



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Conflictos conyugales y violencias sociales entre
los mames de Colotenango, Guatemala

Dra. Andrea Álvarez Díaz



Ciencia Nueva
por los saberes UNAM

Dr. Hernán Salas Quintanal
Asesor

Para Amanda Xóchitl,

Para Camila Itzel,

que el cielo florezca sobre vuestras cabezas...

AGRADECIMIENTOS

En estas líneas retribuyo a cada una de las personas, que desde sus respectivos lugares, ocupaciones e intereses ayudaron a hacer posible este proyecto de producción de conocimiento.

En primer lugar, este trabajo de investigación no habría sido posible sin la voluntad explícita de las mujeres y hombres Mames que me abrieron su casa, su corazón y su intimidad para compartir sus experiencias y vivencias. Tampoco habría sido posible sin los aportes reflexivos de cada uno de ellos y ellas; agradezco particularmente a Martha y las mujeres Mayas de Chnabj'ul por sus aportes a la comprensión de las violencias en el marco de las relaciones interétnicas.

No habría sido posible sin la generosidad y hospitalidad de las familias Mames que me acogieron en sus casas: los/las García, los/las Domingo, los/las Méndez, los/las Jiménez de las aldeas de Colotenango, Ixtahuacán y San Sebastián de Huehuetenango.

Tampoco habría sido posible sin el apoyo de los/las traductores/as que me acompañaron en las entrevistas y conversaciones en Mam, y en el posterior trabajo de transcripción, traducción escrita al castellano y el montaje de los relatos en Mam construidos en castellano: Ronny García, Cruz Méndez, Rudy Domingo, Ana María Rodríguez y Rafael López. Debo mis agradecimientos por sus conocimientos lingüísticos y culturales al introducirme al idioma Mam a Don Chepe García, Francisco Ortiz y Jaqolb'è García.

Agradezco de manera especial a mi amigo y colega Edgar Cajas Mena, quien me abrió las puertas institucionales y caminos en las comunidades Mames para iniciar mi trabajo de campo en Colotenango. Le agradezco además su invitación a participar como docente en la Maestría en Psicología de la Escuela de Psicología de la Universidad de San Carlos Guatemala, lo que me permitió generar mis primeras discusiones y debates sobre mi investigación con colegas guatemaltecos. Van mis agradecimientos a los trabajadores de la ONG Ceiba: Juana García, Anita Gómez, Ana Lucía Mendoza, Ernesto Méndez, Jimmy Reyna,

Emanuel Bran, María Domingo, Candelaria, Alex y Poncho, que contribuyeron con sus pláticas a comprender la realidad del Pueblo Mam y Chuj de Huehuetenango. También agradezco a Mario Godinez y los directivos de la ONG, que me dieron su apoyo institucional, hospedaje u ocasionalmente transporte para realizar mi investigación.

Agradezco a Edgar Esquit Choy quien patrocinó mi incursión en los estudios históricos y revisión de archivos, desde el Área de Historia del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos. En especial, sus pertinentes aportaciones con respecto al „movimiento Maya“ de Guatemala y el lugar y protagonismo de las mujeres Mayas en él, desde la búsqueda de la complementariedad en equidad con los varones Mayas. A Emilia Cosiguá, Suyapa Velásquez, Karen Rodas, Hector Concoha, Aroldo Camposeco, Claudia Dary, María Teresa Mosquera y Eduardo Sacayón, compañeros y compañeras de trabajo (y de refrigerio) durante mi estancia de investigación en el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI).

En la ciudad de San Cristobal de Las Casas, Chiapas, debo mis agradecimientos a los profesionales y administrativos del PROIMMSE (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste) del I.I.A. de la UNAM, quienes me recibieron en sus dependencias, brindándome acceso a infraestructura y biblioteca: Patricia Lobeira, María de Lourdes Angulo, Alma Amalia González, Federico Morales, Jaime Page, Fausto Bolom Tom, José Orantes, Otto Schumman, Gabriel Ascencio y Miguel Lisbona. Vaya mi retribución a los académicos del Seminario Permanente de Antropología Médica, Chiapas: Graciela Freyermuth, Sergio Meneses, Enrique Erosa y muy especialmente a mis amigos Sergio Lerín y Diana Reartes. Un agradecimiento especial a Héctor Javier Sánchez, investigador del Colegio de la Frontera Sur, a Mercedes Olivera, investigadora de Cesmeca de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, a Marcos Arana, consultor de la ONG CCESC-DDS (Centro de Capacitación en Ecología y Salud para campesinos y Defensoría del Derecho a la Salud), así como a los médicos tradicionales de OMIECH (Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas) por las discusiones compartidas sobre las otras violencias que afectan a los Pueblos originarios de México y Guatemala.

Un agradecimiento especial a mi amigo y colega Gonzalo Bustamante, académico de la Universidad de la Frontera, Temuco, por las discusiones sostenidas sobre la descolonización de las ciencias sociales y sus aportes sobre la teoría del trauma histórico.

Un profundo agradecimiento a los académicos que paciente y rigurosamente acompañaron mi proceso de reflexión y contribuyeron con sus lecturas, comentarios y críticas a mi trabajo: Marie France Labrecque, del Departamento de Antropología de la Universidad Laval, de Quebec, María Isabel Belasteguigoitia del Programa de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, Cristina Oehmichen y Mario Castillo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Ajb'ee Jiménez del Centro de Investigaciones y Documentación Maya (CIDEM) de Guatemala y José Alejos por sus agudos comentarios en los dos Coloquios del Programa del Posgrado de Antropología del I.I.A. de la UNAM. Un agradecimiento especial a mi estimado tutor, Hernán Salas, quien me entregó su apoyo incondicional y confianza para que esta iniciativa prosperara, a pesar de todas las dificultades propias de un proceso de investigación.

Por último, la retribución por el apoyo financiero a la Beca Conicyt del Estado de Chile para realizar estudios de Doctorado en el extranjero, entre los años 2006-2010; al Programa de Movilidad hacia el Extranjero de la UNAM de la UAP para solventar gastos de viaje a Guatemala durante mi estancia de investigación en el año 2009, y a la Unidad de Posgrado de la UNAM por su beca de finalización de estudios doctorales, por mi condición de género.

No puedo dejar de agradecer infinitamente a mis padres y hermano por su constante motivación para llevar a cabo esta investigación en tierras Mayas.

De vez en cuando camino al revés.

Es mi modo de recordar.

*Si caminara sólo hacia delante,
te podría contar cómo es el olvido.*

(Humberto Ak'abal, poeta Maya K'iche')

ÍNDICE

INTRODUCCION	6
Estrategia metodológica	18
<i>Diseño muestral</i>	22
<i>Recolección de información</i>	28
Organización del texto de la tesis	37
CAPÍTULO I CONFLICTO Y VIOLENCIA: UNA PROBLEMÁTICA EN LAS RELACIONES CONYUGALES	42
Antecedentes sobre violencia conyugal e intrafamiliar en Guatemala	42
Violencia intrafamiliar y de género en las políticas públicas	44
Elementos conceptuales	56
<i>Entretejiendo las categorías de género, raza, etnia, y clase ...</i>	56
<i>Antropología y estudios de género</i>	61
<i>Desencializando la categoría de mujer</i>	65
<i>Complementariedad entre hombres y mujeres Mayas</i>	68
CAPÍTULO II COLOTENANGO COMO CONTEXTO DE ESTUDIO	80
Miradas en tensión sobre el espacio municipal	81

Nuevos escenarios en la vida de mujeres y hombres Mames	91
<i>El coyote y el discurso sobre la migración</i>	100
<i>El maestro/a bilingüe intercultural y el discurso sobre la educación</i>	102
<i>La promotora de ONG local y el discurso de género</i>	104

CAPÍTULO III CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO ENTRE LOS MAMES (1945-1996) 110

La inserción a la educación formal: Las opciones para niños/as Mames de ir a la escuela	113
Incorporación al Magisterio e inicios del movimiento Maya: de alumnos a maestros	127
El conflicto armado, tiempos de guerra	136

CAPÍTULO IV DERECHO MAYA, DERECHO POSITIVO E INTERLEGALIDAD 149

Intersticios entre sistemas jurídicos	149
Derecho Maya y violencia conyugal	156
El Juzgado de Paz de Colotenango	167
<i>Un caserío de las tierras intermedias</i>	177

CAPÍTULO V

CONFLICTO CONYUGAL: GÉNERO, RAZA, ETNIA Y CLASE	184
Relaciones de poder, conflicto y negociación conyugal	184
Conflicto conyugal y relaciones de género en comunidades Mayas de Guatemala	190
Conflicto conyugal y relaciones de género en Colotenango	197
<i>Toma de decisiones sobre los recursos económicos del hogar</i>	198
<i>Toma de decisiones sobre la reproducción familiar</i>	206
<i>Toma de decisiones sobre la participación en espacios extradomésticos</i>	214
CAPÍTULO VI LAS VIOLENCIAS A TRAVÉS DE LA VIDA DE COLOTECOS Y COLOTECAS	232
Relatos de las aldeas y caseríos de Colotenango	238
<i>Relato de la Sra. Eloisa</i>	240
<i>Relato de Carmen</i>	249
<i>Relato de Don Chepe</i>	265
Relatos de migrantes de Colotenango	274
<i>Relato de Candelaria</i>	276
<i>Relato de Guillermo</i>	285
<i>Relato de Somaya</i>	288

La violencia en dos generaciones: Análisis intergeneracional y de género de los relatos de vida	291
<i>De los mayores de 50 años</i>	292
<i>De los menores de 50 años</i>	297
<i>Del cruce de violencias</i>	301
CONCLUSIONES	308
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	322

INTRODUCCIÓN

La presente investigación aborda la reproducción de conflictos conyugales y violencias sociales, en el seno de las relaciones socio-culturales de las comunidades Maya-Mam,¹ en Huehuetenango, Guatemala.

La violencia conyugal, entendida como una forma de violencia interpersonal ha sido escasamente teorizada. Como lo señala Bourgois (2009):

(Esta) no ha sido provechosamente conceptualizada como una categoría teórica de la violencia (...), sino más bien como una manifestación empírica muy visible de violencia que tiene que ser analizada con relación a categorías procesuales más teóricas de violencia invisible, tales como la violencia estructural, simbólica (internalización y legitimación de la misma) y normalizada (aceptación y naturalización de la misma). (Bourgois, 2009: 32) (Las explicaciones en paréntesis son mías).

Mientras algunos autores son más deterministas al establecer la relación entre violencias estructurales y violencias interpersonales, otros vinculan violencias íntimas y cotidianas con la violencia estructural² como una consecuencia directa de esta última. Así, Ferrándiz y Feixa (2004: 163) afirman que “easi todas las formas de violencia cotidiana (de la delincuencia al suicidio) tienen sus bases en la (violencia) estructural”, mientras que Bourdieu (2000) asevera que “La violencia estructural que ejercen los mercados financieros en forma de despidos y de precariedad laboral (...) tiene su contrapartida más pronto o más tarde, en formas de suicidios, delincuencia, crímenes, drogas, alcoholismo y pequeñas o grandes violencias cotidianas” (Bourdieu, 2000:58).

¹ Para referirse al pueblo Mam se utilizará indistintamente la denominación Maya-Mam, Mam, o su plural Mames. La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala ha propuesto una forma de escribir los idiomas mayas con su inicial en letra mayúscula, como una manera de disminuir la inequidad y desigualdad histórica que se ha producido entre el idioma castellano y los idiomas Mayas. La misma regla aplica para conceptos como Pueblo (con mayúscula) y “pueblo” (con minúscula): “Pueblo” es un concepto que se utiliza con significados identitarios, políticos y culturales y “pueblo” se presenta como sinónimo de municipio. Así, en este texto, las palabras Maya, Mam, Kaqchikel, K’iche’, etc. se escribirán con su inicial en mayúscula como forma de adherir a esa reivindicación político-lingüística del movimiento Maya, reconocida por dicha Academia.

² La violencia estructural (Galtung, 1969, en Bourgois, 2001) se entiende como la violencia indirecta construida por un orden social que genera desigualdad y distribución inequitativa del poder.

El hecho es que la tendencia ha sido de establecer una relación de causa-efecto entre las violencias estructurales (tales como pobreza, racismo, genocidios, etc.) y las violencias íntimas (interpersonales, doméstica y delictual). Es decir, se ha tendido a visualizar la expresión de la violencia en un determinado ámbito como una continuidad de la que se produce en otro ámbito, lo que se ha denominado “continuum de la cadena de violencias”.

Ahora bien, conceptualizar la violencia conyugal nos remite a la búsqueda de una definición de violencia, lo que, al menos en términos universales y esencialistas resulta un ejercicio espurio. La amplia variedad de usos del término violencia y sus derivados, muestra que no se trata de un término unívoco ni homogéneo (Jacorzynsky, 2002). Así, para comprender de qué hablamos, cuando nos referimos a *violencia*, me parece necesario conocer las diferentes acepciones del término, observar el contexto específico de aplicación y buscar comprender los contextos en que se emplea la palabra. Como bien lo indica Tomasini:

El concepto de violencia, es como muchos otros, un concepto de semejanzas de familias. Es decir, el uso de la noción en un contexto determinado (e.g. el Estado) puede ser muy similar a su aplicación en otro contexto (digamos, la escuela), pero ya no tan semejante a su utilización en otro (verbigracia, el sexo), el cual a su vez se puede parecer más a la violencia en la familia que a otro, por ejemplo, a la idea de violencia económica institucional (Tomasini, 2002: 24).

Siguiendo con estas analogías, que plantea Tomasini, se puede reconocer como violentas, por ejemplo, las decisiones económicas de un gobierno que impone nuevos impuestos de manera brutal y unidireccional, inclusive después de llegar democráticamente al poder. Del mismo modo, puede ser violento el chantaje de una esposa que impone condiciones humillantes sobre su ex esposo, bajo la presión de los intereses de sus hijos en mente y la eventualidad de perder la posibilidad de visitarlos. En el ámbito institucional, puede ser violento el director de una universidad que somete a un investigador a toda clase de presiones por el hecho de expresarse libremente y

defender sus principios. Así, también recurren a la violencia, una compañía bancaria y sus abogados, al ganar un juicio de desalojo y echar a una familia y sus pertenencias a la calle (Jacorzynsky, 2002).

Siendo todos ejemplos de situaciones donde se ejerce la violencia, no es posible hallar elementos comunes entre cada uno de estos casos. Lo que se vuelve relevante, en mi opinión, es considerar las formas en que los diferentes tipos de violencia se relacionan entre sí. Por ejemplo ¿cómo es que la violencia organizada e institucionalizada que nace junto con el aparato estatal centralizado, que promueve el desarrollo de la tecnología militar, las políticas expansionistas y la conquista por medio de la guerra, se relaciona con la violencia que se genera en el seno de las relaciones familiares, en particular en hombres de forma sistemática hacia las mujeres? O, en el caso de los Pueblos originarios,³ ¿cómo es que la violencia física, verbal y simbólica que opera a través del racismo institucionalizado y de las actitudes de discriminación étnico-racial se relaciona con la violencia de género⁴ que se expresa en las familias Mayas?

Ahora bien, el ejercicio de la violencia en la pareja, remite al efecto producido por fenómenos socio-culturales más amplios. Así, me parece necesario abordar el estudio de la violencia conyugal desde un concepto más comprensivo de la realidad social, como es el de conflicto conyugal. Efectivamente, unir los conceptos de *conflicto*

³ Los Pueblos originarios reivindican para sí la condición de *Pueblo*. Esta condición distintiva permite no solo reivindicar las características propias de Pueblo como sujeto y titular de derechos en tanto tuyas e intransferibles, sino que también lo que dice relación con la cosmovisión interpretativa de la realidad con que cada pueblo originario opera en el mundo real. Reivindican, entre otros, el derecho a *la autonomía epistemológica, reconociendo* que el modo de conocer e interpretar del mundo y entorno en el cual habitan y se reproducen los Pueblos originarios es tan válido como cualquier referente de conocimiento. Como corolario de aquello es posible afirmar que la autonomía epistemológica de los pueblos originarios en tanto proyecto social se igualaría con la modernidad y sería tan válida como esta (Valdés, 2007).

⁴ Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer (Programa Nacional por una vida sin violencia, 2003). Sin embargo, habría que precisar que al no identificar el género con lo femenino, la violencia de género “también se ejerce en contra de los hombres, como es el caso de la homofobia” (Hierro, 1998).

y *violencia* me permite configurar una entrada analítica que dé cuenta de las dinámicas de negociación que se reproducen en la pareja, en función de los intereses diferenciales de género, que pueden, o no, resolverse de manera violenta.

Una de las perspectivas de análisis más desarrolladas sobre violencia conyugal e intrafamiliar es aquella que busca su cuantificación y caracterización por medio de una clasificación de tipos de violencia intrafamiliar y factores de riesgo asociados. En esta investigación, no he querido ahondar en la tipología de formas de ejercicio de violencia en la familia, tales como: violencia física, emocional o psicológica, sexual, económica o patrimonial y espiritual, sino que me propongo más bien explorar los procesos sociales que participan en la generación y reproducción de los conflictos conyugales y la violencia en la pareja.

Cuando se habla de violencia doméstica en Pueblos originarios, surgen de manera naturalizada estereotipos civilizatorios y desarrollistas. A modo de ejemplo, cada vez que tuve la oportunidad de comentar mi tema de investigación como la violencia conyugal en comunidades Mayas de Guatemala, las más de las veces me encontré con la respuesta algo horrorizada de mis interlocutores/as: “Ese problema ha de ser terrible en las comunidades indígenas!”, como si no fuese una problemática mundial que afecta a sociedades “tan desarrolladas” como la de Suecia y Noruega, y como si no fuese transversal a las clases sociales y la división urbano/rural. Al parecer, como lo fui comprobando durante el estudio, uno de los núcleos de construcción del racismo⁵ y de la discriminación étnica⁶ se condensa en las relaciones de género de los

⁵ Aún cuando el racismo en sus formas contemporáneas se ha descrito como basado en la diferenciación y superioridad basada en características culturales, el patrón de racismo que se reproduce históricamente en Guatemala, como fenómeno histórico-estructural se asemeja más a un racismo genético, que a un racismo de la diferencia o “culturalista” (Casaús, 2007). Así, incorporo la categoría racial como un criterio de distinción social basado en los rasgos fenotípicos que distinguen los cuerpos. Es decir, lo racial constituye un signo de clasificación, de identificación y diferenciación, basado en aspectos de apariencia física históricamente contruidos (Wade, 1993: 396; De la Cadena, 2004: 13).

Pueblos originarios, tanto en el discurso institucional como en el sentido común de la sociedad no indígena.

Así, la búsqueda de pertinencia cultural fue un eje fundamental para concebir esta investigación sobre violencia conyugal, cuestionando la universalidad de las formas en que ésta se reproduce. Mi interés se centró en comprender la forma en que se presentaban los conflictos conyugales y la violencia que generaban, en familias indígenas, en particular en las Mayas.

Una imagen plana y estática de la violencia doméstica, reproducida en cifras, tampoco nos permite visualizar a los diferentes protagonistas que participan del proceso de producción de la violencia doméstica, ni los espacios extradomésticos en los que se reproduce. Uno de los supuestos básicos que asumí, al definir mi investigación, es que estas problemáticas observadas en el ámbito privado de las relaciones entre hombres y mujeres, diferían sustancialmente de acuerdo al contexto sociocultural en el que se presentaban. Es decir, diferían según cual fuera el ámbito público en el que se presentaban estos conflictos del “orden de lo privado”, en el entendido de que la relación público/privado es mutuamente constituyente. Sin embargo, y como veremos en el primer capítulo de la tesis, las políticas públicas guatemaltecas orientadas a la detección, prevención y tratamiento de los conflictos conyugales e intrafamiliares carecen de un diseño pertinente, étnicamente hablando. No se trata de una situación aislada, sino que la concepción de la violencia entre las parejas y al interior de la familia tiende a visualizarse como fenómeno homogéneo desde las políticas sanitarias mundiales, como las de la Organización Mundial de la Salud (OMS).

⁶ El racismo, como ideología, se ha manifestado históricamente en las sociedades a través de formas elementales, como los prejuicios y estereotipos, la discriminación racial, la segregación y la violencia que inferiorizan a sujetos sociales a partir de sus diferencias raciales y culturales (Castellanos, 2000, 2003; Stavenhagen, 2001; Rea Campos, 2011).

Un segundo supuesto que sustentó, desde un principio, mi investigación es que en el Pueblo Maya, como en otros colectivos humanos, la violencia conyugal coexiste con diferentes formas de negociación de los conflictos y con relaciones conyugales no violentas. Así, se trataba entonces de evidenciar tanto las formas de reproducción de la violencia como aquellos mecanismos de la vida cotidiana y comunitaria que permitirían resolver las diferencias entre cónyuges de manera consensuada, no violenta.

De manera particular, quise cuestionar el planteamiento que responsabiliza a la tradición étnica de la violencia doméstica. Así, en el intento de escudriñar en la dualidad dicotomizada de “tradición/modernidad”, me plantee algunas interrogantes tales como: ¿qué discursos y qué prácticas sociales se entretajan? ¿Entre éstos, cuáles son aquellos que facilitan que las mujeres puedan negociar sus conflictos conyugales? O, si se quiere, dicho de otra manera: ¿en qué intersticios del entramado de relaciones sociales local/global se expresan los recursos para mediar y resolver los conflictos conyugales de manera no violenta?

Me pareció que en la tradición de los Pueblos originarios se presentaban elementos potencialmente opresores o emancipadores, según la lectura que se le diera. Efectivamente, durante el proceso de investigación se fue evidenciando que la manera en que mujeres y hombres Mayas significaban los elementos opresores hacia las mujeres y los elementos colectivistas que sustentan el “buen vivir”, es la que le otorga un potencial opresivo o emancipador. Como lo veremos en el desarrollo de la investigación, las mujeres Mayas narran su ser y estar en el mundo en interacción con una serie de fenómenos violentos (como la violencia política)⁷, que lejos de victimizarlas las ha ido constituyendo:

⁷ La violencia política incluye aquellas formas de agresión física y terror administradas por las autoridades oficiales y por aquellos que se le oponen, tales como represión militar, tortura policial y resistencia armada en nombre de una ideología, movimiento o estado político (Bourgeois, 2001).

Estamos ahora ante una realidad de esta Nación llamada Guatemala en donde existe un estado patriarcal, machista, racista, capitalista y ahora neoliberal que, por cientos de años pesa sobre nuestros hombros, sobre nuestras espaldas, evidenciándose la exclusión y marginación. Si decimos esto es porque lo hemos vivido en carne propia. La experiencia la contamos por ser mujeres Mayas sobrevivientes de la política de tierra arrasada y de genocidio que cobró vidas de miles de hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos y jóvenes. Cuando llegó la represión contra nuestras comunidades tuvimos que huir a las montañas hasta cruzar la frontera, dejando nuestras tierras, la milpa, los animales, las montañas, los trastos y otros. Todo esto dejó mucho dolor en nuestros corazones. (...) También nos dolió mucho dejar de hablar nuestro idioma, quitar nuestros trajes; fue como que nos hubieran arrancado una parte de nosotras. Si bien llegábamos a lugares donde también había población indígena como nosotros, ya teníamos eso de ser ~~guatemaltecas~~ o ~~mexicanos~~: eso ponía una diferencia entre nosotros como resultado de la división geográfica que han hecho los gobernantes de nuestros territorios.⁸

Así, me propuse como problema de investigación que orientaría el diseño y estrategia del estudio, la siguiente interrogante central: ¿Cómo se reproducen los conflictos conyugales entre hombres y mujeres Maya-Mam de Colotenango, Guatemala, en un contexto cotidiano e histórico de racismo institucionalizado, de marginación socio-política y de discriminación de género?

Para dar cuenta de ello, es que planteé los siguientes objetivos específicos:

- 1.- Describir los conflictos que se generan al interior de las parejas Mames;
- 2.- Describir las formas de resolución/negociación entre las parejas Mames;
- 3.- Comprender las relaciones de género que se establecen entre hombres y mujeres Mames;
- 4.- Caracterizar históricamente las relaciones de género entre los Mames;
- 5.- Dar cuenta de las formas en que se articula la violencia y los conflictos

conyugales en las vivencias y narrativas biográficas de hombres y mujeres Mames.

⁸ Extracto de la Ponencia de María Guadalupe García, lideresa de Mujeres Mayas de Ch'nabjul "Madre Tierra, territorio y dignidad. Análisis y experiencias de Mujeres Mayas, Región nor-occidental Huehuetenango" presentada el 5 de agosto de 2009 en el VIII Congreso de Estudios Mayas realizado en la Universidad Rafael Landívar de Ciudad de Guatemala.

Me propuse elucidar procesos de cambio e inconsistencias internas, de conflictos y contradicciones, de ambigüedades, excepciones e irregularidades, de la vida social de los Mames de Colotenango, adoptando una concepción performativa y contextual de la noción de cultura (Rosaldo, 2006), que posiciona a los actores en el campo de los conflictos interétnicos, de clase y de género para desmarcarse de las descripciones monolíticas, homogéneas.

Los numerosos estudios de género que han abordado la problemática de la conyugalidad con Pueblos originarios han contruido a la comprensión de las dinámicas de poder que desde el espacio doméstico y público confluyen en la reproducción de los conflictos. Sin embargo, la tendencia dominante de los estudios realizados sobre violencia conyugal ha sido la de poner de relieve su vínculo con la violencia de género, sin profundizar en la relación del fenómeno con otros tipos de violencias que pueden estar implicadas en su reproducción.

Comparto, en este sentido, el planteamiento de Muñoz (2011), publicado recientemente por la Red Centroamericana de Mujeres (CAWN) cuando subraya que producto de la historia de Latinoamérica, de países devastados por la violencia institucional y el conflicto armado, el efecto del nexo entre violencia y pobreza produce una especificidad que ~~invita~~ invita a una revisión radical del concepto de *mujer* articulado en el paradigma teórico de la *violencia contra la mujer*” (2011: 7).

Sorprende que trabajos teóricos de feministas no-indígenas o no-afrodescendientes rara vez profundicen en formas de violencia sistémica en contra de mujeres originarias y afrodescendientes (y de sus Pueblos) generadas desde la Conquista. Pocos son los estudios que profundizan en el vínculo entre formas de violencia contra la mujer que afectan al conjunto de las mujeres Latinoamericanas y aquellas que nos remiten al legado colonialista de nuestro continente. Esto sugiere que gran parte de los estudios feministas han pasado por alto la compleja heterogeneidad de las mujeres latinoamericanas como categoría de análisis (Muñoz, 2011: 14).

Como bien lo indica Butler –el género no siempre se constituye de manera coherente o consistente en contextos históricos distintos (...) porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente construidas. Así, es imposible separar el *género* de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 2007: 49).

Los estudios que han analizado el racismo centrándose en la categoría étnica han contribuido, sin duda, a dar cuenta de una de las formas de racismo que ha estado vigente desde mediados del siglo pasado:⁹ –la biologización de la cultura y la racialización del sujeto indígena concebido como culturalmente diferente” (Rea Campos, 2010). Sin embargo, como lo advierte Rea en su análisis y revisión crítica del uso de las categorías de etnia y de raza en las investigaciones sobre racismo con Pueblos originarios, “el poner en un plano residual o sustituir la categoría racial por el de etnia no sólo lleva a errores semánticos sino tiende a obviar el rol que desempeña las distinciones fenotípicas y sus significaciones en las estructuraciones sociales” (Rea Campos, 2010: 807). Efectivamente, una de las mayores dificultades al recurrir a una definición de racismo que reemplace la noción de raza por el de etnia, o que las utilice indistintamente es la –posible negación de la existencia de racismo ante la ausencia de la noción de raza y a la afirmación de sólo diferencias culturales que conllevan a sustentar desigualdades sociales (...) así como sobreponer identidades colectivas distintas (raciales y étnicas) y significados distintos” (Rea Campos, 2010: 815-816).

Así, sin opacar el *género* en pos de la sobredeterminación de otras categorías analíticas, y sin desplazar la *etnia* por la *raza*, busqué más bien enriquecer la mirada dual (hombre/mujer) con la aproximación interseccional (Crenshaw, 1989; Knudsen,

⁹ Para profundizar en esta discusión, se pueden revisar los aportes de Casaús (1992, 2000), Castellanos (1994,1998, 2003), Gall (1998), Machuca (1998), Arriola (1998), citados por Rea Campos (2011).

2006; Brah, 2011) que destaca de manera sistemática y transversal el entrecruzamiento de las categorías sociales, culturales y biológicas de género, etnia, raza y clase. Esta perspectiva teórica he recibido numerosos aportes en su desarrollo y se nutre básicamente, en sus inicios, de los aportes hechos por el feminismo negro, el feminismo post-colonial, el feminismo socialista desde los años 70, y con mayor sistematización hacia fines de los años 1990.

(La aproximación interseccional) implica algo más que investigación de género, más que estudiar las diferencias entre mujeres y hombres, y más que las diferencias entre grupos de mujeres o grupos de hombres. La interseccionalidad intenta capturar las relaciones entre las categorías y las identidades socio-culturales. La etnicidad se combina con el género para reflejar la complejidad de la interseccionalidad entre el trasfondo nacional y neo-nacional y feminidad/masculinidad (Knudsen, 2006: 61).¹⁰

Así, la interseccionalidad me ha permitido reflexionar en torno a preguntas tales como las que plantea Carey Jr. (2006) en su investigación histórica con mujeres Mayas Kaqchikel, —¿cómo es la historia de los Mayas constituida a través del género?—, en lo que él denomina —Engendering Mayan History—.

Para dar cuenta de manera integral de la complejidad de la problemática elegida, he optado por el enfoque biográfico (Bertaux, 1999; Correa, 1999; de Villers, 1999; Toledo, 2001) como el enfoque teórico-metodológico que fundamenta este estudio, pudiendo así integrar las diferentes dimensiones del fenómeno en torno al acontecer vital (Correa, 1999). Precisamente porque —busca comprender lo que el individuo es, no solamente en tanto que ser producido por las circunstancias presentes, sino también situado en su historia y en la de su colectividad— (Toledo, 2001).

¹⁰ Traducción libre del texto de Knudsen, 2006: 61 “(It) implies more than gender research, more than studying differences between women and men, and more than diversities within women’s groups or within men’s groups. Intersectionality tries to catch the relationships between socio-cultural categories and identities. Ethnicity is combined with gender to reflect the complexity of intersectionality between national, new national background and womanhood/manhood”.

Construir relatos de vida con hombres y mujeres Mames, me permitió trabajar en una perspectiva de articulación de los diferentes registros en interacción: la esfera de lo social, de lo microsocio y de lo propiamente psíquico (Sharim, 1999). Efectivamente, la relación entre la biografía personal y la historia colectiva es compleja y contradictoria. Mientras que ~~las~~ identidades personales se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, la especificidad de la experiencia vital de una persona, grabada a fuego en las minucias diarias de las relaciones sociales vividas, produce trayectorias que no reflejan la experiencia de grupo simplemente” (Brah, 2011: 152).

De este modo, fui reconstruyendo con los entrevistados los procesos sociales y los hitos socio-históricos que se integran en su acción humana singular. Así, abordé ambos planos simultáneamente, ya que al co-construir un relato de vida se reconstruyó la creación personal de una historia, en diálogo con otras historias, y en el espacio socio-cultural que les da sentido (Serrano, 1995).

En particular, me interesaba relacionarme con los entrevistados, hombres y mujeres como sujetos, y en este sentido siendo ~~portadores~~ de su propia historia de vida y poseedores de un punto de vista, de una interpretación de la realidad que está determinada por la posición que ocupan en la sociedad que, al mismo tiempo, influencia los proyectos que ellos desarrollan en su cotidianeidad” (Digneffe y Beckers cit. en Toledo, 2001: 52-3). Como lo indica Brah (2011), se integran procesos de internalización y resignificación de las experiencias colectivas:

Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación, estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos, a través de los cuales el sujeto *adquiere* significado en las relaciones culturales y socio-económicas en el mismo momento en el que este mismo sujeto adscribe significado, dotando a estas relaciones de sentido en la vida cotidiana. En otras palabras, la forma en la que una persona *percibe* o *concibe* un acontecimiento varía en función de cómo está construida culturalmente «ella»; de la multitud de maneras impredecibles en que tales construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique; e,

invariablemente, del repertorio político de discursos culturales que tiene a mano. Las «historias» colectivas, por supuesto, también se construyen culturalmente en el proceso de asignar un significado a las relaciones sociales cotidianas. Pero, mientras que las biografías personales y las historias de grupo son mutuamente inmanentes, son relacionalmente irreductibles. El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas distintas, biografías que se diferencian tanto como se vinculan —a través de especificidades contingentes. A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos, las «historias» colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados” (Brah, 2011: 146).

Reconocer al otro como sujeto, significa además considerar que la realidad no es exterior al sujeto que la observa, debiendo el investigador comprender a partir de una ~~an~~alogía por la cual otro, sujeto humano como él, tiene reacciones humanas también, orientadas hacia la comprensión del sentido de las situaciones y de los acontecimientos vivenciados por los individuos” (Correa, 1999: 37). No se puede conocer sin ser afectado y transformado, produciéndose un ~~p~~acto de conocimiento transformador” (Ferrarotti cit. en Correa, 1999: 37), reivindicándose así el conocimiento compartido gracias a las ~~í~~nter subjetividades en interacción que permiten al sujeto conocer al precio de ser conocido (Correa, 1999).

Esto significó no solamente modificar mis percepciones acerca de la problemática en estudio, sino por sobre todo a través de un trabajo de inmersión etnográfica desde mayo del 2007 hasta abril del 2010, resignificar mi relación con mujeres y hombres Mames, con una trayectoria vital marcada por la dureza del trabajo desde la infancia, que junto con su desconfianza inicial hacia una investigadora mestiza (a la que llamarían *xunl*)¹¹ fueron abriendo espacios para compartir significados culturales e interculturales. Así, el desafío de ~~ser conocida~~” fue básicamente un conocimiento mutuo en la interacción, por ejemplo, al poder usar el traje tradicional Mam durante algunos días en una de mis primeras estadías en Colotenango, mientras se

¹¹ En Maya-Mam, significa Mujer extranjera, no Maya. A diferencia de la palabra “ladina”, ésta no conlleva una carga peyorativa.

secaba mi ropa que había tenido que lavar después de caminar por el lodo y bajo la lluvia.

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

A continuación desarrollo el itinerario sinuoso que fui tomando para implementar la estrategia metodológica que me permitió dar cuenta de mi problemática de investigación a través de los resultados que presento. Pretendo que el recorrido presentado sea más que una descripción de actividades de campo realizadas en estos años (del 2007 al 2010), y que logre dar cuenta de las diferentes decisiones metodológicas que fui tomando, a la luz de las reflexiones teóricas que me iba planteando. Del mismo modo, aunque algunos encuentros y visitas al pueblo de Colotenango puedan no tener para el/la lector/a gran significación, lo cierto es que fue precisamente el conjunto de la estrategia metodológica la que me brindó la comprensión de la realidad de los Mames que presento.

Mi interés inicial se centró en el Pueblo Maya, y en un primer momento me pareció que la investigación podría haberse realizado en un municipio tzotzil en el estado de Chiapas, el más denso de los estados mexicanos, étnicamente hablando.

Las etnografías clásicas realizadas en los Altos de Chiapas con población tzotzil brindan interesantes descripciones sobre la vida social y cultural de los tzotzil sin problematizar las relaciones inequitativas entre hombres y mujeres, mientras los estudios de género, más recientes, tratan la problemática de la violencia conyugal denotando la forma en que el poder se vehicula en las relaciones entre mujeres y hombres de manera desigual. Mi propuesta analítica podía ser un interesante aporte teórico al conocimiento ya producido, por cuanto se posicionaba entre ambos enfoques, cuestionando la falta de un tratamiento a las relaciones de poder entre hombres y

mujeres en las etnografías “clásicas” y a su vez distanciándose de teorizaciones feministas eurocentristas que tienden a reproducir relaciones de dominación entre mujeres de diferentes orígenes culturales, raciales y de clase.

En el año 2006, mientras planificaba mi trabajo de campo en territorio Maya-Tzotzil, tuve la oportunidad de conocer a través del seminario “Fronteras, cultura y ciudadanía”, impartido por el Programa de Estudio de Género de la UNAM, la realidad de los refugiados guatemaltecos en México, y sensibilizarme con respecto a sus derechos ciudadanos vulnerados. Pero fue la invitación recibida en abril del 2007 por parte de la organización nogubernamental (ONG) guatemalteca “Ceiba” para realizar mi investigación en el departamento de Huehuetenango, la que cambió el curso de mi investigación.

Me pareció que trabajar con el Pueblo Maya en territorio guatemalteco, con un sujeto étnico con una trayectoria de reconstitución política, social y étnica reconocida mundialmente,¹² me ayudaría a situar la violencia conyugal en una perspectiva que superara los límites del espacio doméstico y de las relaciones entre cónyuges. Así, desde fines del mes de mayo del 2007 hasta el mes de abril del 2010, realicé el trabajo de campo de la investigación con población Maya-Mam en el municipio de Colotenango del departamento de Huehuetenango.

Durante las primeras visitas me vinculé a los promotores de la ONG Ceiba cuya sede está ubicada en la cabecera departamental de Huehuetenango, y que ha venido acompañando a diferentes organizaciones de base y comunidades desde el año 1993 con acciones de incidencia política en temáticas de soberanía alimentaria, derechos

¹² A diferencia de lo que ocurre en México, los Pueblos originarios son porcentualmente mayoritarios en Guatemala. Sin profundizar en la discusión, es bueno observar que, además el Estado guatemalteco ha sido definido como un Estado débil que no ha podido establecerse a través de sus instituciones (escuelas, centros de salud, juzgados) en todo el territorio nacional, lo que ha dejado un margen importante a la reproducción social, étnica y cultural del Pueblo Maya con menor intromisión estatal, comparativamente con lo que ocurre en territorio mexicano por parte del Estado.

humanos, salud y comercialización en los departamentos occidentales de Huehuetenango, Sololá, Retalhuleu y últimamente en San Marcos (Ceiba, 2011). En el mes de mayo de 2007 participé en talleres de discusión del Área de Salud Mental de la institución con promotores locales y alumnos (en su mayoría ladinos¹³) de la carrera de psicología de la Universidad de San Carlos Guatemala. Las discusiones de los talleres trataron básicamente sobre temáticas ligadas a la salud mental en comunidades indígenas de los municipios aledaños, tales como: violencia intrafamiliar, discapacidad psíquica, prevención de SIDA y procesos de recuperación de memoria histórica, lo que me permitió aunar antecedentes sobre la percepción de la violencia conyugal en comunidades Mam y Chuj del departamento de Huehuetenango, e ir estableciendo una relación de confianza y de intercambio con el equipo de promotores.

Después de establecer estos primeros contactos y de una primera visita con algunos promotores a beneficiarios del Programa de Resarcimiento a raíz del conflicto armado en dos municipios de Huehuetenango, decidí realizar mi trabajo de campo en el municipio de Colotenango, con población Maya-Mam.

