. Incluso en el cantón centro no fue la municipalidad, fue el COCODE del cantón el que dirigió la

consulta. La autoridad municipal participó nada más como otro ciudadano más dentro del proceso.

Allí es donde vemos que cuando a la gente se le devuelve la autoridad, esa responsabilidad de asumir un trabajo serio, lo hace con mucha seriedad. Y de esa cuenta la consulta de Santa Eulalia, nos place decirlo y talvez no con mucha satisfacción pero con mucha alegría, fue una consulta que salió bien. De allí es que vuelvo a lo que decimos, allí está esa riqueza de nuestro pueblo, esa riqueza de nuestra diversidad. Hay tantos partidos políticos en Santa Eulalia y no afloró el interés partidario, hay tantas iglesias evangélicas y no afloró la diferencia, había tantas opiniones en cuanto a la consulta, ‘no va a participar la gente’. Incluso, hay una comunidad allí que son anuentes a la minería, que no quisieron hacer su consulta, y está bien, nadie los va a presionar. (También) gente en otras comunidades dijeron que querían la minería, está bien, para eso es que se hace la consulta, no para oprimir, no para obligar, no para coaccionar sino que se dé una opinión abierta de la gente, de cómo quieren vivir. Creo que eso es bien importante y por eso digo que estamos avanzando sobre cosas muy interesantes, para fortalecer nuestro proceso.

En la organización del PATQ’UM hay cuatro cargadores, estos cuatro cargadores son nominados mediante procedimientos ancestrales. [...]También estamos hablando de, en un mediano plazo, lograr la autodeterminación del Pueblo Q’anjob’alano. Hay mucho temor en esto, mucho temor afuera cuando hablamos de la autodeterminación. Cuando empezamos a hablar de autodeterminación (hay temor en) el Estado y en otras entidades no estatales también. La sociedad guatemalteca (dice) están hablando de separación. Y volvemos y les (decimos) por qué tienen

miedo, si el Estado se ha olvidado de nosotros quinientos años, si el Estado ni siquiera nos ha dado nada durante quinientos años, al contrario, nos ha sacado, ha chupado de nosotros y por eso es que estamos pobres. [...]El problema que ha estado sucediendo es que vienen entidades de afuera y lo primero que hacen es condicionar nuestro trabajo, allí nos estancamos de nuevo. Lo que va a pasar es que lo vamos a hacer, sea como sea, salga como salga, de repente nos vamos a dar nuestros tropezones y vamos a caer y nos vamos a volver a levantar, pero lo vamos a hacer. Estamos resueltos en hacerlo, esa autodeterminación no implica separarnos del país, al contrario, si nuestras autoridades del Estado de Guatemala son inteligentes van a saber valorar el esfuerzo que se puede ir haciendo en los pueblos, pero si son inútiles, desde luego, van a quedar en su inutilidad. Pero no por ello vamos a ir detrás de ellos siendo inútiles, nos han querido ver inútiles y ahora hemos dicho 'no somos inútiles', somos útiles. Y queremos ser útiles no solamente para la región Q'anjob'alana, sino queremos ser útiles para nuestro pueblo, para el Pueblo Maya, para el Pueblo Xinca, para el Pueblo Ladino, para el Pueblo Garífuna, queremos ser útiles para la nación, pero también queremos ser útiles para la humanidad. Que ese es el concepto de nuestros abuelos. La utilidad que tienen ellos, su pensamiento, su imaginación hacia la humanidad entera, por eso es que se llama *cosmovisión*. (Juárez 2006: 84-95)

I Asamblea del Patq'um

Luego de cuatro años a lo largo de los cuales la comunidad q'anjob'alana viene desarrollando una reflexión sobre el cómo formular un proceso de desarrollo económico, social, político y cultural basado en un concepto de *Comunidad*, que abarca

desde las unidades mínimas poblacionales en su dimensión colectiva –de donde se deriva la participación de jóvenes y niños de ambos géneros en las consultas– hasta la unidad regional cultural supramunicipal, la construcción alcanza un concepto que les es fundamental: desarrollo culturalmente sostenible.

Avanzar hacia la implementación de un desarrollo culturalmente sostenible, explican, consiste en gestarlo desde la integración económica y cultural de la región para abordar con eficacia y sostenibilidad el problema de la pobreza y la pobreza extrema de sus mayorías, pero haciéndolo no como ese discurso usualmente empleado por grandes intereses económicos que profundizan la pobreza, la aculturación y la fragmentación social y política de la *Comunidad*, sino, por el contrario, sobre la base de su fortalecimiento y la integración de las mismas entre sí, para abrirse crítica y selectivamente a otras innovaciones y recursos en tanto que el pueblo indígena y su cultura puedan garantizarse en el futuro.

Este concepto, en la forma que lo están formulando en la región q'anjob'alana es muy importante porque si se considera el análisis teórico de la articulación del sistema de producción campesino y la acumulación total de capital (a escala global) anteriormente descrita, de esos tres mercados que demanda la acumulación (materias primas –o recursos naturales–, trabajadores asalariados, y compra de sus mercancías), una transición impuesta desde el sistema de producción campesino a formas capitalistas en su funcionamiento pleno, no necesariamente es una transformación simultánea del sistema económico en sus tres mercados. El afán evidente que está teniendo lugar está basado en los recursos naturales (minerales y agua, los bosques como cuencas y zonas de recarga hídrica); pero podrían pasar cien años antes de

que el sistema global pudiese generar no sólo un despliegue de empresas capitalistas sino el poder adquisitivo para garantizar que en ello sobreviva la población (no digamos su cultura). En otras palabras, el modelo de la acumulación va tras los recursos naturales, que es control del territorio, y la gente literalmente sobra, cuando no estorba.

De ahí que cuando, perfilando el concepto de autodeterminación, el concepto de desarrollo culturalmente sostenible que están adoptando en la región Q'anjob'alana se basa en la pequeña comunidad rural campesina como sujeto, social y políticamente entidad que se reproduce en su dimensión colectiva, culturalmente indígena, se está, nos parece, percibiendo correcta y viablemente la cuestión del desarrollo así como defendiendo su derecho al mismo.

En la que es sin duda una construcción sociopolítica importante e interesante, este proceso no está basado en la exclusión de ninguna forma de institucionalidad y liderazgo para arribar a que el funcionamiento pleno de esta especie de gran consejo que es el 'Parlamento' se integre y empiece a funcionar. Para avanzar en dicha construcción se crea un año aproximadamente antes de la I Asamblea del Patq'um, una instancia que tiene a su cargo la interlocución de dicho propósito con las comunidades e instituciones todas que existen en la región Q'anjob'alana: este es la instancia de *Cargadores*.

Los Cargadores son cuatro personas que han sido elegidas tomando en cuenta las mejores aptitudes posibles, basándose en el Calendario Maya, a fin de que puedan desenvolverse adecuada y eficazmente en en ese propósito de tejer las redes para esa construcción sociopolítica. Aunque se están explorando formas institucionales en que se conjuguen números con significación cultural (como las trecenas y las veintenas), hay que tener presente que no implica un carácter restrictivo, por

un lado, en la medida de que no constituyen formas de poder autoritario y substraídas de las formas asamblearias en donde se deposita el poder real de la comunidad; y que además, se expresó explícitamente que no son necesariamente definitivas sino sujetas a las decisiones finales del Parlamento mismo. La guía para el reconocimiento y lectura política de un reencuentro en el que la Comunidad se empeña, toma en cuenta esas formas de complementariedades en la relación social y política. Como por otra parte, muchísimas de las fechas calendáricas en que tanto ahí como en otras partes del país tienen lugar los acontecimientos sociales.

A resultas de ese proceso de cabildeo, con la referencia de los Cargadores y el apoyo de equipos técnicos, se fue gestando un proceso por el cual los alcaldes y corporaciones municipales reconocen tanto a la instancia de los Cargadores como las decisiones comunitarias de hacer avanzar este modelo político nuevo de organización.

No obstante, debe observarse con claridad que no estamos ante el surgimiento de una especie distinta de ‘mancomunidad’, únicamente centrada en la figura de los alcaldes municipales como autoridad suprema reconocida por el Estado ni de sus corporaciones municipales como sostenibilidad mediante el concurso de los partidos políticos que la conforman. *Tampoco se está ante un posible proceso de descentralización y demanda de reorganización de la administración político territorial del país, solamente.* Estamos ante el surgimiento de instituciones y formas de gobierno indígena para una región supramunicipal, en el ámbito de una continuidad cultural y lingüística maya, dentro del Estado de Guatemala. Esa que es una muy antigua reivindicación indígena, que subsiste, y entendemos, se viene dinamizando en todo el país, está aquí tomando una forma precisa.