Este primer acercamiento a la realidad local se manifiesta como un evento histórico relevante para comprender la realidad social actual, la violencia política y las formas de resistencia local durante el conflicto armado entre los años 1970 y 1996. En este sentido, el municipio de Colotenango representa un emblema de organización y resistencia a la violencia estatal política en ese entonces, reconocido como “refugio de la guerrilla”. Llama la atención que después de 10 años de desmovilización militar en el país, el conglomerado político que reúne a las que fueran organizaciones guerrilleras armadas, la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) ha sido gobierno

¹³ A diferencia de México, donde el término ladino se utiliza para referirse peyorativamente al ladino, e incluso al indígena asimilado, en Guatemala, el término se utiliza para referirse a las personas mestizas en general.

local por dos períodos consecutivos.¹⁴ Otra característica relevante en este contexto social es que Colotenango es un Municipio predominantemente Maya, con un 95% de población Mam y un 60% de población que habla exclusivamente Mam y muy poco castellano (CEDES, 1998). La persistencia de un núcleo duro de la tradición Maya junto a un alto nivel de organización política de izquierda parecía caracterizar la dinámica socio-cultural del municipio. Por lo demás, los ediles electos a nivel local desde 1996 han sido todos Maya-Mam, lo que se ha denominado la “recuperación del poder local” por parte los Mam. A este entramado social descrito, se añaden importantes movimientos migratorios de la población Mam hacia Estados Unidos y México, desde el municipio que, por lo demás, se encuentra sólo a una hora de la frontera mexicana, en viaje por tierra.

Estos procesos sociales mencionados, junto a una accesibilidad al campo facilitada por los promotores locales de la ONG Ceiba, fueron decisivos a la hora de elegir el municipio de Colotenango como espacio local para realizar la etnografía sobre violencia conyugal en comunidades Mayas. Además, en términos de producción de conocimiento científico, los Mames han sido relativamente poco estudiados (notablemente Valladares, 1957; Lovell, 1990; Watanabe, 1992; Kobrak, 2003; Torres, 2004; Velásquez Imatuj, 2005; Mendizabal, 2007; Jiménez, 2008; Hernández, 2009) comparativamente con los Pueblos K'iche' o Kaqchikel, próximas a los centros urbanos de Guatemala y Antigua Guatemala.

¹⁴ La primera elección municipal después de la Firma de los Acuerdos de Paz, en 1996, fue ganada por la planilla encabezada por el Frente Democrático Nueva Guatemala, luego en 1999, por la Alianza Nueva Nación y en el 2003 y 2007 por la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (Godínez, 2007).

DISEÑO MUESTRAL

Desde las primeras conversaciones que sostuve con los promotores de la ONG Ceiba, se hizo patente la diversidad socio-cultural que ellos observaban en el municipio Mam de Colotenango, tanto a partir de su vida cotidiana, como de su trabajo social-comunitario. Básicamente, percibían una distinción social y cultural entre los habitantes de las tierras altas y las tierras bajas del municipio. En su opinión, los antecedentes socio-históricos, el grado de accesibilidad a cada sector y la diversidad ecológica del municipio marcaban diferencias importantes entre sus habitantes.

Así, apoyada en la categorización territorial propuesta por Rosa María Torras (2004) en su estudio histórico sobre la conformación del municipio Mam durante el siglo XIX y principios del siglo XX, fui organizando mi trabajo de campo y la selección de entrevistados, en función de tres sectores del municipio: las tierras altas, las tierras intermedias y las tierras bajas. Las aldeas de Ixconlaj, Tojlac, Ical y Bellavista se ubican en las tierras altas de la Sierra de los Cuchumatanes. Estas se encuentran a una altura de entre 2000 y 3000 ms., y son de difícil acceso en transporte terrestre, con escasa frecuencia de pick up en el día, y a dos horas de ruta a pié de la carretera internacional. El sector se caracteriza por sus fuertes pendientes en las laderas de los Cuchumatanes y por una agricultura limitada por su geografía.

En términos socio-históricos, las comunidades Mam de las tierras altas fueron afectadas de manera más directa y cruda por la violencia del conflicto armado (1970-1996). Fueron objeto de cruentas operaciones durante las campañas de “Tierra Arrazada” por parte del Ejército guatemalteco, y la respuesta y presencia de organización guerrillera fue significativa. En este sector se organizaron estrategias de “refugio” en la montaña por parte de los habitantes que abandonaban por días sus casas

en las aldeas para irse al monte, durante los operativos represivos. También fue lugar de expulsión de numerosos migrantes por motivos políticos hacia México.

Actualmente siguen siendo las comunidades del municipio con mayor presencia electoral y organizativa de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).

Por su parte, las aldeas de El Granadillo, La Vega y el pueblo de Colotenango, forman parte de las tierras bajas del municipio, se encuentran cercanas a la carretera internacional y a los principales flujos de agua (ríos Seleguá y Sicapaca) y poseen los mejores suelos para la agricultura. Son de fácil acceso por tierra a la cabecera municipal y a la cabecera departamental, ya que se encuentra a 1 hora de viaje por la carretera hasta Huehuetenango, con transporte frecuente hasta las 7 de la tarde.

Durante el conflicto interno, la organización política de este sector fue mucho menor y con mayor presencia de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) que fueron organizaciones paramilitares formadas por el Ejército de Guatemala en forma coercitiva en las comunidades indígenas para hacer frente a la organización guerrillera. Como lo indica el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, “Las acciones de violencia durante el conflicto armado interno tuvieron un expresión marcadamente territorial: la mayoría de las víctimas de la violencia del Ejército [de Colotenango] eran pobladores de las tierras altas, mientras que las comunidades mejor organizadas en las PAC en acciones de contrainsurgencia eran de tierras bajas” (CDH, 1999).

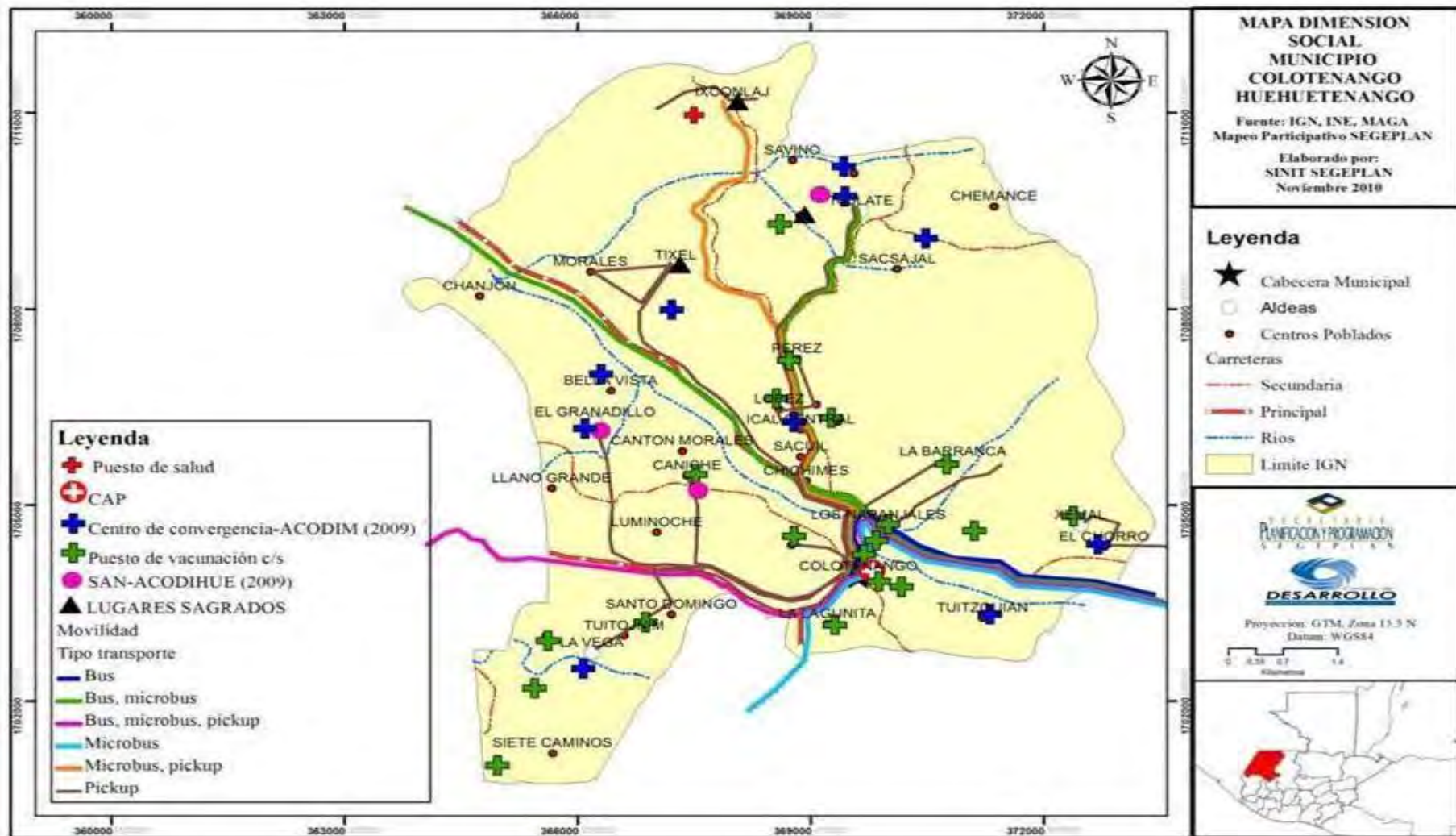


Figura 1: Mapa del Municipio de Colotenango (Fuente: SENIT SEGEPLAN, 2010).

Las aldeas de Ícal, La Barranca, Tixel y Xemal se encuentran en las tierras intermedias del municipio, son relativamente accesibles en transporte por la carretera, de mayor distancia relativa a la cabecera municipal, y con clima, tierra y acceso al agua relativamente favorable a la agricultura.

En términos de organización sociopolítica, históricamente en tiempos del conflicto armado, se presenta de manera similar a lo que ocurre en las tierras bajas; es decir, con una menor organización de resistencia a la represión ejercida por el Ejército guatemalteco. Sin embargo, el sector es actualmente escenario de un conflicto intracomunitario importante que deslinda tierras medias y bajas. Efectivamente, durante los últimos dos años de gobierno local, a cargo de la URNG, y con alcalde Mam, se ha ido consolidando en algunas aldeas de las tierras intermedias, liderazgos opositores al gobierno local.

Este proceso llega a constituirse en un conflicto violento en el mes de octubre del año 2007, con el alzamiento de unas cien personas en contra las autoridades locales, encabezado por los líderes de la aldea La Barranca. Los niveles de violencia organizada de este conflicto político son alarmantes y algunos intelectuales guatemaltecos lo han denominado como “golpe de estado local” por su carácter violentista y anticonstitucional (Godínez, 2007). Los opositores hacen uso de armamento de alto calibre, con presencia de francotiradores apostados en las colinas de la cabecera municipal para permitir y defender la toma de rehenes de los funcionarios municipales. Gracias al recurso de amparo interpuesto por la URNG ante el Juzgado de Huehuetenango, la Policía Nacional Civil libera a los rehenes, sin ejercer ningún tipo de acción hacia los amotinados, lo que contrasta con el nivel de violencia de aquellos y de la ilegalidad de su accionar. Este conflicto local denota la vigencia de las divisiones que aún persisten en la

población coloteca a raíz del conflicto armado, a 15 años de la firma de los acuerdos de paz firme y duradera.

Si además se considera la vigencia de los criterios de exogamia, patrilocalidad y patrilinealidad en el establecimiento de los lazos matrimoniales entre los Mam de Colotenango, la propuesta de sectorización del municipio según el grado y tipo de organización social comunitaria, tiene un mayor grado de relevancia para la discusión sobre la violencia doméstica. Con respecto a la exogamia y patrilocalidad, se ha escrito y discutido bastante sobre la vulnerabilidad de la mujer, como sujeto individual, al dejar su familia de origen para ir a vivir junto a la familia de su esposo (Hernández, 1997, 2000; D'Aubeterre, 2000b; Garza, 2002; González, 2002 y 2007; Mejía, 2006). Además, podemos señalar que la movilidad territorial de las mujeres v/s la estabilidad territorial de los varones, que establecen lazos matrimoniales, tiene implicaciones de género para la conformación, mantención y permanencia de las organizaciones sociales en las aldeas y caseríos. Efectivamente, la manera en que las temáticas ligadas a los derechos de las mujeres son abordadas por parte de las organizaciones, dependerá mucho del grado en que los varones hayan revisado las nociones de poder asociadas a las relaciones entre hombres y mujeres. Por una parte, porque los hombres tienen mayor grado de participación social que las mujeres (González, 1993; Palencia, 1999; Gaviola, 2001; Chirix, 2003; Cumes, 2007; Hernández, 2008; Mac Leod, 2008; Soriano, 2008) pero además, porque territorialmente la presencia masculina tiene mayor estabilidad en el tiempo a través de las diferentes generaciones, comparativamente con la mujer que sistemáticamente, en cada generación, deja su aldea al contraer matrimonio.

Así entonces, la sectorización del municipio propuesta, fue guiando la selección de las aldeas y caseríos que visité para realizar las entrevistas semi-estructuradas, las entrevistas en profundidad y las observaciones de campo.

Sobre la base de esa sectorización elaboré un diseño muestral basado en las categorías de: sexo, rango etáreo y residencia. Para obtener los relatos de vida, construí la muestra de entrevistados/as y fui estableciendo heterogeneidad entre las categorías propuestas, construyendo rangos o dicotomías de diferenciación, de acuerdo a las posibilidades que permitía la accesibilidad a los entrevistados. Con respecto al sexo, intencioné la búsqueda tanto de mujeres como de hombres Mam, aunque por la intimidad de la temática predominó el número de mujeres sobre el de varones en la muestra. El rango etáreo fue diferenciado en tres rangos: bajo 24 años, entre 25 y 49 años, sobre 50 años. Sin embargo, para el análisis intergeneracional se hizo relevante separar las narrativas en función de mayores y menores de 50 años, en función de las vivencias históricas macrosociales compartidas. El tercer criterio, el de residencia, fue diversificado en función de la experiencia migratoria, incluyendo por una parte hombres y mujeres que no hubiesen migrado, y por otra parte, a hombres y mujeres que tuviesen la experiencia vital de haber migrado o que su cónyuge hubiese migrado.

En las visitas que realicé a Colotenango, entre los años 2007 y 2010, establecí contacto con diferentes actores relevantes a nivel local, vinculados a la problemática de la violencia entre cónyuges. Además de las numerosas conversaciones informales que sostuve en ese período, realicé entrevistas individuales semi-estructuradas con dos lideresas de organizaciones de mujeres Mam, con dos promotoras de género de ONG's locales, con los presidentes del COCODE (Consejo Comunitario de Desarrollo) de un caserío de las tierras altas y

uno de las tierras intermedias, y con el director de la escuela primaria de este último caserío; todos ellos Mam. También entrevisté al Juez de Paz de Colotenango y el Oficial Segundo del mismo juzgado, ambos ladinos. En dos ocasiones sostuve entrevistas grupales: la primera con 7 promotores y promotoras Mam y Chuj de salud de la ONG Ceiba, y la otra con 13 dirigentes del COCODE de una aldea de las tierras bajas; todos varones Mam.

Con respecto a los datos obtenidos en una aldea y un caserío ubicados en las tierras intermedias, sólo pude revisar datos secundarios de archivo y realizar entrevistas a actores relevantes. Allí, no me fue posible obtener relatos de vida de mujeres y hombres en esas localidades en gran parte por el hermetismo de los dirigentes y de sus habitantes. A través del presidente del COCODE de la aldea, intenté concertar pláticas de mayor profundidad con una mujer víctima de violencia física aguda por parte de su esposo que viajaba hacia los Estados, regresando cada cierto tiempo, pero ella misma me disuadió de continuar con ello, por consejo del pastor que la visitaba, argumentando que no era bueno seguir hablando de esas situaciones y que era mejor dejarlas atrás.

RECOLECCION DE INFORMACION

El proceso etnográfico tuvo una duración total de tres años, durante los cuales realicé visitas de entre dos a seis semanas a los caseríos y aldeas de Colotenango. En estas estancias realicé observaciones de campo de numerosos espacios socio-culturales y familiares.

Durante el año 2007, realicé dos estancias de trabajo de campo de veinte días cada una, en el mes de julio y octubre, alojándome en una aldea de Colotenango, en casa de una de las promotoras locales de la ONG, que

generosamente me invitó a compartir junto a su familia extensa. Durante la primera visita, fui posicionando mi investigación con actores locales relevantes, tales como: el alcalde y funcionarios municipales; el segundo oficial del Juzgado de Paz local, que recibe demandas por violencia intrafamiliar y la enfermera del centro de salud que entrega charlas de capacitación a parteras tradicionales sobre violencia intrafamiliar.

Como primera parte de un proceso de toma de contacto con la realidad local, acompañé a promotores locales de la ONG Ceiba en actividades de promoción de la salud mental con mujeres Mam. Presencié sesiones de trabajo grupal con mujeres que viven violencia conyugal, organizadas en un grupo de auto ayuda, y pude observar sesiones de trabajo grupal con adolescentes mujeres, sobre identidad y cultura Mam. Acompañé una reunión grupal con parteras¹⁵ tradicionales, que son las que atienden la demanda de salud, donde no hay sistema de salud oficial, como ocurre en las aldeas y caseríos de las tierras altas. Por último, participé de asambleas de mujeres que han sufrido violencia política durante el conflicto armado, así como visitas domiciliarias a beneficiarias del Programa Nacional de Resarcimiento, a las que los promotores de la ONG orientaban legalmente para poder certificar su condición de víctima del conflicto armado. Todas estas reuniones de trabajo a las que asistí se desarrollaban en Mam, dirigidas por promotoras Mam y promotoras ladinas, a las que se les traducía constantemente.

Durante mi segunda visita a la aldea donde me hospedaba, tuve la oportunidad de participar y observar prácticas culturales familiares Mam, junto a algunos de los quince integrantes de la familia que me recibió en su morada.

¹⁵Agentes de salud tradicional Maya encargadas de la atención del embarazo, puerperio, parto y cuidados perinatales, conocidas en México como comadronas.

Compartimos a diario las comidas, a veces en la misma mesa, y otras veces en recintos separados, así como el lavado de la ropa y de los platos en el lavadero al aire libre junto a las hijas de la familia. Me invitaron a tomar baños de *chuj*¹⁶ con algunas de las hijas en el patio de la casa, que es una práctica familiar habitual cada dos días después de la cena. Hicimos compras en el mercado local del pueblo de Colotenango y de Ixtahuacán con algunas de las hijas y el padre de familia. Ixmucané, que trabaja además como promotora de salud me invitó a asistir a la celebración de la misa católica dominical en la parroquia de la aldea, donde participa del coro, y a formar parte de la celebración de rosarios comunitarios en casa de algún enfermo y en ocasión del festejo de los quince años de una muchacha de la aldea. También fui invitada a involucrarme en actividades familiares más íntimas como la visita a casa de la abuela materna de la familia que vive en el vecino caserío, junto a una de sus hijas y nietos, así como a la celebración de los quince años de la sobrina del matrimonio de la casa, hija del mayor de los hijos varones. En esa oportunidad pude presenciar un pleito familiar originado en una disputa conyugal en la que intervinieron algunas hermanas y los padres de la mujer con su pareja, y la salida intempestiva de esta última con su hija de once años, desde la casa parental. De manera cotidiana compartimos pláticas en torno al fogón, o al telar, junto a los integrantes de la familia y a familiares de visita. Pude también sostener conversaciones individuales con cada uno de los miembros de la familia extensa de Ixmucané, que comparten el techo familiar: su abuelo, de 104 años (ya fallecido actualmente); su padre de unos 55 años; su madre, de unos 55 años; uno de sus hermanos solteros de 23 años; una de sus cuñadas, de 24 años, cuyo esposo se había marchado a los Estados Unidos dos

¹⁶ Baño de vapor tradicional Maya, de uso familiar con fines higiénicos, terapéuticos, rituales y de diversión.

años antes, dejándola en la aldea con dos hijos pequeños; una de sus hermanas mayores, de 30 años, madre soltera, que se marchó de la casa durante mi estadía, junto a su hija.

Durante esta misma visita, viajé hasta un caserío de las tierras altas, junto a Ixmucané y visitamos la casa de la familia de un promotor en salud de la ONG Ceiba dónde nos alojamos por unos días. Visitamos a algunas mujeres a las que fuimos invitando a participar del estudio con el relato de su vida. Se trata de una comadrona, viuda, de 70 años de edad, una mujer de 55 años, que enviudó durante el conflicto armado y una mujer de 73 años, la dueña de casa que nos recibe durante nuestra visita. Fuí sosteniendo encuentros durante mis próximas visitas hasta realizar las entrevistas que producirían los relatos de vida de Eloisa y Carmen. En la casa donde nos hospedamos, vive una de las hermanas del promotor en salud de la ONG Ceiba, quien se ofrece a apoyarme como traductora durante las entrevistas que realizo en el caserío de los Altos de los Cuchumatanes.

En ese mismo año, el 2007, realicé una visita breve de una semana a la cabecera del departamento de Huehuetenango, y al pueblo de Colotenango, con motivo de presenciar junto a otros observadores internacionales, el proceso electoral en el municipio Mam de Colotenango. En esa oportunidad, se eligió: nuevo edil, a nivel local, diputados, senadores y presidente. Durante la jornada visité las diferentes mesas de votación que se han implementado en las dependencias de la escuela primaria del pueblo de Colotenango, en las que se observa una participación significativa de mujeres como votantes y como vocales de mesa y apoderadas de locales de votación. El clima político es tenso, ya que partidarios del gobierno local saliente, de la URNG, han recibido amenazas de muerte de salir reelecta la coalición de izquierda.

En el año 2008, realicé cuatro salidas de campo al municipio de Colotenango de entre diez a quince días cada una. En la visita que realicé entre los meses de febrero y marzo pude participar de actividades comunitarias locales, tales como ceremonias de celebración del cambio de cargadores dirigidas por un aj'kij¹⁷, de acuerdo al calendario tradicional Maya y a la celebración católica del día de la Candelaria, patrona del municipio. También pude asistir a la marcha realizada en la ciudad de Huehuetenango para conmemorar el día internacional de la mujer por parte de organizaciones locales y nacionales, en la que participaron mujeres y hombres de comunidades Mam del Departamento.

Durante mi visita en el mes de abril, pude presenciar las celebraciones de acuerdo al calendario católico de Semana Santa, y en el mes de agosto, a las festividades organizadas en torno a la conmemoración de la aldea de El Granadillo, durante una semana.

La última visita de ese año, que tuvo una duración de un mes y medio, pude participar en las celebraciones locales del día de la independencia nacional de Guatemala para el 15 de septiembre en el municipio Mam de Ixtahuacán (vecino al de Colotenango) y en las celebraciones en ocasión de Día de Muertos en el cementerio de Colotenango.

Durante este año, el Juez local me autorizó a revisar las actas de denuncia interpuestas por violencia intrafamiliar durante los últimos dos años, en el archivo del Juzgado de Paz de Colotenango. Pude además observar las audiencias ordinarias que sostenía el Juez de Paz con la población Mam, por pleitos vecinales y por pensiones alimenticias, donde significativamente aparecían elementos relativos a los conflictos conyugales.

¹⁷ Aj'kij: guía espiritual Maya. Dirige ceremonias colectivas de sanación Maya, interpreta los signos del calendario Maya.

A través del contacto con las promotoras Mam de género de la ONG FUNDICAM, fui invitada a asistir a talleres de trabajo sobre prevención de la violencia intrafamiliar, en el marco de un proyecto financiado por OXFAM. Los talleres se desarrollaban exclusivamente en Mam, aunque algunas veces la conductora del taller hablaba un poco en castellano, como gentileza con las personas no hablantes de Mam, que éramos básicamente las mujeres ladinas de la ONG FUNDICAM, encargadas de la papelería, planificación, registro y evaluación de los talleres, y yo.

En esa misma visita a Guatemala pude también participar en actividades de carácter socio-político de relevancia para la población Mam de Colotenango. En el caso de las movilizaciones en rechazo a la nueva ley de Renap,¹⁸ mi participación fue accidental ya que venía en uno de los buses colectivos por la carretera que fue bloqueada por los manifestantes. En ocasión del aniversario de la revolución de octubre de 1944,¹⁹ pude asistir, voluntariamente, a un acto organizado por el Instituto Maya-Mam de Colotenango dirigido a jóvenes, dónde junto con recordar los logros del gobierno democrático de Arévalo (1944-1951) y Arbenz (1951-1954), se realizaba una discusión crítica del alcance de esos logros para la población indígena Maya.

Además, en el marco de las movilizaciones realizadas en torno a la defensa del medio ambiente y en rechazo a la minería a cielo abierto, por parte de los

¹⁸ La nueva ley del Registro Nacional de Identificación traspasó funciones de registro civil a nivel municipal, lo que significó una serie de manifestaciones de rechazo en los municipios Mayas del país. Estas permitieron que se estableciera un diálogo con los parlamentarios y se depusieran las manifestaciones y acataran las propuestas del poder legislativo.

¹⁹ La Revolución democrático-burguesa guatemalteca, que se inició con las gestas patrióticas de junio y octubre de 1944, y que cobró realidad con la acción popular y militar del 20 de octubre del mismo año, reunió bajo sus banderas a diferentes sectores de la nación, integrados por estudiantes universitarios, maestros de escuela e intelectuales, militares jóvenes y un importante sector de trabajadores. (González Orellana, 2007).

municipios Mayas del departamento, participé como observadora internacional en la consulta comunitaria sobre la minería a cielo abierto²⁰ en el municipio de San Pedro Soloma, en la aldea Kakchiquel “~~H~~xtiacop”.

Desde abril a octubre del año 2009, realicé una estancia de investigación en el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), de la U. de San Carlos de Guatemala, dedicada a un estudio histórico sobre género entre los Mam, con la orientación del Dr. Edgar Esquit Choy, Coordinador del Área Historia del Instituto. Me parecía que para poder comprender de mejor manera la ocurrencia y reproducción de los conflictos conyugales actuales, era necesario revisar la manera en que históricamente se habían desarrollado las relaciones entre hombres y mujeres, en la sociedad Mam de Colotenango.

Así, en mi estancia de investigación me aboqué a uno de los objetivos específicos de mi investigación, en función de caracterizar históricamente las relaciones de género entre los Mames de Colotenango. Me propuse entonces analizar las relaciones de género en dos espacios extradomésticos: el ámbito laboral y el ámbito de la participación social, que en el caso del Pueblo Maya de Guatemala están íntimamente ligados, sobre todo en ese período histórico. Efectivamente, es con el gobierno de Arévalo que se deroga el trabajo forzado para los Mayas, lo que junto a otros procesos económicos y sociales va promoviendo la paulatina incorporación de hombres y mujeres Mayas al

²⁰ El 23 de junio de ese mismo año se habían realizado las primeras consultas en los municipios de Colotenango, San Juan Atitán, Todos Santos Cuchumatanes y en Concepción Huista. Efectivamente, según el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL), no existe otra actividad industrial tan agresiva ambiental, social y culturalmente, como la minería a cielo abierto. Es una actividad industrial insostenible por definición, en la medida en que la explotación del recurso supone su agotamiento, lo que ha generado un amplio rechazo por parte de los municipios de departamento de Huehuetenango.

magisterio. De la mano de las campañas de alfabetización de la población y de la profesionalización del magisterio, se va conformando el movimiento Maya en Guatemala, en el que se implican tanto hombres como mujeres.

Estos dos fenómenos socio-históricos nacionales - la incorporación de hombres y mujeres Mayas al magisterio, y la consolidación de una demanda étnica, fundamentada políticamente-, son gravitantes para la comprensión de las transformaciones que han ido ocurriendo en las relaciones entre hombres y mujeres Mam en la segunda mitad del siglo pasado, a nivel local, en el municipio de Colotenango.

El período histórico analizado abarca los 52 años entre 1944 y 1996. Su inicio lo marca la Revolución de octubre de 1944, conceptualizada como la entrada de Guatemala al siglo XX (Esquit, 2007) y en su cierre, por la firma de los “Acuerdos por la Paz firme y duradera”, en 1996, que constituye un hito relevante al simbolizar el fin de 36 años de conflicto armado interno, y de años de negociación entre el gobierno y la guerrilla.

Para cumplir dichos objetivos, realicé una serie de entrevistas a actores relevantes del sistema educativo, a nivel departamental (Huehuetanango) y a nivel local, en los municipios de Colotenango e Ixtahuacán, así como en la capital, en Ciudad de Guatemala. Esta información me permitió, entre otras, definir los establecimientos educativos que, a partir de los años 50 del siglo pasado, fueron recibiendo alumnos Mayas de manera sistemática, generalmente bajo la forma de internado y auspiciados por alguna beca institucional.

Para dar cuenta de la incorporación de los Mam a la educación formal, en cada uno de estos colegios, revisé los registros de inscripción, estableciendo el número de alumnos y alumnas Mayas que cursaron la educación básica y

secundaria, y los alumnos Mam, residentes en Colotenango o en el departamento de Huehuetenango. También consulté datos de la primera mitad del siglo XX en el Archivo General de Centroamérica y en los Ministerios de Educación y del Trabajo, aunque la mayoría de los registros no hacían referencia a la población Mam de Huehuetenango, ni menos a la del municipio de Colotenango.

Por último, aunque las estadísticas sobre etnicidad producidas por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) de Guatemala han sido fuertemente criticadas (Cojtí Cuxil, 1991; Tzian, 1994), hice una revisión de las tendencias que se presentan en los procesos de alfabetización de hombres y mujeres Mayas en general, y Maya-Mam del departamento y del municipio, en particular.

El grueso de los resultados de este estudio histórico se presenta en el capítulo III de esta tesis, en el que se describe el contexto histórico de las relaciones de género entre los Mames de Colotenango.

Durante mi estancia de investigación en la Universidad de San Carlos de Guatemala pude compartir ideas e hipótesis con numerosos investigadores ladinos y Mayas guatemaltecos, lo que enriqueció mucho mi comprensión de la sociedad guatemalteca, de la sociedad Maya guatemalteca y de las relaciones interétnicas Mayas/ladinos. Durante esos meses me integré además al curso-taller “Idioma y cultura Mam”, impartido de manera privada por Jacolbe Lucrecia García, intelectual Mam, originaria del departamento de San Marcos.

En el mes de abril del año 2010, realicé una última visita al municipio de Colotenango en la que me entrevisté con la encargada de la Oficina Municipal de la Mujer, de reciente creación. En la ciudad de Huehuetenango me entrevisté con una funcionaria de la Defensoría de la Mujer Indígena de Huehuetenango,

abocada, entre otras temáticas, a la prevención y tratamiento en violencia intrafamiliar a nivel departamental.

El análisis de la información obtenida a partir de las entrevistas semi-estructuradas, así como las notas de observación de campo fueron sometidas a análisis de dominios (Spradley, 1979). El material biográfico,²¹ después de su traducción y transcripción fue sometido a un proceso de limpieza que permitiera adecuar el lenguaje oral coloquial a la forma del lenguaje escrito, incluyendo entre paréntesis alusiones implícitas, que perdían significado fuera de la interacción; eliminando repeticiones propias del lenguaje coloquial oral y eliminando los marcadores de la interacción con la entrevistadora y, eventualmente con la traductora (tales como “Éú” o “Usted” al referirse a mí, o bien comentarios a la traductora sobre el entendimiento del idioma). Una vez realizada la limpieza del texto, implementé el montaje de los relatos ordenando temática y cronológicamente las entrevistas biográficas, de modo tal de obtener una narrativa coherente desde la infancia hacia el momento actual de la vida de cada sujeto, produciendo las biografías de cuatro mujeres Mames y dos hombres Mames.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO DE LA TESIS

El texto que presento a continuación se organiza en torno a seis capítulos. En el Capítulo I “Conflicto y violencia. Una problemática en las relaciones conyugales”, presento elementos que permiten entender cómo es que la violencia doméstica o intrafamiliar se ha ido posicionando en Guatemala como problema

²¹ Distingo en el capítulo VI en el que expongo los relatos de vidaconstruidos, profundizo en la distinción entre “history life” y “life story”.

social. Destaco, en primer lugar, el protagonismo del movimiento de mujeres, hacia fines del conflicto armado en Guatemala, como uno de los precursores de la visibilización e incorporación de la violencia intrafamiliar en la agenda pública. Luego desarrollo, desde una mirada crítica, la forma en que se ha incorporado la perspectiva de género a las políticas públicas, y las limitaciones que se presentan para poder dimensionar la violencia intrafamiliar por parte de las instituciones que abordan la problemática a nivel nacional, departamental y local.

En una segunda sección del mismo capítulo hago un recorrido y revisión de los principales conceptos sobre los cuales reposa la investigación. Así, se destaca la necesidad de la interdependencia explicativa entre las categorías de etnia, raza, clase y género, reconociendo la constitución mutua de cada uno de estas nociones que propone el enfoque interseccional. Se discute además las divergencias y consensos con respecto a la noción de complementariedad en el contexto de las investigaciones realizadas sobre género con Pueblos originarios.

El Capítulo II –“Colotenango como contexto de estudio” presento los antecedentes geográficos del municipio y del territorio Mam. Desde una visión crítica de la división político-administrativa municipal, en contra punto con la perspectiva que para los Mayas tiene la noción polisémica de comunidad, se presenta el espacio local construido desde diferentes miradas en tensión. En una segunda sección del mismo capítulo, se describen las principales transformaciones que están aconteciendo en la vida de las mujeres y hombres Mam para ir comprendiendo los escenarios en los que se desenvuelven los conflictos conyugales que presentaré en capítulos siguientes.

En el Capítulo III –“Contexto histórico de las relaciones de género entre los Mames (1945-1996)” presento una revisión de los hitos y procesos socio-

históricos que han ido marcando la vida de los Mames de Colotenango en este período. El recorrido temporal se realiza en torno a tres procesos: la incorporación a partir de los años '60 de hombres y mujeres Mames al sistema educacional formal; la formación de maestros y maestras Mam y los inicios del movimiento Maya en torno a los años '70; y la participación de hombres y mujeres Mames en la guerrilla, en los años del conflicto armado, desde los años '80.

En el Capítulo IV –Derecho Maya, derecho positivo e interlegalidad” describo la forma en que los conflictos conyugales son abordados en el municipio en las instancias judiciales tradicionales Mayas y en las instancias locales del sistema de justicia estatal. Presento la discusión que se ha generado con respecto al papel que ha jugado la tradición Maya en la reproducción de la violencia familiar y conyugal hacia las mujeres Mayas, enfocándome de manera particular en la discusión sobre los arreglos matrimoniales en las comunidades Mayas de Guatemala.

En una segunda sección del capítulo, se presenta el material etnográfico recogido en cuatro audiencias presenciadas en el Juzgado local de Colotenango en el mes de octubre del año 2008, ante el Juez local. Se añade la descripción y seguimiento de un caso judicial, que constituye la única demanda interpuesta ante el Juzgado por Violencia Intrafamiliar en el año 2007, con el fin de situar el escenario jurídico en el que se denuncian los conflictos conyugales para desarrollar en los siguientes capítulos el tema central de la tesis.

En el Capítulo V –Conflicto conyugal: género, etnia, raza y clase” desarrollo la perspectiva analítica de Agarwal, Deere y León con respecto a la negociación de los conflictos entre cónyuges de unidades familiares agrarias. Añado la revisión de los resultados de investigaciones sobre conflicto conyugal

llevadas a cabo en Guatemala con población Maya. Por último, en el mismo capítulo presento un texto etnográfico que da cuenta de los conflictos conyugales observados entre hombres y mujeres Mames en tres ámbitos en los cuales los cónyuges han de tomar decisiones: a) los recursos económicos del hogar; b) la reproducción familiar; y c) la participación del varón y de la mujer en espacios extradomésticos.

El Capítulo VI “Las violencias a través de la vida de los y las colotecos y colotecas” presenta un texto etnográfico basado en relatos de vida de hombres y mujeres Mames del pueblo de Colotenango. El texto busca destacar cómo es que cada mujer Mam y varón Mam es producto de una historia, donde el propio sujeto es creador de acciones y sentidos. Como se aprecia, cada sujeto realiza una reconstrucción “objetiva” de su vida (Correa, 1999) lo que posibilita la búsqueda de sentidos, a partir de sus vivencias. Cada entrevistada/o fue proponiendo un significado a su vivencia, organizándola a través de su narrativa, producto de lo cual me permito hablar de una pluralidad de violencias.

La presentación de los relatos está organizada en dos secciones en función de las dos generaciones que están representadas en las biografías. Los primeros tres relatos dan cuenta de biografías que se inician entre los años 1945 y 1956, es decir durante el inicio de las reformas de Arévalo y Arbenz, previo a los inicios de la educación formal en el municipio (proceso descrito en el capítulo III). Los últimos tres relatos de vida comienzan entre los años 1970 y 1987, es decir en los períodos más agudos del conflicto interno en Guatemala (proceso también descrito en el capítulo III de la tesis).

Al cierre del capítulo presento un análisis intergeneracional y genérico de la forma en que las violencias estructurales, políticas, raciales y de las relaciones de género se articulan entre sí.

Las conclusiones dan cuenta de manera sintética y analítica de los principales hallazgos de la investigación destacando los aportes conceptuales y empíricos del estudio. En términos conceptuales, se releva la utilidad del uso de la perspectiva interseccional que me permitió no solamente integrar las categorías etnia, raza, género y clase sino que, apoyada en esa mirada, incorporar al análisis de la violencia conyugal otras violencias tales como: la violencia racial, la violencia estructural, la violencia política y la violencia de género. Destacando el análisis del contexto de otras violencias que han determinado la vida cotidiana de los Pueblos originarios de América para el estudio de la violencia conyugal, las conclusiones enfatizan el papel que juegan los mediadores intersubjetivos en la producción y reproducción de la violencia entre los cónyuges, en la medida en que mujeres y hombres Mames se constituyen como sujeto de manera diferencial.

CAPÍTULO I

CONFLICTO Y VIOLENCIA

UNA PROBLEMÁTICA SOCIAL EN LAS RELACIONES CONYUGALES

ANTECEDENTES SOBRE VIOLENCIA CONYUGAL E INTRAFAMILIAR EN GUATEMALA

La violencia conyugal en el marco de las relaciones interétnicas en Guatemala, constituye un problema complejo. Se requiere para su comprensión de la articulación de diferentes campos disciplinarios, ya que se trata de una problemática de salud pública, una problemática legal, y una problemática de género.

Para entender, la relación con las instituciones del Estado de Guatemala, es necesario recordar que la coyuntura reciente en Guatemala se ha visto marcada por el proceso de negociación entre el Gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), con la mediación de las Naciones Unidas, y cómo es que este proceso ha permitido que disminuya la tensión en el área y el nivel de violaciones a los derechos humanos, aunque se sigan cometiendo abusos y persistan grados importantes de impunidad. Mencionar brevemente que, tras un largo proceso de negociación, el 29 de diciembre de 1996 fue firmada la paz entre el Gobierno y Ejército, y la URNG, lo que incluyó la firma de una serie de acuerdos; entre ellos: el Acuerdo Global sobre Derechos

Humanos; el Acuerdo para el Reasentamiento de la Población Desarraigada; el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; el Acuerdo Socioeconómico y Agrario.

En este proceso, las mujeres agrupadas a través de diferentes organizaciones han tenido un papel protagónico en la Agenda de construcción de los Acuerdos de Paz (toda vez que el cumplimiento cabal de éstos sea un asunto aún pendiente). Entre éstas, han participado: la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM), la Agrupación de Mujeres Tierra Viva, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), el Sector de Mujeres y posteriormente la “Red de la No Violencia contra la Mujer”. Así, en los últimos años, en Guatemala, bajo la consigna de que “lo personal es político”, se han podido desarrollar algunos avances y se reconoce que la resolución violenta de los conflictos conyugales, que redundan en lo que se ha denominado como violencia intrafamiliar es una violación a los derechos humanos, es un problema social y de salud pública, que atenta al bienestar de las mujeres violentadas, de su familias, y de la comunidad tanto a nivel urbano como rural.²²

En éste, como en otros ámbitos sociales, en Guatemala, el movimiento de mujeres ha confiado en los organismos internacionales y en su capacidad para producir cambios reales en la situación de la mujer. Sin embargo, las organizaciones de mujeres han comenzado a cuestionar esa capacidad, y han buscado avanzar más allá de los límites que los organismos internacionales le han impuesto. Como lo señala Mercedes Cañas en su

²² La Organización Panamericana de la Salud (OPS) ha definido la violencia doméstica (o intrafamiliar) como un problema prioritario de salud pública, definiendo la problemática como “toda acción u omisión cometida por un miembro de la familia en relación de poder, sin importar el espacio físico dónde ocurra, que perjudique el bienestar, integridad física, psicológica o la libertad y el derecho al pleno desarrollo de otro/a miembro de la familia” (1999).

análisis sobre el movimiento de mujeres en Guatemala y su relación con las instituciones nacionales e internacionales, el hecho de “haber transcurrido bailando cierto tiempo al son de ellos” hizo que se acumulara en el movimiento de mujeres: la experiencia de tener un techo en las discusiones, reconocer que se depende del financiamiento de la cooperación para continuar interviniendo e investigando, y por último restricciones a la posibilidad de cuestionar el rol del Estado, basado en la necesidad de tiempos necesarios para la realización de cambios institucionales” (Trujillo, 2004).

VIOLENCIA INTRAFAMILIAR Y DE GÉNERO EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Amerita entonces preguntarse por la forma en que la violencia intrafamiliar, y el propio discurso de género, se ha ido incorporando a las políticas públicas en el marco de un proyecto de gobernabilidad neoliberal. Efectivamente, es en el escenario posterior a la democratización formal de la mayoría de los países latinoamericanos, que surge un nuevo discurso estatal modernizador que va incorporando de diversas maneras la así denominada “perspectiva de género” (Álvarez, 1990 cit. en Lang, 2006), respondiendo a las tendencias internacionales²³.

En esta incorporación de la “perspectiva de género”, se observa, por una parte, una modernización de los discursos políticos sobre la familia. Esta, que antes era idealizada como célula básica de la sociedad y pilar de la identidad nacional, se tiende a percibir como una unidad pragmática para la convivencia de los individuos que puede presentarse en formas muy diversas, reconociendo la multitud de arreglos familiares. Lo relevante de estos nuevos discursos acerca de

²³ Ver el análisis de Susane Lang (2006) de la forma en que, durante los gobiernos priistas de Salinas y Zedillo, en México, se incorpora la perspectiva de género a las políticas públicas.

la familia es que interpelan más al individuo que a la familia como conjunto, alejándose del modelo jerárquico del *pater familias*, y planteando la necesidad de democratizar las relaciones intrafamiliares. Se conceptualiza a las familias como espacios regidos por relaciones de poder, dónde aparecen conflictos, y que de ocurrir situaciones de violencia, es al Estado a quien compete intervenir para resguardar los derechos de las personas agredidas, por sobre la unidad familiar (Lang, 2006).

Estos nuevos discursos oficiales de la familia no sólo retoman conceptos feministas, sino que también fueron determinados por paradigmas del discurso neoliberal. Así, las mujeres son equiparadas a los hombres en términos de su condición de *individuo*, que tienen derecho a defender su fuerza laboral en el mercado, lo que tiende, de alguna manera, a hacer funcional el discurso de género a la necesidad modernizadora neoliberal del aparato estatal.

Por otra parte, la violencia hacia las mujeres en su incorporación a las políticas públicas, ha sido vista en primer lugar como atentados contra la seguridad pública. Efectivamente, las conceptualizaciones modernizantes de las nociones de seguridad pública buscan acercar las instituciones judiciales a la sociedad y al ciudadano, adoptando, para tal efecto, la perspectiva de la “victimología”. Esta corriente de la criminología propone, en vez de centrarse únicamente en el castigo al delincuente, concentrarse en los intereses de la víctima del delito y buscar la reparación del daño (Lang, 2006: 128). Este marco conceptual es el que ha servido de sustento para crear los centros de atención a mujeres violadas o golpeadas, y el que predomina en la designación de las mujeres como “víctimas”, en los documentos y manuales, sin dar cuenta del género como factor determinante de la violencia que vivieron. Así, los delitos

sexuales (domésticos o no) considerados como simples actos criminales tienden a enfrentar a través de la creación de perfiles criminológicos (para violadores, golpeadores y víctimas), y asumiendo una filosofía, en los centros de atención creados, centrada en el objetivo de influir mediante intervenciones terapéuticas en individuos categorizados como “anormales”. Así, se impuso en la práctica una perspectiva asistencialista que patologizaba a las mujeres con experiencia de violencia, en vez de fortalecer su posición en cuanto sujeto de derecho.

Además, al incorporarse la violencia intrafamiliar a la política pública, el discurso estatal tiende a concebirla como un “continuum ascendente de la criminalidad” que desde el ámbito público llegaría a penetrar al ámbito de la familia como un hecho excepcional, y sintomático de crisis social. Así la familia seguía considerada como un espacio privado idealizado, cuya integridad el Estado tenía que defender, y la violencia intrafamiliar se constituiría en una preocupación del sector Justicia, en la medida en que contribuye a la prevención del delito. La violencia intrafamiliar se percibe entonces, desde este discurso, como un factor criminógeno, partiendo del supuesto de que en las familias violentas se forjan los delincuentes del futuro.

Por último, cabe mencionar que el campo feminista, a nivel latinoamericano ha sufrido algunas transformaciones que han tendido a generar una cierta homogeneidad social del mismo, en el que la mayoría de las mujeres son blancas, o mestizas de clase media, lo que ha tenido consecuencias en los análisis que estas mujeres elaboran. Efectivamente, pocos análisis feministas acerca de la violencia de género han incorporado de manera sistemática las categorías de clase y raza o etnia a su argumentación, a pesar de que son categorías decisivas en la conformación de la vida cotidiana de las mujeres en

diferentes espacios sociales. Se constata así que las mujeres indígenas, pobres o de bajo nivel educativo son excluidas de la concepción y de los objetivos de la lucha feminista. Así, mientras los gobiernos fueron capitalizando los conocimientos de las feministas (ahora contratadas como expertas para modernizar sus discursos y adaptarlos a los requerimientos internacionales), la mayoría de las mujeres no gozan de mayor margen de acción posible sobre su cuerpo, ni del derecho a una vida sin violencia, ya sea por desconocimiento de la legislación vigente, o por falta de pertinencia de las instancias y acciones judiciales para proteger a las mujeres (Lang, 2006).

Ahora bien, entre las demandas y logros alcanzados por las organizaciones de mujeres y la implementación de las políticas públicas en torno a la violencia intrafamiliar, por parte del estado, a 14 años de la firma de los Acuerdos de Paz, ¿cuál es la situación de la violencia hacia la mujer en Guatemala?

La realidad es que en Guatemala, el orden social establecido, es violento. Existe gran inequidad no sólo en la distribución de los recursos y de las riquezas, sino que además procesos de legitimación de la dominación de unos pocos sobre la gran mayoría, a la que no se respetan ni sus derechos, ni sus garantías. El 87% de las poblaciones de origen Maya, Xinca y Garífuna presentan lo más altos índices de extrema pobreza y exclusión social, mientras la población ladina, principalmente a urbana, presenta en promedio indicadores de pobreza menores. Más de un millón de familias, en su mayoría Maya, trabajan una quinta parte de la tierra agrícola del país, mientras menos de 2000 unidades de producción explotan el 70% de la tierra agrícola, en su vasta mayoría en manos de población ladina (Ordoñez, 2007: 40). El legado de una historia de guerra es sin duda el de una sociedad injusta, pero sobre todas las cosas una sociedad violenta, con hombres y

mujeres violentados.

Así, la ocurrencia de la violencia doméstica en Guatemala se sitúa dentro de un amplio repertorio de formas de violencia cotidianas: homicidios diversos, maras que matan y extorsionan, secuestros express y de más largo plazo organizados desde la cárcel, feminicidios de varios tipos, narcotráfico y tráfico de personas u órganos, robos de niños reales o imaginarios que asustan a la población, reos que escapan periódicamente, rondas de vecinos armados, sicarios para cualquier “trabajo”, policías no sólo corruptos, sino presentes en todas y cada una de las anteriores actividades²⁴ (Mendoza, 2007).

Ahora bien, aún cuando se cuenta desde 1997 con la Ley de Violencia Intrafamiliar (con traducción oficial al idioma Mam y a otras lenguas Mayas), no se han logrado implementar las medidas de protección y seguridad que allí se contemplan. Tampoco se cuenta aún con un sistema de registro y estadísticas a nivel nacional que dé cuenta con precisión de la magnitud del problema. Con todo, una de las fuentes de información a través de las cuales se evalúa la magnitud de la problemática a nivel nacional es la Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil (ENSMI, 2002 en Trujillo, 2004), que reporta que, del total de encuestadas de sexo femenino, un 25.7% en el área urbana, y un 30.3% en el área rural reconoce la presencia de violencia física de su padre hacia su madre. En el caso de los hombres, se observan resultados similares, con un 27.1% en el área urbana y un 24.5% en el área rural.

²⁴ Sin embargo, la violencia delictual no se distribuye de manera homogénea en el país. Las tasas sobre violencia homicida presentan una correlación negativa con el porcentaje de población indígena en los 331 municipios del país. Mendoza (2007: 25) subraya que en los municipios con mayoría de población indígena en el país, hay menor probabilidad de encontrar altas tasas de homicidio.

Una iniciativa intersectorial reciente evalúa la magnitud de la Violencia Intrafamiliar (VIF), a nivel nacional, sobre la base de un registro único de la demanda de atención por violencia en las instancias facultadas por la ley para atender la problemática²⁵ (INE, SEPREM, 2007). Las cifras arrojan un significativo aumento de la demanda de atención por parte de las mujeres guatemaltecas, la que fluctúa de 4.700 en el año 2003, a 7.064 en el año 2004, y 8.332 en el año 2005, lo que permitiría dar cuenta del crecimiento de la toma de conciencia por parte de las mujeres con respecto a esta problemática y/o de las personas a cargo del registro, lo que de todas maneras denota una mayor visibilización de la violencia intrafamiliar como problemática social. En el mismo sentido, la visibilización de la problemática de VIF tiende a implicar mujeres jóvenes, menores de 30 años de edad en el 2003 y 2004 para ir paulatinamente involucrando a mujeres de adultez media, entre 30 y 40 años de edad, en los años 2004 y 2005 (INE, SEPREM, 2007), de manera significativa.

Lamentablemente, ninguno de los registros estadísticos presentados dimensiona la situación de la violencia intrafamiliar al interior de los departamentos del país, ni distingue el origen étnico de las personas que demandan atención por VIF. Lo que presenta el INE (2008) es una distribución geográfica de la incidencia de violencia intrafamiliar, como lo indica el siguiente mapa.

²⁵ Ministerio Público, Procuraduría General de la Nación, Policía Nacional Civil, Juzgado de Familia y de Paz, Bufetes Populares, Procuraduría de los Derechos Humanos.

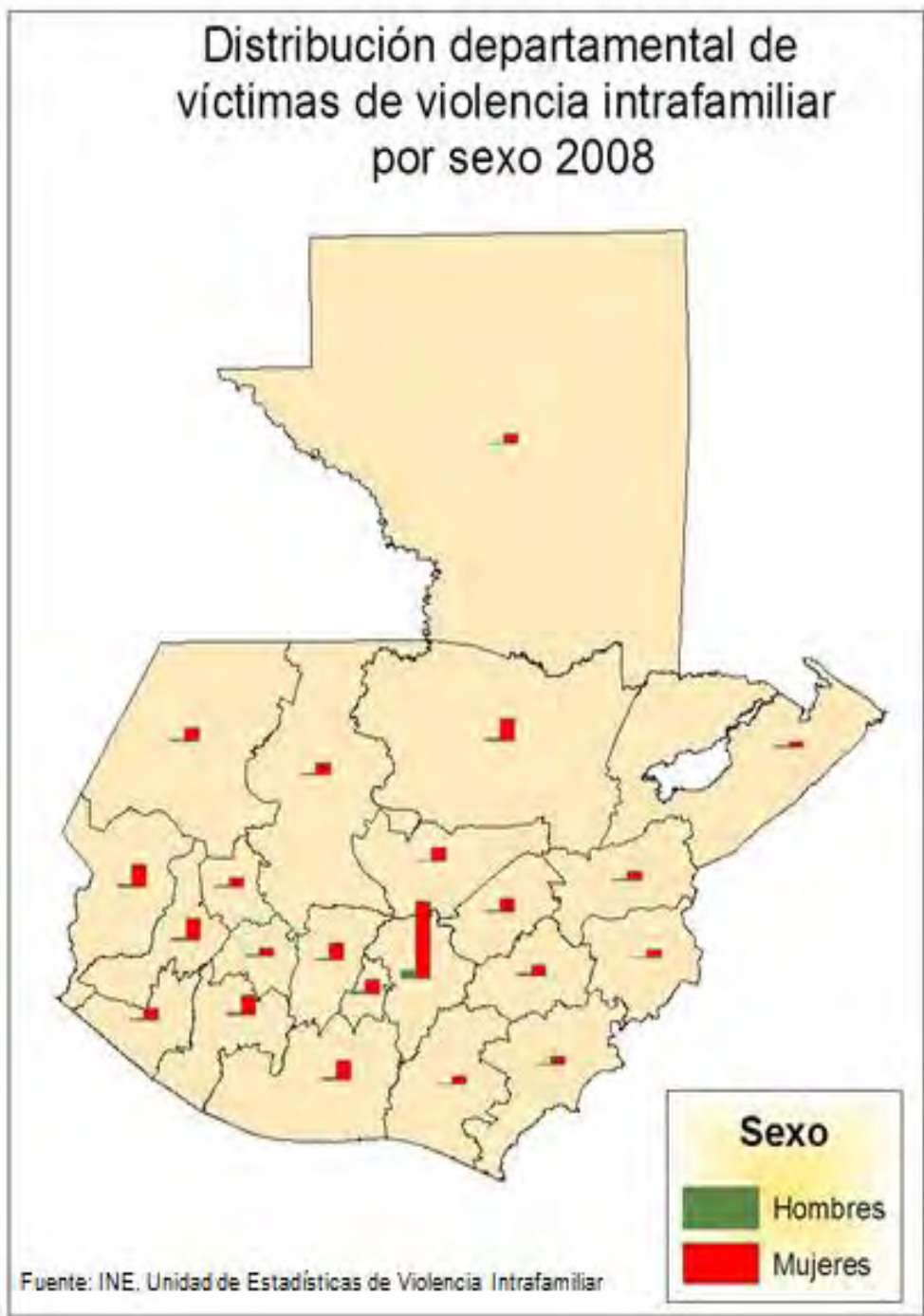


Figura 2: Distribución departamental de víctimas registradas por violencia intrafamiliar, por sexo, durante el año 2008
 (Fuente: INE, Unidad de estadísticas de violencia intrafamiliar).

Una forma pertinente culturalmente de dar seguimiento y apoyo a las mujeres Mayas, Garífunas y Xincas que demandan orientación por Violencia

Intrafamiliar es la que implementa la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI)²⁶, desde al año 2004. Así, la prevención se implementa desde la cosmovisión indígena, la reivindicación de sus valores y principios culturales, contribuyendo a mejorar su calidad de vida. La incorporación de saberes y técnicas indígenas incluye además elementos culturales, idioma y espiritualidad de los Pueblos Indígenas” (CODISRA, 2009: 39). Como es de suponer, la cantidad de casos atendidos por esta modalidad de atención no es de cobertura masiva, registrándose solamente 150 mujeres indígenas atendidas al año, en el conjunto de las oficinas de las cabeceras departamentales de Huehuetenango, Quetzaltenango (ambos departamentos con niveles significativos de población Mam), del Quiché, Suchitepéquez, Alta Verapaz y Petén (CODISRA, 2009).

Un problema metodológico inherente al registro de la violencia doméstica que se presenta en su invisibilización tras otras categorías de atención, ya sea por lesiones leves, lesiones graves, faltas contra las personas, amenaza y negación de asistencia económica, que se registran como casos penales, y pueden estar asociados a VIF. Situaciones de sub-registro estadístico como el recién expuesto, se presentan tanto en la Oficina de la DEMI de Huehuetenango, así como en otras instancias, a nivel local, como el Juzgados de Paz y el Centro de Salud del municipio Mam de Colotenango.

A nivel departamental, la demanda por VIF a nivel departamental arroja para los meses de enero a julio del 2001, un total de 2592 mujeres que han puesto denuncias ante las instituciones facultadas por la Ley de VIF: Policía Nacional Civil, Juzgado de Paz, Juzgado de Familia, Ministerio Público y Bufetes

²⁶ La Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) se crea a partir de la firma de los Acuerdos de Paz, como parte de las resoluciones del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en Guatemala.

populares (Oficina Nacional de la Mujer Huehuetenango, 2001). Asumiendo la tipología de tipos de violencia propuesta por la OMS, la ONAM Huehuetenango registra que la mayor cantidad de demandas se presentan por violencia física (58%), seguidamente de la agresión física combinada con la de tipo psicológica (23.1%), mientras que por las categorías exclusivas de: violencia psicológica, violencia sexual y violencia patrimonial se reporta menos de un 7% respectivamente. Es decir, la gran mayoría de las mujeres que acudieron a poner denuncia en las instancias oficiales, legitimadas por la ley de VIF, lo hicieron por sufrir episodios de violencia física (combinada o no con otros tipos de violencia²⁷). Las cifras no especifican el origen étnico de las mujeres, y sólo mencionan que más del tercio de la demanda proviene de la cabecera departamental y del municipio Mam de San Pedro Necta, y que las ocupaciones predominantes son aquellas ligadas a los oficios domésticos (38%), amas de casa (37%) y profesionales (5%) (ONAM, 2001).

Con todo, surgen interrogantes con respecto a la distancia socio-cultural entre las instituciones gubernamentales que atienden a mujeres Mayas por violencia doméstica. Aunque formalmente, se ha reconocido ampliamente el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de Guatemala, el Estado sigue operando desde la monoculturalidad. Así lo refleja la ausencia de reconocimiento a los agentes e instituciones Mayas, tanto de salud tradicional Mam, como a los agentes e instituciones jurídicas tradicionales Maya-Mam como instancias legítimas para atender la demanda y resolver los conflictos producidos al interior de la familia. Al respecto, cabe recordar que existe una importante legislación

²⁷ Se registra además que un 2.2% de las denuncias interpuestas por las mujeres en el departamento de Huehuetenango por VIF, lo hicieron por haber vivido todos los tipos de violencia definidos por la OMS (física, psicológica, sexual y patrimonial).

nacional sobre el reconocimiento a la institucionalidad jurídica Maya²⁸, entre la que destaca el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) que reconoce la existencia del sistema jurídico tradicional de los Pueblos Mayas –como elemento esencial para la regulación social de la vida de las comunidades y (...) el mantenimiento de su cohesión”. Sobre este reconocimiento, el Acuerdo establece promover, entre otras medidas: el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades Mayas el manejo de sus asuntos internos, de acuerdo a sus normas consuetudinarias y la inclusión de peritaje cultural y el desarrollo de mecanismos que otorguen a las autoridades comunitarias la potestad de señalar las costumbres que constituyen su normatividad interna (IDEIS, 1998).

Paradójicamente, en el marco de la prevención y tratamiento de la violencia intrafamiliar, aún cuando los documentos oficiales enfatizan la necesidad de pertinencia cultural en su planificación, ésta no se traduce en la elaboración de instrumentos pertinentes que den cuenta de la magnitud de la problemática a nivel nacional. Por otra parte, cabe preguntarse también si las instituciones encargadas por la Ley de Violencia Intrafamiliar para atender la problemática, - que por cierto no incluyen las instituciones y agentes tradicionales Mayas sino que al Sector Justicia, Derechos Humanos, Policía Nacional Civil y Bufetes Populares, - son percibidas, por las mujeres Maya-Mames, como

²⁸ En este sentido, algunos avances importantes en términos de legislación se reflejan en los artículos 58 y 66 de la Constitución Política, que refieren a la identidad cultural y la protección de los grupos étnicos; al reconocimiento y puesta en vigor del Convenio 169, a través del decreto del Congreso de la República No. 9-96 (emitido el 5 de marzo de 1996), específicamente los artículos 8, 9 y 10 que tratan sobre el respeto al derecho consuetudinario indígena; el artículo 40 del Código Municipal que se refiere a la protección del derecho a la identidad cultural, y el Acuerdo sobre Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática.

legítimas y confiables para resolver su problemática desde el necesario respeto hacia su cultura y modo de vida.

La falta de legitimidad de las instituciones del Estado ante la población indígena y rural se refuerza y reproduce a través de la estigmatización y discriminación étnica que predomina en las percepciones y actitudes de los funcionarios, así como en la apreciación de la realidad sociocultural de su población objetivo. En este sentido, al describir la situación de las mujeres huehuetecas, la Oficina Nacional de la Mujer (ONAM) asume una posición victimizante, de sumisión de género, que se atribuye a su pertenencia cultural: ~~La~~ mujer en Huehuetenango se ha caracterizado por depender del hombre y estar en subordinación frente a él debido a la ~~–~~“cultura imperante” en el mismo, basada en principios morales y religiosos que por años ha hecho que sea víctima la mujer de atropellos y violaciones que en pocos casos son denunciados en las instancias respectivas” (ONAM, 2001).

Si bien, hasta cierto punto, la violencia potencial masculina puede definir la posición social de las mujeres, el riesgo de definir a las mujeres como víctimas arquetípicas es convertirlas en ~~–~~“objetos que se defienden”, y a los hombres en ~~–~~“sujetos que ejercen violencia” (Mohanty, 2008), planteamiento que desarrollaré en el planteamiento conceptual de la investigación, y del que me distancio en esta investigación.

A nivel local, entre los espacios a los que acuden las mujeres colotecas rurales, víctimas de violencia intrafamiliar, se describen instancias ligadas al derecho consuetudinario, como las alcaldías auxiliares, e instancias ligadas al derecho positivo, como el Juzgado de Paz de Colotenango (Oficina Municipal de la Mujer, 2009). En algunos casos, se describe lo que podríamos denominar un

recorrido por la ruta crítica de las mujeres que sufren violencia conyugal (OMS, 2000), estableciendo como primera instancia de apoyo a sus padres y familiares, luego al alcalde comunitario y al alcalde auxiliar, quien media buscando entendimiento con el esposo. Las mujeres coinciden que de ser la situación “grave”, recién entonces es que acuden al Juzgado, o a alguna ONG local a poner su denuncia. Con todo, las mujeres encuestadas coinciden en señalar que la mayoría de las mujeres afectadas por violencia por parte de sus cónyuges no denuncian, ya sea por vergüenza, por miedo o dependencia del marido. Así, la mayoría aguanta la situación o decide regresarse al hogar de sus padres.

Con respecto a la magnitud de la violencia conyugal en el municipio de Colotenango, todas las encuestadas por la municipalidad estuvieron de acuerdo en que es un problema que está presente en la cotidianidad de la vida de las mujeres colotecas (Oficina municipal de la Mujer, 2009). Solamente en tres comunidades, la aldea de El Granadillo y el caserío Santo Domingo, las mujeres describen una disminución en la violencia a partir de las iniciativas de capacitación, o, reconocen la existencia de problemas en los hogares, pero sin llegar a los golpes ni insultos.

En términos generales, se reconoce diferentes tipos de violencia, remitiendo a la tipología propuesta por la OMS, a saber: física, psicológica, emocional y económica (OMS, 2004). Como dato adicional, cabe mencionar que la encuesta de la Oficina Municipal de la Mujer fue aplicada en el marco de la realización de un diagnóstico local de necesidades de las mujeres, en 13 localidades rurales del municipio y en el casco urbano del mismo. Significativamente las mujeres del caso urbano, ladinas, no contestaron a la

sección de la encuesta sobre violencia intrafamiliar, pero sí a las que trataban sobre salud, educación y participación cívico-política.

Por último, entre las formas de prevenir y disminuir la violencia conyugal, las mujeres Mam de Colotenango señalan mayoritariamente y de manera significativa la necesidad de sensibilizar a los varones (a través de charlas o capacitaciones) más que la necesidad de denuncia por parte de las mujeres, lo que permite inferir una mirada con respecto al tema centrada en la mediación comunitaria más que en la criminalización. Junto al quehacer de la Oficina municipal de la Mujer, diversas organizaciones de mujeres y ONG's, han tomado la violencia intrafamiliar como una problemática sentida a nivel local entre los colotecos proponiendo una reflexión sobre las costumbres y tradiciones que generan inequidad en las poblaciones indígenas, así como los elementos de la costumbre que potencian relaciones armónicas y complementarias.

ELEMENTOS CONCEPTUALES: LA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

ENTRETEJIENDO LAS CATEGORÍAS DE GENERO, RAZA, ETNIA Y CLASE

La situación de las mujeres Mayas en Guatemala está sujeta a múltiples y entrelazados procesos de subjetivación, aun cuando se ha tendido a tratar por separado las determinaciones de género, raza, etnia y clase. Sin embargo, la escasa producción académica con una perspectiva interdependiente evidencia que seguimos reproduciendo tradiciones analíticas que visualizan la realidad de las mujeres Mayas en Guatemala, de manera fragmentada (Cumes, 2007).

Se reconocen importantes avances en los intentos por poner de relieve las formas en que estas subjetivaciones se imbrican y crean lógicas compuestas de construcción de subjetividades individuales y colectivas, expresión de realidades específicas y compartidas. Así, a continuación se propone una discusión y un análisis, que junto con reconocer y legitimar la categoría de género, no la totaliza como la única perspectiva válida para dar cuenta de las determinaciones compuestas que se articulan con otras vivencias identitarias y con diferentes lógicas de subjetivación (hooks, 1984; Crenshaw, 1989 y 1994; Brah 2004 y 2011; Reynoso, 2004).

Como lo señala Patricia Muñoz (2011) en su investigación sobre violencia hacia la mujer en países de Centroamérica: “Estas pioneras de la interseccionalidad advirtieron del peligro de disociar sobre la opresión sexual y de género de las mujeres del impacto del racismo en la realidad material e histórica de las mujeres negras” (Muñoz, 2011: 11). Efectivamente, se destaca la necesidad de la interdependencia explicativa entre las categorías de raza, etnia, clase y género. Se trata de asumir el desafío de estar atentos, al sobrecruzamiento de las determinaciones (o “sobrecruzamiento de opresiones”, como lo denuncia bell hooks). Entonces, no es cuestión solamente de tener en cuenta la especificidad racial y étnica de los procesos de subjetivación, como una variable más junto a la determinación sexual o de género. Sino más bien, de analizar la constitución mutua del género, la etnia y la raza o, lo que podríamos llamar la “sexualización de la etnia” y la “racialización del sexo” (Preciado, 2004). Es decir, evitar la creación de jerarquías entre los análisis de clase, raza etnia, sexualidad o de género y de apelar, por el contrario, al establecimiento de una interseccionalidad de todos estos ejes de estratificación de subjetivación. Se trata de no

compartimentalizar y fragmentar analíticamente las determinaciones, sino formular estrategias para analizarlas conjuntamente tratando de develar las maneras particulares en que se conectan y articulan²⁹ (Brah, 2011).

Efectivamente, asumo que ni la raza, ni la etnicidad, ni el género, ni la clase, por separado, son determinantes únicas en la vida de las mujeres Mayas, ya que en la vivencia cotidiana se experimentan sus efectos de forma inseparable (hooks, 2004). Como lo explica Avtar Brah (2011) desde el feminismo transcultural:

Las vidas de diferentes categorías de mujeres son moldeadas de forma diferente al articular relaciones de poder, y bajo determinadas circunstancias nosotras mismas nos «situamos» en estas relaciones de poder cara a cara con otras categorías de mujeres y hombres (...) Nuestro género se constituye y se representa de distintas formas según nuestra ubicación diferencial dentro de las relaciones globales de poder. Nuestra inserción en estas relaciones globales de poder se realiza a través de una multitud de procesos económicos, políticos e ideológicos. Dentro de estas estructuras de relaciones sociales no existimos simplemente como mujeres, sino como categorías diferenciadas, tales como «mujer de clase trabajadora», «mujer campesina» o «mujer migrante». Cada elemento hace referencia a una especificidad en la condición social. Las vidas reales se forjan mediante una compleja articulación de estas dimensiones (Brah, 2011: 132).

La perspectiva conceptual asumida se diferencia del discurso postmoderno que intenta desplazarse más allá del esencialismo, pluralizando y disolviendo la estabilidad y la utilidad analítica de las categorías de raza, clase, género y sexualidad. Esta estrategia a menudo niega la posibilidad de cualquier

²⁹ Avtar Brah describe cómo en el movimiento de mujeres en Gran Bretaña “en lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender sus conexiones con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres empezaron a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión (...). Las múltiples opresiones llegaron a ser vistas no según sus patrones de articulación, sino como elementos separados que podían sumarse linealmente (Brah, 2011: 137).

recuperación válida de estas categorías o de las relaciones por medio de las cuales son constituidas” (Alexander y Mohanty, 2004: 144).

Por el contrario, se trata de categorías relevantes para el análisis social, cuya interdependencia es intrínseca. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra; es decir, es constituida por y constitutiva de las otras (Brah, 2011: 138).

Como lo explica Reynoso:

La opresión interseccional surge de una combinación de múltiples variables, las que en su conjunto producen algo distinto de cualquiera forma de discriminación considerada aisladamente. Un enfoque interseccional reconoce la experiencia única de cada individuo, sobre la base de la intersección de todos los elementos pertinentes: género, color, etnicidad, clase, estatus de inmigrante, e inhabilidad. Esta concepción reconoce que la desventaja surge de la forma en que la sociedad trata a cada individuo particular, más que de cualquier característica inherente a estos individuos (Reynoso, 2004: 63)³⁰.

Al respecto, resulta interesante el tratamiento inherentemente interseccional que Brah (2011) le otorga al racismo y a los procesos de racialización, cuya articulación con los otros fenómenos de género y clase pueden basarse tanto en las similitudes como en las diferencias.

Yo diría que el racismo no es ni reductible a la clase social o al género ni completamente independiente. Los racismos tienen orígenes históricos diversos, pero se articulan con estructuras patriarcales de clase de formas específicas en condiciones históricas concretas. Los racismos pueden tener efectos propios, pero sugerir esto no es lo mismo que decir, como hace Caroline Ramazanoglu (1989), que el racismo es una «forma independiente

³⁰ Traducción libre del texto de Reynoso, 2004: “Intersectional oppression arises out of a combination of multiple variables, which together produce something distinct from any one form of discrimination standing alone. An intersectional approach recognizes the unique experience of the individual based on the intersection of all relevant grounds—gender, color, ethnicity, class, immigrant status, and disability. This argument acknowledges that disadvantage arises from the way society treats particular individuals, rather than from any characteristic inherent in those individuals.”

de dominación». El concepto de articulación sugiere relaciones de conexión y de efectividad a la vez que, como dice Hall, «las cosas se relacionan entre sí tanto por sus diferencias como por sus similitudes» (Hall, 1980: 328). (...) La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las conexiones entre racismo, género y clase no han sido en absoluto productivas. Se entienden mejor como relaciones históricamente contingentes y de contextos específicos. Así, podemos centrarnos en un contexto concreto y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto del discurso social, como elemento de análisis o como sujeto de movilización política sin hacer suposiciones acerca de su permanencia o estabilidad en el tiempo y el espacio” (Brah, 2011: 139).

Es importante destacar que tampoco se está afirmando que una categoría individual (por ejemplo mujeres indígenas) sea internamente homogénea. Por ejemplo, las mujeres trabajadoras, comprenden grupos heterogéneos de personas tanto dentro como entre las diferentes formaciones sociales. La posición de clase señala ciertas características comunes en cuanto a posibilidades sociales, pero la clase se articula con otros ejes de diferenciación tales como el racismo, la heterosexualidad o la casta, delineando las distintas formas de vida posibles para categorías específicas de mujeres” (Brah, 2011: 189).

La construcción social del género es a su vez un fenómeno racializado. Así podemos afirmar que no sólo la raza es una construcción social, sino que el racismo, como tal, construye la diferencia racial (Brah, op. cit.)

El racismo construye al género femenino de forma diferente al masculino. No sólo se diferencia a hombres y mujeres de un grupo racializado de los de otro grupo racializado, sino que los hombres de un grupo subordinado pueden ser racializados a través de la atribución de «cualidades femeninas», o las mujeres pueden ser representadas con cualidades «masculinas», como forma de dominación. (...) Así, se ha construido la imagen del varón latinoamericano (y de los hombres de los pueblos originarios, agregaría yo) como una figura de macho, con poco tacto para tratar a las mujeres, pero fogoso, frente a una imagen civilizada del hombre europeo, evolucionado en materia de género, comprensivo y no violento. (...) Así, el racismo codifica diferenciaciones generizadas, mientras parece subsimirlas” (2011: 187-188).

ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Ahora bien, la antropología tiene una larga tradición de investigaciones interesadas por describir procesos ligados a la sexualidad, a las relaciones de parentesco y a las expresiones simbólicas de lo masculino y lo femenino en diferentes culturas (González, 1993). Sin embargo, no es hasta la década de los 80, por la ausencia de un marco teórico-conceptual consolidado, que los estudios antropológicos pudieron abordar temáticas ligadas a la subordinación femenina en el marco de las relaciones familiares.

En las ciencias sociales, hasta avanzada la década de los años 70, predominaron los “estudios de la mujer”, cuyos esfuerzos estaban orientados a hacer “visible” a la mujer, “demostrando su participación activa más allá de la familia y el ámbito doméstico”, y a denunciar el androcentrismo de los estudios que subsumían bajo la norma masculina, tomada como parámetro de lo universal. Esta tendencia, se evidencia, en particular, en el campo de las investigaciones socio-históricas, donde ha tendido a prevalecer la historia de las mujeres sobre la historia de las relaciones de género. Así, el campo de la historia de las mujeres, impulsado por la segunda ola del feminismo de los años 70, ha tenido como objetivo “recuperar las diferentes dimensiones de la experiencia y del protagonismo histórico de las mujeres, como una experiencia y existencia diferenciable de la de los hombres” (Rodríguez, 2002). Mientras que por su parte, la historia de género involucra no sólo rescatar el papel de las mujeres en la historia, sino también las relaciones intra e intergenéricas. De este modo, cuando se adopta la noción de “género” en vez de “estudios de mujeres”, se está sugiriendo que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, y que un estudio implica a otro. Este uso del género cuestiona

la utilidad interpretativa de las categorías de género como esferas separadas, ya que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera (la experiencia de un sexo) tiene poco que ver con la otra. Efectivamente, como lo han afirmado numerosas investigadoras (Scott, 1996; Hernández, 1997; Hierro, 1998), incorporar la categoría de género al análisis social no implica hacer estudios sobre mujeres, sino considerar la manera en que las relaciones entre hombres y mujeres marcan los distintos procesos sociales.

Hasta muy recientemente, las perspectivas feministas de la academia europea y norteamericana sostuvieron de manera predominante, una concepción simplista y binaria del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada (Hernández, 2008a). Estas concepciones dicotómicas del poder han sido fuertemente cuestionadas por las corrientes gramscianas y foucaultianas que “buscan incorporar el entrecruce de estrategias de dominación, así como el análisis de la forma en que el poder implica las subjetividades de los sujetos involucrados” (Suárez, 2008).

En este sentido, entendemos con Foucault que todas las formaciones discursivas son espacios de poder, pero no hay un lugar único y supremo donde la dominación, la subordinación, la solidaridad y la afiliación basada en principios igualitarios, o las condiciones para la afinidad, la convivencia y la socialidad se produzcan y se aseguren de una vez por todas. Más bien, el poder se constituye de modo performativo en y a través de las prácticas económicas, políticas y culturales. Las subjetividades del dominante y del dominado se producen en los intersticios de estos múltiples lugares de poder.

Como precisa Avtar Brah (2011), aunque es difícil predecir la interacción concreta del poder en instituciones específicas y en las relaciones interpersonales,

es posible afirmar que “si la práctica produce poder, entonces la práctica también es el medio a través del cual se pueden desafiar las prácticas opresoras de poder” (Brah, 2011: 154).

Originalmente el género fue definido en contraposición a sexo en el marco de una posición binaria (sexo y género), refiriéndose el concepto de género a los aspectos psico-socioculturales asignados a varones y mujeres por su medio social y, restringiendo el sexo a las características anatómo-fisiológicas que distinguen al macho y a la hembra de la especie humana. Esta concepción del género ha sido objeto de crítica y de cuestionamiento por su sesgo funcionalista y mecanicista, ya que acota la problemática a un asunto parsoniano de roles sociales, que pueden interpretarse como complementarios, ocultando las dimensiones de poder y conflicto que atraviesan las relaciones entre las mujeres y los varones (Bonder, 1999). Esta misma concepción se demuestra por lo demás insuficiente a la hora de buscar la comprensión y la explicación de las variaciones que existen entre personas pertenecientes a un mismo género, y del cambio de las prácticas y discursos en esta dimensión social. Así, la oposición entre sexo/género reposa sobre el dualismo de lo biológico y lo cultural, expresión de una lógica binaria que legitima ordenamientos jerárquicos oponiendo hombre y mujer, cuerpo y espíritu o psique, razón y emoción (Buttler cit. en Bonder, 1999). En ese sentido, esta concepción inicial de la noción de género al circunscribirse en la denuncia (necesaria en un primer momento) de la condición discriminada y subordinada de la mujer, fue ignorando la acepción más cabal de género que remite a una relación de poder social que involucra tanto a los hombres (y a lo masculino) y a las mujeres (y lo femenino). Sin embargo, de estos primeros análisis, que se situaron en la relación de opresión hacia las mujeres, se tiende a desprender además una

concepción “victimista” de la mujer que, sobre todo en el caso del fenómeno de la violencia en la familia, no contribuye a edificar una noción de sujeto de agenciamiento y transformación de los mandatos genéricos.

Se comparte entonces el giro teórico conceptual que se ha efectuado en los estudios de género, sin reducirlo a una cuestión de identidades y roles, sino que asumiéndolo como una categoría de análisis de todos los procesos y fenómenos sociales, reconociendo la heterogeneidad interna de la categoría, y por ende la necesidad de comprender las diversas formas en que se articula en cada contexto con otras posiciones sociales como etnia, clase, edad, etc. Así, en vez de suponer una identidad de género definida, unitaria que en forma sucesiva o simultánea se articula con una identidad de etnia o de clase, el proceso de subjetivación se concibe más bien como una trama de posiciones de sujeto, inscritas en relaciones de fuerza en permanente juego de complicidades y resistencias (Geertz, 1970; Bonder, 1999). Se entiende así que la subjetivación de hombres y mujeres se construye en y a través de un conjunto de relaciones con las condiciones materiales y simbólicas mediadas por el lenguaje.

Se asume entonces que los sujetos resignifican y crean nuevas representaciones y prácticas sociales con respecto a los diferentes repertorios discursivos, y de esta manera, parafraseando a Hollyway, “en cada época histórica se ofrece a los sujetos una gama reducida de discursos y posiciones de género en cada discurso, (y) los sujetos invisten libidinalmente determinadas opciones, en una expresión de su ‘libertad personal’, dando cuenta de la diversidad de estilos femeninos y masculinos en cada contexto histórico, y de ciertas condiciones subjetivas para la transformación de prescripciones y estereotipos” (Hollyway, cit. en Bonder, 1999: 49).