Así, con estas explicaciones podremos comprender lo que tuvo lugar en el pueblo de Jolom Qonob' (llamado Santa Eulalia en honor de Santa Eulalia de Barcelona a principios del Siglo XVI), el 22 de febrero de 2008: la I Asamblea del Patq'um.

El amplio salón, contiguo a la parroquia, estaba adornado con listones de papel, flores y otros adornos de colores. Al fondo estaba una larga mesa en la que se sentaron las representaciones de todas las corporaciones municipales de San Juan Ixcoy, Santa Eulalia, San Pedro Soloma, San Rafael la Independencia, San Miguel Acatán, San Sebastián Coatán, San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas. Invitados como observadores, el protocolo consistió en presentarnos ante los Cargadores y las diversas autoridades y representantes sociales de la región que colmaban el salón, en el cual estaban dispuestas asimismo varias cámaras que han venido cubriendo las consultas en Huehuetenango. La bandera nacional de Guatemala, la bandera de los cuatro pueblos del país (que ondea ahora en el Palacio Nacional en la ciudad capital) y la bandera de la Academia de las Lenguas Mayas están dispuestas al frente del salón.

Se trata de un acto político evidentemente de gran importancia para esa región nororiental de Huehuetenango. De cara a la importancia política del mismo fueron interpuestas intervenciones en la agenda que parecían enviar un mensaje político al Estado en el sentido de que esa proclama de autonomía política territorial que ahí tendría lugar no fuese interpretada ni como secesión, ni como un acto que deja de enmarcarse en la paz, y está sustentado en los derechos jurídicos de los pueblos indígenas. De esta manera, política, interpretamos las breves interlocuciones de dos invitados, Fausto Leonel Otzín Poyón –Director Ejecutivo de la Asociación de Abogados Mayas Nim Ajpu– y Héctor Nuila –Secretario General de URNG–, quien aclaró que no iba en representación del Congreso de

la República sino como parte firmante de los Acuerdos de Paz. Este último, haciendo una reflexión sobre el racismo en espacios del poder tradicional en Guatemala, planteó que el Consejo Nacional para el Cumplimiento de los Acuerdos de Paz –CNAP–, derivado de la Ley Marco de los Acuerdos, debía conocer, como una experiencia valiosa, la forma legítima en que Q'anjob'ales, Chujes y Akatecos estaban avanzando para la implementación y ejercicio de sus derechos indígenas. Otzín, por su parte, hizo una exposición y análisis de las leyes nacionales, de los instrumentos internacionales de derechos humanos y sobre todo específicos de los pueblos indígenas que amparaban la construcción en curso del Patq'um.

El acto de nombramiento y reconocimiento de los Cargadores (tres hombres y una mujer, que dieron muestras de inteligencia y diplomacia en sus intervenciones, así como de aceptabilidad por parte del pleno), sería acompañado por una serie de análisis y expresiones por parte de los presentes, ratificando la importancia del paso que se estaba dando en esa I Asamblea. Las intervenciones, precedidas y finalizadas generalmente con la expresión *Yujwaltiox* (de agradecimiento por el empleo de la palabra en público) estuvieron refrendadas explícitamente por ese concepto, 'no papeles, sino la palabra', la palabra de un compromiso y acuerdo político entre las partes de la Comunidad.

Se produjo una importante presentación a cargo de Saturnino Figueroa (*Tul Abak*), alcalde de San Juan Ixcay que se ha venido desarrollando desde hace diez años en una reconocida trayectoria a favor de los derechos indígenas. Participó en la Comisión Nacional Permanente de Reforma y Participación Política de los Pueblos Indígenas, tiene una formación académica en derecho, siendo un experto reconocido en el tema de la pluralidad jurídica, fue el Auxiliar de la Oficina del Procu-

rador de los Derechos Humanos en Huehuetenango. (Hacia el reciente mes de abril de 2008 fue nombrado Presidente de la Asociación de Alcaldes y Autoridades Indígenas del país, AGAAI).

Figuroa, basando su exposición en una caracterización de los niveles de pobreza y de falta de acceso a servicios públicos e infraestructura, reflexionaba sobre la riqueza y potencialidades culturales de un pueblo, que más allá de las segmentaciones territoriales de los municipios y de las visiones político partidarias, tenía el derecho y debía buscar con la participación de todas las comunidades y liderazgos existentes en la región Q'anjob'alana, los caminos y formas que les permitiesen avanzar hacia el diseño de un modelo de desarrollo propio, culturalmente sostenible, plenamente legitimado y consensuado, así como nuevas formas de relación con el Estado guatemalteco a partir de su autonomía política y territorial.

La Academia de las Lenguas Mayas, que ha venido fungiendo —además de su expertaje en cuestiones lingüísticas mayas—, como un espacio *cuasi* parlamentario maya, bastante próximo a ello, le otorgó a Jolom Qonob', por unanimidad, la sede del VIII Encuentro de Pueblos Mayas de Mesoamérica, que convoca a las comunidades mayas de Guatemala, México, Honduras y Belice para fines del año 2008.

Algún tiempo después de aquella I Asamblea, tuvimos oportunidad de participar en una reunión con los Cargadores del Patq'um y sus Equipos Técnicos, la cual se desarrolló en el sitio sagrado donde está el Jolom Qonob', representación física ancestral, hoy dentro de un edificio de arquitectura piramidal que fue posible por un apoyo expreso para el efecto del Fondo Indígena Guatemalteco —FODIGUA—. En uno de los salones, contiguo a otro donde se llevaba a cabo una reunión de tam-

bién autoridades en el ámbito de la espiritualidad y los lugares sagrados, una de cuyas funciones es atender con conocimiento y visión ciertas capas de la geografía; se acercó un hombre muy anciano y agradable, ante el cual todos actuaron con gran respeto y reverencia. Nos lo presentaron como el alcalde rezandero no sólo de Santa Eulalia sino de toda la región, con un gesto circular del dedo índice. *Rezandero* porque es el término, que como explicaba La Farge (1995) en tempranas etapas del Siglo XX, desde la colonia se asignaba en castellano a los ancianos que llevaban y recordaban socialmente las cuentas del calendario maya.

El Patq'um es un proceso vivo, de una amplia interlocución en el reconocimiento y adhesión de una continuidad, entre recuperación e innovación, que tiene por misión *construir*. Es una experiencia política y humana importante que se suma a otras muchas en la vida de los Pueblos Indígenas, de Guatemala, y de esa América Latina a unir y construir con la participación de sus pueblos todos, en aras del bien común.

Conclusiones

Hay una visión y planteamiento –eso que aproximadamente, al conjuntarlos, es *un discurso*– en cuanto a la cuestión ‘indígenas y participación política’. Hemos creído importante examinarlo críticamente. Retomarlos para el debate y, sobre todo, para la construcción de nuevas formas de gobernabilidad en Guatemala.

Por principios y metodología. Pero asimismo porque creemos, como hemos explicado, que con la llamada globalización neoliberal, ese asunto, tan valioso de entender, de –lo que realmente es– *la gobernabilidad* está en pleno proceso de cambio, planteando posibilidades y retos importantes.

A manera de síntesis general del examen crítico en que se inscribe la atención de los aspectos aquí tratados; Vemos hoy un discurso que parece dominar el pensamiento político en este país que sólo describe una *exclusión* de los indígenas del sistema político vigente, el cual plantea que habría de revertirse a fin de corregir su *subrepresentación* ante el mismo. *Prima facie*, a todos nos resultará, o habrá resultado, no sólo razonable sino motivador y encomiable esa visión y planteamiento.

Hemos llamado a este discurso político el *discurso de la inclusión*. Al abordarlo como un discurso, hemos hecho de él un objeto de análisis y, para el efecto, hemos aplicado un tipo de mirada crítica deconstructivista.

La deconstrucción del discurso político aquí efectuada no es del orden puramente de los *textos*, hablados o escritos. Es una deconstrucción realizada mediante la interposición de una especie de espejo, como recordaremos un poco más adelante. Nuestro abordaje de las relaciones entre Estado y Pueblos Indígenas ha tenido buena parte de antropología política, pero ciertamente no ha sido una meramente tradicional. Puesto que lo que hemos estado intentando conocer, de dicha manera, es el carácter y funcionamiento del sistema político en cuanto a su forma de ejercer el poder.

Todas estas cosas, un tanto inusuales, vienen al caso no porque no estemos en la sintonía de vislumbrar cambios que normalmente se entienden como parte de la que sería una transición a la democracia. Creemos que el reto de avanzar hacia eso que llamamos *democracia*, no radica solamente, como se acostumbra a creer, en la superación de determinadas modalidades características de los regímenes dictatoriales de corte militar. Más que circunscritos a la tarea de construir una democracia multipartidaria, estamos ante la complejísima pero muy estimulante tarea de superar esos modelos de gobernabilidad basados en la dominación, centenaria, para emprender –y en clave de lid– la construcción de su superación en todos los órdenes posibles que nuestras conciencias puedan ser capaces de vislumbrar.