DESENCIALIZANDO LA CATEGORÍA DE MUJER

Otra de las discusiones sobre el desarrollo de los estudios de la mujer radica en torno a la posibilidad de hablar conceptualmente de “la mujer”, y la “condición femenina”, dada la gran diversidad de situaciones femeninas aún dentro de una misma sociedad. Efectivamente, categorías analíticas como “mujer” se sitúan a la base de las propuestas iniciales feministas que habían identificado como problemática central la diferencia sexual, y tendían a generalizarla a una enorme diversidad de situaciones caracterizadas por estratificaciones internas y una gran variedad cultural (Suárez, 2008). Así, al aislar la dimensión de género de manera de las múltiples estructuras de poder en las que las mujeres están situadas, se llega a conclusiones precipitadas con respecto a las causas de su dominación.

En sus desarrollos posteriores, los aportes conceptuales de la antropología social con enfoque de género (González, 2002) han contribuido a dar cuenta de las diferencias culturales al interior de la categoría homogeneizante de “la mujer”, superando la sólo denuncia de la opresión hacia las mujeres para explicar las realidades culturales y las transformaciones sociales, desde la perspectiva de la desigualdad de género.³¹ Es decir, han ayudado a desnaturalizar³² y problematizar

³¹ Como lo destaca Fernández (1992) los dispositivos de conyugalidad son puntos de condensación altamente estratégicos en la producción-reproducción de la interiorización de las mujeres, tanto en términos objetiva como subjetiva. “El escenario matrimonial es igualmente estratégico en el despliegue de variadas formas de resistencia, enfrentamientos y consolidaciones de nuevos lugares (objetivos y subjetivos) y prácticas sociales (públicas y privadas) femeninas” (Fernández, 1992: 146).

³² Cabe destacar la relevancia del proceso de desnaturalización de las relaciones familiares, distinguiendo, en el sentido gramsciano lo ideológico de lo hegemónico. Mientras lo ideológico está sujeto a debate y discusión, y es verbalizado, lo hegemónico se entiende como “aquellas creencias, conocimientos, entendimientos que han alcanzado una aceptación tan general que se han convertido en parte del sentido común” (Comaroff y Comaroff cit. en Hernández, 1996: 38).

las relaciones familiares y conyugales para poder desarrollar nuevas miradas sobre las familias campesinas e indígenas, mostrando lo hasta entonces invisibilizado.

Sin embargo, la tendencia universalizante a hablar de ~~la~~ "mujer" o de ~~las~~ "mujeres" como un sujeto homogéneo, monolítico se ha perpetuado en la academia, con connotaciones profundas e implicaciones teóricas relevantes. Efectivamente, la literatura de género ha tendido a visualizar a las mujeres como ~~un~~ grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos, sin importar la clase social, la ubicación y las contradicciones raciales o étnicas". A su vez ha tendido a suponer una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que llevarían una vida esencialmente truncada debido a su género femenino y en el caso de las mujeres latinoamericanas, esencialmente limitada por su pertenencia a lo que se ha denominado ~~Tercer~~ "Mundo", asumiéndolas como ~~pobres~~, ignorantes, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia y víctima" (Mohanty, 2008), entre otros ~~autiverios~~ de las mujeres". Lo que daría como resultado la presuposición de las mujeres como un grupo denominado ~~sin poder~~", ~~explotado~~", ~~sexualmente acosado~~", construido de tal forma por los discursos feministas y de género, científicos, económicos, legales y sociológicos.

Es decir, ha tendido a hacer prevalecer una noción de diferencia sexual o de género, o incluso una noción de patriarcado que podría aplicarse de forma universal y a todas las culturas. (Mohanty, 2008). A modo de ejemplo, en el artículo de Hazel Carby, de 1982, titulado, «White Women, listen!» [«¡Mujeres blancas, escuchad!»]:

la autora critica las perspectivas feministas que utilizan las nociones de «residuos feudales» y «tradicionalismo» para crear gradaciones móviles de «libertades civilizadas», con el «Tercer Mundo» en un extremo de la escala y el supuestamente progresista

«Primer Mundo» en el otro. Aporta diversos ejemplos de cómo un cierto tipo de feminismo occidental puede servir para reproducir, más que para desafiar, las categorías a través de las cuales «Occidente » se construye y se representa a sí mismo como superior a «los Otros» (Brah, 2011: 138).

Es entonces la forma de definir a las mujeres primariamente por su estatus como objetos, en la medida en que están afectadas o no afectadas por ciertas instituciones o sistemas, lo que caracteriza esta forma peculiar de utilizar el término «mujeres» como categoría de análisis. Así, se cosifica a la «mujer» promedio, en cuanto «objeto» de estructuras de poder y en cuanto «víctima» del sistema patriarcal (Suárez, 2008).³³

Las implicaciones de las asunciones descritas pueden evidenciarse como formas de exotizar³⁴ o silenciar los discursos de aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la clase, la raza o la etnia. En definitiva, las perspectivas universalistas no sólo construyen representaciones «equivocadas» de las mujeres que no comparten las características de las «normas de género», sino que construyen y reproducen discursos que colonizan las vidas de las mujeres (Hernández, 2008a).

³³ Los términos «patriarcado» y «sistema patriarcal» han sido objeto de numerosos cuestionamientos por parte de las feministas post-coloniales, por cuanto limita las nociones a una dominación masculina invariable, independiente de la clase o del racismo, siendo calificadas como posiciones ahistóricas, universales o esencialistas. Al respecto Avtar Brah adopta la terminología de «relaciones patriarcales», propuesta por Barret y Mc Intosh en 1985, entendiéndolas como una forma específica de relaciones de género en que las mujeres se encuentran en una posición subordinada (Brah, 2001, 138).

³⁴ Estamos haciendo referencia a la noción de orientalismo propuesto por Said (1978) y Asad (1987), en sus propuestas sobre el colonialismo intelectual.

COMPLEMENTARIEDAD ENTRE HOMBRES Y MUJERES MAYAS

En el abordaje socio-antropológico de las relaciones de género en contextos indígenas y campesinos, uno de los focos de discusión se ha generado en torno a la noción de complementariedad entre hombres y mujeres. Esta discusión se puede visualizar desde un debate que se ha venido dando en antropología sobre la universalidad de la asimetría de los sexos, como una de las entradas analíticas posibles. Mientras unas investigadoras han sostenido que la asimetría es universal, otras consideran que sólo ocurre bajo ciertas condiciones (Quinn, 1977; Mukhopadhyay, 1988, cit. en González, 1993). Así, según Sanday y Goodenough (1990, cit. en González, 1993), en base a materiales etnográficos recientes, recogidos en sociedades con fuertes tendencias matrilineales, se habría disipado cualquier duda sobre la existencia de organizaciones sociales en las que las relaciones entre los sexos son simétricas. Efectivamente en un estudio con la etnia timbira (en Brasil), una sociedad sin estratificación interna, con tenues y recientes vínculos con la sociedad nacional, el papel de la mujer sería una fuente de poder, valorado y reconocido socialmente y las relaciones de género serían complementarias y simétricas (Ladeira, cit. en González, 1993). Sin embargo, si se considera que la división sexual del trabajo implica grados de complementariedad y de interdependencia entre género, se evidencia que no garantiza necesariamente simetría. Efectivamente, en sociedades con formas de organización diversa, las relaciones tienden a ser complementariedad y de reciprocidad jerarquizada (Ladeira, cit. en González, 1993), realizando las mujeres un trabajo complementario al de los hombres, y por lo tanto necesario socialmente, aunque su valor tiende a no ser reconocido.

Con todo, aunque la etnografía ha descubierto la existencia de pueblos en los que lo femenino es altamente valorado y donde las mujeres tienen una situación socioeconómica equivalente a la de los hombres (Sanday y Goodenough, cit.en González, 1993), lo cierto es que estos casos no eliminan el hecho de que las sociedades construidas sobre la base de simetría entre géneros son excepcionales y marginales a los procesos globales del planeta (González, 1993).

Algunos estudios en antropología social han sostenido que en el mundo indígena latinoamericano, la tradición judeocristiana, a través de la iglesia católica impuso un fuerte control sobre la sexualidad femenina, y que previo a la conquista española estas sociedades se regían por principios de reciprocidad, y que sostenían relaciones de armonía, simetría y complementariedad de género. Al respecto, cabe señalar que algunas sociedades prehispánicas, principalmente los “estados militaristas” (González, 1993), como los Mexicas en el mundo mesoamericano (López Austin, 1984) habían impuesto de un modo similar restricciones sobre la corporalidad de las mujeres, lo que no zanja la discusión con respecto a la existencia de un estado de armonía en las sociedades indígenas en etapas precoloniales. Nash aporta a la discusión precisando que es en la transición (anterior a la conquista española) de las sociedades agrícolas a sociedades militaristas cuando ocurre el desplazamiento de las concepciones sobre la dualidad hombre-mujer y la complementariedad de roles de género, modificándose las concepciones cosmogónicas de las deidades y produciéndose una mayor división del trabajo (Nash, 2000, cit. en Hernández, 2008b). Como lo señala Aída Hernández (2008b) estas desigualdades de género se hicieron más profundas durante el la época colonial, con la imposición de la religión católica y las concepciones de género y del cuerpo de origen medieval, asociadas a ésta.

En Guatemala, la discusión sobre la teoría de género, y sobre el feminismo es escasa y no prioritaria entre indígenas y Mayas (Palencia, 2003; Cumes, 2007), y estas conceptualizaciones se han evaluado ya sea como una imposición extranjera, o como una herramienta analítica útil reapropiada de forma crítica (Cumes, 2007, Hernández, 2008). De manera cada vez más protagónica el Mayanismo ha avanzado en sus propios análisis respecto a las condiciones de mujeres y hombres Mayas.

En este sentido, una primera demarcación en el análisis de las relaciones de género entre indígenas es que debe considerar que se reproducen en la forma patriarcal en la que se organiza la sociedad colonial y capitalista, y en la forma en que se han rearticulado con los procesos de modernidad (Esquit Choy, 2007 cit. en Camus, 2007). En particular, señala Esquit Choy (2007) la situación de profunda pobreza y exclusión social en la que viven las mujeres no podría ser vista solamente como resultado de las relaciones sociales y culturales al interior de los Mayas, sino que es el efecto de la manera en que se ha organizado la sociedad guatemalteca, desde su legado colonial y patriarcal, rearticulado a través de la historia.

Efectivamente, recién en la Constitución de 1945 de Guatemala se otorgó la ciudadanía para los varones alfabetos, mayores de 18 años, para quienes el sufragio fue, desde entonces, obligatorio y secreto, debiendo inscribirse en el Registro Civil. De manera estratificada, tanto para las mujeres alfabetas como para los hombres analfabetos (la mayoría de los indígenas en esa época) se estableció el sufragio únicamente como derecho, y nadie podía obligar a ninguno de ellos a inscribirse en el registro o a votar. Sin embargo, las mujeres analfabetas quedaron legalmente fuera del derecho a sufragio, en una época en

que las mujeres indígenas mayores de 18 años eran en su totalidad, analfabetas.³⁵ Se evidencia así, la construcción en términos legales de sujetos discriminados de manera diferencial según su clase, género y etnia.

En el marco de las relaciones interétnicas actuales, ~~el~~ discurso del multiculturalismo (neoliberal) le atribuye a las mujeres Mayas el papel de ~~transmisoras~~ de valores, creencias y en especial de tradiciones” para las nuevas generaciones, asignándoseles patriarcalmente, a través de los patrones de crianza, una mayor responsabilidad en la reproducción simbólica (por ejemplo en la indumentaria) y en la conservación y reproducción de los significados y memorias colectivas (a través del idioma). Además, el discurso del multiculturalismo define espacios asignados genéricamente (mujeres privados, hombres públicos), siendo espacios a su vez condicionados por relaciones de discriminación y de racismo, por lo que los hombres mucho antes que las mujeres se vieron en la necesidad de abrirse al bilingüismo y ante la obligación de abandonar el uso de sus trajes” (García, 2007: 172).

De este modo, con diferentes matices, se tiende a establecer que las relaciones de dominación de género que existen en las sociedades indígenas se reproducen en el legado colonial, y se busca desentrañar la forma en que operan los mecanismos del sistema colonial en las relaciones de género entre mujeres y hombres indígenas. Para evidenciarlas, se plantea entonces la necesidad de volver la mirada hacia el pasado para mejorar el presente y el futuro. Se propone examinar los mitos, comprender la cosmovisión Maya, ver la vivencia de las abuelas y los abuelos, aprender la vivencia de las mujeres y hombres en el área

³⁵ El Censo del INE del año 1950 arroja una cifra de 96% de analfabetismo entre las mujeres indígenas, a nivel país, y un 98% a nivel del departamento de Huehuetenango. Sin embargo, la cifra incluye un universo de personas mayores de 7 años, por lo que es probable que esos porcentajes de alfabetización se refieran a niñas menores de edad, en proceso de escolarización.

rural y revisar el contenido de los idiomas Mayas (Curruchich, cit. en Camus, 2007). Desde estas posturas teóricas, las opresiones que viven las mujeres Mayas respecto de los hombres Mayas serían el resultado de haber tenido que abandonar una forma de vida basada en el equilibrio (Batzibal, 2000; Axxup, 2000, cit. en Camus, 2007). Este análisis ha sido central para nutrir las luchas políticas de organizaciones de mujeres y hombres indígenas.

A partir de los años _80 y _90, el discurso del movimiento indígena y el de las mujeres indígenas, en un proceso de reapropiación y resignificación de su historia, van construyendo un discurso de género, en el que entienden esta noción como ~~la~~ visión de los dos sexos, no solamente en términos de análisis de la división sexual del trabajo, sino de cómo se ven los hombres y mujeres a sí mismos y cuál es su relación recíproca”. En el caso de las poblaciones indígenas, ~~las~~ relaciones de género se basan, por un lado, en el comportamiento culturalmente adecuado, identificado para cada sexo, lo que es resultado de una construcción cultural propia, aunque a su vez existe una apropiación de los comportamientos impuestos por las llamadas sociedades hegemónicas” (Calfío y Velasco, 2005: 2). Así, se puede observar cómo es que en muchas sociedades indígenas la diferenciación de género es muy marcada, y se expresa en diferencia de roles, de vestimenta, de tareas y actividades definidas como femeninas y masculinas. (Calfío y Velasco, 2005: 3)

En términos de demandas construidas en el discurso del movimiento de mujeres indígenas, las opiniones tienden a coincidir en que no solamente se trata de fomentar ciertos espacios de poder propios, o acceso a recursos y tecnologías que hasta ahora solamente acceden los hombres, sino que la búsqueda debiera orientarse principalmente a ~~re~~establecer el equilibrio principal de género,

poniendo en práctica los desvanecidos conceptos de reciprocidad y complementariedad entre hombres y mujeres indígenas” (Foro Permanente para Cuestiones Indígenas, 2004 y Género desde la perspectiva de las mujeres indígenas, Primera Cumbre de las Mujeres Indígenas de las Américas, 2003 cit. en Calfío y Velasco, 2005: 4). En ese sentido, el discurso de las mujeres indígenas sostiene que la “perspectiva de género” debiera partir desde el reconocimiento y respeto de la multiculturalidad e interculturalidad, y que la “equidad de género” para las mujeres indígenas de cosmovisiones basadas en la dualidad (tales como las culturas aymara, quechua, y Maya), se concibe en el marco de la complementariedad armónica de hombre y mujer, y no dentro de una autonomía de género, o superioridad de un sexo sobre otro (Calfío y Velasco, 2005). El enfoque de género también ha sido conceptualizado desde la perspectiva de las mujeres indígenas organizadas, como “una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio – lo que en Occidente sería equidad -, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien con la espiritualidad, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno” (I Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, 2003, en MacLeod, 2008, p.151)

Además de los espacios organizacionales formales, es importante recordar que existen espacios de poder no institucionalizados en los que ellas están ejerciendo su influencia sobre la vida comunitaria, tales como los rituales, la partería y la medicina tradicional (Carey Jr., 2006; Hernández, 2008b). Estos espacios rituales siguen reproduciendo elementos de la cosmovisión en los que

los conceptos de dualidad, paridad y equilibrio son fundamentales para imaginar sociedades más justas y relaciones más equilibradas entre hombres y mujeres.

Con todo, aún al interior del movimiento de mujeres indígenas, este no es un tema exento de conflictos, ya que para las mujeres más jóvenes que se han empapado de los discursos globales sobre el género, el discurso de la complementariedad les resuena como problemático, ya que su uso opaca el reconocimiento del machismo presente en las comunidades (Monzón, 2004; Hernández, 2008a; Hernández Cordero, 2008). De todas maneras, el desafío es no ver a la categoría ~~—mujeres indígenas—~~ como un todo homogéneo que se diferencia de las ladinas, sino que analizar esa diversidad al interior del pueblo Maya, y así poder comprender cómo es que sus identidades, sus formas de ver y estar en el mundo, no se oponen a sus reivindicaciones culturales desde el Movimiento Maya, ni de sus intereses de género (Hernández Cordero, 2008).

Una segunda perspectiva de análisis con respecto al modelo de complementariedad de género, sería la contraparte crítica de la mirada recién expuesta, sostenido principalmente por las Perspectivas de Género, que considera que ese modelo posee un carácter esencialista de la cultura y ha privilegiado la imagen de unidad entre los sexos, tendiendo a invisibilizar los aspectos conflictivos de la inequidad genérica (González, 2002; Mejía, 2006). Se reconoce a las mujeres cierta influencia en la toma de decisiones familiares, pero se sigue desconociendo el hecho de que quedan excluidas de la vida política formal de sus comunidades (Slade, 1979; Rosenbaun, 1993 cit. en González, 1993). En particular el cuestionamiento crítico radica en develar la tendencia de la antropología ~~—~~ a borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y construir un ‘Otro’ homogéneo y armónico (...) mitificándolo, lo que

es una forma de objetivarlo y negarle su dimensión histórica” (Hernández, 1997: 223). Este argumento se retomará con mayor detalle más adelante, en el marco de la discusión en torno a la interlegalidad Maya-ladina.

Una tercera perspectiva analítica es la que sostienen los investigadores que han reconceptualizado la noción de complementariedad (Perrin y Perruchon, 1997), reconociendo los límites de su uso para la comprensión de las relaciones familiares. En este sentido, no sería posible considerar a una sociedad en su globalidad como “complementaria”, sino que más bien algunos aspectos o relaciones pueden ser descritos como tales, mientras otras relaciones son menos complementarias y pueden ser definidos como intereses de género en conflicto (Halbmayer, 1997).

De acuerdo a este autor, la diferencia entre las distintas esferas de poder, masculinas y femeninas podría explicarse con conceptos tales como “complementariedad jerarquizante” y “asimétrica” (Halbmayer, op.cit.: 101). En esta tercera acepción, entonces, la complementariedad podría ser entendida “como un aspecto de las relaciones de género, y no como un modelo general para analizar las relaciones multidimensionales entre mujeres y hombres” (Mader, 1997: 12), lo que requiere considerar la complejidad de las relaciones sociales entre hombres y mujeres que se articulan en diferentes ámbitos o esferas de cada sociedad. A partir de un estudio realizado en la sociedad Yukpa, en la frontera de Venezuela y Colombia establece que no se puede partir de una complementariedad de las relaciones de género a un nivel social global. En la esfera económica, la relación de género es ampliamente complementaria e igualitaria; en la esfera social, se presentan diferentes jerarquías entre y dentro de los géneros según la edad y la

relación de parentesco, y en la esfera de la visión de mundo (espacio ritual) prevalecen los valores masculinos.

Resulta interesante al respecto las investigaciones realizadas por Mader (1997) con el pueblo Shuar con respecto a las visiones y las relaciones de género. Para hombres y mujeres shuar las disputas matrimoniales son vividas como un profundo revés en sus vidas, y la búsqueda de visiones refleja aspectos complementarios y contradictorios de la relación de género en esta sociedad. Generalmente, las visiones dan fuerza para ajustarse a los respectivos ideales sociales y a los roles genéricos establecidos, pero a la vez representa una acumulación de fuerza personal que favorece que hombres y mujeres superen mejor sus conflictos.

Uno de los aspectos relevantes, de las investigaciones que abordan la problemática de las relaciones de género y la complementariedad, es el que se pregunta por la brecha que existe entre la normatividad marcada por la ideología y los símbolos, y las prácticas cotidianas (González, 1993). Mientras algunos se interrogan sobre las causas de que en el nivel simbólico se niegan las prácticas cotidianas, la mayoría coincide en que no hay una correspondencia estrecha entre el mundo normativo y simbólico, y las prácticas efectivas. Al respecto, se coincide en que la desvalorización de lo femenino en el nivel simbólico no siempre refleja la situación efectiva de las mujeres con respecto al control de recursos o al ejercicio que hacen de diferentes poderes (Rogers, 1975, cit. en González, 1993). En el mismo sentido, en el proceso complejo y contradictorio de constitución de identidad, también se destaca la controvertida relación entre las representaciones (o ideología) y las prácticas que asumen las mujeres. Reconociendo que las fuentes de ideología con respecto a las relaciones entre los géneros son diversas,

éstas tienden a promover un mismo modelo o discurso sobre el deber ser y el hacer de las mujeres: la idea de la mujer como madre abnegada, guardiana del bienestar de su familia y subordinada a la autoridad masculina. Lo interesante es que este discurso tiende a ser estereotipado, pero más allá de la rigidez discursiva, las prácticas muestran gran diversidad (González, 1993: 29). Así, el estudio de Sarti, realizado en los barrios pobres de Sao Paulo, da cuenta de importantes brechas entre ideología y práctica: allí por ejemplo, las familias encabezadas por mujeres son muy frecuentes, pese a que el modelo cultural dominante es el de la familia estructurada en torno a la jefatura del padre. Soledad González (1993), apoyada en Schlegel y Sanday y Goodenough, retoma esta discusión precisando la diferencia entre los significados generales de género, es decir la ideología total, las categorías simbólicas, y los significados específicos de género, captables a través de las prácticas y las situaciones a través de las cuales ocurren las relaciones. Como lo hemos establecido, una creciente cantidad de mujeres Mayas está retomando los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio de la cosmovisión Maya, lo que ha significado para ellas entrar precisamente en las brechas entre discurso y práctica, sobre todo por parte de hombres Mayas.

Esta reapropiación se desarrolla por lo demás en un contexto en el que las mujeres indígenas son percibidas por los "otros", - léase, mujeres ladinas, feministas, políticos, agencias de cooperación -, como víctimas de su cultura, enclaustradas y asignadas a su función de guardianas de la tradición (Macleod, 2008). Efectivamente, algunos análisis han tendido a visualizar a las mujeres indígenas como mujeres incapaces de tener el coraje suficiente para definir sus identidades y sus lealtades hacia el feminismo o hacia las organizaciones de mujeres (Cumes, 2008).

Numerosas agrupaciones de mujeres indígenas-Mayas están promoviendo formas de feminismos Mayas que asumen la diversidad, la diferencia y la similitud entre las condiciones de mujeres de diferentes sectores sociales. Se constituye así como un imaginario alternativo para las mujeres, lo que ha significado que mujeres indígenas se autoidentifiquen de manera diferente a la norma (como indígenas o Mayas, o Maya-Mam). Está surgiendo así la propuesta de lo que se ha denominado feminismos Mayas, como expresiones de la apropiación que ha hecho las mujeres Mayas de los elementos del discurso del Movimiento Maya y del feminismo en pos de dar un nombre a su propia condición étnica a través de un proceso de reflexión que replantea aspectos de sus tradiciones culturales (Hernández, 2008).

Pero en definitiva, a qué se refiere la noción de complementariedad desde la perspectiva Maya? Si se remite a la cosmovisión Maya, ~~la~~ complementariedad puede ser entendida como completud entre yo y los otros y los otros en mí, por lo que permite comprender el mundo a través de encuentros de las interacciones de fuerzas de todas las vertientes del universo” (Matul y Sandoval, cit. en Palencia, 2003). Entonces el concepto ayuda a entender la unidad de lo diverso, y su creencia de las relaciones no se basa en unidades cerradas, partidas a la mitad y opuestas, ya que el equilibrio y armonía de fuerzas duales no se da en sí mismo, sino en relación con lo demás. De este modo, la complementariedad remitiría a las asociaciones múltiples del ser humano con la naturaleza y el cosmos (Palencia, 2003) Lo interesante es el uso que se le puede dar al concepto, ya sea como herramienta conceptual que fundamente y propicie la emancipación y la equidad de las mujeres, como también para justificar el enclaustramiento de las mujeres indígenas. Así, es importante recalcar, como lo advierte Morna Macleod

(2008) que –cuando las mujeres se apropian de y resemantizan el concepto de complementariedad en un horizonte liberador, con una llamada a la recuperación de valores Mayas y a la congruencia entre el discurso y la práctica, no se están apartando del ‘significado tradicional de la complementariedad’, sino que se observan más bien una serie de apropiaciones y significaciones diferentes de la complementariedad, que se ha reproducido por siglos en la cultura y la cosmovisión Maya” (Macleod, 2008: 159). Por supuesto, estas reinterpretaciones de la complementariedad se van construyendo y reconstruyendo con diferentes matices, de acuerdo a los diferentes momentos socio-históricos. Aura Cumes afirma en este sentido que –las nociones de complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio y cualquier otro significado que se cree para nombrar las relaciones hombres/mujeres de las sociedades Mayas, son legítimas y urgentes como ideales de la sociedad, como utopías que guían acciones. ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?” (Cumes, 2007: 185).

CAPÍTULO II

COLOTENANGO COMO CONTEXTO DE ESTUDIO

La sola descripción de una realidad cultural, en sí, ya consta de elementos de interpretación por parte del/la investigador/a que los presenta, en la medida en que se trata de un conocimiento situado teórica e históricamente. Sin embargo, las descripciones con respecto al contexto en el que se realiza una investigación, han sido presentadas como un hecho dado, una realidad objetiva externa e independiente de la perspectiva del observador.

En un intento por desmarcarme de las descripciones estáticas, sincrónicas y objetivistas de la cultura, quise proponer un texto organizado en dos niveles diferentes que pudiera dar cuenta de la realidad socio-cultural del municipio en el que habitan los Mames en función de su movimiento, tensiones y conflictos. Es decir, quise acercarme a una descripción de la “cultura como proceso negociado de significados” (Rosaldo, 2006), lo que presento en las secciones “Miradas en tensión sobre el espacio municipal” y “Nuevos escenarios en la vida de mujeres y hombres Mames”.

Con respecto a las categorías clásicas de instituciones tales como familia y trabajo, incluyo una detallada descripción de los procesos que acontecen en el pueblo de Colotenango, al presentar los conflictos conyugales que observé entre

las parejas Mames (Capítulo V), clasificados en función de las tomas de decisiones que pueden generarlos.

MIRADAS EN TENSION SOBRE EL ESPACIO MUNICIPAL

El municipio de Colotenango tiene una extensión de 71 km², compuesto por terreno quebrado y montañoso (79%) mesetas, vegas y llanuras (20%), en el que se distribuyen 9 aldeas y 29 caseríos.

Su población alcanza los 32.308 habitantes, del cual 67,58% son mujeres (21.834 personas) y 32,42% son hombres (10.474 personas), según fuentes del Censo demográfico de Guatemala (INE, 2002). La mayor presencia de población de sexo femenina podría estar asociada con “procesos demográficos como alta mortalidad masculina, migración y/o impactos del conflicto armado” (Ramos y Sosa, 2008).

Colotenango es uno de los municipios del departamento de Huehuetenango. Es un pueblo eminentemente rural y predominantemente Maya. Mientras el 92,5% (INE, 2002) de la población vive en la ruralidad, la gran mayoría pertenece al pueblo Maya-Mam, alcanzando un 98% de la población (Municipio de Colotenango, 2003; Segeplan, 2010).

La persistencia en la ruralidad del pueblo contrasta con la tendencia departamental hacia la urbanización. Mientras en el departamento de Huehuetenango, la cantidad de población rural ha venido decreciendo significativamente, - con una leve disminución de 0.9% entre los años 1981 a 1994, y luego una tasa mayor de decrecimiento de 8.11% entre los años 1994 y 2002 -, en Colotenango se mantienen e intensifican las formas de reproducción

socio-económica rural en sus habitantes, con una tasa de crecimiento de la ruralidad de 1,5% entre los años 1994 y 2002.

A pesar de los reiterados esfuerzos estatales de congregación, su patrón de asentamiento sigue siendo más disperso que nucleado (Torras, 2004). La población rural se asienta en las aldeas y caseríos que son conjuntos discontinuos de casas, rodeadas por tierras laborables. De allí que cada vivienda se encuentre relativamente distante de las demás. La diferencia entre aldea y caserío obedece al mayor o menor número de habitantes con una identidad territorial común. Mientras la aldea tiene importancia ritual y administrativa, el caserío depende de la aldea o del pueblo de Colotenango para tales funciones (Mejía de Rodas, 1987).

Históricamente, el antiguo territorio Mam tenía sus límites geográficos en las tierras de Oaxaca, México, en el Cerro 3 Picos (parte del cual se conoce en la actualidad como el Soconusco) y se extendía hasta los límites actuales con el departamento de Suchitepéquez, Totonicapán y El Quiché, en Guatemala, y se estima que fue habitado desde por lo menos 2,500 años A.C. En términos históricos, lingüísticos, se reporta que a la llegada de los K'ich'es al territorio, que hoy se conoce como Totonicapán y El Quiché, aquellos pudieron reconocer como idioma establecido el Chuj, emparentado con el Mam (Sajcabaja, 1989, cit. en FUNDAMAM, 2003). Actualmente, en el territorio nacional guatemalteco, la región mayoritariamente Mam se reconoce como la que se extiende desde la costa del Pacífico, en el departamento de San Marcos, hasta las laderas del sur de la Sierra de Los Cuchumatanes en Huehuetenango, y hacia el este abarcando parte del occidente del departamento de Quetzaltenango (Torras, 2004) y dos municipios del departamento de Retalhuleu (FUNDAMAM, 2003).



Figura 3: Mapa departamental de Guatemala (Fuente: Geólogos del mundo. World geologist)

Algunos análisis críticos con respecto al carácter de las relaciones interétnicas de la sociedad guatemalteca (Cojtí, 1997; Jiménez, 2008), han venido señalando de manera contundente cómo es que, aún en la actualidad, el Estado guatemalteco reproduce una lógica colonial de fragmentar a las comunidades indígenas como parte del proyecto neocolonizador de los Pueblos Originarios.

Así, la “comunidad” construida en torno a los deslindes político-administrativos establecidos en torno a los municipios se ha ido “construyendo y fortaleciendo de acuerdo a los propios imaginarios neoliberales y neocoloniales” (Jiménez, 2008). En ese sentido, el municipio de Colotenango sería la “comunidad imaginada” por el Estado y por otros actores con miradas desarrollistas, constituyéndose en el espacio donde se proyectan las iniciativas de modernización en salud, justicia, educación y dónde las ONG’s importan sus proyectos. Ha sido también históricamente el espacio de reproducción de las religiones.

Podemos apreciar así, como es que “desde el punto de vista del Estado y de la lógica colonial, el municipio Mam, se encuentra económica, social, política y culturalmente en la periferia. Se construye e imagina al otro extremo de lo que es el Estado moderno, creando una relación lineal y dicotómica entre la periferia y el centro, entre las comunidades Mayas y el Estado, entre lo rural y lo urbano” (Jiménez, 2008: 235).

De acuerdo al criterio lingüístico-cultural, el departamento de Huehuetenango expresa en su interior una diversidad lingüística, en la que coexisten diferentes Pueblos. Se reconocen diez municipios de habla Mam³⁶, entre los que se encuentra Colotenango. Además, se registra el Mam como lengua secundaria al castellano en los municipios de La Democracia, La Libertad, Nentón, San Antonio Huista, Chiantla, Cuilco, y también coexiste, de manera minoritaria, con otros idiomas Mayas en los municipios de Jacaltenango, donde

³⁶ El Mam pertenece a la familia de lenguas Mayas o Mayenses, derivadas del protomaya (también llamada la antigua lengua Maya). Es el idioma más importante de la rama oriental de las lenguas Mayas, siendo además la tercera más hablada de las lenguas Mayas con medio millón de hablantes (entre el territorio nacional mexicano y guatemalteco). (Pérez, 2007, Diccionario Bilingüe Estándar Mam-Español). Junto con Colotenango, están los municipios Mames de San Ildefonso Ixtahuacán, San Rafael Petzal, San Gaspar Ixil, San Juan Atitán, San Sebastián Huehuetenango, Santa Bárbara, San Pedro Necta, Todos Santos y Santiago Chimaltenango.

predomina el Popti', y en Aguacatán junto al Awakateco, al Chalchiteco y al K'iche'.

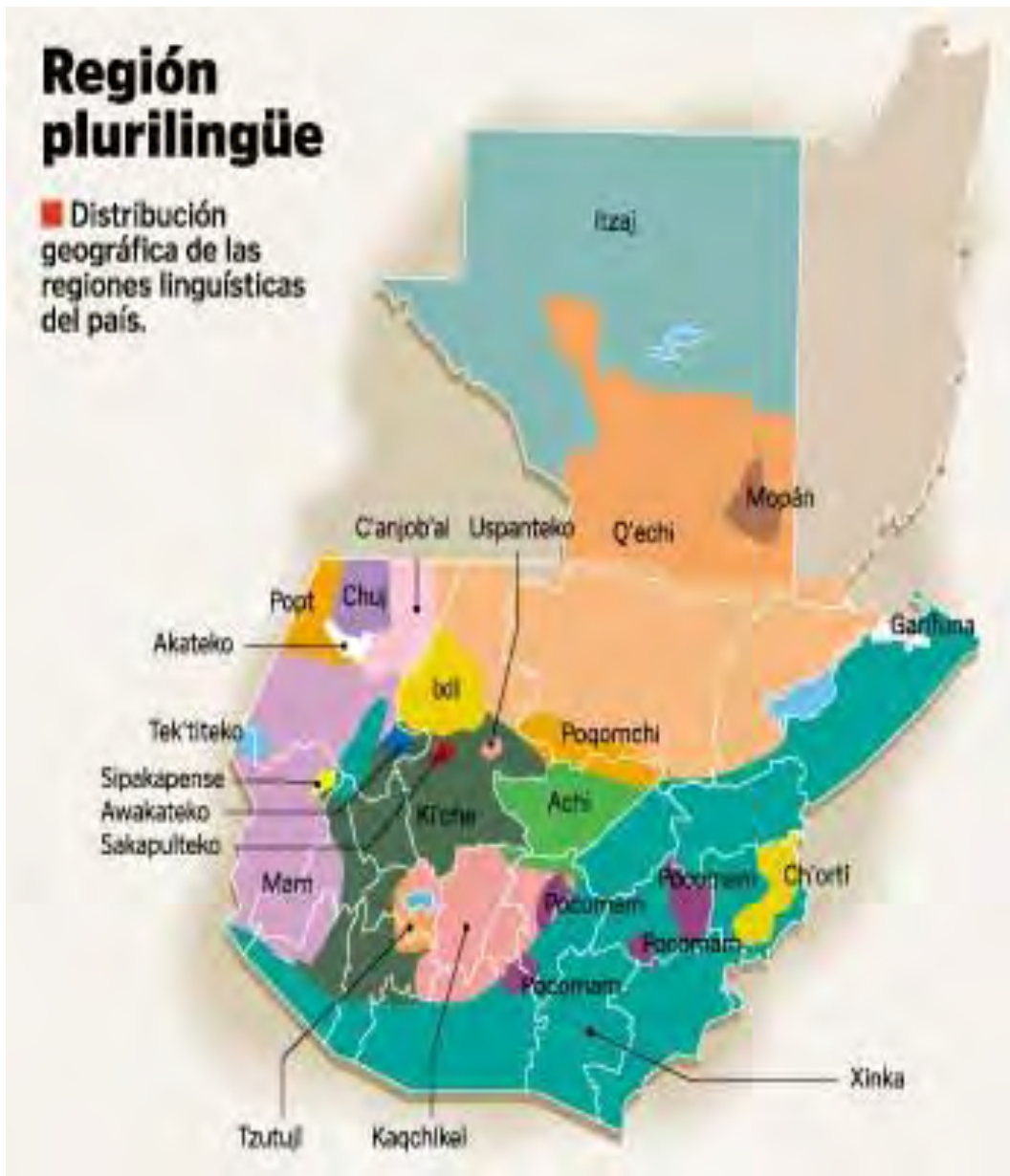


Figura 4: Mapa lingüístico de Guatemala (Fuente: Lower Division Cultural Sites)

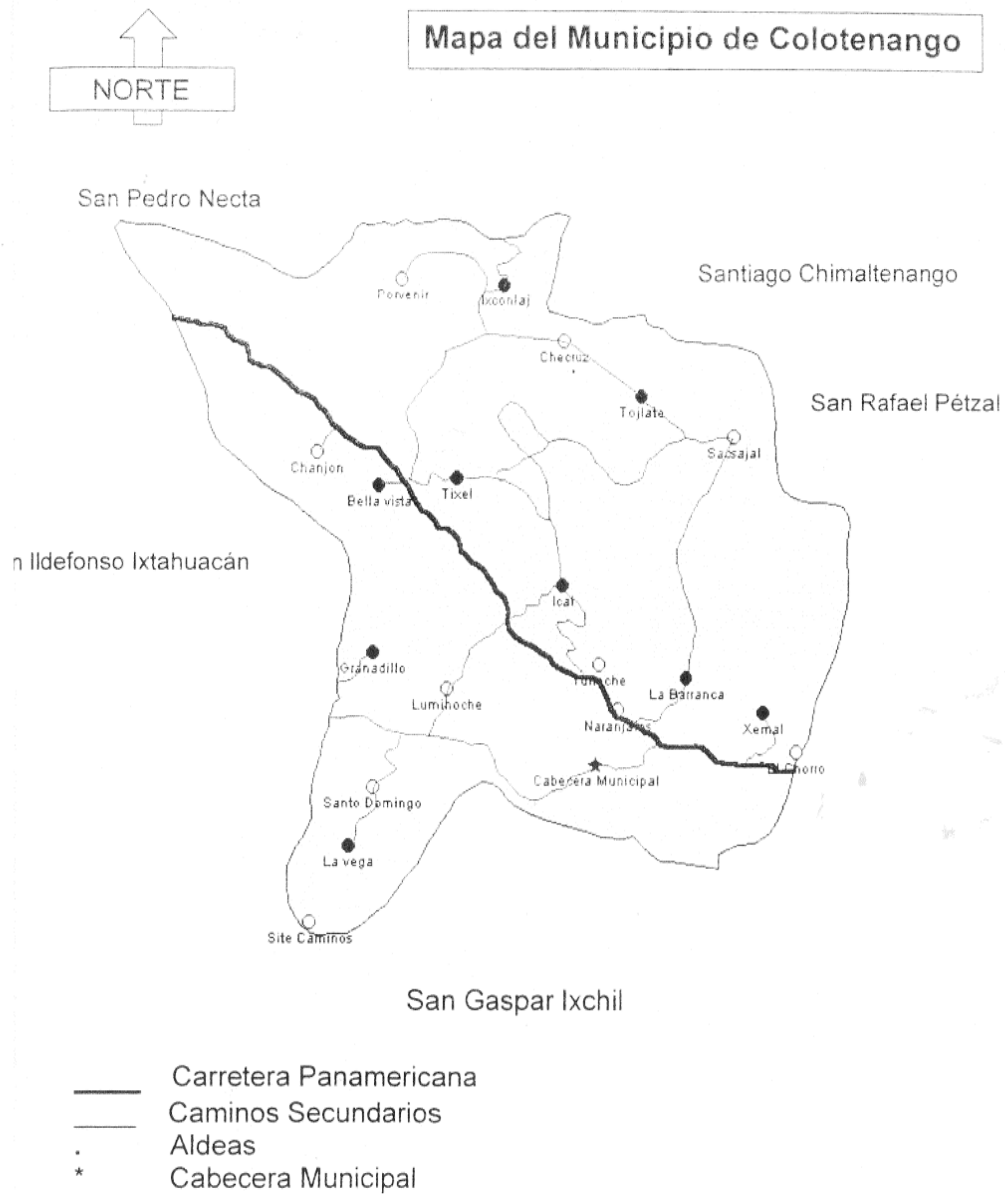
Con respecto a sus recursos naturales, se reconoce un importante nivel de deterioro progresivo (Torras, 2004). El territorio municipal está ubicado sobre montañas escabrosas y pequeños valles, por lo que las alturas en las que sus habitantes han construido aldeas y caseríos varían significativamente, desde 1.400 metros (donde está situada la aldea La Vega), hasta alturas de 2.500 metros, donde

se encuentran las aldeas de Ixconlaj, Tojlac y el caserío de Che Cruz, donde se realizó parte del trabajo de campo de este estudio.