Hemos apreciado en nuestro *examen* que, en la formulación ‘indígenas y participación política’, hay una –aparente– ambigüedad gramatical. Leyendo ‘indígenas’ nos hemos preguntado el por qué del sujeto ausente en la gramática del sistema político: ¿Por qué está ausente el sujeto Pueblo (*Pueblos Indígenas*) en la gramática del problema, según lo enuncia el discurso unilateral, restringido, *dominante* de la inclusión *individual* del indígena al sistema político y electoral?

A ese tipo de *democracia* que se pretendería construir en Guatemala hay que ponerle apellido, se le conoce como *democracia liberal*. La cuestión en términos del pensamiento político queda formulada en la profunda contradicción que existe entre: a) un modelo de *democracia liberal*, con todo el énfasis ideológico que subyace a la noción liberal (o *neoliberal*) de *individuo* –como sujeto– y de derechos individuales que dicho modelo dice defender y garantizar, y; b) los Pueblos Indígenas y su derecho a ser reconocidos como *sujetos colectivos* por los Estados.

El discurso político de la inclusión no sólo omite este derecho específico en la normativa internacional (*sujetos colectivos*) sino también el hecho de que los Pueblos Indígenas poseen sistemas políticos y formas de gobiernos propios.

El indígena es incluido en el sistema político –es verdad que hasta cierto nivel– y solamente en el plano individual –algunos de sus individuos, como tales–; *no así sus instituciones*.

Vemos que en el sistema político se manifiestan importantes trazas de racismo, de segregación. No obstante, no es un modelo netamente segregacionista. Por otra parte, pese a que opera una lógica en el modelo por la que se desconoce a las instituciones políticas indígenas y se les mina, mediante diversos mecanismos –algunos de ellos complejos– a determinar, tampoco creemos que haya en el fondo un modelo de integración asimilacionista. No necesariamente estamos ante un traspaso de la histórica segregación al asimilacionismo en todos los órdenes: hay una combinación de ambas lógicas para la dominación.

Sin duda, hay sobre todo una agresión sostenida y, en los últimos años, altamente profundizada específicamente para el desmontaje de los sistemas políticos y las formas de gobierno

indígenas. Las que, como hemos conocido, tienen vigencia y existencia en el área rural campesina, es decir en esa geografía de una administración político territorial en proceso histórico de refuerzo y/o de cambio y ruptura a partir del impacto de la globalización neoliberal.

La inclusión del indígena en lo individual al sistema político vigente en Guatemala, a la '*democracia (liberal) en construcción*', se inscribe en una historia centenaria por la cual aquel sector de poder que hemos llamado *el encomendero* ha ejercido dominación política para preservar el ejercicio de la dominación económica.

Ha consistido en la imposición de una *sociológica* de estructuración política de la población en jurisdicciones y sistemas de autoridad municipal que han buscado quebrar el fundamento y la orientación de los sistemas políticos indígenas mayas *que son la Comunidad*, con ello su resistencia política a la dominación económica de que es objeto. Ahora, mediante el refuerzo de esas mismas estructuras, en torno a *regiones de oportunidades de inversión*.

Por sorprendente que nos parezca, como hemos detenidamente documentado y expuesto, a través de la *democracia (liberal)*, y su renovada absolutización en curso, se profundiza un modelo de gobernabilidad para la dominación política de las comunidades campesinas indígenas que se remonta mucho tiempo atrás en la historia. A riesgo de fatigar con su lectura propuesta, hemos recorrido en este estudio cinco siglos de un drama que por lo visto aún guarda significativas claves. Sin intención de reblandecer ningún ámbito de los abusos cometidos, hemos podido ver en dicha amplitud histórica cómo a partir de un pretendido derecho de conquista, aquellos agentes privados que habían celebrado capitulaciones puntuales con la Corona española, a partir de las Leyes Nuevas de 1542, se

empeñaron en subvertir toda ley e institución colonial, sobre todo los derechos que la Corona había otorgado a los indígenas a ser reconocidos como sujetos colectivos y a poseer sus propios espacios de gobierno en tanto que tributarios, frente a la esclavitud que prácticamente se les impuso por parte de aquellos que siempre se consideraron dueños de estas tierras e *indios*, y lo disputaron. Hemos visto cómo implementaron un modelo de nación basándose en un discurso de ciudadanía liberal, e hicieron todo lo que pudieron en su objetivo de siempre, consistente en desmontar las instituciones políticas de los indígenas y someterlos.

El actual proceso de *construcción* de ese tipo de democracia antes referido, en Guatemala, no sólo no es viable por el tipo de país que somos —étnicamente plural, proporcionalmente el más indígena de América— sino que hay que buscar y construirle alternativas. No es correcto suponer que la solución sea forzosamente el trasplante de modelos de democracia a nuestras realidades históricas y sociales diferenciadas. En ese sentido, no se trataría de limitar derechos, habría de construirse un modelo de democracia diferente, basado en modalidades de *pluralización* del sistema político.

Llegar a poder apreciar y empezar a comprender este fenómeno —la *cuestión universal* que encierra, más propiamente dicho—, podría permitirnos en el terreno académico una importante producción de reflexiones metodológicas, epistemológicas y filosófico políticas de gran profundidad y alcances. Más allá del ámbito indígena, a partir del mismo, y sin limitación en el empleo de nuestros diversos lenguajes (no sólo idiomas), puede producirse conocimiento al respecto en los variados espacios comunitarios territoriales y redes no territoriales (posiblemente también *comunidades*) del sujeto social, en su diversidad.

Procurando una puntualización de lo que, de esto último, hemos abordado en el presente estudio; consideramos que, a nivel de la reflexión filosófica y metodológica mínima, así como en cuanto a la epistemología (el cómo conocer), podríamos plantearnos aquí el reflexionar en profundidad acerca de: a) el *sujeto* que somos (los *gobernados*) y bajo qué tipo de dominación hemos sido constituidos como tales; b) cómo en ello se ha configurado nuestra *mirada*, es decir lo que vemos, cómo hemos aprendido a mirar la realidad social y política, y; c) el cómo, habiendo dominación en ello, podemos desmontar ese tipo de construcción (la *deconstrucción*), e incorporarnos al intento de construir un tipo de democracia diferente que podría aportar mucho a la nueva gramática política así como al futuro de la arquitectura política latinoamericanas.

Más allá de las tradicionalmente consabidas implicaciones de la globalización neoliberal, eso que llaman *desterritorialización* de capitales impacta en las comunidades campesinas indígenas configurando una disputa entre el campesinado indígena y la acumulación global por el control de un mismo territorio –la geografía política–.

Es cierto que la globalización, al *desterritorializarse* los capitales transnacionales con inusitada agresividad y *reterritorializarse* en las regiones tradicionalmente más marginadas a su penetración pura y dura de las periferias –usualmente habitadas por poblaciones campesinas e indígenas pobres del planeta, principalmente en pos de los recursos naturales que ahí se han preservado de su alcance–: a) amenaza con la disputa por dichos recursos naturales las posibilidades de reproducción económica del campesinado indígena o no indígena; b) define políticas territoriales en la especificidad de las demarcaciones de sus intereses, no en los de los Estados o la geografía política constituida en los mismos solamente, es una redefinición

de *mapas*; y c) ello conlleva, no creando sino dinamizando, una reivindicación histórica de los pueblos indígenas a un ordenamiento político territorial de sus comunidades en el marco de los Estados, que han configurado el mismo como parte de un fenómeno más complejo que es el despliegue de su *gobernabilidad* sobre los pueblos indígenas (y otras poblaciones no indígenas) para su dominación económica y política.

Pero si bien hay una disputa del territorio entre la acumulación global y las comunidades indígenas, entender la cuestión sólo en tales términos sería un reduccionismo de la envergadura de los retos y posibilidades de los pueblos indígenas, los Estados latinoamericanos y la región en su conjunto.

La resistencia de las comunidades indígenas, a partir de esa condición de clase y mediante sus propias formas culturales, antepone otro modelo de *gobernabilidad*.

Si la gobernabilidad se despliega en los tres componentes ampliamente en este estudio referidos (seguridad, población y territorio), entendiendo por *seguridad* los dispositivos institucionales formales e informales de gobierno, que es el conjunto del *sistema político*: la acumulación global está imponiendo un nuevo modelo de gobernabilidad, las comunidades responden con otro, a la vez que necesariamente en dicha dinámica están llamadas a deconstruir y desmontar, actualizando, el que históricamente ha impuesto el Estado como forma de relación con los Pueblos Indígenas, que es y conlleva el cambio en la naturaleza del Estado.