La naturaleza montañosa de Colotenango proviene de dos sistemas paralelos que se desprenden de los Cuchumatanes. Por una parte, el macizo más importante del territorio nacional que pertenece a la Sierra Madre, comprende cadenas cordilleranas que descienden de este a oeste, siendo el de mayor altura el que proviene de San Juan Atitán, limitado por un profundo valle ubicado en el municipio de Santiago Chimaltenango, y limitando al sur por la profunda cañada del río Seleguá. Las principales alturas del ramal cordillerano que corre de sureste a noreste, son: *Twi Canel*, *Twi Escuint*, *Txan Xlack Quiok* y *Twi Uleya*. El segundo ramal montañoso, proviene de Santa Bárbara, y está limitado al norte por el río Seleguá, y al sur por el río Cuilco. Estos dos ríos están separados al este del territorio municipal por donde penetran, pero luego se estrechan y conformando un escarpado espinazo que comprende a la vez una multitud de eminencias y depresiones, en una de las cuales los habitantes Mames eligieron instalar el pueblo de Colotenango (Valladares, 1957).

En la relación que se establece entre el medio ambiente y la cultura, la cartografía del terreno nos dice que el medio ambiente y la sobrevivencia pudieron desempeñar un papel muy importante en el entramado de situaciones sociales y en la organización de la cultura material” (Pérez Taylor et al., 2007). Aunque es posible abordar esa relación desde la adaptabilidad que presentan los lugares de asentamiento social, ligados a la presencia de recursos hídricos para establecer en la naturaleza la posibilidad de establecer recursos que den a la vida humana cierta estabilidad sobre el terreno, también es posible abordar esta

relación como una forma en que la cultura es producto y productora de su interacción con la naturaleza.



7

Figura 5: Mapa del municipio de Colotenango (Fuente: CEIBA, Diagnóstico municipal).

En este sentido, es importante recordar el significado que tienen las montañas (*witz*) en la cosmovisión Maya-Mam, y cómo es que el *kojb'it* (la comunidad) se va construyendo en las diferentes relaciones que los habitantes pueden mantener con ese territorio definido, asignándole valor a los elementos de la naturaleza y a su vez ~~h~~humanizando la realidad” (Mendizábal, 2007). Efectivamente, por la geografía montañosa del lugar y el sentido de las montañas como lugares sagrados, como abuelos de conocimiento y sabiduría, que remite a la noción de paisaje cultural, se conoce el territorio que corresponde a Huehuetenango, como *Xnab'jul*, que hace referencia al entrecruzamiento de los vértices de las montañas que puede visualizar desde la cima *Tat Max*, el abuelo Max (García, clases de Mam³⁷, 2009).

Por su parte, la noción de *kojb'it* al desmembrarla se constituye del vocablo *koj* que significa ~~h~~milpa”, y *b'it* que significa ~~h~~lugar de”. A su vez la polisemia de la noción de *kojb'it* nos entrega otros significados atribuidos por los Mames, como ~~h~~lugar cultivado, aldea, campo (rural), tierra, territorio, comunidad, municipio y comunidad étnica. Significados del *kojb'it* que se construyen mutuamente” (Jiménez, 2008). Los diferentes significados del *kojb'it* de alguna manera, se refieren todos al lugar de origen, y en ese sentido la pertenencia al lugar se basa en los significados que los Mames tienen del *kojb'it*. Como lo señala Jiménez en su estudio sobre el vecino municipio Mam, de San Idelfonso Ixtahuacán, ~~h~~el *kojb'it* se convierte en parte importante de la identidad étnica de los Mames y tiene mucho que ver en la formación de la colectividad Mam”

³⁷ Como parte del proceso etnográfico, me empeñé en la tarea de aprender nociones del idioma Maya-Mam, a través de diferentes instancias pedagógicas. Durante las estancias de trabajo de campo en el año 2008, con el apoyo de Don José García, profesor de pre-primaria bilingüe en la aldea de El Granadillo, de Colotenango, y de Don Víctor Méndez, en el Instituto *Ajpon* en San Idelfonso Ixtahuacán, municipio vecino a Colotenango, y durante su estancia de investigación en el año 2009, en Ciudad de Guatemala, con Lucrecia García, mediadora cultural.

(Jiménez, 2008: 54). Se evidencia también la estrecha relación entre el persona que siembre la milpa, el lugar donde vive y donde se siembra la milpa, en el significado múltiple de la palabra *ajkojb* "il Relación que ha girado en torno al *poom* (espiritualidad) y ha estado marcada por una serie de ceremonias relacionadas a la pedida de la lluvia.

En el municipio de Colotenango, como en muchos municipios de la región fronteriza Guatemala/México, se puede observar la existencia de una organización municipal constituida por el Consejo Municipal, alcaldía municipal, alcaldes auxiliares, secretaría, tesorería, registro civil, oficial de tesorería, oficial de registro civil, cobradores de mercado, fontanería y conserjería. Existen además formas de organización de apoyo a la administración edil como los regidores y los mayores, quienes ejercen un papel de autoridad local, facilitadores y comunicadores entre las comunidades y las autoridades municipales (CEDES, 1998).

Desde que Colotenango fue erigido como municipio en 1825, el poder municipal estuvo en manos de los Mames, entre quienes destacó la figura de Pascual Domingo Pablo. Fue con los cambios políticos operados en la década de los 40, del siglo XX, por efectos de la Revolución de Octubre, que puso fin al sistema liberal inaugurado en 1871, que los ladinos locales se hicieron el control de la Municipalidad de forma prácticamente continuada, consolidado de la mano de la militarización política del país a partir de 1954 (AVANCSO, 2008).

Durante el período de la militarización de la vida civil (1954-1996), los Mames estuvieron obligados a mantener su acción política en la clandestinidad, de la que salieron a partir del momento en que, con los Acuerdos de Paz, la población

organizada pudo canalizar su participación a través formas electorales constitucionales (AVANCSO, 2008).

Efectivamente, en las últimas elecciones municipales, celebradas en septiembre de 2007, por cuarta ocasión ganaba la planilla propuesta por un partido de izquierda, esta vez bajo el cobijo de URNG-MAIZ (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y Movimiento Amplio de Izquierda), mientras la primera elección municipal, en 1996, fue ganada por la planilla encabezada por el Frente Democrático Nueva Guatemala, luego en 1999, por la Alianza Nueva Nación, y en 2003 por la URNG (Godínez, 2007). A través de este proceso de democratización del espacio local, se ha propiciado lo que se tiende a denominar hoy como la “recuperación” del poder Mam (AVANCSO, 2008). Así, durante los dos últimos períodos de gobierno local, éste ha sido ejercido por un edil Maya-Mam, que han tendido a mayanizar la constitución de la corporación municipal.

Ahora bien, la violencia estructural por parte del Estado hacia la población Maya, se ha manifestado a través de un discurso excluyente con respecto a los sujetos, o asimilador con respecto a sus rasgos culturales, pero también opera en prácticas sociales represivas por parte de las fuerzas policíacas. Así, en el Municipio de Colotenango, tras manifestaciones realizadas con corte de la carretera internacional, en contra la firma del Tratado de Libre Comercio con EEUU, en el año 2005, se generaron incidentes que terminaron en la muerte de un maestro de escuela, por parte de la Policía Nacional Civil (PNC). Ante esta situación de violencia, y como exigencia de la comunidad entre los años 2005 y 2007 no hubo ejercicio policíaco, por parte del Estado, en el municipio de Colotenango. En ese período, el Juzgado local no tuvo poder de coerción para que se ejecutaran las sentencias a nivel local. En su lugar operó esos dos años, a nivel

municipal y de aldeas, la policía comunitaria, sustentada en la organización de las alcaldías auxiliares, situación que tendió a legitimar la organización socio-jurídica de las comunidades, a cargo de la población Mam.

Paradójicamente, el ejercicio de la PNC en el municipio se reestableció a partir de otro acto violento en la localidad, esta vez hacia las autoridades de la Corporación municipal. Durante los últimos dos períodos de gobierno local Mam de la URNG, se ha ido consolidando en algunas aldeas de las tierras medias del municipio, liderazgos opositores al gobierno local. Este proceso opositor llega a constituirse en un conflicto violento, cuando en el mes de octubre del año 2007, los líderes de la aldea La Barranca, ubicada en este sector, encabezan un alzamiento ante las autoridades legítimamente electas a nivel local. Los niveles de violencia organizada en este conflicto político fueron alarmantes, por cuanto se hizo uso de armamento de alto calibre, con presencia de francotiradores apostados en las colinas de la cabecera municipal para permitir y defender la toma de rehenes de los funcionarios municipales. La acción no violenta de la PNC (Policía Nacional Civil) permitió rescatar a los rehenes, aunque llama la atención la falta de violencia para con los amotinados de las comunidades.

NUEVOS ESCENARIOS EN LA VIDA DE MUJERES Y HOMBRES MAMES

Sentada en el suelo, cerca del fogón de la cocina, la finada Sra. Eloisa me hablaba de su infancia, mientras su hija Luz traducía sus palabras al castellano:

Cuando crecí ya después, poco a poco fui a trabajar...Estuvimos trabajando con mi papá, pero como nosotros somos mujeres y no (pagan). Y mi papá regañaba mucho, y si no trabajábamos, hasta nos pegaba con cualquier cosa, así...Yo estuve así, como que es pobreza, si no vamos a trabajar, si no vamos a hacer una cosa, no nos van a dar comida, porque así dice mi papá: —Ustedes, si no van

a trabajar, la comida no te vamos a dar”. Por eso es que nosotros salimos a trabajar, y hasta nos vamos a ir a limpiar la milpa, y casi todos los días salimos a limpiar la milpa, por eso que estuvimos así como que no tenemos nada... como la ropa, o como algo... Ya después, más después, ya crecimos y ya ponemos a sembrar cosas así, sembrar tomates, cebolla, ya después vendimos esas cosas, por eso que compramos su hilo para hacer su ropa...

Ya después, cuando yo crecí, fui creciendo y después pensando de esas cosas, entonces ya después, cuando llegué de 15 años, o de 17 años, cuando llegué entonces yo pensaba de ir con un hombre, tal vez es más bueno de casarse con un hombre, pensé. Después me casé con un su esposo, y después cuando llegué, igual me pasó, me pusieron a trabajar... “¡No hay dónde!, dije... Ni con mi papá y con mi esposo, ¡no hay dónde! ¿Dónde voy a ir?” Igual me pasó cuando me casé con mi esposo, y me casé, “No tengo ropa”, dijo, y me llevan a trabajar en la Costa, cuando yo corto café, y llevaba mi café hasta cargar, acaso mi esposo va ir a traer mis cafés cuando corto, no, no me ayuda³⁸.

Al escuchar las narraciones de algunas mujeres del municipio de Colotenango, como la Sra. Eloisa, pareciera ser que el destino de las mujeres Mam estuviese detenido en el tiempo, predeterminado y sin posibilidades de modificación con respecto a su situación económica, laboral en el marco de la pobreza estructural en la que se viven las comunidades de los Altos de los Cuchumatanes. Sin embargo, y tal vez por ello, al reconocer la existencia de esta realidad aparentemente inmutable, surge la interrogante con respecto a las transformaciones que han acontecido en las relaciones de género en la sociedad Mam.

Es indudable que durante los 52 años analizados, la sociedad Mam de Colotenango sufrió importantes transformaciones. La prohibición del trabajo forzado para los indígenas (al menos en términos legales), las campañas de asimilación por parte del Estado guatemalteco y de evangelización por parte de la

³⁸ Entrevista con la Sra. Eloisa, 73 años. Traducción del Mam al castellano de su hija Luz, 2008.

iglesia católica, el derecho a voto para las personas analfabetas, la incorporación de hombres y mujeres Maya-Mam a la educación formal, la formación de maestros y maestras del municipio, y la incorporación de hombres y mujeres Mames a la guerrilla y las PAC en tiempo del conflicto armado, marcaron cambios significativos en la forma de relacionarse de los Mames con la sociedad nacional. No solamente la población Maya-Mam se apropió de los elementos de la otredad, sino que paulatinamente fue reapropiándose de sus características étnicas constituyéndose en sujeto colectivo de sus transformaciones. La sociedad Mam de Colotenango ya no sería la misma.

Se reconoce que hubo mujeres Mayas que participaron en el movimiento guerrillero (Soriano, 2006; 2008) y en el movimiento indianista (Macleod, 2008); en este último, sobre todo maestras y miembros de asociaciones culturales. Sin embargo, la participación de mujeres Mayas fue limitada y ocultada tanto dentro del movimiento revolucionario como en el indianista, invisibilizada como parte del “sujeto revolucionario” y del “sujeto descolonizador” (Macleod, 2008). A pesar de las transformaciones para la vida de mujeres y hombres Mayas, se mantuvo la desigualdad de género, aún en las instancias más “progresistas”.

Uno de los procesos que, de manera más significativa, reproduce la discriminación étnica, la discriminación de género y de clase en las comunidades Mam, es el acceso a la educación formal. Efectivamente, a través de procesos de internalización del racismo se ha podido observar que “algunas comunidades o hablantes de Mam, consideran a los Mayas que hablan español en una posición de poder, en términos de que valen más y que saben más” (Jiménez, 2008: 290). Dicha internalización acontece, como se ha descrito en otros contextos culturales e históricos, como efecto deshumanizador de la colonización (Fanon, 1967), a

través de procesos tales como ~~la~~ imitación del colonizador, la violencia horizontal, el menosprecio de uno mismo debido a la opresión internalizada, la falta de autoconfianza, la dependencia física y material y el deseo de asimilarse” (Fanon, 1967).

En este sentido, hombres y mujeres Mames discriminan a las personas monolingües de la comunidad, porque han asistido a una escuela superior: saben leer y saben escribir. Lo relevante es que de la mano, se reproduce la discriminación de género, ya que los que hablan mejor español, son los hombres. Como lo indica Jiménez (2008: 290), ~~la~~ internalización de una ideología, creencia o valor es un comportamiento estereotipado de doble vía, donde por un lado el sujeto se imagina a través de los valores occidentales y enaltecen el sistema que ha oprimido a su pueblo por siglos”. Así, la discriminación de género se refuerza y justifica a través de la internalización del racismo con su ~~propia~~ gente, sobre todo mujeres, porque ellos se consideran superiores y mejores porque son parte del otro mundo” (Jiménez, 2008: 290).

Al respecto tiendo a compartir la posición de Avtar Brah (2011), en el sentido de revisar formas binarias de pensamiento y cuestionar el racismo con simples bipolaridades de negatividad y positividad, superioridad e inferioridad o inclusión y exclusión. Si bien ~~los~~ procesos de explotación, inferiorización y exclusión que subyacen en las historias del racismo, el racismo también habita espacios de profunda ambivalencia, admiración, envidia y deseo (...), por lo que se puede hablar de ~~formas~~ cambiantes de una pluralidad de racismos con ayuda del concepto de racialización diferencial” (Brah, 2011: 38).

Así, una mujer Maya que posee el lenguaje de los otros posee un poder porque ~~en~~ la posesión de un lenguaje hay una extraordinaria potencia” (Fanon,

cit. en Chirix, 2003). Así, ~~a~~ aprender el lenguaje del opresor significa capacidad para responder con este lenguaje. Tomar conciencia del lenguaje es desafiar el desprecio y la desvalorización, para asumir una actitud retadora y de transformación” (Chirix, 2003: 157), lo que fue una de las inspiraciones que nutre el movimiento Maya en aquellos años.

Ahora bien, junto con el acceso a la educación y la creciente equidad en los espacios de participación social, un fenómeno más reciente que ha introducido significativas transformaciones en el municipio de Colotenango es el proceso migratorio internacional.

La migración hacia los Estados Unidos es un fenómeno que afecta a todos los departamentos de la república guatemalteca, en sus comunidades urbanas y rurales. En los últimos 10 años la cantidad de migrantes hacia el país del norte ha aumentado muy significativamente, con una incorporación notable de dos grupos sociales en los últimos tiempos: el de las mujeres y el de los indígenas (Oficina Internacional de Migraciones, 2007). Se registra para el año pasado un total de 1.539.987 hombres y mujeres guatemaltecos que residen en el exterior (lo que equivale a un 11.2% de la población total); cifra que ha venido aumentando desde el año 2002 (cuando alcanzaba un 10.5%).

Aunque emigran mayor cantidad de hombres que de mujeres (73.4% y 26.6% de los migrantes, respectivamente), ambos grupos mantienen constantes flujos migratorios de manera creciente. Con relación a la procedencia de los migrantes, el 55.8% emigra de las áreas rurales del país mientras un 44.2% proviene de áreas urbanas, al igual que en años anteriores. Por otra parte, los departamentos más expulsores de guatemaltecos hacia el exterior son: Guatemala (20%), San Marcos (10.1%), Huehuetenango (9%) y Quetzaltenango (6%).

El aumento tan significativo y constante en el flujo de migrantes indocumentados a Estados Unidos radica básicamente en la demanda específica por parte de los mercados de trabajo del polo receptor, junto a la necesidad de flexibilizar y desregular los procesos productivos y laborales. Por las características de alta vulnerabilidad de los migrantes indocumentados, se hace más fácil su sobreexplotación y retención por parte del empleador, ante la dificultad que tendrán si quieren moverse a otro sector económico de actividad (Aragón y Dunn, 2005).

Como describen Aragón y Dunn (op. cit.), las cifras que reporta el American Urban Institute en el año 2004, sobre migración indocumentada, alcanzan los 9,3 millones de personas, lo que representa un 26% de la población extranjera de ese país. El sueldo que se le paga al trabajador indocumentado es muy inferior al que se le paga al nativo, e inferior que el del migrante documentado; sin embargo, por supuesto, sigue siendo mayor que lo que podrían ganar en sus respectivos países (Aragón y Dunn, 2005). Así, esta condición sigue siendo un atractivo de extracción de fuerza laboral y una justificación para la sobreexplotación por parte de los empresarios para mantener los salarios tan bajos.

En estas circunstancias, las redes sociales que tienden a establecerse entre migrantes latinoamericanos adquieren una gran relevancia ya que ayudan a disminuir el costo social y el riesgo personal ante la alta vulnerabilidad a la que están expuestos a diario los trabajadores indocumentados.

En un contexto de transnacionalización³⁹ y de importantes movimientos de circulación de grupos sociales, de imaginarios colectivos y de información, se van construyendo, en la articulación local/global, una diversidad de discursos y nuevas prácticas sociales, desde las cuales las mujeres pueden negociar sus conflictos conyugales y/o familiares, en el entendido que se van reacomodando las fronteras de género entre varones y mujeres.

Para analizar estos nuevos escenarios, podemos identificar dos niveles de movimientos relevantes: el tránsito de personas (o procesos migratorios), que constituyen sin duda fuentes de transformaciones sociales y culturales, y el tránsito de discursos (ligados a la conformación de imaginarios), propiciado por diferentes sujetos sociales relevantes, entre los que se analizarán aquí solo algunos. A continuación, se presenta una descripción de los flujos de desplazamientos de personas, que se han ido superponiendo en el nor-occidente de Guatemala, y en particular, en el municipio de Colotenango, para discutir, luego los dinamismos y transformaciones de una comunidad Mam, a través de algunos

³⁹ El enfoque transnacional enfatiza los vínculos durables que los migrantes mantienen con la gente y las instituciones de sus países de origen. Propone una perspectiva centrada en las dimensiones culturales (más que en las económicas), en la agencia social (más que en las estructuras sociales), y en dimensiones mesosociales, tales como las redes sociales, las composiciones familiares, las comunidades y las organizaciones locales (más que en las estructuras de los mercados y de las naciones). Analiza las diferentes maneras en que se mantienen y consolidan estos vínculos entre “aquí y allá”, y cómo es que se tiende a conformar una comunidad que supera las fronteras de los Estados-nación (Hondagneu-Sotelo, 2007). Se configura entonces un espacio social conformado por intensos vínculos sociales que enlazan a los que se trasladan y a los que se quedan en una estructura intangible de densas redes de comunicación entre dos o más países (Ariza, 2007).

Hablar de “transnacionalismo” implica diferencias importantes con respecto a la forma en que se concibe el vínculo entre espacio social y espacio geográfico. Para algunas autoras (como Basch, Glick y Sznaton, 1995, cit. en D’Aubeterre, 2000a) los “transmigrantes” tienden a conformar nuevos espacios sociales que conectan a las regiones de procedencia y de residencia, cruzando las fronteras geográficas, culturales y políticas, constituyéndose en nuevos espacios “desterritorializados”. Mientras que otros autores (como Pries, 1990, cit. en D’Aubeterre, 2000a) conciben estos espacios sociales como pluri-locales o multi-situados, reconociendo que ningún espacio social puede existir sin un componente geográfico, territorial.

“fluidos” del entramado social, que permiten que sujetos y discursos circulen en sus intersticios.

El objetivo es entonces, proponer algunos elementos para un análisis denso del entramado social (Geertz, 2000) de las comunidades Maya-Mam de Colotenango considerando no sólo los flujos migratorios, sino que añadiendo la forma en que con los primeros, transitan también flujos discursivos⁴⁰, siendo ambos portadores de transformaciones en el Pueblo Maya-mam que describo.

Por flujos discursivos, hago referencia a argumentos movilizados en un universo discursivo, que se reproduce en un determinado campo de fuerza sociales, políticas e ideológicas, en el que diversos actores (agentes de discurso) están dotados de poder (Álvarez, 2007). Se adopta, de este modo, la noción foucaultiana de “universo discursivo”, entendiendo que un conjunto de discursos circulan en un momento histórico determinado, sobre ciertas temáticas (por ej. sobre la migración, sobre la educación y sobre el género, en el caso de este trabajo), en una sociedad determinada. Esto implica además que los discursos sociales permanecen a través del tiempo y que están disponibles para reaparecer en nuevos textos discursivos (Foucault, 1971).

Así, los elementos argumentativos se insertan en la dimensión social de la realidad, con sus protagonistas, por relaciones de poder (poder material y simbólico), en un contexto socio-histórico determinado (Álvarez, 2007). En este sentido es que los flujos discursivos que aquí se analizan, como todo acto de

⁴⁰ Se adopta la visión del acto de lenguaje como una puesta en escena del mundo por parte del sujeto productor de discurso. En esta perspectiva, se sigue a diversos lingüistas de lo que se ha dado en llamar “la escuela francesa de análisis del discurso” (Pêcheux, 1969; Charaudeau, 1983; Vignaux, 1976), a sociólogos como Goffman (1970) y Bourdieu (1985), y a filósofos como Michel Foucault (1970, 1971).

lenguaje opera en el “orden del discurso” y no en el “orden de las cosas”, aunque también construyen realidad (Berger y Luckmann, 1987). Con todo, “el discurso no moviliza ni los hechos, ni los objetos mismos de la realidad, sino que construyen representaciones de los sujetos, de los objetos, de las acciones y de las relaciones entre ellos” (Álvarez, 2007: 60-61). Entonces, los flujos discursivos son una construcción ideológica que es movilizadora por algunos actores sociales, encontrando asidero en miembros de la población, construyendo un imaginario social compartido, reproducido por dichos actores (Álvarez, op. cit.)

Intentando ver más allá de la dicotomía “tradicón/modernidad”, en la red de relaciones sociales que se entretajan en los niveles de la aldea, lo local, lo regional, lo nacional, nos planteamos algunas interrogantes: ¿qué discursos y qué prácticas sociales se entretajan? ¿Entre éstos, cuáles son aquellos que facilitan que las mujeres puedan negociar sus conflictos conyugales? O, si se quiere, dicho de otra manera: ¿en qué intersticios del entramado de relaciones sociales local/global se expresan los recursos para mediar y resolver los conflictos conyugales de manera no violenta? Estas interrogantes se intentan responder enriqueciendo la categorización dual “Maya/ladino”, buscando dar cuenta de los nuevos escenarios que se generan y que permiten la configuración y negociación de las relaciones de género.

Brevemente, y a modo de líneas de indagación se identifican sujetos sociales como “nudos” de este entramado social que facilitan el tránsito entre diferentes espacios discursivos. Elegí tres sujetos paradigmáticos en torno a los cuales transitan imaginarios colectivos y de información: por una parte la polémica figura del *coyote*, que de manera ilícita y con una motivación economicista a ultranzas, ayuda a los “mojados” a llegar a su destino; luego, la

dinámica figura del/la joven *maestro/a bilingüe*, que ha ido paulatinamente integrando a los idiomas Mayas y al castellano, los códigos de la Internet y de la proyectología social; y por último, la figura de la *promotora-mujer* de organizaciones no-gubernamentales que hace suyos los derechos universales de la mujer y que debe lidiar con los feminismos liberales y con las demandas colectivas de reconocimiento de los Pueblos Mayas.

No se tratará entonces, en este texto, de analizar a la diáfana figura de la monjita, ni la figura tradicional de la partera, o del carismático dirigente político o campesino, que se han tendido a describir como figuras monolíticas, portadoras de un discurso compacto. Tanto aquellas, como las que proponemos analizar en este texto, se constituyen en realidad como figuras híbridas, reñidas con una pertenencia cultural o identitaria única, y que en la traducción de un código cultural a otro, tiendan a traicionar lealtades y códigos de pertenencia monolítica, en el entendido que “traducir, de alguna manera, conlleva traicionar”.

El análisis de la circulación de los diferentes discursos, se realiza en torno a tres imágenes, que son un medio para graficar las tensiones en torno a diferentes temáticas relevantes para los miembros de la comunidad, a saber: la migración, asociada a la figura del “coyote”, la educación y el bilingüismo, asociados a la figura del maestro intercultural, y el género y los derechos de la mujer, asociados a la figura de la promotora local de ONG.

EL COYOTE Y EL DISCURSO SOBRE LA MIGRACIÓN

Tal vez el más sencillo de analizar sea la figura/nudo del coyote, por la alta carga moral que conlleva lo ilícito de su trabajo, la forma unilateral en que establece las tarifas (debiendo algún familiar incurrir en deudas para su

financiamiento que será devuelto con el trabajo del propio migrante), y los malos tratos, denigraciones y atropellos a la dignidad humana, que se han reportado en numerosos medios de comunicación y de denuncia. No es por nada que los zapatistas, cuando han tenido oportunidad, han hecho justicia popular, devolviendo a los migrantes centroamericanos el dinero pagado en forma anticipada al coyote, y han “liberado” a éstos de su tutela, sugiriéndole a los migrantes que regresen a sus pueblos, alertándolos de los peligros que acechan al migrante indocumentado, tanto en México como en Estados Unidos.

Sin embargo, la imagen que existe de este “eslabón de la cadena migratoria” en las comunidades Mam que he visitado, es de cierto respeto y admiración ante los riesgos que corre, y antes que nada, de sobria necesidad ante las expectativas de mejoría económica que significan para la familia y la comunidad del futuro “mojado”, si logra enrolarse en el norte como trabajador. La narrativa que se construye en las comunidades mam sobre el paso del desierto, incluye la puesta en escena de un sujeto de enunciación que siendo varón, asume en el imaginario colectivo, características heroicas, asociado a su rol de género, que permiten a los mojados llegar a buen puerto.

De alguna manera coyote y mojado son cómplices de la aventura que significa desafiar no sólo a la “migra” de los países del norte, sino también a los peligros naturales del desierto, muchas veces minimizados, como el riesgo de deshidratación, de hipertermia en el día, de hipotermia en la noche, y del cansancio de las largas caminatas. Todo lo cual ha significado un proceso de conformación de una “cultura del cruce” (Meneses, 2007), tanto por parte de los migrantes como por parte de las organizaciones especializadas en introducir a migrantes indocumentados por zonas desérticas. Quien conozca los desiertos de

Yuha, Altar, Organ Pipe o el Sásabe, por mencionar sólo algunos, sabrá que la espléndida belleza de sus paisajes esconde algunas de las rutas más transitadas de la migración clandestina, y a veces lamentablemente los parajes más mortíferos para los migrantes que viajan al norte sin visa ni pasaporte.

Sin embargo, la contradicción fundamental – contradicción en apariencia-, no radica sólo en el paisaje sino en el trasfondo social y económico del proceso de la globalización, ya que por una parte se promueve la libre circulación de capitales y mercancías, y por otro lado se reprime, incluso con la muerte a través de estas medidas migratorias que rayan en el terrorismo, la libre circulación de trabajadores, o de su fuerza de trabajo como mercancía de éstos. Las cifras de la patrulla fronteriza son elocuentes: en el período 1994-2003, se realizaron 13 millones de detenciones (algunos fueron detenidos más de cuatro veces) y se contabilizó entre 3000 a 4000 inmigrantes muertos o desaparecidos, en la línea entre México y Estados Unidos (Meneses, 2007). Así, la vida del migrante está en manos de los únicos expertos a priori: los *coyotes*.

EL MAESTRO/A BILINGÜE INTERCULTURAL Y EL DISCURSO SOBRE LA EDUCACIÓN

Una figura no menos relevante en las comunidades Mam del altiplano de Los Cuchumatanes es la del maestro bilingüe intercultural, así denominado porque asegura que los niños y niñas Mames cursarán la educación pre-primaria, primaria y básica transmitida tanto en su idioma materno, como en el idioma oficial del Estado-nación (el castellano). En las comunidades Mam de Colotenango, el 95% de la población es rural, y el 95% es Mam (Municipio de Colotenango, 2003). El Plan de Desarrollo Municipal evalúa para el año 2002, en un 51% el grado de

monolingüismo en la población mayor de 15 años. Aunque la cifra no se desagrega por sexo, el documento destaca que se presenta un “elevado número de monolingües, en su mayoría mujeres”. Hace una década, un estudio de la situación de las mujeres en el municipio (CEIBA-CEDES, 1998) estimaba en un 97%, la proporción de mujeres mayores de 15 años, monolingües, y en un 3% la proporción de mujeres bilingües; proporción que tendía a invertirse en el caso de los hombres del municipio. A esta pérdida del uso del idioma Mam ha contribuido notablemente la escuela oficial, considerada por los padres de familia como el espacio donde sus hijos van a aprender el idioma español (Mendizábal, 2007) y puedan así tener mejores expectativas de vida, y poder desenvolverse mejor en la ciudad cabecera y en la capital, y en las instituciones del Estado y del mercado.

Por otra parte, algunas dificultades administrativas del sistema educativo nacional ha significado que en las aulas de las escuelas de las aldeas Mam los profesores bilingües hablen castellano y Kaqchikel, o español y K'iche', o Kanjobal, Chuj, Poptí, Awacateko. Situación que tiende a subsanarse en la medida en que el maestro bilingüe se hace trilingüe, u obtiene su traslado a través del sistema de postulación a cargo vacante, por lo demás muy cuestionado por la falta de transparencia y de rigurosidad en la selección de los/as maestros/as.

Ahora bien, la existencia de la figura del maestro bilingüe intercultural podría permitir una suposición en la realidad multicultural guatemalteca, que es que los niños y niñas *mames* tienen acceso a un programa de educación bilingüe que integra los contenidos programáticos mínimos de la educación formal a los contenidos culturales, las metodologías pertinentes culturalmente, la historia del país desde la óptica de la pluriculturalidad, y la perspectiva de la naturaleza y del mundo desde su cosmovisión Maya-Mam. Sin embargo, las experiencias que

puedan reportarse que tiendan a incorporar elementos de interculturalidad en el aula y en la relación maestro-alumno/a, son iniciativas basadas en el esfuerzo personal o colectivo de maestros y maestras cuestionadores de su propia formación en el sistema educativo guatemalteco, altamente burocratizado y reproductor de la discriminación social.

El problema tiende a ser estructural en la medida en que se observa la ineficacia de los programas de Educación Bilingüe Intercultural en los contenidos y en los textos educativos (Mendizábal et al, 2007). Como lo concluye Cojtí (2007) el sistema educativo no ha empezado a difundir la multiculturalidad y la interculturalidad vehiculados por la Reforma Educativa prevista por los Acuerdos de Paz, sino que continúa difundiendo el nacionalismo homogenizador con una representación de los *mayas* como campesinos, tradicionales, analfabetos, pobres, y en forma peyorativa, como haraganes, ignorantes y ~~raros~~”.

En términos simbólico-estructurales, la figura del maestro bilingüe intercultural es un sujeto producto y productor de discurso en la institucionalidad educativa, tanto a nivel local como departamental y nacional. En esta institucionalidad co-existen, de manera dinámica, discursos e imaginarios sociales en transición desde un cierto ~~“nacionalismo segregador”~~ hacia un ~~“asimilacionismo universalista”~~ o hacia un ~~“multiculturalismo individual”~~ (Cojtí, 2007), que reconociendo la diversidad cultural la limita al ámbito de los individuos y no de los pueblos.

LA PROMOTORA DE ONG LOCAL Y EL DISCURSO DE GÉNERO

La figura/nudo de la promotora de ONG es la que con mayor centralidad vehicula los flujos discursivos sobre género construidos a nivel global y local, ya

que su labor promueve a la vez tópicos y estrategias de la agenda de prioridades de las agencias de los países del norte. Efectivamente, en Guatemala junto con reconocer la confianza que el movimiento de mujeres ha depositado en los organismos internacionales y en su capacidad para producir cambios reales en la situación de la mujer, desde hace un tiempo ya las organizaciones de mujeres han venido cuestionando esta capacidad. Como lo señala Mercedes Cañas, en su análisis sobre el movimiento feminista en Guatemala, y su relación con las instituciones nacionales e internacionales (Trujillo, 2004), el hecho de ~~haber~~ transcurrido bailando cierto tiempo al son de ellos” hizo que se acumulara en el movimiento de mujeres: la experiencia de tener un techo en las discusiones, reconocer que se depende del financiamiento de la cooperación para continuar interviniendo e investigando, y por último restricciones a la posibilidad de cuestionar el rol del Estado, basado en la necesidad de tiempos necesarios para la realización de cambios institucionales.”

La figura de la promotora ha tenido que vincular el discurso sobre el respeto a los derechos individuales de la mujer, los derechos reproductivos de la mujer, y en general la temática de género, de manera no exenta de conflictos, con su propia pertenencia étnica a un colectivo con derechos sobre el territorio, a una institucionalidad social, a un cuerpo de conocimientos legados de generación en generación, aún a través de la comunidad extensa, o transnacional.

Las perspectivas etnocentristas del feminismo han hecho eco en algunas agencias de cooperación que descalifican como limitadas aquellas agendas políticas que no ponen al género en el centro de sus intereses. Así, se justifica la necesidad de hacer un trabajo de ~~concientización~~” que acerque a las mujeres a la verdadera conciencia feminista, cuando éstas han optado en las comunidades por

hacer un trabajo junto con los hombres en organizaciones mixtas, que combinan demandas de reconocimiento con las de distribución (Hernández, 2008).

Lo que se puede constatar en las comunidades Maya-Mam, como en otras comunidades de los Pueblos originarios del continente, es que las mujeres organizadas han hecho suyas las demandas de reconocimiento de los derechos culturales, políticos y sociales del Pueblo Maya. Así, tanto los Pueblos originarios como las mujeres han puesto en evidencia las falacias del discurso republicano sobre la igualdad, ya que en nombre de esta igualdad y de la necesidad de construir una nación moderna, homogénea y mestiza, se negó a los Pueblos originarios el derecho a hablar sus propios idiomas, se establecieron leyes sin su consentimiento, se deslegitimó la autoridad de sus instituciones político-religiosas.

Como lo indica Aída Hernández, ~~la~~ narrativa de la igualdad, paradójicamente, ha producido la profundización de la desigualdad” (2008: 27). El compromiso retórico con la igualdad de las personas, ha imposibilitado que se destaquen las diferencias que estructuran actualmente el privilegio y la opresión (Young, 2000, cit. en Hernández, 2008). Así, frente al discurso excluyente de la ciudadanía liberal, el movimiento indígena de Guatemala (así como el de Colombia y el de México) ha planteado la necesidad de vincular sus demandas políticas al reconocimiento de sus derechos culturales y políticos como Pueblos y, entre esas demandas, las indígenas se han dado la tarea de incluir sus derechos como mujeres (Hernández, 2008).

La figura de la promotora en las comunidades del Pueblo Maya-Mam tiende entonces a reapropiarse del discurso crítico y de las herramientas del feminismo latinoamericano, asumiendo en algunos casos la emergencia de un

feminismo indígena (como en el caso del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla). En otros casos, rechazan el concepto de feminismo y optan por reivindicar la cosmovisión indígena y su espiritualidad, el *poom*, reivindicando los conceptos de complementariedad y dualidad, fuertemente criticados por el feminismo académico. En particular, un punto de tensión se ha situado en torno a la preocupación por parte de la cooperación internacional por los derechos sexuales y reproductivos. De este modo, las agencias internacionales tienden a descalificar las propuestas de las mujeres que no otorgan la misma importancia a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, reproduciendo así mecanismos de silenciamiento y exclusión propios de las relaciones de poder patriarcales.

El análisis de estos sujetos del entramado social pone de relieve la forma en que, situados como nudos en la red, vehiculan discursos sociales a escala local, regional y global. A su vez la forma en que sobre este constante ir y venir de personas, circulan discursos en el seno de la comunidad extendida, y cómo van además facilitando, o no (en el caso de la promotora local y del maestro bilingüe, respectivamente) poder y contrapoderes en las temáticas de género y educación.

Por una parte, en este análisis propuesto en la articulación local/global, cada uno de los sujetos sociales propuestos como “nudo del entramado” tiene complejas determinaciones, en función de su historia en la comunidad, sus identidades y sus intereses, por lo que habría que representárselos como “nudos móviles” (y no fijos). En este sentido no se trata de un sujeto único, ya que evidentemente no ejerce las mismas prácticas, ni se encuentra en una misma situación discursiva una promotora de ONG joven, que una promotora líder histórica de su comunidad, o una promotora que a su vez sea comadrona.

Se puede además considerar como eje analítico transversal para los tres sujetos/nudos propuestos, la categoría “trabajo”, entendida ésta como práctica económica, social y política. Así, mientras el trabajo, en el caso del coyote y del maestro bilingüe es una condición naturalizada y deseada socialmente, en el caso de la promotora se trata de un reposicionamiento social. La promotora se constituye en trabajadora y se reapropia de una voz autorizada que se fortalecerá en la articulación con sus otras identidades, ya sea como líder, hija, esposa, y que puede facilitar la resolución y negociación de conflictos en el ámbito doméstico. Efectivamente, en su condición de trabajadora, muchas mujeres migran solas hacia las fincas de café o al norte a trabajar, lo que determina nuevos escenarios familiares. De entre las que se quedan en la comunidad, son muchas las que ya no sólo resuelven sus conflictos con el esposo migrante al norte, sino también con la familia del esposo.