El cambio a nivel del sistema político en las comunidades indígenas sería un ineludible en la reconfiguración de la administración político territorial en que se ha basado la gobernabilidad del Estado como forma de dominación sobre los Pueblos Indígenas. La pluralización del sistema político consti-

tuye una revolución a nivel del sistema político del país, que por supuesto sólo puede *partir* de las comunidades indígenas mismas, y respecto de lo cual el Estado pondrá en juego su compromiso hacia una verdadera *transición a la democracia*, la que corresponde en un país étnicamente diverso como el guatemalteco.

Conceptos de *sistemas políticos* y *formas de gobierno*

Hemos retomado una referencia de la antropología política como *ciencia comparativa de los modos de organización política* (Abélès, en Bonte e Izard, 1991: 579). El ejercicio del tipo de mirada comparativa nos ha sido de mucha utilidad en el presente estudio.

Hemos invitado a considerar las *formas de gobierno* como un componente del *sistema político*. Este último, a diferencia de lo que son las formas o estructuras de gobierno, comporta un conjunto de otros varios aspectos que configuran los sistemas políticos, en los órdenes de *organizaciones de la sociedad, comportamientos, creencias, normas, actitudes y valores* ligadas a la reproducción de un orden determinado.

Es así como, basado en la literatura respectiva, lo define Alvarez Sabogal (cuya definición a su vez recoge el IIDH), *más* agregándole dicho autor seguidamente, al anterior listado de descriptores, de la manera más específica para ese sistema político que estructura y preserva el ordenamiento dominante contemporáneo, una observación sociológica importante (no universal o para todo tipo de sistema político); dice: *del que resulta una determinada y, por lo general, desigual y conflictiva distribución de utilidades*. (IIDH)

Para el caso, podríamos sintetizar que, de manera general, existirían tres formas básicas de aproximación al estudio cien-

tífico de los sistemas políticos: a) Estudiarlas en sí mismas, como abstrayéndolas o tratando de separarlas mental y metodológicamente de otros órdenes superiores en los que están inscritas (niveles de integración social, usualmente relaciones tensas de dominación colonial o neocolonial), verlas como *sistema cerrado*; concomitantemente, tratando de construir un *modelo* del mismo, en aras de lo cual no se enfatiza en el proceso histórico o el cambio, por ende en las dinámicas de dicho cambio, se le aborda en su *sincronía*. b) Estudiar *procesos políticos*, conflictos que se desarrollan, situaciones que permiten observar y comprender aspectos de las estructuras, sus lógicas y posibilidades, sin enfatizar necesariamente en la formulación de dichas estructuras; y c) Estudiar los sistemas políticos de los pueblos indígenas, no como sistema cerrado sino inscrito en relaciones de dominación colonial o neocolonial, por tanto lógicas de dominación y resistencia complejas si bien referidas a sus fundamentaciones sociológicas, las que se desenvuelven en el curso de procesos pero sobre todo de una cuestión mucho más compleja que es la historia. Referir básicamente al estructuralismo social, el procesualismo (una técnica más que una teoría) y el marxismo ayuda a orientarnos en cuanto a los enfoques del fenómeno.

Ahora bien, es cierto que una aproximación histórico estructural (o marxista) del estudio de los sistemas políticos, al considerarles como una sola estructura compleja y contradictoria –no sólo el plano micro, ese encasillamiento–, sino verlos a uno y otro sistema político existir y conjugar sus lógicas de dominación y resistencia...; No tendríamos por qué sólo decir que intentando ubicar su atención en la configuración compleja de ese modelo que vincula a ambos, estemos comprendiendo mejor al sistema político indígena solamente. No. Es más, viendo –*comparativamente*, por decirlo así–, desde la comunidad, el impacto y la dinámica, para abreviar, del sis-

tema político oficial tenemos una posibilidad extraordinaria de comprender mucho mejor al sistema político vigente y su modelo de *governabilidad*.

Esa es la importancia del tipo, algo inusual, de atención y recursos que hemos empleado. No hemos pretendido realizar un examen tradicional más eficiente de la realidad política en la que está, de hecho y de derecho, sometido *el indio*: hemos hecho un estudio deconstructivista para comprender el sistema político en el cual estamos inmersos todos los gobernados, así como los mecanismos de esa gobernabilidad.

Concepto de *governabilidad*

Usualmente reconocemos como una de las complicaciones particulares en las ciencias sociales y humanas en general, el reto para el poder producir conocimiento y no simplemente reiterar y *conjug*ar la ideología, el que los investigadores somos sujetos sociales: hemos sido socializados a una forma de ver las cosas, a una mirada que hay que tratar de observar como tal (y quizás incluso desaprender). En los temas de *política*, y de *lo político*, podrá suponerse un reto especialmente significativo porque ahí están todos los mecanismos de nuestra constitución como *sujetos* y su correspondencia con las muy profundas *lógicas de la gobernabilidad*.

Haría falta echarle una mirada crítica al empleo tan ligero que hoy día se hace de esa cuestión tan profunda como lo es la *governabilidad*. Hoy, pareciera que a partir del miedo, en la sociedad se hablara de la misma como sinónimo de estabilidad, un orden demandado, a partir de la seguridad con que no se cuenta. Es un gran fenómeno que denota el funcionamiento real de lo que es el modelo de gobernabilidad que se ha configurado, y de ello tienen mucho que hablar las organizaciones

de Derechos Humanos. Pero ha habido que teorizar acá en una mínima medida al respecto del concepto.

Las seis cuestiones están ligadas al extraordinario aporte de Michel Foucault: *constitución del sujeto, mirada, disciplina, examen, política y gobernabilidad*. Es como decir, el *sujeto* –eso que ‘somos’– es constituido socialmente por el poder. Nuestra *mirada* de la ‘realidad’ no sólo es culturalmente relativa sino que está cautiva, cautivada (crucificada) en un cuadro, una pintura de la realidad.

El investigador es formado de manera especial (*disciplina*) para ver lo que al poder le interesa y en la forma que le interesa (el *examen* –jerarquización, juicio y lenguaje–). De donde, cuestión de ciencia (de la manera más amplia) y principios (así sea porque se trata de nosotros mismos, el sujeto en devenir), el reto radica en otros tipos de mirada y examen; lo que Derrida intenta en una forma particular, como *deconstrucción*.

Puede observarse que el concepto foucaultiano de política va más allá de un objetivismo marxista y el subjetivismo weberiano. Conjuga lo duro de lo estructurado y el movimiento de la manipulación. Dice Foucault que como *sujetos constituidos*, nuestra mirada ha sido estructurada –ese substrato ‘dentro de nosotros’ que nos hace ver las cosas de una manera determinada, pero funcional al poder por lo cual un orden social desigual se reproduce– (y a lo que los autores llaman de diversas maneras: *estructura conceptual* en Lévi-Strauss, *habitus* en Bourdieu, *arqueoescritura* en Derrida). En tal consideración, en *El poder y el sujeto*, Foucault explica así su ya clásica formulación revolucionaria –*conducir conductas*–:

El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ acondicionando la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos una cuestión en el orden del enfrentamiento de dos

adversarios, o de las implicaciones entre ambos, que del orden del ‘gobierno’ (Foucault, 1994: 237)

Porque, comprendiendo la *governabilidad* como ‘gobierno de sí y los otros’ (vemos acá esto primeramente en el sujeto para empezar a comprenderlo a nivel de la sociedad), Foucault dice respecto del *ejercicio del poder*:

Posiblemente la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para arribar a términos con la especificidad de las relaciones de poder. Puesto que conducir es al mismo tiempo ‘guiar’ a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, a varios niveles, estrictos) y una forma de comportamiento en un marco más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducir conductas [*conduire des conduits*] y poner en orden el posible resultado (Foucault, 2001: 237).

Un poco coloquialmente, podríamos decir que, para abordar la cuestión del sujeto, como se comprenderá uno de los temas más políticos que pueda haber, el reto *radica*, entonces, en la importancia de reparar en lo que tenemos en la cabeza (la mirada y nuestras prácticas). Ya lo decía Marx, *si ser radical es ver la raíz, para el Ser Humano la raíz es el Ser Humano mismo*.

Más, *¿qué diablos somos?* La *persona*... En su análisis de la evolución histórica en Occidente del “yo” y la “persona”, Marcel Mauss indaga asimismo contrastando en sus orígenes de contexto la etimología latina de esta última –*personae*–, lúcidamente empleada en aquellos tiempos para designar las máscaras de los actores en la tragedia griega [nos explica que proviene de *per sonare*: “máscara a través de la cual (*per*), resuena la voz del actor (*sonare*)” en la tragedia] (Mauss, 1971).