A nivel organizativo, la promotora se levanta como figura clave en la articulación de nuevas y creativas apropiaciones de los discursos sobre género y los derechos de la mujer, posibilitando el diálogo y la construcción de nuevos espacios sociales con los dirigentes varones de las organizaciones comunitarias que tienden a la resolución conjunta de los conflictos comunitarios, familiares y conyugales, fortaleciendo el tejido social Mam.

Así, en un contexto de transnacionalización y de importantes movimientos de circulación de grupos sociales, de imaginarios colectivos y de información, se van construyendo en la articulación local/global, una diversidad de discursos y de prácticas sociales, que a su vez facilitan la producción de nuevos discursos y nuevas prácticas, desde los cuales las mujeres pueden negociar sus conflictos

conyugales y/o familiares, en el entendido que se van reacomodando las fronteras de género entre varones y mujeres.

CAPÍTULO III

CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO ENTRE LOS MAMES (1945-1996)

La propuesta de este capítulo ha sido historizar el origen de las prácticas excluyentes, contextualizarlas en el marco de relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las excusiones de género (Hernández, 2010: 89). Se busca así evitar la culturalización de los conflictos de género, y evitar atribuir las inequidades y desigualdades de género a la cultura, de manera limitada y esencialista.

A mi entender, existen tres procesos socio-históricos, que son claves, en la configuración de las relaciones interétnicas Mam/sociedad nacional entre los años 1950 y 1996 y que, de acuerdo al análisis propuesta por Martha, lideresa Maya-Mam (Ver Cap. V) tiene repercusiones en la violencia a nivel local:

- La paulatina inserción de los Mam a la educación formal, en su condición de alumnos becados internos, luego como maestros empíricos, y enseguida como maestros profesionalizados.
- La conformación del movimiento Maya, a partir de la organización de maestros e intelectuales Mayas,.
- La organización social y armada, en tiempos de la guerra interna.

Al referirme al “movimiento Maya”⁴¹, adopto los planteamientos de investigadores Mayas, que lo han caracterizado como una diversidad de prácticas de resistencia Maya en el marco de relaciones interétnicas de dominación, tales como: “el mantenimiento de un sistema de conocimientos, la utilización de valores históricamente importantes, el uso del idioma, la readecuación y resemantización de sistemas externos,” (Jiménez, 2008). Se trata de un movimiento reivindicativo que incluye las “demandas, acciones, discursos y organizaciones establecidas para enfrentar y pactar con el Estado y grupos dominantes” (Esquit Choy, 2007).

Entre estas demandas ocupa un carácter central la reivindicación por los derechos étnicos, integradas en tres ejes aglutinadores (Ordoñez, 2007: 47): a) “la autonomía interna, que implica una nueva relación entre estado y Pueblos originarios, en la construcción de una sociedad pluriétnica y pluricultural como reflejo de una democracia real y efectiva; b) la defensa y recuperación de su territorio, como una demanda que permite su permanencia en espacios geográficos culturales y recursos naturales que han sido suyos por generaciones, y en donde pueden implementar políticas de etnodesarrollo; y, c) el derecho a su cultura, que implica el poder de los Pueblos originarios de crear y recrear su propia cultura, al tiempo de apropiarse de otros elementos culturales, que permitan el cambio y continuidad de su cultura.”

⁴¹ En rigor, el “movimiento Maya” no puede entenderse como movimiento social. Históricamente, cuando existió identificación entre movimiento social y movimiento indígena fue cuando este último se conceptualizó como movimiento campesino y por esa vía se homologó a los conjuntos sociales explotados que debían insertar sus luchas en un proyecto político de gran envergadura cual era la liberación del proletariado. No obstante no es posible afirmar inequívocamente que los Pueblos originarios se identifiquen con las clases campesinas explotadas. De hecho, en muchos países de Latinoamérica fueron las clases campesinas las que intentaron aglutinar a los Pueblos originarios, como mecanismo de acumulación de fuerzas y legitimidad (Valdés, 2007).

Contrariamente con la opinión de Carol Smith (citada en Watanabe, 1997: 67), quien teme que los esfuerzos por unificar los Mayas en términos nacionales, pueda poner en peligro las fuentes tradicionales de la resistencia cultural Maya que se encuentran en la diversidad de sus comunidades locales, las expresiones del movimiento Maya recogen y se nutren de la reproducción cultural comunitaria. Martha, una lideresa Mam de organizaciones de mujeres de Huehuetenango⁴², puntualiza al respecto:

Dudábamos si llamarle (a la organización) “Movimiento de Mujeres Mayas” porque es mayor responsabilidad. Entonces cada una sigue con su trabajo en comunidades, a nivel local. Y eso también es resistencia Maya. Es tan importante como el movimiento Maya a nivel nacional. No vamos a estar en foros, o conferencias de prensa, pero lo local también tiene una visibilidad que es diferente.

Aún cuando las raíces de este movimiento son obviamente milenarias, se identifican entre algunos procesos que dan cuenta de la emergencia en los años ‘90.

Para comprender el cambio en curso en este nuevo actor social -- nuevo en el sentido de su nueva actividad colectiva, pero antiguo si se le considera como grupo social-- deben considerarse varias transformaciones sociales. Desde los años 40 y 50, se desarrollan en Guatemala numerosos acontecimientos que producen y aceleran cambios significativos en la dinámica de las comunidades indígenas, (...) los que representan una "mutación generalizada de las relaciones sociales en las comunidades indígenas y de su articulación en el nivel nacional (Esquit Choy y Gálvez Borrell, 1997).⁴³

⁴² Entrevista realizada el 12 de junio de 2009.

⁴³ Traducción libre del texto de Esquit y Gálvez, 1997: “To understand the change underway in this new social actor –new in the sense of its new collective activity, but old when considered as a social group – several social transformations must be considered. Since 1940s and 1950s, numerous events take place in Guatemala that produce and accelerate significant changes in the dynamic of the indigenous communities, (...) which represent an “overall mutation of the social relations in the indigenous communities and of their articulation to the national level”.

Entre estas transformaciones que se describirán más adelante, destaca el proceso de mejoramiento de la infraestructura rural y la eliminación de las deudas del trabajador agrícola en el campo, lo que permitió una mayor capitalización, a partir de los años 30, para generar algunos negocios comerciales. A la vez, se registran, alrededor de los años 60, el uso generalizado de fertilizantes tecnificados y la introducción de cultivos no tradicionales. Procesos productivos que fueron mejorando las condiciones económicas y permitieron que algunas familias indígenas tuvieran mayores posibilidades de obtener mejores niveles de educación. (Esquit Choy y Gálvez Borrell, op. cit. Traducción mía.) En términos evolutivos, según una estimación de Nora England (citada en Watanabe, 1997: 55) —desde mediados de los años setenta, quienes se identificaban como Mayas en las universidades guatemaltecas, han pasado de menos de treinta (con menos de 15 universitarios graduados) a quinientos o más en 1990 (sesenta de los cuales tienen una licenciatura, diez maestría, dos cursando estudios doctorales y dos con doctorado)”. Hace una década se estimaba un total de universitarios Mayas alrededor de 2.000 personas, entre mujeres y hombres.

LAS OPCIONES DE NIÑOS Y NIÑAS MAMES DE IR A LA ESCUELA. LA INSERCIÓN A LA EDUCACIÓN FORMAL

Desde los años 40 en adelante, se observan lentas, pero importantes modificaciones en las comunidades Maya-Mam, que vienen aconteciendo de manera más notable, a partir de la instalación de los gobiernos revolucionarios de Juan José Arévalo Bermejo y Árbenz Guzmán. Efectivamente, en un contexto nacional de gran atraso económico, sujeto a relaciones de producción de carácter semi-feudal, la miseria campeaba en las grandes mayorías populares, sin

protección legal por parte del Estado frente a la explotación a que estaban sujetas, y al trabajo forzado al que se sometía a la población indígena (González, 2007). De acuerdo al Censo Nacional levantado en el año 1940, el porcentaje de analfabetismo entre la población guatemalteca alcanzaba un 65.4%, afectando fundamentalmente a la población indígena (González, 2007, Taracena, 2004).

Hasta entonces, antes de 1944, el Estado guatemalteco venía implementando una política de segregación que se evidenciaba en todos los campos de la política nacional. A partir de la Revolución de Octubre de 1944⁴⁴, el Estado, bajo el impulso del indigenismo opta por viabilizar la vieja idea de la asimilación de la población indígena. En materia educativa, se sustituyó semánticamente la idea de “civilizar” por la de “alfabetizar”, implementando con mayor énfasis proyectos educativos en el área rural (Taracena, 2004). Efectivamente, en torno a la “cuestión indígena”, se empezó a discutir la necesidad de poder disminuir el porcentaje de analfabetas del país a través de campañas de alfabetización y de experimentar con la utilización de idiomas indígenas para el éxito de los programas de “castellanización”.

En términos ciudadanos, se define la relevancia de incorporar las comunidades indígenas al proyecto nacional, en tanto trabajador consciente, consumidor, de manera propicia con el desarrollo capitalista del agro guatemalteco, poniendo así fin al trabajo forzado indígena que se mantenía en el país, desde tiempos de la Colonia. Se discute además la utilidad del voto de los analfabetas en el nuevo diseño político para Guatemala (Taracena, 2004).

⁴⁴ La Revolución democrático-burguesa guatemalteca, que se inició con las gestas patrióticas de junio y octubre de 1944, y que cobró realidad con la acción popular y militar del 20 de octubre del mismo año, reunió bajo sus banderas a diferentes sectores de la nación, integrados por estudiantes universitarios, maestros de escuela e intelectuales, militares jóvenes y un importante sector de trabajadores. (González Orellana, 2007).

Indudablemente, la derogación de las leyes de trabajo forzoso, la elaboración del Código Laboral y el Seguro Social mejoró la situación económica de la población Maya, en términos político-culturales, la estrategia del Estado se orientaba a “sacar a los indígenas de su retraso histórico, promoviendo su integración y plena ciudadanía, a través de estrategias de aculturación y asimilación” (Macleod, 2008: 131).

Desde los inicios del proceso revolucionario, la educación pública fue objeto de especial atención, poniendo en marcha grandes reformas educativas cuyo objetivo era extender la acción “culturizante” a todos los ámbitos de la nación. Después de realizar por primera vez en el país un censo escolar para conocer la realidad educacional a nivel nacional, se implementó un amplio plan educativo. Entre otras medidas, se creó el Comité Nacional de Alfabetización, que se haría cargo de planificar la campaña alfabetizadora, asumiendo que “el analfabetismo era la causa primordial que ha impedido el funcionamiento de la auténtica democracia” (Orellana, 2007)

El gobierno se abocó entonces a organizar las Misiones de Cultura Inicial, reabrir la Universidad Popular, crear la Educación Rural con bases técnicas y soporte económico adecuado, y creando la primera Escuela normal rural para la formación de maestros destinados al ambiente campesino. Tanto la educación primaria como la secundaria, fue objeto de reformas importantes, mejorando sus planes y programas, con principios modernos en su estructura y estrategias metodológicas (González, 2007).

Sin embargo, a pesar de las numerosas y significativas iniciativas que emprendió el gobierno revolucionario, éstas no se hicieron patentes en la realidad local y cotidiana de los niños y niñas Mam del pueblo de Colotenango.

Efectivamente, a principios de los años 1950, en el municipio existían cuatro escuelas (públicas), dos urbanas y dos rurales, para una población total municipal de 3,072 habitantes” (Valladares, 1957: 37). Las dos escuelas rurales son mixtas, y de las dos urbanas, una es para varones y la otra es para niñas. La escuela urbana de varones tenía dos maestros, uno de los cuales asumía las funciones de director del plantel. El establecimiento público contaba en ese entonces cuatro grados, de los que el director desempeñaba el segundo, tercero y cuarto; mientras el otro maestro desempeñaba el primero y una sección de castellanización. Por su parte, la escuela de niñas contaba tres grados, de los cuales la directora desempeñaba el primero, y la profesora el segundo y el tercero. Las escuelas rurales estaban situadas en las aldeas de Xemal e Iq’al, y contaban cada una con director que tenía un único grado a su cargo” (Valladares, 1957: 38).

Además de las transformaciones que venía implementando la administración de Arévalo a nivel del país, en los municipios Mayas de Huehuetenango se intensificó la presencia de la Iglesia Católica a través de la llegada de los padres Maryknoll, dando inicio a lo que se ha tendido a denominar como el proceso de “recolonización católica” (Jiménez, 2008). Los padres Maryknoll pertenecían a una orden estadounidense, que se instala en Guatemala a partir de 1943, uniéndose al trabajo que venía realizando, desde 1935, Acción Católica. Entre los principales objetivos que se había propuesto Acción Católica se encuentran “la lucha contra el protestantismo, el humanismo, el materialismo histórico, y de manera indirecta y sigilosa de erradicación del tradicionalismo a través del desempoderamiento de los líderes y las autoridades indígenas (Garrard-Burnett, 1998, cit. en Jiménez, 2008). De este modo, después de haberse concentrado principalmente en las ciudades, a partir de 1944, la iglesia

reestructura su labor, extendiéndose hacia el exterior de la república, con mayor predominio de población Maya, donde se abocan en un trabajo conjunto la ya instalada Acción Católica y los recién llegados Padres Maryknoll.

En 1945, llegaron los primeros sacerdotes Maryknoll. Entonces se ubicaron ellos en Jacaltenango, en San Ildefonso Ixtahuacán, San Pedro Soloma y Aguacatán. Esos cuatro lugares en donde se dio más importancia a los pueblos. Estratégicamente buscaron los municipios que creían ellos que hay que desarrollarlos más rápido. Ellos llevaban su plan y decían este municipio, como centro, este otro municipio como centro, este otro como centro, otro como centro. Entonces fueron como pueblos focales, según la planificación que ellos traían. Entonces, llegó a San Ildefonso Ixtahuacán (municipio vecino de Colotenango), el primer sacerdote Maryknoll.⁴⁵

Como parte de su proyecto evangelizador, los Maryknoll crean cooperativas productivas, clínicas y escuelas. Sus acciones en el departamento de Huehuetenango se orientan hacia la generación de espacios educativos para los Mames que eran excluidos del sistema educacional, o que no asistían por el racismo imperante en las aulas. Por otra parte, y de manera sistemática, inician una batalla contra el sistema del *poom* (espiritualidad Mam), erradicando prácticas espirituales Mames, atacando los *ajq'ij* (guías espirituales Mames) e imponiendo el sistema católico (Jiménez, 2008).

Efectivamente, como lo reporta Jiménez a través entrevistas etnográficas a líderes católicos, del vecino municipio Mam de Ixtahuacán, este nuevo proyecto se fundamenta con argumentos tales como que a su llegada los padres encontraron un caos al llegar al municipio... y los padres estaban tan asustados de cómo vivía la gente, asombrados de sus costumbres, de su cultura y de las ceremonias que realizaban. Y ellos pensaron que era una verdadera idolatría” (...) por lo que el proyecto recolonizador incluyó –condenar cualquier actividad de los

⁴⁵ Entrevista a Francisco Ortiz, ex director de la Escuela parroquial de Colotenango, 2009.

líderes religiosos, eliminar bailes que acompañaban las ceremonias religiosas tradicionales y el uso de alcohol en dichas celebraciones”. Tal como lo confirma el testimonio de un abuelo Mam, tat Xwan, ~~–~~ mi padrino, quién murió el año pasado, le dieron el premio ~~–~~“Pionero de la fe”, porque había quemado más de 50 mesas que utilizan los *ajq’itij*. (Jiménez, 2008: 145)

Como parte de ese proyecto, en el ámbito educativo los padres Maryknoll, fueron desarrollando un lento trabajo de sensibilización hacia la comunidad sobre la importancia de inscribir a los niños en la escuela parroquial *Aj man*, del municipio vecino de Ixtahuacán:

Como Parroquia comenzó en 1945, sólo la Parroquia, nada más, analizando... la novedad. Este sacerdote que llegó aquí llegó a ser el jefe de todos los demás sacerdotes en Huehuetenango, entonces él dio la orden de ya fundar el colegio, en sí con un financiamiento, comenzando en 1950. Pero ni así la gente quiso, ~~–~~No, no, no, no...” hasta en 1954. Este tiempo (de 1950 a 1954) fue de concientización. Entonces no fuimos mucho, fuimos si mucho 12 (alumnos). Pero el sacerdote tuvo que convencer a nuestros papás para estudiar. Para comenzar, varones. Porque la tendencia es que la preferencia del área rural es: la tierra, el agua, las plantas, los ríos, los animales. Esto es el interés, y dónde estaba el interés y la necesidad de la gente. Entonces, convencer... La otra cosa es los hombres son el seguro de vida de los papás cuando son grandes. Entonces ese es el pensamiento que había en ese tiempo. Y convencer a 10 papás de mandar a sus hijos al colegio, o a la escuela parroquial, es una gran cosa, es una maravilla. Y había otros, ladinos y ladinas ahí, entonces ya subía un poco más el número, a 50. Entonces, aquí sacamos el 6° grado (de Primaria) en 1959. ⁴⁶

Una vez asentada la experiencia educativa en el municipio de Ixtahuacán, y contando con algunos maestros que salían a formarse fuera del pueblo, se instala ya en Colotenango la escuela parroquial Nuestra Señora de la Asunción, orientada a brindar educación primaria a niños y niñas Mam del pueblo. Así lo narra, el maestro Francisco Ortiz al hacerse cargo de la dirección de la escuela:

⁴⁶ Entrevista a Francisco Ortiz, ex director de la Escuela parroquial de Colotenango, 2009

Regresé a San Ildefonso Ixtahuacán, pero ahí ya era grande el movimiento... yo regresé en el 63. Me faltaban dos cursos, y no terminé, no sé qué pasó pero no terminé (el Magisterio). Llegué a enseñar a San Ildefonso Ixtahuacán, 4º grado, en el 63 y 64. Pero en Colotenango no había nada. Había un tratamiento como en los años 50 al 54 (en Ixtahuacán)... tratar de ver, qué... había algo de alfabetización, pero la gente no quería, y en todas partes era problema... Había en ese tiempo, hicimos la inscripción en el 65, y se apuntaron 15 alumnos, pero terminamos con 7 en octubre... Habían dos mujeres, pero se desertó una, pero otra la tuvimos que convencer, y ahí sí que convencimiento y todo, y fue interesante...⁴⁷.

Efectivamente, los niños y niñas, cuyos padres decidieron inscribirlos en la escuela, fueron alternando con sus responsabilidades laborales para poder asistir a la Escuela parroquial Nuestra Señora de la Asunción, lo que de todas maneras era un espacio en el que mayoritariamente participaban varones.

Mi mamá nunca fue a la finca. Los demás hermanos tampoco. Como yo soy el primer hijo de mi papá, entonces soy el primero... y la otra hermana, es la que seguía después de mí, ella sí... fuimos a la finca. Ahora, mis demás hermanos, no. Después como a la edad de 9 a 10 años, mi papá pensó de mandarme a la escuela. Y en ese tiempo fue cuando por primera vez se abrió el colegio, ahí en el Convento, ahí en Colotenango, en el pueblo. Entonces nos íbamos aquí a pie... Salíamos a las seis de la mañana, llegábamos a las siete y cuarto a la escuela; salíamos a las doce y media, y veníamos como a las tres de la tarde aquí de regreso. Pero sí la situación de nosotros fue dura pues. Pero gracias a mi papá, no me dio todo el estudio, pero sí me dio la primaria, sexto grado (...) En aquel tiempo casi sólo éramos hombres... mujeres casi no. Y cuando nosotros sacamos nuestra primaria, se graduó sólo una mujer con nosotros. Sólo la suegra de ella, doña María, la suegra de Lydia. De ahí se enamoraron con Don José... juntos estudiamos, con Don José, Doña María y yo, fuimos los primeros, de la primera promoción (en 1970).⁴⁸

Los estudios secundarios se organizan, en Guatemala, en función de tres años de ciclo básico, seguidos de tres años de formación Secundaria Diversificada que prepara al joven para un oficio, tal como maestro, perito contador o

⁴⁷ Entrevista a Francisco Ortiz, ex director de la Escuela parroquial de Colotenango, 2009

⁴⁸ Entrevista a Benjamín Gómez, maestro empírico jubilado, 2008.

secretariado, o alternativamente el Bachillerato. Posteriormente, el que tenga las posibilidades podrá ingresar a alguna universidad nacional para cursar una carrera y obtener un grado de licenciatura. De este modo, la gran mayoría del cuerpo docente que se forma como profesor de escuela primaria en Guatemala, es egresada de la carrera de Magisterio de nivel pre-universitario. En el pueblo de Colotenango, hasta la fecha, sólo existen espacios de formación educativa a nivel de educación Primaria, debiendo los jóvenes salir del pueblo para proseguir sus estudios secundarios:

Ahí (en el Convento) sólo es Primaria, ya después de la Primaria, cada quien busca donde ir, cursan su Básico porque el Básico es lo importante, después se van a la carrera, a ver qué carrera les va a gustar, verdad. Casi la mayoría de la gente pues, de los jóvenes y señoritas (indígenas), la mayoría busca la carrera de Magisterio.⁴⁹

La alternativa para los jóvenes Mam de salir a estudiar en los años 70, se restringía básicamente al sistema privado que ofrecía la Iglesia Católica, a través de instituciones dirigidas especialmente para la formación de niños indígenas del país, que recibían una beca escolar que les permitía internarse en la institución. Así lo reporta un maestro Mam del municipio de Todos Santos, Huehuetenango:

Yo al menos le cuento mi historia, en que nunca pensé estudiar después de la primaria. Yo dije... somos 5 hermanos, pero yo soy el primero. Y Ud. sabe que siendo el primero, qué difícil... Porque yo creo que mucho era con darnos primaria y ya lo demás, no qué difícil... más bien a trabajar, hacer las cosas...

En ese entonces, llegó un señor que era el ex-alcalde y por casualidad se encontró con mi papá que andaba por ahí en el pueblo, y le dice –Mira, qué haces? Ahí están ofreciendo una beca. No te gustaría que tu hijo que ya terminó sexto (de primaria) podría ir...?”

La mayor parte de mis amigos eran ladinos. Entonces ellos decían: –Fíjate que yo voy a ir a estudiar, yo voy a ir al Alejandro Córdova, yo voy a ir al La Salle, o voy a... ” Y yo, pues qué podía decir? –Qué bien, me alegra por ustedes, pero yo aquí, la Costa, la agricultura, y ahí se acaba todo.” Pero como Dios es tan grande, tuve esa gran chance y los hermanos me dieron una beca de lo cual

⁴⁹ Entrevista a Benjamín Gómez, maestro empírico jubilado, 2008

estoy totalmente agradecido. Éramos raros los (indígenas) que salíamos del pueblo, era como verlos raro. Salían los ladinos, a estudiar, uno que otro, pero nosotros los indígenas, olvídalo, no había chance. Y mujeres, ah... menos... Ud. sabe que esa sociedad es un poco machista, en el sentido de que si le dan chance, es al hijo, pues a la hija, ni siquiera a la escuela. Habían salido algunos, unos cuantos indígenas, pero era de la gente que sí tenían posibilidades, o que tuvieran el chance de que el sacerdote del pueblo, pues los mandaba a estudiar becado, por ejemplo al (Instituto) Santiago, o a San Pedro Soloma donde tenían escuelas parroquiales. Pero los que no, pues nada...⁵⁰

Como lo afirma el arzobispo monseñor Mariano Rossell y Arellano, fundador el Instituto Santiago para niños indígenas y del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro para niñas indígenas, la propuesta educativa de la Iglesia Católica se basaba en la necesidad de educar y civilizar a la población indígena, a la que reconocía como: –seres sin cultura, sin ser parte activa de la riqueza nacional, sin producir, ni consumir, sin saber por qué son guatemaltecos, que de espíritu distan de serlo y de realidad nunca lo han sido (...) almas sencillas, moldeables – y quien sostenga lo contrario no es cristiano-, que fueron redimidos por Cristo y que viven sumidas en la embriaguez, en la miseria, en el abandono higiénico mas lamentable, en la ignorancia” (Verbum, 1949, en Taracena, 2004).

El Instituto Indígena de Varones Santiago fue creado en el año de 1945 para la promoción de la juventud indígena, recibiendo alumnos de comunidades indígenas alejadas de la capital. El Instituto fue reconocido legalmente como centro educativo en el año 1955, en sus niveles de Primaria y Magisterio Urbano, siendo la primera institución orientada a la formación de maestros indígenas. Como lo reporta su actual director, –al fundarse el Instituto, se hizo partiendo de las intuiciones o ideas no claras sobre la manera exacta de crear una escuela

⁵⁰ Entrevista a Basilio Ordóñez, maestro y perito contador, 2009.

diferente que respondiera a las necesidades y características de la cultura Maya. La simple formación de maestros, dentro de un marco de escuela tradicional con una férrea disciplina fue el estilo de escuela asumido, creyendo con esto haber respondido y llenado las expectativas de todo un mundo diferente”⁵¹. Por su parte, el Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro fue reconocido como centro educativo en el año 1955, con el triunfo liberacionista, y derrocamiento del presidente Árbenz. Se constituía así, la primera experiencia de formación de maestras indígenas en Guatemala. Hasta el año 2000, se registraba un total de 1800 maestros egresados del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro y del Instituto Indígena Santiago, conjuntamente (Menéndez, 2004).

Desde el año 1956, y hasta 1974, el Instituto Indígena Santiago recibe un promedio de 56 niños indígenas al año, para realizar sus estudios de nivel primario de diferentes departamentos del país. Entre algunos de los graduados de Maestros se encuentran los nombres del Dr. Demetrio Cojtí Cuxil, Maya-K’aqchiquel, graduado el año 1961 de Maestro de Educación Primaria, actual académico e intelectual orgánico del movimiento Maya, quien fuera además viceministro de Educación del gobierno de Guatemala⁵². Se reporta además entre los graduados del Instituto Santiago, los de figuras reconocidas del movimiento Maya, como el de Manuel Salazar, Maya- K’aqchiquel, impulsor de la educación bilingüe, quien participara en las negociaciones previo a la firma de los Acuerdos de Paz por parte de la URNG; el nombre de Hugo Icó, promotor de salud intercultural y el de José Us, actual coordinador de Ide-Maya, orientado a la

⁵¹ Entrevista con Hmno. Manuel Orozco, actual director del Instituto Santiago, 2009.

⁵² Libro de Inscripciones de Alumnos, 1955.

educación medio ambiental, y quien asumiera como vice-ministro de Agricultura⁵³.

Los niños Mayas originarios del departamento de Huehuetenango provienen principalmente de los municipios Qanjob'al de San Pedro Soloma, Akatekos y Popti' de San Miguel Acatán y de Jacaltenango. Recién a partir del año 1975, cuando se inicia la formación a nivel de magisterio, es que se registran inscripciones de alumnos Mam, tanto del departamento de Huehuetenango, como de Quetzaltenango y San Marcos. Con todo, los alumnos Mam huehuetecos provenían principalmente de los municipios de Ixtahuacán, de mayor desarrollo educativo por la influencia ya descrita de los padres Maryknoll, así como del municipio de San Rafael Pétzal, cuyo poder local se encuentra en manos de personeros ladinos⁵⁴. Es significativo observar que entre los 11 maestros graduados en el año 1982, se encuentra el actual dirigente Mam del movimiento Maya, Daniel Domingo López, originario del municipio de San Rafael Pétzal, vecino del municipio de Colotenango. Sin embargo, en 20 años, es decir, hasta el año 1996, se observa la inscripción de 3 niños Mam del pueblo de Colotenango, siendo el acceso al Instituto Santiago un privilegio educativo para la mayoría de la población infantil del pueblo⁵⁵.

Una situación similar se observa en el Instituto de niñas El Socorro en términos intraétnicos, aunque con una proporción menor de alumnas inscritas y graduadas, debido a la mayor dificultad para las mujeres de acceder a la educación. Así, se titularon, desde 1965, un promedio de 9 maestras urbanas

⁵³ Entrevista con el actual director del Instituto Indígena Santiago.

⁵⁴ La población mestiza es conocida como "ladina" en Chiapas y Guatemala.

⁵⁵ Libro de Inscripciones de Alumnos, 1955.

Mayas por año, provenientes fundamentalmente de los departamentos más cercanos a la capital, tales como Chimaltenango y Sololá.

A partir del año 1974, el Instituto Socorro aumenta significativamente su matrícula anual a un promedio de 120 alumnas Mayas. Llama la atención encontrar el nombre de la reconocida académica e investigadora, la socióloga Maya-K'aqchiquel y Magister Emma Chirix García, graduada de Maestra de Educación Primaria en el año 1979⁵⁶.

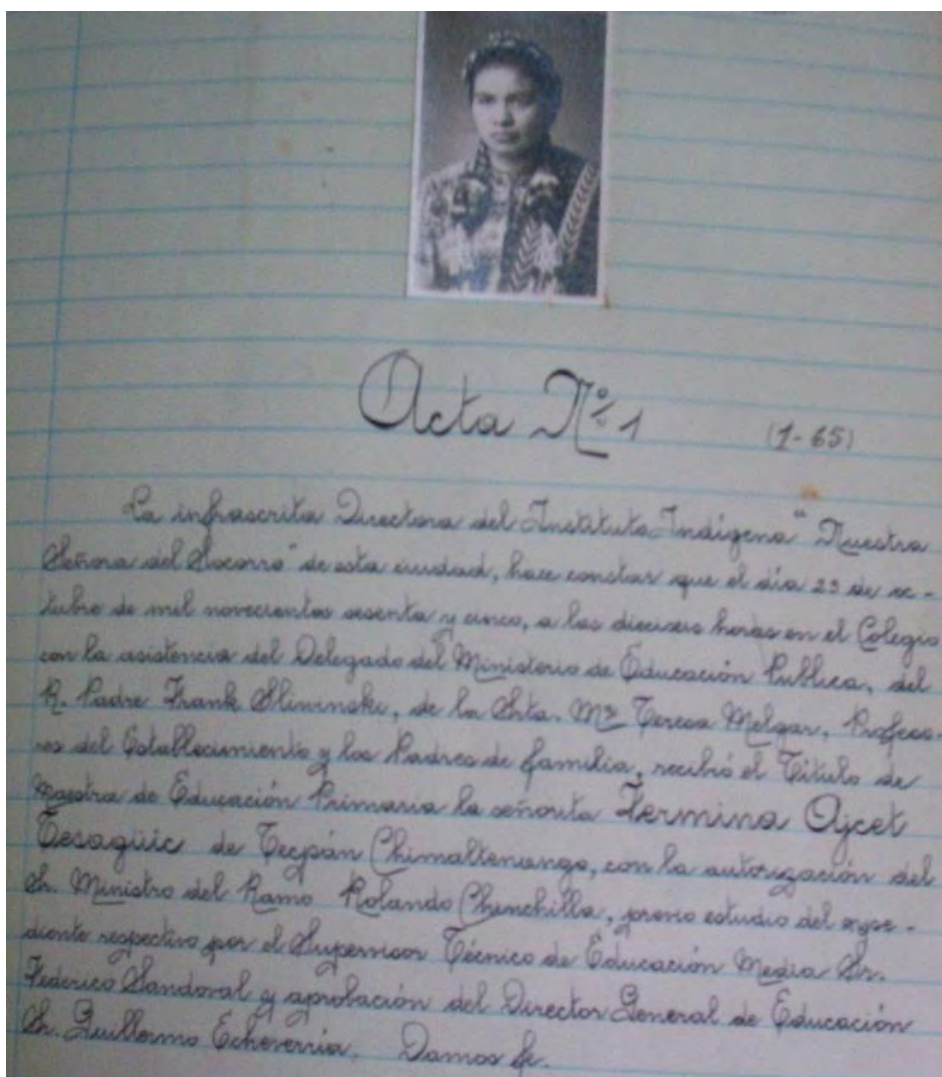


Figura 5: Primera Acta de titulación de Maestra de Educación Primaria⁵⁷.

⁵⁶ Libro de Inscripciones, Instituto Nuestra Señora del Socorro, 1974

⁵⁷ Libro de Actas de Graduación del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro, 1966

En el año 1982 se titulan dos maestras originarias del pueblo de Colotenango, de la aldea Iq' al, siendo una de ellas hija de agricultor, y la otra, de padre catequista, y ambas hijas de madres a cargo de los —ñíos del hogar⁵⁸.



Figura 6: Primera generación de alumnas del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro junto a las madres fundadoras⁵⁹. Las alumnas visten un traje a la usanza tradicional Maya uniformado.

Además de los institutos privados de la Iglesia Católica ubicados en Ciudad de Guatemala, a principios de los años 60, se funda en el municipio de Chiantla, cercano a la cabecera departamental de Huehuetenango, el Centro de Formación Básica y Ocupacional, La Sagrada Familia cargo de la congregación belga Elmhed. En esta institución se brinda un espacio de formación en la modalidad de internado a niñas indígenas de diferentes municipios del departamento de Huehuetenango, aunque también acude un número significativo de alumnas de otros departamentos. En sus inicios, el Colegio Parroquial Sagrada Familia se orientaba a preparar niñas de diferente origen étnico, para la formación de religiosas, aunque fueron muy pocas las que tomaron esa decisión.⁶⁰

⁵⁸ Libro de Inscripciones, Instituto Nuestra Señora del Socorro, 1974

⁵⁹ Libro de Actas de graduación del Instituto, 1966.

⁶⁰ Entrevista con la Directora del Centro de la Sagrada Familia, 2009.

Es entonces a partir de los años 1970 que la formación educativa se centra en el nivel Básico, con mayoría de alumnas indígenas becadas a través de un sistema de padrinazgo que va apoyando a la institución. Los registros de inscripción de alumnas de la Escuela Sagrada Familia, son muy parciales ya que sólo se cuenta con un libro que cubren los años de 1979 a 1983. En ese período se observa la inscripción en 1er Año Básico de Primaria de la Premio Nobel de la Paz en 1992, Sra. Rigoberta Menchú Tum, Maya-K'iche'. Sin embargo, es curioso que es la única alumna cuyo registro está incompleto, sin fecha de nacimiento y sin el nombre de la madre, lo que sólo contribuye a alimentar la polémica Stoll/Menchú⁶¹ sobre los orígenes educacionales de la dirigente Maya, y ex candidata a Presidente de la República de Guatemala.⁶²

Como espacio para niños indígenas varones, se abre en la ciudad de Huehuetenango, cabecera del departamento, la Casa Indígena Miller, que recibe alumnos internos inscritos en el Colegio La Salle. Desde su fundación en 1974, en adelante se ofrece la formación de ciclo básico y una obtención de una carrera de 3 años de formación. Luego, entre los años 1996 y 1997, ya no se cuenta con ciclo básico porque en los pueblos ya había espacios de formación de ese nivel, y se ofrece entonces las carreras de Magisterio y de Perito Contador.⁶³

⁶¹ Ver Menchú Tum, Rigoberta (1984) "Me llamo Rigoberta Menchú", Stoll, David (1999) "Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres" y Morales, Mario Roberto (2001) "Stoll-Menchú: la invención de la memoria".

⁶² Libro de Inscripciones del Centro de Formación Básica la Sagrada Familia, 1979

⁶³ Entrevista con el administrador de la Casa Miller, 2009

LA INCORPORACIÓN AL MAGISTERIO E INICIOS DEL MOVIMIENTO MAYA. DE ALUMNOS A MAESTROS.

Mientras la formación de maestros y maestras indígenas en los colegios católicos de la capital y de la cabecera departamental, estaba a cargo de sacerdotes y monjas, ladinos o extranjeros, a nivel local, los ~~maestros empíricos~~ Mam iban asumiendo la formación de los niños y niñas, de educación primaria.

En aquel entonces no había maestros, así como ahora. Entonces prácticamente, después de sexto grado, pues, ahí en la misma Parroquia nos dieron ya trabajo. Que nosotros... los compañeros que estaban ya en tercero, cuarto, quinto grado, entonces a la vez, éramos amigos, pero a la vez, ya después, fuimos maestros de ellos. Ya prácticamente era como ~~maestro empírico~~ que le decían. Como no teníamos título, apenas teníamos nuestra primaria nada más, entonces ahí nos dieron el trabajo. De los que salimos, en 1970 fue cuando cursamos el sexto grado de primaria. Entonces, el 71, el 72 ya fue cuando nos dieron el trabajo... y nos pagaban. Entonces trabajé en el colegio, ayudando a mis propios compañeros, que fuimos de estudio, pero a la vez ya después como nosotros fuimos los primeros, primera promoción... éramos los maestros.

Pero en aquel entonces era los padres, era Maryknoll, los que pagaban, ya... era Maryknoll. Y en aquel tiempo estuvo un cura, pues un padre en Colotenango, él era de Estado Unidos, de su puesto, mandaban ayuda desde allá, con eso nos pagaban ellos. En aquel tiempo era como 30, 40 quetzales mensuales... todavía tengo mi recibo... pero con 40 quetzales también era pisto, era como ganar ahorita 4.000, era bastante el dinero.⁶⁴

Aunque la educación bilingüe como tal aún no se asumía como parte de la política educativa del país, las reivindicaciones con respecto a los idiomas Mayas van a ir asumiendo un papel importante en la educación, y como un elemento constitutivo de la demanda étnico del movimiento Maya. En ese sentido, es significativa y visionaria la opinión de un maestro indígena, vertida en el ~~Primer Seminario Nacional de Castellanización~~, en 1968, que no reclama contra la política de alfabetización y castellanización, ya que la considera importante para

⁶⁴ Entrevista a Don Benjamín Gómez, maestro empírico jubilado, 2008

la superación y emancipación del indígena, que es de urgencia nacional (...), apostando en definitiva por un ~~bilingüismo~~ real que sirva para adquirir algún día plena conciencia de su valor y su fuerza y reclamar su emancipación, gente que otrora fuera despojada y ahora se le niega un derecho”.⁶⁵

En la escuela Nuestra Señora de la Asunción, de Colotenango, se experimentaba, en este sentido, con la incorporación precoz del Mam a la enseñanza primaria:

Era, bueno, la misma cosa como en la escuela de Ixtahuacán, pero con una metodología leer y escribir en Mam, no en castellano. En ese tiempo... estamos hablando del 65, 1965, cuando el sacerdote dijo: ~~Mire~~, yo quiero poner la escuela, pero tipo bilingüe, no quiero como las otras escuelas...” Entonces empezamos ahí a planificar. Pero en ese tiempo no había educación bilingüe, porque la educación bilingüe oficialmente apareció en 1980, como proyecto. Empezamos a trabajar aquí.

Cuando yo comencé aquí, empezaron ellos mismos, la Congregación Maryknoll a tener en la Antigua una escuela Lingüística, que se llamó Francisco Marroquín, ahí había de todo, idiomas Mayas. Era un tipo colegio para aprender la lingüística. Yo no sabía mucho en aquel tiempo asuntos de Lingüística, a pesar de que tenía nociones de cómo hacerlo, verdad, pero no tenía mucho...

Entonces aquí estábamos poniendo en práctica todo el sistema lingüístico, pero dentro del proceso pedagógico educativo que no solamente es enseñar a leer y a escribir, sino sobre un tema y hablar ya metiendo todos los contenidos aquí dentro del proceso educativo. Es decir, tal vez no tan sistematizado así como tiene Educación Bilingüe ahorita... todos los contenidos deben ser de la cultura, desde la cultura y dentro del proceso educativo.