Pese a que la *persona* es a la misma vez individuo y comunidad (ambas, a través de cuyas conjugaciones, se define la dialéctica del sujeto en devenir que habría de poder realizar las dos –o concepto de *individuación* en la Escuela de Frankfurt, a diferencia del *individualismo* burgués de fines del Siglo XIX–), ideológicamente estamos hoy, en gran medida, constituidos como *sujetos* a partir del discurso individualista liberal.

Claro que aquí la realización verdadera de esa ‘individualidad’ podría ser tan inexistente como el traje invisible en el cuento de aquel rey que la sabiduría popular describe orgulloso y vanidoso: queriendo siempre más y mejores trajes, termina mandándose a hacer uno de oro, que los costureros le roban diciéndole que le han hecho uno aún más fino y mejor porque es mágico y sólo los tontos no lo pueden ver, por lo que actuó como si él sí lo viera, llevándole a pasearse en su desnudez a la vista del silencio, eso sí temeroso de todos, hasta que a un crío indisciplinado se le ocurrió espetarlo a plena voz.

La cuestión de la mirada y la constitución del sujeto en términos liberales, donde el individuo devendría tal a expensas de la comunidad –y por supuesto sólo para aquellos que tienen el dinero y el poder para ello–, aborda un grado mayor de gravedad en eso que el cuento anterior apenas empieza a abordar, porque: nos condiciona a ver ese traje que no existe, incluso al grado de que socialmente no viéndole, tampoco veamos a la colectividad no viendo su ilusión, ni por ello, en dicho condicionamiento, pudiendo vernos a nosotros mismos como comunidad.

Entonces ¿cómo hacer? (pregunta que lleva a Jacques Derrida a establecer un diálogo con la misma formulación que Lenin se plantea, pero que el filósofo francés deja solamente abierta de manera interminable, en lo que Callinicos ha criticado de *textualismo*). Un recurso diferente de la deconstrucción po-

dría ser precisamente el comprender el funcionamiento de los sistemas políticos indígenas, como si fuera un espejo (diferente de aquel en el que el niño se mira a sí mismo como un *goce irreal* en el Seminario 11 de Lacan), para ver la imagen *mediada* de cómo el sistema político en el que estamos inscritos, es. De ahí la imagen que asimismo hemos venido empleando, proveniente de la civilización griega (ya nos encantaría poder estar haciendo realmente epistemología maya contemporánea y expresarlo en sus propios lenguajes, como ciertos colegas mayas y no mayas también vislumbran), que es el del espejo que Perseo logra al interponer el reluciente escudo que le da Atenea (diosa griega de la estrategia, la sabiduría y la guerra justa), para ver reflejado en él el rostro de Medusa sin quedar inmovilizado en piedra. La construcción de una democracia no colonialista en un drama a jugar inspirados en (los *mitos*): las mejores enseñanzas de los Abuelos y Abuelas.

La existencia de las formas de gobierno mayas es mucho más amplia de lo que suele advertirse como instancias de segundo nivel (en expansión, además, en lo que no abundaremos más aquí). La fundamentación del sistema subsiste en la miríada de comunidades rurales del altiplano y del país (posiblemente incluso, algunos de sus rasgos, en comunidades campesinas no indígenas), creemos que por el hecho de que se trata de colectividades sociales que comparten una relativa homogeneidad en cuanto a la diferenciación social interna de sus unidades domésticas, y a que, como es usual en el campesinado, existen mecanismos de regulación para la reproducción económica del conjunto. Ahora, sin duda, pese y frente a tanta presión en contra suya, se trata asimismo de una opción política consciente y deliberada, en la cual subsiste y se defiende una ética. La riqueza cultural de significados para su sostenimiento es muy pródiga en el mundo indígena, por resistencia a la dominación, y porque en ello también se gesta el saber.

Gracias a los generosos apuntes de personas sencillas y sabias a la vez, hemos podido aproximarnos a cuestiones que nos parecen nodales en cuanto a la democracia liberal como forma de dominación sobre los Pueblos Indígenas, al superponerse a sus sistemas políticos y formas de gobierno basadas en la colectividad de la *Comunidad* (como hemos insistido anteriormente, considerada ésta no como asentamiento poblacional, sin más, sino como concepto sociopolítico).

El problema, decía un anciano Maya Mam –con una pasmosa claridad acerca de la lógica de la dominación en cuestión–, es cuando, siendo él niño, *entraron* los partidos políticos como estructuradores sociopolíticos de su sociedad (desestructurando a la comunidad). Entró uno y eligió a un ‘líder’. Le dio dinero, formas diferentes de hablar, le dio materiales de propaganda, le abrió canales de información y acceso a redes de relaciones con las que podía gestionar favores y poder. Entró otro partido e hizo lo mismo con otro *líder*. A ambos les dieron motivaciones y medios para *gobernar*. Para ello debían *competir*, y para en dicha competencia ganar, necesitaban tener ‘bases’. Fue entonces, sólo entonces realmente, cuando el asunto se empezó a complicar (aquel relato que brevemente retomamos ahora, había partido de cómo las fases previas de la imposición en cuanto a formas de elegir a la autoridad habían sido más fácilmente enfrentadas por sus instituciones y procedimientos políticos). Pero cuando se transfiere la dinámica de estructuración sociopolítica es cuando comunidad e instituciones empiezan a ser presas de un orden muy distinto, al cual se habían resistido por siglos; no sin conflictos pero regulándolos desde visiones y dispositivos institucionales del colectivo social. Pensamos en lo que decía el Chilam Balam de Chumayel cuando habla de los regateadores y adulteradores del maíz, fue empezando entonces: *el origen de las riñas de arrancarse los pelos*. Muchos solemos estar dormidos a

estas dimensiones de la realidad y sus percepciones porque en gran medida hemos sido enajenados de la dimensión colectiva de nuestras *personas*. Somos partícipes y no observadores de una tragedia cuyos roles jugamos, como bien Mauss nos ha ayudado a comprender.

Fue entonces, decía el anciano, que chocan en aquellos ámbitos los valores de los dos sistemas políticos. A ese respecto no cabe relativizar sin más, sino una teoría crítica. La clave, si se piensa cómo la preservación de la comunidad se ve confrontada a la fragmentación y el enfrentamiento de intereses entre la comunidad misma, está en un término hartamente importante: la *competencia*. El desborde de la misma, el impacto ontológico de su imperativo discursivo.

No el consenso, sino la competencia. Allí, la democracia liberal, impulsada en la ceguera de un servicio (¿a qué?), se convierte en realidad en el mecanismo para la dominación de la comunidad indígena. Para su sometimiento a una forma de gobernabilidad que a través del espejo de la guerra justa, vemos que se aplica no sólo sobre los pueblos indígenas y su preservación de eso que entienden y procuran vivir como *la Comunidad*, sino de toda potencial comunidad humana.

La *competencia* es un término polisémico (palabra de varios significados). Para Derrida las polisemias son útiles para ayudarnos a encontrar los pedazos del significado que hemos perdido. La ideología nos ha configurado para aceptar y asumir sin más la *competencia*. Pero la competencia en Bourdieu (1979) también es poder: es el ser *competente* o *incompetente*. Tener el *capital simbólico*, tan desigual en las sociedades capitalistas, para poder competir es poder echar en los mercados diversos de la vida una aceptación legitimada de lo que vale y lo que no vale. Toda la vida ha dicho el poder

racista que *el indio es un incompetente*. La verdad, casi todos somos *incompetentes* para competir en tales términos porque hacerlo es convertirnos en moneda de cambio, que se equipara al dinero y transige a cambio del mismo, en un mundo mercado: *opus alienum*, el objeto se cree sujeto, se aspira sujeto cosificándose. El poder *manioobra* en base a una dominación invisible. Es *matrix* (su matriz).

Estos conflictos, que no son ‘nuevos’ sino demandas históricas de los pueblos en sus sentidos más ampliamente políticos –quienes tienen el derecho y la responsabilidad de su autodeterminación–, han de ser entendidos y correspondidos democrática y eficazmente en el marco, no de la estrechez de los intereses del poder económico y el tipo de impertinencias a que, una vez más en este estudio, haremos referencia, sino del Estado. Lo que pondrá en juego su encaminamiento hacia una verdadera transformación democrática.

En ese reto colectivo y plural de comprender y superar las lógicas de la dominación, volveremos a referir aquellos documentos del Gobierno de la República y el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras –CACIF–, que fueron hechos públicos en 1992 cuando, antes de terminar el conflicto armado, tenían lugar las negociaciones del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

Raras veces puede accederse a escuchar visiones tan explícitas en cuanto al ejercicio del poder. Las lógicas y compromisos en cuestión fueron publicados a partir de que, en *Guatemala una Paz Justa y Democrática*, URNG planteara que:

El derecho político de la representatividad propia y específica tiene que ser explícito y positivo y expresarse en todos los niveles de la sociedad. Es consubstancial para

una solución integral, encontrar las modalidades de división administrativa que conjuguen expresiones lingüísticas, formas y tradiciones jurídicas y necesidades económicas, (URNG, 1992).

El documento público del Gobierno planteaba en respuesta:

Sin embargo, a través del efectivo apropiamiento social de los gobiernos locales, las municipalidades están llamadas a expresar los intereses, criterios y modalidades culturales de las etnias concernientes. La articulación de municipios correspondientes a una misma etnia configurará una subregión cultural, a través de la cual podrá eventualmente, dependiendo de la dinámica del mismo proceso de desarrollo, establecer la base para una futura distribución administrativa. (Gobierno de la República de Guatemala, 1992).

En tanto que el sector empresarial organizado, al fijar su posición, develó sin ambages el carácter del sistema político y la administración político-territorial vigentes como *modelo de gobernabilidad*:

[...]el CACIF está consciente de que la población guatemalteca está conformada en la actualidad por un gran porcentaje de indígenas pertenecientes a más de veintidós comunidades con diferentes lenguas. Esto significa que sus costumbres, lenguaje y culturas han sido respetados.

[...]Lo que pretende la URNG es extralimitar los derechos, protección y excederse en privilegios hacia un grupo étnico específico, en detrimento de los demás ciudadanos. Nuevamente pretende quebrantar el principio jurídico de igualdad ante la ley.

[...]Consideran «consustancial para una solución integral, encontrar las modalidades de división administrativa que conjuguen entre otros aspectos «tradiciones jurídicas y necesidades económicas». Esto conlleva el espíritu de inspirar sentimientos separatistas.

[...]El CACIF coincide en que los conceptos y valores de la democracia deben ser ampliamente difundidos, pero para fomentar la responsabilidad, no sólo de quienes nos gobiernan, sino de los que somos gobernados. (CACIF, 1992)

El documento oficial del Gobierno de la República hemos dicho que nos parece de suma importancia, porque en él formula lo siguiente:

El Gobierno considera oportuno dejar que sea el propio desarrollo político del país el que sugiera las modalidades administrativas más eficaces y seguras de proteger sólidamente los derechos de cada etnia. (Gobierno de la República de Guatemala, 1992)

Es precisamente lo que entendemos que está ocurriendo y hay que abordar.

Bibliografía

- ADAMS, RICHARD (1970).** *Crucifixion by power, essays on Guatemala national structure*. Austin: University of Texas Press.
- ADORNO, THEODOR (1986).** *Teoría crítica del sujeto*. México: Siglo XXI.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1991).** *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALVARADO DE SALOJ, BLANCA (2007).** “Participación política de pueblos indígenas en Guatemala” en Rosenberger, Markus y Pajuelo Teves, Ramón (Eds). *Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica; avances, problemas y desafíos: un intercambio de experiencias*. Perú: Fundación Konrad Adenauer.
- APTER, DAVID (1965).** *The politics of modernization*. Chicago: The Chicago University Press.
- BANCO MUNDIAL (1997).** *The San Marcos Rural Roads Pilot Project*, SNMRRPP.
- (2000) *Manejo integrado de los recursos naturales del altiplano occidental*. Guatemala.
- (2004) *Second Rural and Main Roads Rehabilitation Project*.

(2006) *Motores de crecimiento rural sostenible y reducción de la pobreza en Centroamérica, Estudio de caso Guatemala*. No. 21, Serie Ruta.

(2007) *Economic Opportunities for Indigenous Peoples in Latin America, Case Guatemala*.

BARRIOS ESCOBAR, LINA (2001). *Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala, del siglo XVI al siglo XX*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

BARTRA, ARMANDO (1979). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: CPAENAH.

BEINSTEIN, JORGE (2006). *El irresistible ascenso del oro*. www.rebellion.org

BONTE, P., E IZARD, M. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

BOURDIEU, PIERRE (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, P., Y WACQUANT, L. (1992). *Réponses. Pour un anthropologie réflexive*. Paris: Les Éditions de Minuit.

BRICKER, VICTORIA (1981). *El Cristo indígena, el rey nativo*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRIGADAS INTERNACIONALES DE PAZ (2005). *Boletín No. 15*. Guatemala.

CABARRÚS, CARLOS RAFAEL (1983). *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. México: Ediciones de la Casa Chata.

CACIF (1992). *Comentarios al documento: “Guatemala, una paz justa y democrática: contenido de la negociación”, elaborado por la URNG.*

CALABRESE, OMAR (1994). *Cómo se lee una obra de arte.* Madrid: Cátedra.

CALLINICOS, ALEX (1990). *Against postmodernism.* Palgrave Macmillan.

CAMUS, MANUELA (2008). “Movilización indígena en Huehuetenango” en Bastos y Brett, en prensa.

CARMACK, ROBERT (1973). *Título Coyoi in Quichean civilization.* Berkeley: University of California Press.

(1979) *Historia social de los quichés.* Guatemala: José de Pineda Ibarra.

(1983). *El Título de Totonicapán.* México: CEM-UNAM.

(1989). *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán.* Guatemala: CEM-UNAM.

(1995) *Rebels of Highland Guatemala, the Quiché-Mayas of Momostenango.* Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

CARMACK M., EARLY J. Y LUTZ C. (1982). *The historical demography of Highland Guatemala.* Albany: Institute for Mesoamerican Studies.

CARMACK, ROBERT Y MONDLOCH, J (1967). “La perpetuación del clan patrilineal en Totonicapán” en *Revista de Antropología e Historia de Guatemala.*

CASAÚS ARZÚ, MARTA (2007). *Linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.

CASTILLO MÉNDEZ, R. IVÁN (1999). *Desde los siglos del maíz rebelde, Fundamentos teóricos de la explotación del campesinado indígena en la circulación de mercancías*. Guatemala: CEIBAS.

(2007) “Maíz, nación y desarrollo en la encrucijada del transgénico”. *El Observador*, Año. 2, Nos. 6 y 7. Guatemala.

CASTRO SOTO, GUSTAVO (2005). *El agua y las últimas trincheras*. México: CIPAC.

CEDFOG (2006). *Memoria de la Primera Jornada de Estudios y Experiencias sobre Territorio, Poder y Política, Huehuetenango, 12 y 13 de octubre 2006*. Guatemala: CEDFOG.

CHAJ, MARIO (2005). “Articulación de sistemas políticos: los casos de San Bartolo Aguas Calientes y Santa Lucía La Reforma, Totonicapán” en Sáenz R., *Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala*. Guatemala: INGEP.

CNA CORPORATION (2007). *National Security and the Threat of Climate Change*.

COJTÍ D., SON E. Y RODRÍGUEZ R. (2007). *Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional*. Guatemala: Waqib’ Kej y Cholsamaj.

CONTRERAS, DANIEL (1951). *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1920, el indio y la independencia*. Guatemala: Imprenta Universitaria.

CUPIL, JAIME (2005). “Las demandas de los pueblos indígenas a la política partidaria: el caso de Guatemala” en OEA, *La inclusión de los pueblos indígenas en los partidos políticos*. Guatemala: OEA.

DE FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO (1932). *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional.

DELGADO, GIAN CARLO (2004). “Territorio y geopolítica imperial del agua: el caso de Mesoamérica” en *El Cotidiano*, No. 123.

DERRIDA, JACQUES (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

(1967) *De la grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit.

DURKHEIM, EMILE (1988). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

TZAQUITZAL E., IXCHIÚ P. Y TIÚ R (2002). *Alcaldes comunales de Totonicapán*. Guatemala: Proyecto ALA-PRODETOTO.

ENCUENTRO PERMANENTE PARA LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN GUATEMALA, ENPI (2004). *Agenda Relativa a la Participación Política de los Pueblos Indígenas, Propuesta desde la Experiencia de Lideresas y Líderes Indígenas en Partidos Políticos, Comités Cívicos y Organizaciones Comunitarias*.

ESQUIT, EDGAR (2003). *Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.

EVANS-PRITCHARD, E., Y FORTES, M. (1940). *African political systems*. Londres: London University Press.

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES DE LA USAC (1960). *444 Años de Legislación Agraria en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.

FALLA, RICARDO (1978). “El movimiento indígena” en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.º 353. El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

(1980) *Quiché rebelde*. Guatemala: Editorial Universitaria.