Entonces resulta que aquí empecé yo a enseñar a leer y a escribir en Mam en Colotenango, y luego ya en 2º, en 3º, ya se fue agrandando... Hasta jalamos alumnos de Ixtahuacán, jalamos alumnos de San Gaspar Ixil, de San Rafael Pétzal, y de San Sebastián Huehuetenango, de esos lugares más los de Colotenango entonces ya había mucho movimiento. Y de Colo, no había (sólo alumnos) de cabecera, si había unos 2, 3 de cabecera, es mucho, pero la mayoría venían de las aldeas. Pero eso lo conseguimos con una serie de capacitaciones que había con los padres de familia, en Mam.⁶⁶

⁶⁵ Esteban Pop, Primer Seminario Nacional de Castellanzación, 1968, cit. en Bastos y Camus, 2006.

⁶⁶ Entrevista a Francisco Ortiz, ex director de la Escuela parroquial de Colotenango, 2009.

Y es que esta experiencia local daba cuenta del auge que venía teniendo entre los maestros Mayas en diferentes departamentos del país, la idea de implementar un proyecto de educación bilingüe, a partir de la crítica a un sistema educacional que transmitía pautas de relaciones discriminadoras, de carácter universalizante en términos culturales, y autoritario en cuanto al tipo de relaciones de poder que fomentaba.

Hasta entonces se habían implementado en los diferentes departamentos del país, un programa de castellanización dirigido a los niños y niñas en etapa pre-escolar, que se apoyaba en promotores educativos bilingües (Taracena, 2004). Sin embargo, los logros del programa fueron muy deficitarios en términos de cobertura, pero también en términos de los objetivos asimilacionistas del programa, que denunciaron algunas instituciones y sectores indígenas. Así, el Ministerio de Educación se vio en la necesidad de modificar el programa de castellanización mencionado, y proponer la implementación, en su lugar un Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, en algunos lugares al principio hasta establecerlo oficialmente a nivel nacional, a partir de 1985, tras el objetivo de lograr la castellanización en 1er y 2do grado (Taracena, 2004). En 1980, se daría inicio el Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI) para incrementar el acceso de los niños y niñas monolingües a la escuela y reducir los altos índices de deserción y analfabetismo, en el área rural (González, 2007).

Antes de continuar con la descripción que se viene presentando con respecto al ámbito educativo, cabe hacer una breve digresión para dar cuenta de los importantes cambios que venían ocurriendo en la sociedad Maya.

En la década de los 60, se amplían los cultivos de algodón y azúcar en la costa, y se logra instalar en el país una mínima base industrial, aún cuando esto no

beneficia a toda la población Maya. Si bien los Mayas se insertan en un mercado monetarizado, como productores y como consumidores, su inserción sigue siendo deficitaria, ya que las vías de transporte, su capacidad adquisitiva, y el grado de alfabetización, que podrían aumentar su poder de compra y venta, son siempre inferiores al resto del país.

En este periodo se genera sin embargo, una diferenciación socioeconómica interna en la sociedad Maya guatemalteca, al surgir una capa social que es producida por una mayor independencia de la economía campesina, por beneficiarse de una extensión de la educación y experimentar cambios culturales por el alfabetismo y el bilingüismo, y por la transformación de sus creencias (Bastos y Camus, 2006). En particular, las comunidades menos periféricas se desarrollan y modernizan por su intensa actividad artesanal y comercial. Sin embargo, ~~—~~ mientras más nos apartamos de esas comunidades, menos densa es la demografía y mayor es la disponibilidad de tierras (de menor calidad), pero más fuerte es en cambio, la marginación económica, social y cultural” (Le Bot, 1995 cit. en Bastos y Camus, 2006).

En este sentido, se puede comprender de mejor manera, el mayor acceso a la educación de niños y niñas Mayas originarias de departamentos menos periféricos, tales como Chimaltenango y Sololá, y de un acceso significativamente menor de niños originarios de departamentos periféricos, tales como Huehuetenango. Lo mismo sucede, si se considera, a escala local, la situación del municipio de Colotenango, periférico con respecto a los centros de poder regional y nacional.

Además de esta diferenciación socio-económica que se genera al interior de la sociedad Maya, se va produciendo en estas décadas una nueva forma de

asumir su modernización y desarrollo en el marco de una identidad Maya. Un cambio profundo en las formas de acción política, al irse apropiando de las herramientas educativas del “otro” como instrumentos de lucha y elaboración de un discurso político conciente de su condición étnica y social (Bastos y Camus, 2006).

Así, un sector de la sociedad Maya se va constituyendo en portavoz de esta nueva modernidad, demandando igualdad de condiciones, desde una perspectiva ética, y una integración que incluya escolarización, infraestructura y trato similar al que recibe la población ladina (Bastos y Camus, 2006). De alguna manera se va instalando la “ideología de la igualdad”, favorecida por la acción catequista que tiende a igualar teóricamente el indio con el ladino (Cabarrús, 1975 cit. en Bastos y Camus, 2006). Precisamente así, lo confirman las palabras del maestro Mam de Todos Santos.

(Salir del pueblo) es un choque realmente principalmente de mi pueblo, porque nosotros no teníamos vestuario como ahora, sino que vestíamos a lo nuestro. Allá sí usaba mi traje, pero al venir acá me tuve que cambiar. Fue duro, fue duro... y más chocante aún que nuestros papás no tenían la capacidad económica como para poder vestirnos, verdad... así a la usanza occidental... con camisas, playeras, o jeans... En ese tiempo la discriminación era mucho más acentuada que ahora. Por ejemplo, la gente de Todos Santos que se creía ladina, al venirnos en el bus, nos decían: “No, allá atrás (los indígenas) y aquí adelante es para ladinos”. Entonces nosotros cuando regresábamos hacia el pueblo, o veníamos del pueblo para acá, fuimos los primeros en protestar: “¿Y por qué este asiento está separado?”, — Es que es para los hijos de tal...” — Pero nosotros también somos iguales... por lo tanto el que vino primero se venga aquí y los demás se vayan atrás”.

(...) En el colegio nunca lo percibí así directamente. De vez en cuando sí, que incluso hasta nos enojábamos, y nos peleábamos cuando salía alguna frase racista, por ahí. Pero generalmente, así como que sea hasta ya el punto de (hacer) bromas, al menos yo nunca lo vi. Lo que sí más me molestaba esa cuestión que entre ellos se maltrataban con la frase que siempre ha existido “Que parece indio...”, se decían entre ellos... Hasta que cierto tiempo, alguno fue alcanzando mayor madurez y mayor entendimiento de esto, entonces

nosotros ya les aclarábamos a alguno, verdad...” De qué hablas?
Somos iguales, venimos de lo mismo, eso no quiere decir nada.⁶⁷

En estos años, los Mayas empiezan a poder ocupar los espacios que han estado restringidos para ellos durante mucho tiempo: comerciantes, transportistas, secretarios municipales y maestros y maestras (Bastos y Camus, 2006). Sin embargo, el carácter del sistema educacional guatemalteco fue concebido bajo el “signo de la discriminación racial, violenta en forma cultural” (Pop Caal, cit. en Taracena, 2004). Efectivamente, la escuela, como espacio formativo, reproduce la discriminación racial y la opresión étnica, con estereotipos tales como “los ladinos son buenos para estudiar, hablan y escriben bien y son ellos quienes pueden ocupar puestos importantes. (...) los indígenas son buenos para trabajar en el campo y en actividades relacionadas con el servicio,” lo que desaprueba la capacidad de mujeres y hombres indígenas de participar en la educación (Chirix, 2003, Casaús, 2007).

Sistemáticamente, en el espacio escolar se refuerza la creencia de la persistente inferioridad, debido a su “deficiencia innata, hereditaria e irremediable”, a través de expresiones tales como “no, si los indios no tienen que estudiar, los indios tienen que trabajar en el campo y las mujeres tienen que ir a vender, ese es el trabajo de las indias, la escuela no es para ustedes” (Chirix, 2003: 150). En este sentido, los prejuicios étnico-raciales se han establecido como un mecanismo para frenar el acceso de los Mayas a la educación.

Ingresar a la escuela tiene sus costos, y estos costos son diferenciales además por sexo. A través de estereotipos tales como “las mujeres no sirven para estudiar”, se va añadiendo a la discriminación étnica, un componente de género

⁶⁷ Entrevista a Basilio Ordóñez, en el año 2009, quien se formó en el Colegio La Salle de Huehuetenango, y estuvo interno en la Casa Miller en los años 70.

que, hace que muchas mujeres ante la agresión y la humillación en la escuela por parte de maestros, maestras y compañeros y compañeras, tiendan a dejar el espacio educativo reforzando así el prejuicio étnico, de género y de clase. Así, lo evidencian los testimonios de líderes comunitarios y maestros Mam de Colotenango:

Pero nuestra gente, en la época anterior, ellos traen esa tradición, esa costumbre que sólo el hombre es el que tiene derecho. Según dicen ellos, que las mujeres, antes, sólo que ya tienen sus 4 años, a pastorear chompipes, o ganado... o chivos. Y el niño donde es varón, a la escuela, le daban...y la niña, que se quede en la casa. La niña, en el oficio doméstico, y el niño sólo él (a la escuela)... A razón de eso dónde surge que la mujer siempre ha tenido un poquito, un nivel académico más bajo⁶⁸.

La idea de la gente es que, como es mujer, no tanto se le da importancia...se va con el marido, dicen, entonces no le dan importancia, porque el marido es él que vale, el que tiene más fuerza, más inteligencia. Por eso es que nos dice: ~~La~~ mujer no se va a la escuela, va a buscar su marido. En cambio el hombre hay que llevarlo a la escuela porque de repente consigue un trabajo. (Pero) no le dan importancia a la mujer y no consigue trabajo. Se va a casar, y ahí está el marido para mantenerlo”, dice. La gente no analiza si tanto hombre como mujer, tenemos la igualdad, los derechos, las obligaciones... no lo piensan ellos así, sino que más le dan importancia al varón...en cambio a la hembra, no tanto. O sino muchos (tienen) la creencia, que si lo pongo a la escuela, ella va a aprender bien, y de repente su marido no sabe nada...tal vez su marido no sabe ni una letra, de repente (y entonces), va a quemar el rancho... es decir que de repente busca otro marido, pues...Pero tal vez se está cambiando todo eso, ya... la mentalidad más que nada la gente del área rural, ellos dicen, ahorita: ~~Bueno~~, voy a mandar a mi hija, voy a mandar a mi hijo a la escuela”, pero ya le digo, sólo primaria. Bueno, a la mujer, ya con su sexto básico, ya sabe mucho, ya es suficiente. Ahora, cuando es varón, mando... ya, que siga el estudio.⁶⁹

Desde un principio empezó varias mujeres. Pero una se graduó en 1970... sacó su sexto grado de primaria. Las otras se desertaban antes de terminar sexto. Pero llegó un momento, yo diría que por ejemplo en el 73, 74, ya casi, casi era el mismo número de mujeres y hombres, que estudiaban... pero así era también, ya salían... porque miraban que los primeros que habían salido ya tenían trabajo. Hace

⁶⁸ Entrevista grupal con líderes comunitarios del COCODE de la aldea El Granadillo, 2007.

⁶⁹ Entrevista a Benjamín Gómez, maestro empírico jubilado, 2008.

un mes yo estuve en una reunión con Proimca, se juntaron todos los maestros y había una estudiante mía, que ya tenía 23 años de ser maestra. Eso muestra que sí había ya mujeres, y había una lucha entre hombres y mujeres en ese tiempo. Los que entraron ahí, los que supieron aprovechar, sí salieron adelante, a la par del hombre.⁷⁰

Por lo demás, la sociedad guatemalteca ha privilegiado y sobrevalorado el idioma castellano, asumido como idioma oficial. Hablar bien o mal el castellano ha sido una valoración que se ha mantenido y ha provocado una actitud de menosprecio por hablarlo mal. Hombres y mujeres Mayas se han visto obligados a aprender el español, a utilizarlo para comunicarse. En muchos casos, el esfuerzo de aprendizaje del castellano radica, más que en la voluntad de intercambio, en el deseo de querer ser como el otro para evitar ser estigmatizado, lo que puede ser visto desde la internalización del racismo o como poder emancipador.

Así, en un contexto de importante discriminación étnica y racial, y tras un primer período de aculturación, el Maya va pasando de la identidad étnica negativa a la identidad étnica positiva. En un proceso de reconocimiento y valorización étnica, el Maya deja su identidad enmascarada, renunciada o rendida para construirse en una identidad rescatada y revalorizada (Cabarrús, 1998, cit. en Cojtí, 2007). Este proceso fue implicando el reconocimiento de ciertos marcadores étnicos deteriorados, y su rescate, renovación y adaptación a las circunstancias presentes, por parte de los indígenas. En ese mismo contexto, otros autores Mayas han destacado efecto de aculturación que ha tenido la escuela formal, lo que ha contribuido a deteriorar la identidad Maya y ha distorsionado la historia de los Pueblos originarios.

Aunque con importantes diferencias internas, el movimiento Maya reivindica el volverse hacia los ancestros para nutrirse de sus conocimientos, y

⁷⁰ Entrevista a Francisco Ortiz, ex director de la Escuela parroquial de Colotenango, 2009.

reconocer lo que ha heredado a la humanidad y a sus descendientes. A la vez levanta la necesidad para los Mayas de adaptarse selectivamente a las condiciones del mercado y de la globalización, a las exigencias tecnológicas de la modernización para ser competitivos y actualizados, eso sí sin perder la identidad Maya. Reivindica el autogobierno y la autogestión para las diferentes comunidades lingüísticas Mayas, la participación y representación en las instancias que se sostienen con el Pueblo no indígena (Cojtí, 2007).

Por lo demás, generalmente se ha tendido a visualizar al movimiento Maya como un flujo o una influencia que va desde la capital al campo. Sin embargo, como se viene señalando, históricamente se trata precisamente del flujo inverso, ya que —sus actuales impulsores ciudadanos provienen del campo, y siguen alimentándose tanto de la cultura viva de los Mayas campesinos y analfabetas, como de la producción descolonizada de los académicos Mayas y no Mayas (Cojtí, 2007: 57)”.

La conciencia y luchas Mayas, así como las luchas Mames no han sido estables, sino que han adoptado varias formas y manifestaciones, de acuerdo a las circunstancias históricas del país. Como se reporta con respecto a la situación del vecino municipio de Ixtahuacán, muchos Mames, entre ellos principales, *ajq'ij*, ancianos y ancianas, habían iniciado una lucha por defender su espiritualidad, su organización política y religiosa, sus centros ceremoniales y su identidad, desde mediados de los años 1940s, cuando la orden de los Maryknoll llega a Ixtahuacán y a los municipios aledaños (Jiménez, 2008). Se trata en este caso, de una lucha política, pero de carácter político-cultural, a diferencia de las demandas de los maestros Mames que tiene un carácter más desarrollista, con una clara apertura hacia la tecnología moderna, aún cuando con identidad. Con todo, ambas

confluyen en lo que se reconoce como movimiento Maya en Guatemala, con expresiones a nivel local, regional y nacional.

EL CONFLICTO ARMADO, TIEMPOS DE GUERRA

Junto con los procesos socio-económicos y político-culturales que he venido presentando, las condiciones políticas del país, también sufren drásticos cambios, y a partir del 27 de junio de 1954, se cierran las puertas para el ejercicio democrático de la política en Guatemala. Con la contrarrevolución al gobierno de Árbenz en 1954, se da inicio al terrorismo de Estado, a través de las acciones de contrainsurgencia, de represión selectiva y masiva, con mayor auge entre los años 1979 y 1983.

Producto de esta situación, gran parte de la población afectada optó, en un primer momento, por el desplazamiento y el refugio, y posteriormente, por la incorporación a la guerrilla. El municipio Mam de Colotenango no fue la excepción, y las montañas de Los Cuchumatanes sirvieron de refugio a numerosos grupos familiares Mames perseguidos por el Ejército o por las Patrullas de Autodefensa Civil, creadas por el ejército. Muchos optaron por cruzar la frontera y buscar seguridad en el exilio mexicano, mientras otros y otras iban tomando la opción de enrolarse en las fuerzas revolucionarias.

Efectivamente, el 6 de febrero de 1962 se daría inicio a la guerra de guerrillas (Vela Castañeda, 2008) en Guatemala con la formación de las FAR. En 1972, surgen dos organizaciones guerrilleras más: la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), con influencia en el altiplano y la boca costa, y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que actúa en el Ixcán (Soriano, 2006) y luego en el norte de Huehuetenango (Kobrak, 2003). Ambas desarrollaron

planteamientos acerca de los Mayas como sujeto revolucionario,⁷¹ que cuestionaban los postulados de la izquierda marxista ortodoxa. Sin embargo, cuando el conflicto se intensificó este desarrollo teórico incipiente se truncó, bajo la urgencia de la guerra interna. Con todo, se reporta, por parte de miembros del movimiento Maya, críticas hacia las organizaciones revolucionarias que, en términos generales, no se hicieron cargo de su propio racismo⁷², incorporando a hombres y mujeres Mayas de manera subordinada a sus filas (Macleod, 2008).

En el año 1981, el EGP inicia su gran ofensiva en Huehuetenango, multiplicando los ataques contra las patrullas del ejército. Eran tiempos de peligro en el que nadie podía andar tranquilo: en Colotenango, los soldados matan un campesino cuando regresaba de trabajar en la finca; en Todos Santos, un anciano fallece al encontrarse con soldados que rastreaban la carretera; en Ixtahuacán ejecutan a cinco miembros de una familia cuando se dirigían a la Iglesia (Kobrak, 2003). Aún cuando, no es posible profundizar en la caracterización social de las víctimas de este período, es interesante destacar la situación de la aldea de I'cal, Colotenango. En exhumaciones realizadas en el período de transición a la democracia, después de la firma de los Acuerdos de Paz, por se recuperó los restos de 28 personas, entre hombres, mujeres y niños. Dicha masacre, cuyos restos humanos fueron exhumados, ocurrió en 1981, y es imputada ante la CEH⁷³ testimonialmente, al ejército. De ellas, 27 personas se encontraron con lesiones causadas por arma de fuego, y una única persona, adulta joven de sexo masculino,

⁷¹ Véase en la Revista Polémica, 1980, Costa Rica, los documentos “Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”, del EGP, y “Racismo I y II” de la ORPA.

⁷² Una contundente crítica del movimiento Maya de la época puede encontrarse en Tojil (1978) cuestionando la manera en que los análisis sobre la realidad de la sociedad Maya se realizan de manera colonialista por parte de la izquierda, sin incorporar a actores Mayas en su reflexión, sino que reflexionando “acerca de ellos”.

⁷³ Comisión de Esclarecimiento Histórico.

presentaba múltiples lesiones cortantes en cráneo además de heridas por proyectil. Entre las pertenencias de esta víctima se encontraron, junto con cierta cantidad de lapiceros, cinco libros (hecho inusual), dos de ellos de lectura; uno de lecto-escritura con temas religiosos; un libro de oraciones, con citas bíblicas (de religión evangélica), en el que se lee “Impreso en los Estados Unidos de Norte América” y un libro de enseñanza del idioma Mam, en cuyo dorso aparece el logotipo de “Alianza para el Progreso”⁷⁴, y se lee textualmente: “Esta cartilla en idioma Mam fue publicado en calidad de proyecto cooperativo entre el pueblo guatemalteco y el pueblo estadounidense por medio de Alianza para el Progreso”. Testimonialmente, esta víctima fue la única detenida y llevada a otra aldea para darle muerte. Se considera probable que “el patrón diferencial, en su forma de muerte, esté relacionada con un cierto grado de liderazgo en la comunidad” (Salado, 2003: 16).

En 1982, la represión ejercida por el ejército sigue intensificándose en Huehuetenango. A principios de 1982, el EGP intenta establecer un área como “territorio liberado”, y luego extiende las emboscadas de la guerrilla hacia el sur del departamento y hacia la zona fronteriza. Las masacres del ejército también llegan hasta estas regiones. En marzo de 1982, “el ejército incursiona en la aldea de Iq’al, Colotenango, y mató a 36 personas, entre ellas diez mujeres y seis niños. La masacre ocurrió poco después de que la guerrilla y sus colaboradores

⁷⁴ La Alianza para el Progreso se originó en 1961 como un programa de cooperación internacional entre EEUU y países de América Latina incluyendo “varias medidas de carácter social (educación, sanidad, vivienda., político (defendiendo la formación de sistemas democráticos, según el principio de autodeterminación de los pueblos) y económico (limitación de la inflación, mejora de la balanza de pagos, siempre bajo la iniciativa privada”. Tras el asesinato de Jonh F. Kennedy, el programa se redujo a la ayuda financiera estadounidense en América Latina, prefiriendo acuerdos bilaterales en los que primaba la cooperación militar y a medidas políticas tendientes a frenar el avance de los cambios democráticos y populares que venían aconteciendo en el continente.

emboscaron a un camión del ejército en la carretera cerca de la aldea” (Kobrak, 2003: 76)

Sin embargo, una violencia aún peor se desataría después del golpe militar de Ríos Montt, en marzo de 1982. Los padres del dictador, oriundos de Aguacatán y de Colotenango, recibieron apoyo de la Iglesia Católica para la educación de sus hijos. Mientras el hermano del dictador estudia en el seminario y es posteriormente nombrado obispo, José Efraín se hizo militar (Kobrak, 2003). El general Ríos Montt, un protestante evangélico, asume el poder del gobierno como una misión moral, y a pesar de su religión, ordena al ejército continuar masacrando a los campesinos, llegando a cometer los mayores crímenes contra los derechos humanos en el continente latinoamericano.

En 1982, el Ejército de Guatemala lanza la campaña Victoria 82 dirigido contra los frentes guerrilleros del noroccidente y norte del país. Gran parte de esta ofensiva militar se concentró en las áreas que se hallaban bajo la influencia del EGP, debido a que dicha organización contaba con el apoyo de los pobladores de esa región (CEH, 1999). La campaña “Victoria 82” establece la misión para el ejército de “aniquilar a la guerrilla y organizaciones paralelas”, lo que significaría, en la práctica aniquilar a comunidades enteras, como si éstas fueran tales “organizaciones paralelas”. El Ejército determina que “(...) existe subversión, porque un pequeño grupo de personas la apoyaron, y un gran número de personas la toleran, ya sea por temor o porque existen causas que la generan. La guerra se debe combatir en todos los campos (...). La mente de la población es el principal objetivo (...)” (CEH, 1999). El proceder del Ejército durante la aplicación del plan de campaña Victoria 82, estuvo determinado por la percepción que la institución armada tenía del nivel de vinculación de los insurgentes con la población. Así, la

represión en algunos lugares fue indiscriminada, mientras que en otros fue selectiva, dependiendo de la información proporcionada por el aparato de inteligencia militar (Kobrak, 2003).

En junio de 1982 la guerrilla controlaba las carreteras en Huehuetenango. El 1 de julio de 1982 se da término a la amnistía del gobierno, y se da comienzo a Julio Negro, empezando por las comunidades Chuj de Huehuetenango. Después de las masacres en la frontera norte, la campaña de masacres pasó a otras partes de Huehuetenango. En agosto y septiembre de 1982, la violencia golpeó duro en Santa Ana Huista y en el sur de Huehuetenango. El ejército logró destruir la mayor parte de la organización guerrillera en Huehuetenango, masacrando a la población e imponiendo las patrullas civiles, PAC (Kobrak, 2003).

En julio de 1982, las autoridades militares convocaron a los vecinos de los municipios Mam de San Pedro Necta, Colotenango, Santiago Chimaltenango, La Libertad y La Democracia a una reunión en la aldea Camojaíto, municipio de La Democracia. En la reunión quedaron organizadas las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) de la región. Con la implantación de las PAC el Ejército alcanza el objetivo estratégico de constituir un poder local afín, supeditado, y que estuvo directamente implicado en la lucha contrainsurgente.

El 7 de agosto de 1982 la guerrilla dinamitó el puente Chanjón sobre el río Seleguá, donde el Ejército pasaba registro a las camionetas que venían de la cabecera departamental y de La Mesilla, frontera con México, y donde se requerían los documentos de identificación personal a los pobladores. El Ejército ya había detectado entonces la simpatía con que contaba el EGP en varias de las comunidades de los municipios de Colotenango y La Democracia, entre las cuales

se encontraban las aldeas Bella Vista, Tixel, Iq'al y Xemal, y así también los caseríos Chanjón y El Chorro.

El Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, levantado a partir de los testimonios de familiares y testigos de las comunidades, narra la violencia que se desataba en Colotenango en el año 1982:

El 9 de agosto, por la mañana, hombres fuertemente armados, vestidos de civil y que aseguraban ser guerrilleros, llegaron cerca del caserío Chanjón, Colotenango, a la orilla de la carretera Interamericana. Convocaron a los habitantes del lugar y a los trabajadores de las fincas cercanas y les indicaron que debían acompañarlos, diciéndoles: "Ustedes tienen que venir con nosotros, para ayudarnos a matar a los soldados". Los vecinos se dieron cuenta de que los hombres armados eran soldados, dado que, según los declarantes, usaban botas de cuero de las usadas por el Ejército; además, algunos vecinos los vieron llegar en un camión: "(...) Nos dimos cuenta que no eran guerrilleros sino del Ejército (...) la guerrilla no usaba carros, especialmente carros buenos". Después, los hombres vestidos de civil capturaron a varios pobladores, los subieron en el camión y los trasladaron hasta la aldea Tixel. Cuando los subieron les empezaron a atar de pies y manos. "(...) Cuando vimos que los estaban atando de pies y manos quisimos seguir los camiones pero no pudimos (...)". Por la tarde, los mismos sujetos que habían llegado por la mañana, pero esta vez debidamente uniformados como soldados del Ejército de Guatemala, regresaron al caserío, donde incendiaron varias casas y avisaron a los familiares de los capturados que lo mismo les iba a pasar si seguían apoyando a la guerrilla.

Ese mismo día, en la aldea Tixel, los soldados aprehendieron a varias personas que se hallaban en sus casas o trabajaban en sus siembras. Las víctimas habían sido identificadas previamente mediante una lista que portaban los uniformados. Los prisioneros fueron trasladados entonces a la aldea Xemal en el mismo camión en el cual iban las personas que habían sido capturadas en Chanjón.

En Xemal, donde estaba ubicada la sede de la Patrulla de Autodefensa Civil de esa comunidad, los soldados ejecutaron a las víctimas. Los cadáveres fueron lanzados a una fosa común que había sido cavada por los patrulleros civiles de la aldea Xemal, cerca de un arroyo que pasa por el fondo de un barranco, en las afueras del pueblo. Antes de que los patrulleros cubrieran de tierra la fosa, los soldados arrojaron en ella varias granadas sobre los cadáveres.

La CEH logró identificar 21 de las 39 víctimas de la masacre de Xemal, todos hombres, en su mayoría indígenas de origen Mam y miembros del Comité de Unidad Campesina (CUC), que había

sido formado en Huehuetenango en 1978. Los ejecutados eran parte de la población civil y se encontraban indefensos y desarmados.

El día 10 de agosto un padre de familia inició la búsqueda de su hijo, víctima de la masacre. En Colotenango recibió la información de que los detenidos habían sido ejecutados en la aldea Xemal. El declarante dio aviso de los hechos al alcalde de Colotenango y al secretario de la Municipalidad y, junto a otros familiares de víctimas, se dirigió a la aldea Xemal. Allí se encontró con unos soldados que estaban vigilando el sitio donde se había cometido la masacre. Los efectivos militares no permitieron que nadie se acercara al lugar y, disparando al aire, les advirtieron: "Vamos a matar a los que se atrevan a acercarse a este lugar". Sin embargo, al serles mostrado el documento extendido por el comandante de la zona militar 19, dejaron pasar tan sólo al portador de la carta. Al llegar al lugar de las ejecuciones, el padre vio la fosa: "(...) He visto un hoyo muy grande, allí estaban tirados los cuerpos; pensé que vi a mi hijo entre ellos; los soldados tiraron una granada y todos los cadáveres estaban en pedazos, pude ver brazos y piernas y mucha sangre por todos lados, había unas treinta personas dentro de este hoyo (...)". El 12 de agosto los otros familiares lograron llegar a la fosa y se dieron cuenta de que la mayoría de los cuerpos estaban destrozados por completo, por lo que decidieron enterrarlos allí mismo, pues era imposible trasladarlos a sus respectivas comunidades. Ese mismo día, el entonces alcalde de Colotenango levantó las actas correspondientes en el libro de defunciones, con el registro No. 45-82. Días después, el edificio de la municipalidad de Colotenango fue incendiado por la guerrilla, por lo que no existe la posibilidad de conocer el acta original. Sin embargo, algunas personas entrevistadas por la CEH presentaron a ésta constancias de defunción con fecha 22 de enero de 1998, firmadas por el actual registrador civil de Colotenango, en las que se hace constar que algunas víctimas "murieron a consecuencia de destrozamiento del cráneo y rostro, causados por heridas de bala", mientras que otras "murieron por asfixia, como consecuencia de estrangulamiento (CEH, 1999).

Desde el 12 de agosto de 1982 y durante los 12 años siguientes, los pobladores varones del caserío Chanjón, Colotenango, de entre 17 y 70 años de edad, fueron obligados a patrullar. No les dieron armas y los rastreos de guerrilleros tenían que hacerlos en coordinación con los vecinos de las aldeas Bella Vista y Granadillo. El 14 de agosto del mismo año los soldados llegaron nuevamente al caserío Chanjón y capturaron a Raúl Morales Godínez, a quien ejecutaron en el puente Chanjón; a Andrés Morales Velázquez, quien fue

ejecutado fuera de su casa y en presencia de su familia, y a Pedro Morales Velázquez, a quien llevaron con rumbo desconocido sin que se volviera a saber de él. Antes de retirarse del lugar, los soldados quemaron cuatro casas. Varios declarantes sostuvieron que el Ejército jamás les había "moleestado" antes, por lo que consideran que la masacre se debió a las acciones militares previas cometidas por la guerrilla.

El análisis de la CEH considera que la posible colaboración que la población pudo haber prestado a la guerrilla no otorga ningún tipo de justificación jurídica o ética a este crimen. La Comisión concluye además que la masacre de Xemal fue una acción ejecutada en el marco de los objetivos previstos en el plan de campaña Victoria 82 del Ejército de Guatemala, y que las comunidades afectadas habían sido previamente seleccionadas como blanco de esta operación (CEH, 1999). De este modo, el ejército no mató a los niños, las mujeres u otras víctimas por algún delito cometido, sino que violó mujeres, asesinó personas y quemó comunidades para aleccionar a la región lo que estaba dispuesto a hacer si la gente no dejaba de colaborar con los rebeldes. No sólo quiso derrotar militarmente a la guerrilla, sino que quiso evitar que la población jamás volviera a organizarse en contra del gobierno (Kobrak, 2003).

Es importante recordar que casi todos los masacrados eran Mayas. Los grupos guerrilleros se organizaron en todo el país: las ciudades, oriente, la costa sur y occidente, sin embargo sólo fue en las regiones Mayas –Huehuetenango, Quiché, Sololá, Chimaltenango y Baja Verapaz– donde se volvió una práctica común aniquilar comunidades enteras, lo que se conoce como campañas de “tierra arrasada”. A los altos mandos del ejército, casi todos blancos y ladinos, no les importaba el costo humano de su violencia, especialmente si las víctimas eran

Mayas y pobres, lo que evidencia el racismo histórico en Guatemala. –Cuando las víctimas eran indígenas pobres no hubo límites a los abusos” (Kobrak, 2003: 93).

La guerra llegó a su punto más violento en 1982, pero la militarización no terminó hasta 14 años después. En la ciudad, las fuerzas de seguridad eliminaban a miembros de la oposición política mientras en el campo siguió el dominio de las PAC. En los años 90, el conflicto armado en Huehuetenango se convirtió en una lucha entre patrulleros fieles al ejército y miembros de los grupos de derechos humanos vinculados a la guerrilla. Este conflicto fue más duro en el municipio de Colotenango (Kobrak, op. cit.).

En la mayor parte de Huehuetenango las PAC y la guerrilla se trataron como enemigos desde 1982. Pero en el área Mam, sobre todo en Colotenango, el EGP no atacó a los patrulleros, sino que intentó convencerlos de cooperar en su lucha. Por esta estrategia la gente estaba dispuesta volver a apoyar a la guerrilla.

Ex rebeldes huehuetecos afirman que entre los años 1985 y 1996, Colotenango fue –el nido de la guerrilla”. Desde allí, la guerrilla organizó grupos de apoyo más pequeños en los municipios vecinos de Ixtahuacán, San Pedro Necta, Santiago Chimaltenango y Cuilco. Los nuevos colaboradores apoyaron a la guerrilla con colgar mantas en los caminos, pintar los puentes con mensajes revolucionarios y, a veces, participar en los sabotajes. A principios de los años 90, los dirigentes del CUC animaron a sus afiliados en Colotenango a tomar control de las PAC de sus comunidades. Una vez elegidos como comandantes, los militantes del CUC convencieron a sus vecinos de terminar con la patrulla. Los militares ya no podían matar a todos los hombres que se rehusaban a patrullar. Entonces animaron a los patrulleros de ciertas aldeas a controlar a sus vecinos en el CUC, con resultados trágicos (CEH, 1999; Kobrak, 2003).

Un ejemplo de lo ocurrido en es lo que aconteció en la aldea Xemal, Colotenango. En 1992 el comandante de las PAC de Xemal era Alberto Godínez, un hombre organizado con el CUC. Godínez avisó a la zona militar que los vecinos ya no estaban dispuestos a patrullar por razones de trabajo. Los militares visitaron Xemal y lograron convencer a algunos vecinos de reformar la patrulla. Como premio el ejército les entregó a estos nuevos patrulleros, mayor cantidad de armas en cuatro ocasiones entre 1992 y 1993. Los nuevos patrulleros de Xemal empezaron a acosar a los vecinos que ya no patrullaban, deteniéndolos en los caminos y amenazándolos. Aunque allanaron sus casas en busca de las armas de los rebeldes, nunca encontraron nada. Fueron claras violaciones a los derechos de la gente, pero ni el ejército ni las autoridades civiles querían controlar a los patrulleros agresivos de Colotenango. El 5 de julio de 1993, la violencia en Xemal llegó a otro nivel. Ese día, hombres desconocidos entraron en la casa de Juan Domingo Sánchez, un joven que no patrullaba, y lo mataron a él y a sus padres con armas de fuego. A pesar de ser un triple homicidio, la Policía Nacional nunca hizo una investigación seria (Kobrak, 2003).

En respuesta a este crimen, la CONAVIGUA y el CUC organizaron una protesta para exigir el fin de las patrullas civiles en Colotenango. El 3 de agosto de 1993, miles de simpatizantes de los dos grupos se reunieron en el parque central de Colotenango acompañados de representantes de grupos de derechos humanos. Al terminar la protesta, los manifestantes regresaron a sus casas. Algunos tenían que pasar por el puente Los Naranjales en la Carretera Interamericana, dónde, según relatan los testigos: "Nos estaban esperando los patrulleros armados con pistolas, rifles y palos. Uno de los del CUC fue a negociar con ellos para decirles que íbamos en forma pacífica, pero no le hicieron

caso (...) Después empezaron a disparar al aire y todos nos corrimos. Esa fue la primera ráfaga. La segunda ráfaga ya fue contra la gente". Tres personas cayeron. Uno de ellos, Juan Chanay Pablo, campesino de 64 años quien murió en la carretera (CEH, 1999).

En los siguientes días la violencia siguió. El 15 de septiembre, hombres armados ejecutaron al joven comandante de los nuevos patrulleros de Xemal, Efraín Domingo Morales, mientras desfilaba con sus compañeros de estudio en Ixtahuacán. Al parecer, se trató de una acción de la guerrilla. Dos semanas después, en lo que parecía una venganza de los nuevos patrulleros de Xemal, fueron ejecutados a machetazos dos ancianos de Xemal, Andrés Godínez Díaz y María Pérez Sánchez, miembros activos del CUC, que tenían dos hijos en la guerrilla (Kobrak, 2003).

Como siempre, la violencia golpeó más duro a los Mayas campesinos, pero también tocó al ejército. En abril de 1994, un grupo de rebeldes atacó con lanzacohetes el destacamento que los militares habían ubicado en la escuela nacional de Tixel, Colotenango, donde mucha gente apoyaba al EGP. Según fuentes guerrilleras, varios efectivos del ejército murieron, entre ellos un oficial. El comandante de la operación rebelde recuerda, "Esa noche bailamos de alegría en Ixconlaj", una aldea vecina (Kobrak, 2003), ubicada en las tierras altas del municipio.

Como todo proceso revolucionario, los balances realizados desde la población Maya, sobre el proceso han sido contradictorios y polémicos. Las críticas no brotaron en los años de la guerra, y sólo fue posible apropiarse de los razonamientos cuestionadores con el tiempo y la desilusión del movimiento (Soriano, 2008).

Una opinión que se ha ido consolidado en el movimiento Maya es el cuestionamiento al movimiento revolucionario desde posiciones etnicistas⁷⁵. En términos más amplios, la ~~fallida~~ insurgencia guerrillera reafirmó en muchos Mayas la idea de que unirse a los movimientos políticos ladinos es de una futilidad mortífera, porque por más revolucionarios que fueran, los líderes ladinos ni entendieron, ni reconocieron nunca los asuntos de interés y las prioridades Mayas” (las mayúsculas en la cita son mías) (Watanabe, 1997: 67).

En el caso de los Mames, se cuestiona el hecho que la izquierda no hubiera desarrollado una agenda étnica o pro-indígena en la región. Con todo, los Mames tienden a distinguir y valorar que entre las organizaciones armadas de izquierda que operaban en el territorio, ~~la~~ ORPA era la organización ~~más~~ conciente y más relacionada con lo nuestro” (tat Xwan) porque los integrantes y dirigentes que llegaban a las comunidades eran Mames y hablaban el idioma” (Jiménez, 2008: 155). Se retoman críticas vertidas dentro de las propias organizaciones guerrilleras, enfatizando la necesidad de que la izquierda estableciera alianzas entre el proletariado y los Pueblos originarios, entendidos como sujetos sociales y políticos diferentes.

Esta ruptura entre izquierda y lo que se podría denominar ~~movimiento~~ Maya” propiamente tal, es clara en el municipio Mam de Ixtahuacán, y representa un conflicto agudo en comunidades de la rivera del río Cuilco⁷⁶ (Jiménez, 2008: 156). En Colotenango se tiende a lograr una integración de lo que podemos

⁷⁵ Como es sabido, los marxistas ortodoxos “interpretan la cultura como falsa conciencia indígena o como adorno ideológico de la resistencia popular contra la opresión popular y clasista. En ese sentido, abocarse a la cultura Maya sólo distrae de la unidad revolucionaria del proletariado, que es donde debe ubicarse la atención maya” (Watanabe, 1997: 56).

⁷⁶ Ajb’ee Jiménez (2008) reporta que en esas comunidades se generó una disputa territorial entre el EGP y la ORPA, que dio como resultado la división de las comunidades Mames de San Miguel y T-xee Jooj, y la muerte de varios simpatizantes por parte del EGP, incluyendo Mames de otras aldeas.

denominar “izquierda marxista ortodoxa” y “movimiento Mam indianista”, como lo demuestra la representatividad que logra a nivel local la URNG con líderes y lideresas Mames, en tiempos de post-guerra.