FOUCAULT, MICHEL (1982). “The subject and power”. *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4 (Summer)

(1994). *Dits et écrits, vol. I, II, III, IV*. Paris: Gallimard.

FUNDACIÓN PARA EL ANÁLISIS Y LOS ESTUDIOS SOCIALES (2007). *América Latina: una agenda de libertad*. Prólogo de José María Aznar. Madrid.

GALEANO, EDUARDO (1970). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.

GALL, FRANCIS (1963). *Título del ajpop Huitzitzil Tzunún*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.

GARCÍA LAGUARDIA, JORGE MARIO (1971). *Orígenes de la democracia constitucional en Centroamérica*. San José: EDUCA.

(1991) *Centroamérica en las cortes de Cádiz*. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA VETTORAZZI, MARÍA VICTORIA (1999).

Los tejedores de otro desarrollo. Procesos de Organización Comunal en Totonicapán, Guatemala. Guatemala: SERJUS.

GARCÍA-RUIZ, JESÚS (1997).

Hacia una nación pluricultural en Guatemala, responsabilidad histórica y viabilidad política. Guatemala: CEDIM.

GLUCKMAN, MAX (1963).

Order and rebellion in tribal societies. Londres: Cohen & West.

GOBIERNO DE LA REPÚBLICA, GUATEMALA (1992).

En respuesta al planteamiento global de la "URNG", hecho en mayo de 1992.

GONZÁLEZ DAVISON, FERNANDO (1987).

Guatemala 1500-1970, Reflexiones sobre su desarrollo histórico. Guatemala: Editorial Universitaria.

GRAMSCI, ANTONIO (2006).

Cartas desde la cárcel. México: Nueva Visión.

GUZMÁN-BÖCKLER Y JEAN LOUP HERBERT (1970).

Guatemala: Una interpretación histórico-social. México: Siglo Veintiuno Editores.

HOSTNIG, RAINER (1998).

Esta tierra es nuestra. Compendio de fuentes históricas sobre denuncias, medidas y remedidas, composiciones, titulaciones, usurpaciones, desmembraciones, litigios, transacciones y remates de tierras (años 1567-1993). Tomo III. Municipio de San Miguel Totonicapán y sus parcialidades. Guatemala:

Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Tonicapán e Instituto para la Cooperación Internacional, Quetzaltenango.

HUNTINGTON, SAMUEL (1993). “Clash of civilizations?”. *Foreign Affairs*, Verano 1993, Vol. 72, Num. 3.

(1997). *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós

INFORMADOR RURAL (2005). Enero. Guatemala: Plataforma Agraria.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS. *Diccionario Electoral del Centro de Asesoría y Promoción Electoral, CAPEL*. Versión electrónica.

JUÁREZ, RIGOBERTO (2005). “La experiencia del parlamento Q’anjob’al, Chuj y Akateco” en CEDFOG, *Memoria de la Primera Jornada de Estudios y Experiencias sobre Territorio, Poder y Política, Huehuetenango, 12 y 13 de octubre 2006*. Guatemala: CEDFOG.

JUARROS Y MONTÚFAR, DOMINGO (1999). *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia.

KONETZKE, RICHARD (1972). *América Latina II. La época colonial*. México: Siglo Veintiuno Editores.

KRISTEVA, JULIA (1989). *Black sun: depression and melancholia*. Nueva York: Columbia University Press.

LA FARGE, OLIVER (1994). *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.

LACAN, JACQUES (1949). “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du JE, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience analytique”, *Revue Française de Psychanalyse*. Paris.

(1973) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

LEACH, E. R. (1954). *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*. Londres: Athlon Press.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1984). “La ciencia de lo concreto” en *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

LEY ELECTORAL Y DE PARTIDOS POLÍTICOS (GUATEMALA). Decreto 1-85 de la Asamblea Nacional Constituyente.

LINARES, AQUILES (1987). “Los orígenes de la crisis. La estructura agraria” en Arias, A., Padilla, L. A. *et al.*, *Etnocidio o etnodesarrollo en Guatemala*. México: CEIDEC.

LOMNITZ A., LARISSA (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO (2005). *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdés.

LOVELL, W. GEORGE (1990). *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*. Guatemala: CIRMA.

LUJÁN MUÑOZ, JORGE (1979). *Inicios del dominio español en Indias*. Guatemala: Editorial Universitaria.

(1988). *Agricultura mercado y sociedad en el Corregimiento del Valle de Guatemala, 1670-80*. Guatemala: Imprenta Llerena.

LUXEMBURGO, ROSA (1978). *La acumulación*. Barcelona: Grijalbo.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO (1970). *La Patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. San José: EDUCA.

(1985). *Motines de indios, la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. Cuadernos de la Casa Presno. México: Universidad Autónoma de Puebla.

MARX, Karl (1982). *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

MEILLASSOUX, CLAUDE (1977). *Terrains et theories*. Paris: Anthropos.

MENCHÚ, RIGOBERTA (2001). *Discurso pronunciado en la Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas*, Ottawa.

MENDIZÁBAL, SERGIO (2007). *El encantamiento de la realidad, conocimientos mayas en prácticas de la vida cotidiana*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

MÉRIDA, CECILIA Y KRENMAYR, WOLFGANG (2008). *Sistematización de Experiencias de la Asamblea Departamental por la Defensa de los Recursos Naturales Renovables y No Renovables de Huehuetenango 2006-2007*. Guatemala: CEDFOG.

MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS, MEM, GUATEMALA (2004). *Caracterización de la Minería en Guatemala*.

MIRADOR ELECTORAL (2007). “La participación indígena en el proceso electoral Guatemala 2007: una tarea inconclusa”. *Sexto informe*, octubre.

NATIONAL INTELLIGENCE COUNCIL (2004). *Mapping the global future, Report of the NIC 2020 project.*

Ó TUATHAIL, GEAROID (1986). “The Language and Nature of the “New” Geopolitics: The Case of US - El Salvador Relations.” *Political Geography Quarterly* 5, 73-85.

(1992) “The Bush Administration and the “End” of the Cold War: A Critical Geopolitics of US Foreign Policy in 1989”. *Geoforum*. 23, 437-452.

(1994) “(Dis)placing Geopolitics: Writing on Maps of Global Politics”. *Environment and Planning D: Society and Space* 12, 525-546.

(1994) “Problematizing Geopolitics: Survey, Statecraft and Strategy”. *Transactions of the Institute of British Geographers* 19, 259-272.

(1994) “The Critical Reading/Writing of Geopolitics: Re-Reading/Writing Wittfogel, Bowman and Lacoste”. *Progress in Human Geography* 18, 313-332.

(1995) “Political Geography I: Theorizing History, Gender and World Order Amidst Crises of Global Governance”. *Progress in Human Geography* 19, 260-272.

(1996) “Political Geography II: (Counter) Revolutionary Times”. *Progress in Human Geography* 20, 404-412.

(1997) “Emerging Markets and Other Simulations: Mexico, Chiapas and the Geofinancial Panopticon”. *Ecumune*. 4, 3, 300-317.

(1998) "Political Geography III: Dealing with Deterritorialization". *Progress in Human Geography*. 22, 81-93.

(1998) "Deterritorialized Threats and Global Dangers: Geopolitics, Risk Society and Reflexive Modernization". *Geopolitics*. 3 (1), 17-31. También publicado como un capítulo en *Boundaries, Territory and Postmodernity*, ed. David Newman. London: Frank Cass, 1999.

(1998) "Postmodern Geopolitics? The Modern Geopolitical Imagination and Beyond". Capítulo en *Rethinking Geopolitics*, eds. Gearóid Ó Tuathail and Simon Dalby. Routledge, 16-38.

(1999) "Understanding Critical Geopolitics: Geopolitics and Risk Society". *Journal of Strategic Studies*. 22 (2/3), 107-124. También publicado como capítulo en *Geography, Geopolitics and Strategy*, eds. Geoffrey Sloan and Colin Gray. London: Frank Cass, 1999.

(1999) "Borderless Worlds: Problematizing Discourses of Deterritorialization in Global Finance and Digital Culture". *Geopolitics*. 4 (2). También publicado como capítulo en *Geopolitics at the End of the Twentieth Century: The Changing World Political Map*, eds. Nurit Kliot and David Newman. London: Frank Cass, 2000.

(2000) "The Postmodern Geopolitical Condition: States, Statecraft, and Security into the Twenty First Century". *Annals of the Association of American Geographers*. 90 (1), 166-178.

(2000) "Spiritual Geopolitics: Father Edmund Walsh and Jesuit Anticommunism". *Geopolitical Traditions*, eds. Klaus Dodds and David Atkinson. Routledge.

(2003) "Geopolitical Structures and Cultures: Towards Conceptual Clarity in the Study of Critical Geopolitics". *Geopolitical Perspectives on World Politics*, ed. by Lascha Tchantouridze, Bison Paper 4, Winnipeg : Centre for Defence and Security Studies, November 2003.

Ó TUATHAIL G. Y CRAMPTON A. (1996). "Intellectuals, Institutions and Ideology: The Case of Robert Strausz-Hupé and American Geopolitics". *Political Geography* 15, 553-556.

Ó TUATHAIL G. Y DALBY S. (1994). "The Critical Geopolitics Constellation: Problematizing Fusions of Geographical Knowledge and Power". *Political Geography*. 15, 451-456.

(1998) "Re-Thinking Geopolitics: Towards a Critical Geopolitics". *Rethinking Geopolitics*, Routledge, 1-15.

Ó TUATHAIL G., HEROD A. Y ROBERTS, S. (1998) "Unruly Problematics: Globalization, Governance and Geography". *An Unruly World? Geography, Globalization and Governance*, eds. Andrew Herod, Gearóid Ó Tuathail and Susan Roberts. Routledge, 1-24.

Ó TUATHAIL G. Y LUKE, T.W. (1994). "Present at (Dis) Integration: Deterritorialization and Reterritorialization in the New Wor(l)d Order". *Annals of the Association of American Geographers* 84, 381-398.

(1998) "Global Flowmations, Local Fundamentalism, and Fast Geopolitics: "America" in an Accelerating World Order". *An Unruly World? Geography, Globalization and Governance*, eds. Andrew Herod, Gearóid Ó Tuathail and Susan Roberts. Routledge, 72-94.

(1998) The Fraying Modern Map: Failed States and Contraband Capitalism. *Geopolitics*. 3 (3), 14-33.

(2000). "Thinking Geopolitical Space: The Spatiality of War, Speed and Vision in the Work of Paul Virilio". *Thinking Space*, eds. Mike Crang and Nigel Thrift. Routledge.

OCHOA GARCÍA, CARLOS (2002). *Derecho consuetudinario y pluralismo jurídico*. Guatemala: Cholsamaj.

ORDÓÑEZ MAZARIEGOS, CARLOS (2002A). *Relaciones interétnicas en Totonicapán / Chuimekená (1944-2000)*. Guatemala: CIRMA.

(2002b). *El pueblo maya k'iche' frente a la mundialización y los procesos de globalización*. Ponencia presentada ante las XII Jornadas Lascasianas.

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2005). *Los partidos políticos ante el desafío del financiamiento y la inclusión de sectores subrepresentados*. Documento 4010 del Concejo Permanente.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. *Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la Asamblea General de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007*.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.

PALERM, ÁNGEL (1982). *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen.

PALMA MURGA, GUSTAVO (1993). *La administración político-territorial en Guatemala. Una aproximación histórica.* Guatemala: Serviprensa Centroamericana.

(1999) “La tenencia de la tierra en Totonicapán”, en *Esta tierra es nuestra*, Hostnig, Rainer. *Esta tierra es nuestra. Compendio de fuentes históricas sobre denuncias, medidas y remedidas, composiciones, titulaciones, usurpaciones, desmembraciones, litigios, transacciones y remates de tierra (años 1567-1993). Tomo III. Municipio de San Miguel Totonicapán y sus parcialidades.* Guatemala: Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Totonicapán e Instituto para la Cooperación Internacional, Quetzaltenango.

PAYNE, MICHAEL (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales.* Buenos Aires: Paidós.

POPOL VUH, LIBRO DEL COMÚN DE LOS QUICHÉS (1985). La Habana: Casa de las Américas.

PROYECTO DE ANÁLISIS ELECTORAL (2004). *Pulso Electoral*, No. 7.

QUESADA S., FLAVIO J. (1983). *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala en la colonia y en la época independiente.* Guatemala: Editorial Universitaria.

RAMOS MUÑOZ, BELINDA (2006). *Lógicas políticas desde las identidades indígenas. Sistema político, ciudadanía e intermediación política a partir de los procesos de Quetzaltenango y Totonicapán.* Ponencia al V Congreso de RELAJU. México: CIESAS.

RECINOS A. Y GOETZ D. (1953). *Title of the lords of Totonicapán*. Norman: University of Oklahoma Press.

RECINOS, ADRÍAN (1957). “Título de la casa Ixquín-Ne-haib, señora del territorio de Ozoya” en *Crónicas Indígenas*. Guatemala: Editorial Universitaria.

(1984) *Crónicas indígenas de Guatemala*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

REYES, E. VIRGILIO (1995). “Parcialidades y tierras en San Miguel Totonicapán durante la colonia”, en *Boletín del IIHAA*, No.1, Guatemala.

(1996) *Poder local y bosques comunales en Totonicapán. Estudio de un caso*. Guatemala: FLACSO.

SAINT-LU, ANDRÉ (1978). *Condición colonial y conciencia criolla en Guatemala (1524-1821)*. Guatemala: Editorial Universitaria.

SAMAYOA GUEVARA, HÉCTOR (1969). *Implantación del régimen de Intendencias en el Reino de Guatemala*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.

SANTIAGO BASTOS Y MANUELA CAMUS (2003). *Entre el mescal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

SAQUIMUX CANASTUJ, VICTORIANA (2005). *La representación Kiché de lo Político*. Tesis de maestría inédita. Guatemala: CUNOC, USAC.

SHERMAN, WILLIAM L. (1987). *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI*. Guatemala: Tipografía Nacional.

SMITH, CAROL A. (1990). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.

(1991) “Destruction of the material bases for indian culture: economic changes in Totonicapán Guatemala”, en Guatemala. *Cosecha de violencias*, Robert M. Carmack (comp.). San José: FLACSO.

SPANG, LYRA (2005). *Sipacapa dice no a la minería*. Bank Information Center.

SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A. (1966). *Political anthropology*. Chicago: Aldline.

TARACENA ARRIOLA, ARTURO (1997). *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Guatemala: CIRMA.

(2002). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Vol. I. Guatemala: Nawal Wuj.

TARACENA ARRIOLA A., PIRA J.P. Y MARCOS CELIA (2002). *Los departamentos y la construcción del territorio nacional en Guatemala, 1825-2002*. Guatemala: ASIES, Fundación Soros.

TIÚ, ROMEO Y PEDRO GARCÍA HIERRO (1998). *Bosques de Totonicapán: aspectos jurídicos referentes a los recursos forestales e hídricos*. Guatemala: Comisión de la Unión Europea, Secretaría Ejecutiva, Presidencia de la República, Gobierno de Guatemala.

TORRES DE TORÓN, MARÍA TERESA (1993). “Cofradías de Totonicapán”, en *Tradiciones de Guatemala*, No. 39, Guatemala.

TURNER, VICTOR (1980). *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI Editores.

TZAQUITZAL, ALFONSO (1995). *Título de los señores C'oyoy*. Guatemala: CIGDA.

UNIDAD DE PROTECCIÓN DE DEFENSORES DE DERECHOS HUMANOS (2005). *Guatemala: la criminalización de los derechos de manifestación y reunión; Nueva amenaza a la defensa de los Derechos Humanos*. Guatemala.

UNIDAD REVOLUCIONARIA NACIONAL GUATEMALTECA (1992). *Guatemala, una paz justa y democrática. Contenido de la negociación de URNG*.

(1992). *Derecho de respuesta a los comentarios del CA-CIF sobre nuestro documento, Guatemala una paz justa y democrática: contenido de la negociación*.

VALCÁRCEL, DANIEL (1996). *La rebelión de Túpac Amaru*. México: Fondo de Cultura Económica.

VEBLEN, THOMAS T. (1979). “La Conservación del bosque en Totonicapán Guatemala”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Vol. 52, Guatemala.

(1981) “Declinación de la población indígena en Totonicapán Guatemala”, en *Mesoamérica*, 3. Antigua Guatemala: CIRMA/PMS.

WEBRE, STEPHEN (1989). *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Guatemala: CIRMA

WOLF, ERIC (1957). *Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java.* Southwestern Journal of Anthropology, 13.

WOODWARD, RALPH LEE (1985). *Central America, a Nation Divided.* New York: Oxford University Press.

(2003). *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871.* Guatemala: CIRMA.

XIMENEZ, FRANCISCO (1929). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.* Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

YRIGOYEN FAJARDO, RAQUEL (1998). “El debate sobre el reconocimiento constitucional del derecho indígena en Guatemala” en *América Indígena*, vol. LVIII, Núm. 1-2, ene-jun. 1998. México: Instituto Nacional Indigenista-INI e Instituto Indigenista Interamericano-III OEA.



Este libro fue impreso en los talleres gráficos de Serviprensa, S. A. en el mes de agosto de 2008. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond 80 gramos.