Desde la comunidad, la reflexión de una mujer, viuda del conflicto armado sobre el balance y costo de la guerra es implacable y elocuente:

Dice un dicho “Comeremos por igual, comeremos en la misma mesa, comeremos igual comida, tendremos igual dinero y todos debemos estar felices.” Esas eran las palabras de los guerrilleros. Pero ¿dónde está la felicidad? Al contrario, la gente fue desaparecida. Murieron muchos por esa causa. Eso es verdad, no hay felicidad. No hubo nada en serio, no pudieron lograrlo. Pero la verdad es que ellos eran los que huían. Cuando el ejército se dejó venir por grandes cantidades, la guerrilla hubiera respondido con gran valor. Eeh, eso es la dirección, eso hubiera sido. Entonces nosotros hubiéramos tenido nuestra defensa. Pero no, eso no fue así. Al contrario, a ellos los teníamos que cuidar. ¿Cómo podrían ser derrotados los soldados? ¡Qué miedo! Esos se parecían como a un ratón frente a una serpiente.

CAPÍTULO IV

DERECHO MAYA, DERECHO POSITIVO E INTERLEGALIDAD

INTERSTICIOS ENTRE SISTEMAS JURÍDICOS

A principios del mes de abril de año 2008 fui a visitar a Don Benjamín Gómez, presidente de Comité de Desarrollo Comunitario (COCODE) de la aldea El Granadillo y alcalde auxiliar comunitario. Mientras los albañiles trabajaban en la ampliación de su casa, construyendo dos habitaciones con ladrillo de adobe, a la usanza tradicional, Don Benjamín me explicaba con detención las responsabilidades y funciones de cada autoridad:

Hay tres clases de empleados municipales: el alcalde auxiliar comunitario, el auxiliar y el regidor. El de mayor grado es el alcalde auxiliar comunitario: resolvemos entre el grupo problemas pequeños, familiares. Ahora cuando es un problema serio, grande, para eso está el Juzgado de Paz. Entonces, cuando ya vino una demanda conmigo, le pido al alcalde auxiliar que pueda citar a esa persona que se presente mañana al salón comunal. Entonces el alcalde auxiliar es el siguiente de grado. El lleva su bastón, con barbita. Los regidores vienen luego, y son dos. Por último, están los mayores. Los regidores y los mayores llevan chicote, que es un palo que va enrollado con cuero; sólo que el palo de los regidores es más grande que el de los mayores. El trabajo de los mayores (se realiza) cuando hay un pleito en la calle, en una fiesta en la comunidad, pues ellos sirven de autoridades, vigilando; son controladores. ¿Quiénes son los que van a agarrar a esa persona, a esos que están pelando? Son los mayores. Para eso sirve el chicote, para que los agarren así, y lo amarran, lo prensan bien. Como la policía que tienen sus esposas, los mayores tienen su chicote.

Efectivamente, se han documentado como actores fundamentales del derecho consuetudinario Maya la alcaldía auxiliar y los comités locales. Existe

además un sistema institucional compuesto por una red local, en el que se evidencian agrupaciones religiosas, agentes tradicionales (como los *aj q'ij*), los ancianos/as y la familia.

El reconocimiento que reciben las autoridades Mayas, tales como auxiliares, comités locales y agentes religiosos, se basa en la función de servicio que brindan a la comunidad. Como desde la perspectiva de la cosmovisión Maya el desarrollo de la vida es el paso por un “camino” (*b'eyak, b'ey*), esto significa que cada acto humano tiene que perseguir un punto específico de bienestar y equilibrio. Así, se busca que el bienestar o buen vivir de la colectividad se dirija hacia un punto ideal de armonía, lo que fundamenta el respeto y obediencia que se cultiva hacia las autoridades, y desde las autoridades hacia la comunidad (Esquit y García, 1998).

Se trata evidentemente de una forma de conceptualizar la justicia y el derecho distintas de las que ejerce el Juez, el oficial segundo, el intérprete Mam y los agentes de la Policía Nacional Civil, a nivel local.

Así, la lógica que fundamenta los procedimientos jurídicos Mayas está sustentada sobre “el consuetudinario”, que es la fuente inmediata del orden social al adquirir fuerza obligatoria (Orantes, 2007). Estos procedimientos son básicamente: la solución conciliatoria y el compromiso personal entre los integrantes de la comunidad, y se basan en una lógica que enfatiza el reestablecimiento de las relaciones interrumpidas entre las partes, mientras la lógica del derecho positivo tiende a ser generalmente punitivo y no necesariamente conciliador (Sierra, 1997 cit. en Orantes, 2007).

Se ha documentado que a diferencia del sistema jurídico oficial, en la lógica del derecho consuetudinario Maya no se sistematizan ni se clasifican las

normas jurídicas. Tampoco se establecen en el sistema jurídico Maya distinciones radicales entre los ámbitos religioso, jurídico, moral y social, lo que se evidencia en parte por el uso legítimo en idiomas Mayas de terminología de un campo a otro. Por ejemplo, el término *i'ʼl* que en Mam denomina las acciones que no conviene realizar (porque de hacerlo se incurre en hacer el mal y no el bien) puede utilizarse tanto en el ámbito religioso como equivalente al significado de “pecado” en castellano, como en el ámbito moral y jurídico, como interpretación de la noción de “infracción”. Del mismo modo, se utiliza la palabra Mam *qa* “tanto en el ámbito religioso como jurídico, para referirse al estado de una persona que ha quebrantado una norma, como para referirse a la noción de culpa (siendo sin embargo, en este último caso, más cercana la brecha con el castellano, con respecto a la probable apropiación de la palabra culpa del ámbito religioso) (IDEIS-URL, 1998).

Sin embargo, aún cuando estas diferencias de maneras de impartir justicia han sido documentadas en diferentes Pueblos Mayas de Guatemala, se impone en la forma de impartir justicia el monismo legal, fundamentado en la búsqueda de unidad nacional, en una nación que esté integrada por ciudadanos en igualdad de derechos y obligaciones legales. En toda Guatemala, “la costumbre Maya ha sido observada como forma inferior del Derecho, la cual de ninguna manera puede ser comparada o equiparada con el derecho estatal o positivo”. Incluso muchos indígenas también llegan a rechazar el derecho consuetudinario en sus comunidades porque es percibido como ilegal o inferior. (Esquit y García, 23).

Se trata efectivamente de una problemática no resuelta suficientemente sobre la compatibilidad del derecho estatal (civil o positivo) y de los derechos no-

estatales (indígena o consuetudinario), que gozan de protección especial como elementos de identidad cultural.

En este sentido, es importante recordar que el derecho indígena que conocemos en la actualidad es producto de una serie de ajustes, adaptaciones y transformaciones en su relación conflictiva con el derecho nacional (Sierra, 1996, cit. en Orantes, 2007; Heinz 1968, cit. en IDIES-URL, 1998). En las comunidades Mayas de Guatemala, la normatividad tradicional está, de este mismo modo, vinculada por diferentes razones actuales e históricas al sistema de justicia oficial, a tal punto que los límites del derecho consuetudinario han sido establecidos por el derecho estatal (Esquit y García, 1998).

En América Latina, durante el período posterior a los procesos de independencia, los Estados nacionales desconocieron los sistemas jurídicos nativos para poder construir e instalar sus propios ordenamientos legales constitucionales, e integrar a los ciudadanos en una sola ley. Sin embargo, a pesar de la dominación impuesta no lograron los Estados desarticular del todo las costumbres jurídicas indígenas, permaneciendo algunas de manera clandestina, adaptándose otras al orden jurídico nacional, y desarticulándose otras en un proceso de colonialismo jurídico (Sierra, 1996, cit. en Orantes, 2007).

En el caso de Guatemala, ~~la~~ legislación del colonizador español no siempre alcanzó a las «reducciones de indios», lo cual posibilitó la permanencia de algunas de las formas de regulación social pre-hispánicas. La legislación española alcanzó a los indígenas, por ejemplo, en el caso de solución de conflictos ~~mayores~~”, pues éstos eran enviados «a la justicia del español» (Alvarado, 1993, cit. en IDIES-URL, 1998: 31).

Posteriormente, los gobiernos conservadores asumieron una política paternalista hacia los grupos indígenas, tratándolos en una categoría que necesitaba “protección” especial por parte del Estado, negándoles así el estatus de ciudadanía plena (Esquit, 1998; Taracena, 2004; Adams y Bastos, 2003), mientras los gobiernos liberales, a partir de 1871, hicieron lo propio, promoviendo la igualdad legal entre todos los guatemaltecos. Con todo, el desinterés por las particularidades culturales marcó las políticas liberales, y aún prevaleció durante la gran parte del siglo XX. Los Mayas ni siquiera fueron entendidos como minorías con derechos culturales particulares, sino que constituyeron en la práctica un grupo utilizado como mano de obra forzada, y sus especificidades culturales eran consideradas como un “atraso necesario de superar”. La intención, tanto de las iniciativas de integración como las del indigenismo, fue vincular a los Pueblos originarios al Estado y a la nación guatemalteca, más que otorgarles derechos. Incluso, la revolución de 1944, siendo un movimiento estatal de importantes transformaciones para el país, tuvo poco interés en cambiar el lugar que se les había otorgado a los indígenas desde la época colonial (Daniel Domingo, conferencia sobre la Revolución 1944, Instituto Maya-Mam, octubre de 2008).

Las concepciones dogmáticas del derecho niegan la posibilidad de convivencia en un mismo territorio, de sistemas jurídicos diversos, asegurando que el derecho estatal será el único y omnipresente (Marés de Souza Filho, 1989: 6), y es lo que se ha denominado como “monismo jurídico” (Solares, 2000; Iturralde, 2005; Mosquera Saravia, 2005; Yrigoyen, 2006). Así, las constituciones de los estados nacionales tienden a reconocer los usos y costumbres de los Pueblos originarios, pero sin referirse a ellos como “sistema jurídico”. Se trata

efectivamente de una interpretación etnocéntrica, en la que los usos y costumbres de los Pueblos originarios constituyen una mera fuente secundaria al derecho estatal, que se admite en casos especiales o con expresas reservas, y no son referidos como sistema jurídico (Araújo, 2006, cit. en Wiecko de Castillo, 2008).

Sin embargo algunos acuerdos internacionales intentan compatibilizar el derecho estatal con los diversos derechos de los Pueblos originarios, lo que confluye con diversos aportes conceptuales en materia de articulación de códigos para impartir justicia. Existen a lo menos dos instrumentos jurídicos internacionales que abren camino para el reconocimiento de la valorización de los sistemas jurídicos indígenas. Por una parte, los artículos 5º, 8º y 9º del Decreto 5.051 (del 19 de abril de 2004) del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) establecen directrices para la aplicación de la legislación nacional con Pueblos originarios, así como para el reconocimiento de sus costumbres consuetudinarias. Por otra parte la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) reconoce en su artículo 5º el derecho de éstos a conservar y reforzar sus propias instituciones jurídicas. La misma Declaración proclama en su artículo 22.2 el deber de los Estados nacionales de adoptar medidas, en conjunto con los Pueblos Indígenas, para asegurar que mujeres y niños gocen de protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación.

Teóricamente, distintas nociones han sido propuestas para dar cuenta de la coexistencia, no siempre exenta de conflictos, de los diversos sistemas jurídicos. El concepto de forum shopping (mercado abierto) propuesto por Keebet Von-Beckemann, expresa la idea de un uso selectivo por parte de los litigantes de los órdenes normativos que mejor sirvan a sus intereses. La noción de interlegalidad

sostenida por Boaventura de Souza Santos y el concepto de campo social semi-autónomo de Sally Falk Moore han sido utilizados para analizar el potencial democratizador del pluralismo jurídico (Wiecko de Castillo, 2008).

Como bien lo describe de Souza Santos (2003):

Vivimos actualmente en un mundo de hibridaciones jurídicas en las que, de acuerdo a las situaciones y los contextos, los ciudadanos y los grupos sociales organizan sus experiencias según el derecho oficial estatal, el derecho consuetudinario, el derecho comunitario local, o el derecho global; y, en la mayoría de los casos, según complejas combinaciones entre estos diferentes órdenes jurídicos.

Así, ante situaciones de violencia familiar, “habría a las propias mujeres indígenas, de manera individual y colectiva, definir la compatibilización más adecuada de los diferentes órdenes normativos, para lograr enfrentar la violencia contra ella practicada por sus compañeros” (Wiecko, 2008).

DERECHO MAYA Y VIOLENCIA CONYUGAL

Diversos estudios que han abordado la violencia conyugal y doméstica en los Pueblos originarios, destacan la polémica relación entre: el ejercicio de los “usos y costumbres” indígenas y el respeto a los derechos de las mujeres indígenas (González, 2002). La tendencia ha sido contraponer: marcados “esencialismos teóricos, defensores de cosmogonías (léase, teorías de la conformación del universo) intocables” que justificarían la no intervención respecto a esta problemática; y, posiciones implícita o explícitamente racistas, que atribuyen la violencia conyugal y doméstica, a los hábitos culturales indígenas (Mejía, 2006). Es decir, en una tendencia, posiciones, que reivindicando el derecho de los Pueblos originarios a mantener sus prácticas tradicionales, se resisten a encarar las situaciones de violencia que puedan existir al interior de las familias y parejas indígenas, y como otra tendencia, posiciones que precisamente

responsabilizan las prácticas tradicionales indígenas como uno de los orígenes de la violencia en la familia y de la violencia conyugal.

Dicho en términos más amplios: cuando adopta una posición extrema, el feminismo esencialista identifica al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas. En el otro extremo del argumento, el mayanismo esencialista justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambos discursos se ubican en una misma posición: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas (Cumes, 2007).

Algunas etnografías han contribuido a comprender elementos transmitidos culturalmente a través de los mandatos de género, al interior de las comunidades Mayas, en torno a ciertas obligaciones para cada sexo, asociadas a valoraciones diferenciales.

La organización social del trabajo fue descrita en los años 50 en el contexto de las comunidades Mayas Tzotzil, en términos de su necesidad para desarrollar las respectivas funciones. Las cosas estarían arregladas de tal manera que los sexos dependen mutuamente entre sí, asumiendo el varón la producción de alimentos, y las mujeres el tejido y las labores del hogar (Guiteras, 1965). Para las mujeres Mayas Tzotzil se reconoce principalmente: ~~la~~ dedicación a tiempo completo a las tareas domésticas, el cuidado de los miembros de la unidad familiar, las labores agrícolas y artesanales, la negativa a intervenir activamente en las asambleas comunales, la restricción de su valor social al rol materno y su relevante protagonismo en la reproducción y transmisión del sistema de valores que perpetua sus referentes culturales, entre ellos, la justificación ideológica de su

propia subordinación” (Gil Tébar, 1999). Al hombre se le pide que trabaje, provea a su familia de lo que necesita para vivir, respete y ayude a sus mayores.

En particular con respecto a las formas de resolución de conflictos al interior de la familia, de las mujeres se esperaría que obedezcan a su marido y a sus suegros, mientras que a las autoridades y a las personas mayores se les exigiría mostrar con el ejemplo cómo se debe vivir. El –cumplimiento estricto de estas normas, traería como premio para el varón la tranquilidad y prosperidad y el ser elegible para comenzar una larga carrera política, con la ayuda del buen comportamiento de su esposa” (Garza, 2002: 108).

En ocasiones se fundamenta la violencia familiar, al no respetarse estos mandatos de género en la práctica cotidiana. La revisión de documentos sistematizados por el Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas incluye ricas entrevistas realizadas a mujeres Mayas Tzotzil en el año 1995 en el marco de la realización de talleres de prevención de la violencia doméstica. Los discursos de las mujeres entrevistadas dan cuenta y reproducen la representación de la complementariedad y sentido de cooperación entre las funciones de hombres y mujeres para la mantención de las buenas relaciones entre los cónyuges:

(El hombre puede llegar a maltratar a la mujer porque) cuando el hombre trabaja y la mujer no lo estima, el dinero lo malgasta en otras cosas. Por ejemplo, si el hombre quiere trabajar, pero si la mujer es haragana, también no atiende su cocina, más primero sale a pasear. Llega el hombre a pedir la comida y no hay preparada, pues también se encabrona el hombre, porque casi así nosotras lo preparamos la comida, así es que no hay comida pues no va a poder trabajar y por eso es, lo que pega. Pues yo creo que los dos; por ejemplo, la mujer está atenta que tiene un trabajo, está trabajando la mujer, está luchando por sus hijos. Pero si el hombre viene feliz, pasa en la mesa, está comiendo bien, pues también ni le va a pegar, antes más, le está abrazando a la esposa. ¿Por qué? Porque ella está consiguiendo las cosas que sí necesita comer bien el hombre. Y la mujer, aunque coma o no coma, está trabajando, hasta carga leña y otras cosas... que al hombre le interesa pasar un manojo de leña pero si la mujer no dice nada, pues ahí tranquilo

está el hombre, ahí comiendo bien, engordándose bien, ahí no pega. Si, y por eso es que ahí están de acuerdo, bien contentos (COLEM, 1995).

Al mismo tiempo es posible visualizar en la heterogeneidad cultural de las comunidades indígenas, el discurso de algunas mujeres que cuestionan la desigualdad de género presente en la “tradición”, que aunque construida en la interacción entre el sustrato cultural ancestral y la sociedad nacional dominante, es interpretada por las mujeres como “la tradición” a la que se le atribuye la desigualdad.

Pues los antepasados, nuestros suegros, nuestros papás que ya son finados, siempre decían que la mujer es menos, aunque ya se murieron pero ya es costumbre esas palabras, pues quedó todavía que muchos, pues ya los casados juiciosos sí lo dicen todavía (...) porque yo he oído con mi papá, mi mamá que siempre me han dicho que ‘los hombres somos, valemos más, somos más grandes y hacemos lo que nosotros queremos’. (...) Yo pienso que porque el hombre es su costumbre de antes, que sus padres pues esa costumbre les tienen, y hasta ahora son muchos viejitos que todavía lo dicen que el hombre es lo que vale más, siempre la mujer no le ponen que es importante, que la mujer va a valer igual que como el hombre. Por ejemplo, el hombre tiene idea, tiene mente y nosotras también, pero lo que dicen es que el hombre tiene más fuerza, que el hombre tiene más poder, tiene más entrada, que tiene más salida, porque nosotras vemos que nosotras de mujeres no salimos porque no nos dan libertad. (...) Por ejemplo, cuando estamos casadas más cuando estamos solteras, se necesita pues que nos cuiden y por eso es que los hombres, como dicen que los hombres donde quiera van a salir, van a entrar, saben leer, saben todo, pues como que se sienten más grandes porque ellos se valoran, porque saben y entre hombre y hombre se comunican. Pero nosotras como somos débiles y como es costumbre de antes que siempre no salimos, por eso es que de por sí es como estamos, ya que no aprendemos, y sí tenemos derechos (COLEM, 1995).

Por otra parte, aún cuando el recurso a las autoridades tradicionales ha sido cuestionado por numerosos estudios realizados desde la perspectiva de género (Hernández, 2000; Garza, 2002), éste sigue siendo valorado por algunas mujeres como mecanismo de mediación entre los conflictos comunitarios y familiares.

Cuando un hombre le pega a una mujer le dan su castigo, ya nos dicen qué castigo le van a poner, unas cinco tareas de piedra que cargue para que respete a su compañera, que no le esté golpeando. Ahora si vemos que le van a jalar la oreja a aquel que no respete a su compañera o si golpea a sus hijos. Ya no estamos tan sueltos como antes, ya tenemos una organización, estamos unidos, que nadie que salga del acuerdo, nadie va a estar tomando y que va a golpear a la esposa o pega a sus hijos (COLEM, op. cit.).

Uno de los aspectos más controversiales relativo a los mandatos de género, ha sido el de los arreglos matrimoniales que se realizan entre los padres de la mujer y el joven que desea desposar a la muchacha. Los relatos de hombres y mujeres Maya Mam que se presentan en el capítulo VI documentan la vigencia de los arreglos matrimoniales en las parejas y las características y transformaciones que han ido teniendo con el paso de las generaciones.

Esta tradición cultural ha sido fuertemente criticada tanto por organizaciones de mujeres como por el feminismo académico, denominándola “venta de mujeres”. Me parece que para ahondar en esa discusión resulta útil comprender el sentido que ocupa el binomio familia-comunidad entre los Maya-Mam, lo que desarrollo a continuación para poder retomar la argumentación sobre los arreglos matrimoniales.

La concepción que se construye de la familia en las comunidades Mayas, es de mayor amplitud que la que se suele manejar en la cultura occidental. Así, se ha descrito que la noción de familia entre hombres y mujeres Mayas “reúne y extiende los grados de parentesco a los parientes consanguíneos y por afinidad, unidos todos por un mismo sentimiento de hermandad y solidaridad. Esto se expresa en el idioma Mam, en el uso de la palabra *qklojil*, que significa “nos nuestro”, “nos mismos”, que a diferencia del vocablo en castellano, esta contiene mayor carga afectiva, y que en la práctica se manifiesta en una fuerte identificación a sus miembros. (IDEIS-URL, 1998) En este sentido, mucho de la

responsabilidad que asumen las familias como mediadoras de conflictos conyugales se relaciona con el hecho que los padres significan que el bienestar de sus hijos está sujeto a ellos, como padres de familia. Así, el orden familiar depende de los buenos consejos que ellos puedan proporcionar para encaminar la vida hacia la estabilidad. Mandato familiar que se relaciona con la constitución extensa de las familias Mayas, y la valoración de la responsabilidad familiar entre sus miembros porque en definitiva las familias dependen en muchos sentidos unas de otras (Esquit y García, 1998).

Como ocurre en la mayoría de las culturas, la formación de la familia se tiende a empezar con el establecimiento del lazo matrimonial, que de acuerdo con los valores de cada sociedad, se valora jurídicamente como un acto trascendental. En la sociedad Maya, se han descrito una serie de etapas y actos, como parte del proceso de formación de la familia, considerando que cada uno de estos posee su simbología y ceremonial acordes a su complejo religioso y jurídico. Este proceso de constitución de la familia, como veremos a continuación, no finaliza con la bendición de la pareja durante el compromiso matrimonial, sino que continúa durante la vida conyugal (IDEIS-URL, 1998). Se evidencia además la forma en que se articulan el sistema jurídico Maya con el sistema jurídico positivo durante el proceso por parte de las comunidades Maya-Mam.

En las comunidades Mam, así como en las Ixil, K'iche' y Poqomchi', se ha documentado que el matrimonio se inicia con un proceso de acercamiento entre las familias de los novios a través de lo que se conoce como "pedida", y que corresponde al primer paso del ritual de las formalidades. Así, el novio y su familia, generalmente con el auxilio de un intermediario (o "pedidor") acuden a la casa de la novia con el propósito de "pedirla en matrimonio", ya sea acompañados

por un *aj q'ij*, o *chman*, aunque entre los Mames tienden a asumir ese rol los propios padres orientados por el consejo del sacerdote Maya-Mam. El sentido del ritual de la “pedida de la novia en matrimonio” es el de promover en la joven pareja la conciencia de los deberes y responsabilidades que van a ir asumiendo en la vida conyugal, por lo que puede durar de entre una a seis visitas a la casa de la familia de la novia. El ritual que asume un carácter de trascendencia social puede incluir la realización de fiestas familiares e intercambio de obsequios, así como la orientación y entrega de consejos por parte de los *aj q'ij*, los ancianos, los padres de los novios y otros familiares (IDEIS-URL, 1998, Mendizábal et al., 2007). Mientras entre los K'iche' se practica la “pesada”, que consiste en examinar a la pareja a través de la interpretación del calendario Maya (Congreso de Médicos Tradicionales, Chinique, K'iche', octubre de 2008), entre los Mames, el *chman* utiliza la revisión de una semilla para dar su consejo a la joven pareja.

En las comunidades Mames se suele incluir en el proceso dos eventos culturales más: el que los novios hablen durante un tiempo, y que remite al acto de cortejo del hombre hacia la mujer. En este ritual de cortejo, el varón ofrece verbalmente a su enamorada una suma de dinero, cuya aceptación simboliza el consentimiento de unión por parte de la joven. Posteriormente, el joven visitará a su novia junto a sus padres para realizar “la pedida en matrimonio” y el pago de la “mantenida”, que corresponde a una retribución hacia sus padres por los gastos en que incurrieron durante su crianza. (IDEIS-URL, 1998; Mendizábal et al., 2007).

Posteriormente, los jóvenes podrán convivir de manera conyugal sin vínculo formal o recurrir al sistema jurídico oficial para casarse ante el Alcalde Municipal. Podrán también recurrir al sacerdote católico o al pastor protestante para formalizar el matrimonio religioso según su credo, o bien formalizar la unión

a través de la “costumbre” como lo hacen los matrimonios Mayas-Mames tradicionalistas. Además el acto de formalización del matrimonio civil puede mezclarse con discursos de contenido ancestral Maya.

En el derecho Maya existe una considerable cantidad de espacios para la resolución de conflictos matrimoniales. Los conflictos que se han descrito con solución en las propias comunidades son: los robos pequeños, los daños a la propiedad, los problemas con animales domésticos, las disputas sobre linderos y colindancias, las ofensas de palabras y los problemas matrimoniales. Aquellos conflictos que se han descrito como sin solución en la comunidad son: los homicidios, los daños físicos graves, los daños graves a la propiedad y los conflictos agrarios (Sieder, 1996, en IDIES-URL, 1998).

Al respecto Esquit y García (1998) proponen que en la relación dinámica que mantiene el derecho consuetudinario Maya con el derecho estatal, hombres y mujeres Mayas hacen un uso estratégico del derecho estatal, en función de la gravedad del conflicto surgido, en función del respeto que existe a una jerarquía de instancias para impartir justicia, que iría desde las comunidades hasta los juzgados estatales (jerarquía que evidentemente está moldeada a su vez por límites creados por el Estado), y en función de ciertos valores compartidos por hombres y mujeres Mayas, en términos de valorar la conciliación como más efectiva que el sistema punitivo, y en el sentido que refuerza el respeto a las autoridades locales, a la tradición comunitaria y al legado de los antepasados.

Como mencionamos anteriormente, la familia se constituye en una instancia de conciliación, principalmente en los casos de conflictos matrimoniales o agresiones, y en menor grado en el caso de robos, conformándose como “foro de conciliación”, en un consejo en el que intervienen principalmente los padres, los

abuelos, algún testigo o los padrinos de la boda. Después de acudir a la instancia familiar, que es lo más común, se consulta a la otra instancia más cercana de acuerdo a la filiación grupal de las personas; ya sea líderes religiosos, líderes tradicionales o “consejo de ancianos” (que no remite necesariamente a personas de la tercera edad, sino personas con liderazgo, amigos, vecinos, etc.). Si en estas instancias no se logra resolución, entonces se acude al alcalde auxiliar de la aldea que constituye el último eslabón a nivel local (Esquit y García, 1998). En muchos casos las mujeres sólo se quedan en el procedimiento comunitario y familiar de resolución de conflictos, ya que si se interpone una denuncia en el sistema jurídico oficial, el castigo impuesto puede resultar una recarga económica para la propia mujer si su compañero de hogar resulta multado o encarcelado (Urizar, 2000).

Como podemos apreciar, la violencia familiar hacia la mujer remite necesariamente a la discusión sobre los derechos de las mujeres indígenas, entre la tradición colectivista y sus derechos individuales como mujeres.

Es posible reconocer que, cotidianamente, las mujeres están negociando en cada interacción social, entre mujeres, y con los varones, formas de resignificar los mandatos de género, desde espacios de aceptación y de resistencia, de sumisión y de contra poder a la dominación patriarcal. En efecto, importantes dinámicas de contacto cultural con la sociedad nacional y global, han generado, modificaciones en la significación y reinterpretación de los mandatos de género anteriormente descritos. Así lo evidencia la opinión de una joven Maya Tzotzil de Chenalhó, en los Altos de Chiapas, entrevistada por Ana María Garza (2002) en su estudio sobre conflicto e interlegalidad, que reproduzco a continuación por su riqueza etnográfica:

(...) me preguntó mi hermano si es verdad que no me quiero casar y yo contestaba que es mi verdad. ‘Mejor cástate’, me decía. ‘yo te

puedo dar, yo te puedo entregar en manos de ese hombre, así te voy a dar de casas. Cásate, el hombre te quiere mucho, te van a hacer un encargo de hacer fiestas allá en el pueblo de Chenalhó. (...) No es fuerza que yo haga fiestas con él, no me puedes obligar' Así le respondí a mi hermano. Puedo vivir solita, puedo comer sola, si puedo trabajar sola no necesito a la fuerza hombre. Ya he visto como has trabajado hermano. Aprendí de ti, así que ya sé cómo trabajar (...) con eso me basta para que yo pueda comer y mantenerme' (le dije). Por eso ahora estoy caminando sola (...) no me casé nunca (Garza, 2002: 114).

Aún cuando esta situación ha sido ya documentada, a modo de enriquecer el análisis del entramado de relaciones sociales y las narrativas a través de las cuales se construyen los mandatos de género, quiero exponer dos relatos. Primero, el de una joven Maya Tzoltzil que se opone y negocia con fuerza con sus padres su derecho a elegir a su marido, y en segundo lugar, el de un padre Maya Mam que opina sobre el matrimonio de su hija y el significado e implicaciones económicas de la *-dote*".

Tenía como dieciséis o diecisiete años, entonces mi papá me empezó a decir que hay un hombre que se quería casar conmigo. Pues tienes que ir, te vas a casar con él, porque yo mando.' (...) No', le dije, ustedes saben bien que no me dieron permiso de estudiar. Ustedes quieren yo me case, pues tampoco obedezco'. Entonces mis papás se empezaron a enojar. Pensé en irme pero me quedé. Tenía que obedecer todo, y no se siente bien, no siente libre de cómo pensar, de cómo hacer, de cómo sentir. (...) Me dijeron que es bueno, que sabe trabajar, que sabe buscar dinero, que no toma trago. (...) Lo conozco el hombre porque vive en la comunidad, pero allá no nos dejan platicar, no sabemos cómo son los hombres y además yo no me quería casar, todavía no pienso en eso. Mis papás me iban a obligar, pero yo me peleé por eso. Nuestras costumbres son que cuando alguien se quiere casar con una chava, mandan a un señor que ya tiene edad, se llama Ja'kon. Ese señor llega a preguntar junto con los papás del muchacho, llegar a decir que el muchacho quiere casarse. Así llegó a preguntar, a platicar con mi papá. Empezó a platicar ya no sólo palabras sencillas, sino también empezó a decir por Dios, por el Virgen, ya empieza a decir por los santos. Yo estaba bien molesta y con susto. También cuando llegan es que se hincan a pedir perdón y a hablar: 'pues vamos a ser familia y queremos saber si hay oportunidad, si acepta tu hija, por qué no le platicas'. El muchacho estaba parado en el patio, esperando. Pues de balde que vienen ustedes', dije yo no acepto nada'. No pero tienes que

pensarlo, es que mi hijo es bueno y no toma, y sabe trabajar para que te ayude y ya no vas a seguir trabajando’, dijo su papá. ‘No, contesté’, yo también tengo mi mano, yo puedo trabajar, puedo conseguir dinero.’ Pero ahí siguieron diciendo que me quiere mucho y no se quiere levantar el Ja’kon. Pues entonces yo tuve que hincarme también para decirle que no puedo y que no quiero. Lo hice tres veces y al final se fue... Yo estaba muy triste porque cuando yo no acepté, mis papás se enojaron bastante. Hasta mi abuelita se enojó, ‘que la pongan a trabajar si no quiere casarse’, dijo. (...) Estaban buscando una muchacha para trabajar ahí (en la Cooperativa (de telares). Entonces pregunté con mis papás y sí me dieron permiso, ya no me dijeron nada de casarme. Es que ya hay otros hombres que quieren casarse conmigo y decían que ya se estaban peleando. Entonces me dejó irme mi papá porque ya no le gustó eso... (Garza, 2002: 200).

Juan, ex alcalde auxiliar de una comunidad Maya-Mam, en los Altos de Los Cuchumatanes, y promotor de salud comunitario, al referirse a los arreglos matrimoniales, explica que es la costumbre pedir permiso con los padres, lo que no descarta que se incluya la opinión y voluntad de la hija; situación que se ha podido observar en las estancias de campo en diferentes comunidades *Mam*.

Es una costumbre que ya tienen las personas ya (...) ya no se puede sacar esa costumbre. Si (el hombre) habla bien con el papá, si le ofrece asiento y se sienta o se queda de pié, si acepta cuando ella le ofrece comida, tortilla. (A) ella se le pregunta y dice si quiere o no. El papá dice: ‘¿Qué dice ella?’⁷⁷

Relata el caso de su hija de 20 años que se fue de la casa. Pidió permiso y él recibió 500 Quetzales, aunque le ofrecieron 3000. Y lo explica: ‘Si dice ella que no está bueno, o si le pega, o si al hombre no le gusta la mujer, se puede devolver el dinero’. Por eso él prefirió no recibir mucho más dinero, porque después se gasta, y si hay problemas con el matrimonio, no tiene de donde sacar para devolverlo.

⁷⁷ Entrevista realizada en la ciudad de Huehuetenango, julio 2007.

En su experiencia como alcalde auxiliar afirma que los “arreglos matrimoniales”, asociados a los usos y costumbres de su pueblo no se relacionarían con el maltrato. Son numerosos los matrimonios que se han hecho a través de arreglos matrimoniales, indica el padre de familia, en los que no hay presencia de maltrato hacia la mujer. Por último se refiere a su hija, y explica que si ella tuviese dificultades en el matrimonio, podría acudir a los padres del esposo y “ver si se porta mal o no”. En este sentido, asegura que “como son problemas locales se pueden resolver en la familia.”

En el caso de la pedida de mano, vigente en las comunidades Maya-Mam de Colotenango, tiendo a pensar que “los significados y las implicaciones de la tradición son siempre negociables, en un campo de poderes disímiles, que emanan de las posiciones diversas que ocupan los individuos de acuerdo con el género, la edad, la pertenencia a determinados grupos que cuentan con más o menos recursos, etc.” (D’Aubeterre, 200b: 403). En el caso de Guillermo, de 31 años, no se hizo pedida de mano de su esposa. El bromea con ella, diciendo que más bien la robó porque su esposa estaba de acuerdo. Asegura que “aún sigue esa tradición, pero ya depende de los papás (de la mujer). Si los papás de ella deciden que uno va a pedirla, entonces viene uno como hombre, y si en verdad uno quiere a la mujer entonces tiene que pedirla”. Y distingue dos formas de aplicarse la tradición:

La idea sale, según nos han contado los abuelos, los antepasados, es que por todo lo que se ha gastado desde la niñez, para criar a los niños. Además de eso si sólo ponen nada más gastos para convivir para que se dé cuenta la otra familia que ellos están felices. Entregan a su hija en manos de ellos, que la cuiden, pues. Esa era la idea. Pero hay otros que también abusan de eso y piden, o sea ponen el precio ellos cada papá. Pero ponen precios muy altos, entonces eso ya sería vender a la hija. Ya no es convivir, sino que es vender a la hija. La idea es convivir, no es otra cosa. Pero la gente interpreta mal y

cobran, pues. Se cobra una cantidad alta y a veces el joven es agricultor y ¿de dónde, pues?⁷⁸

A Somaya, de 23 años, la fue a pedir su esposo a una aldea de las tierras bajas del municipio, y les pagó a sus padres la suma de 4.000 quetzales. Al preguntarle su opinión al respecto, tiende a concordar con la distinción entre un pago simbólico y una transacción económica con las implicancias que eso tiene para la mujer: –No, porque hay veces que si uno paga, y cuando vas a estar juntos, dice su esposo _cuando el pagó y después se vino su mujer en la casa y después va a contar. Ya nosotros vamos a trabajar y yo te pagué como un buey‘, dice”. Entonces yo pienso que no es así. Aunque su esposo, padre de dos hijas, pagó lo solicitado por el padre de Somaya, él opina que –cuando van a sacar a mis niñas, ya no voy a cobrar. Porque si fuera uno que compra un animal. Mejor no voy a vender, sólo voy a pedir lo que vamos a hacer, un almuerzo. Sólo eso voy a pedir.” Al cerrar la plática algo polémica sobre la pedida de mano y el pago de la novia, Somaya me devuelve la pregunta: –Y tú, ¿qué piensas?”

EL JUZGADO DE PAZ DE COLOTENANGO

En Colotenango se observan frágiles equilibrios entre la institucionalidad estatal a cargo de funcionarios ladinos, y la institucionalidad local comunitaria dirigida por funcionarios Maya-Mam, y una coexistencia de marcos jurídico-políticos y culturales en tensión y conflicto.

En Huehuetenango, la cabecera departamental, el Juzgado Penal, el Juzgado Civil y el Juzgado de la Familia tienen formalmente la capacidad y

⁷⁸ Entrevista realizada en Colotenango, abril del 2010.

mandato de recibir la demanda de la población y cuentan con profesionales especialistas para abordar la problemática de violencia intrafamiliar. En el pueblo de Colotenango, el Juzgado mixto a nivel local tiene la facultad para atender situaciones de violencia doméstica de gravedad leve.

Aunque en términos constitucionales se reconoce la pluralidad jurídica en el país, la opinión funcionaria judicial desconoce la legitimidad de la organización socio jurídico que han construido las autoridades municipales y comunitarias.

Hay dos fenómenos complementarios que desvirtúan el ejercicio del derecho: en primer lugar que los alcaldes se atribuyen funciones que no les corresponden en la administración de justicia. Por otra parte, la población indígena dice ir donde el Juez, pero acuden al Alcalde Auxiliar, que asume una función conciliadora, que se atribuye él mismo. La gente acude a él más bien por la cercanía cultural y la confianza.⁷⁹

La relativa erosión de la agencia de las figuras de autoridad familiares (padres y padrinos) no se ha traducido, en una mayor disposición a recurrir a la intermediación de las autoridades civiles.” Tanto en comunidades Maya-Mam de Colotenango, como en las comunidades de ascendencia Nahua estudiadas por D’Aubeterre (2008b: 415): “las jóvenes, como sus madres y sus abuelas siguen desconfiando del arbitraje de estas instancias y comparten la convicción de que la justicia positiva es una prerrogativa de los que gozan del poder que confiere el dinero”.

Tanto para hombres como para mujeres Mames de Colotenango, los espacios locales y comunitarios se vuelven escenarios de mayores oportunidades para la negociación de sus conflictos intergenéricos.

Efectivamente, en las instancias locales de salud y justicia se observa una escasa concurrencia de la población Mam para resolver situaciones de violencia

⁷⁹ Entrevista a Oficial primero, Juzgado mixto, Colotenango, julio 2007.

intrafamiliar, salvo si son enviados desde el Municipio debido a la gravedad de la violencia ejercida hacia la mujer. Así, durante el año 2006, el Juzgado mixto local recibió un total de 47 demandas por violencia intrafamiliar en un municipio que tiene un total de 27.096 habitantes. Del total, 11 demandas interpuestas fueron de gravedad física leve, sin evidencia corporal y 36 demandas fueron de mayor de gravedad física (por ejemplo con “amoretamiento”).

¿Acaso las mujeres colotecas no reportan ante el Juzgado de Paz local los episodios violentos por parte de sus cónyuges? O acaso ¿los conflictos asociados a la violencia doméstica son invisibilizados legalmente tras otro tipo de denuncias que presentan hombres y mujeres colotecas? Pareciera que ambos fenómenos contribuyen a explicar la ausencia de denuncias por violencia conyugal, en el Juzgado local.

Como lo afirma el Oficial segundo del Juzgado de Colotenango, Byron Toledo, la mayoría de las causas que motivan a los colotecos y colotecas a acercarse al Juzgado de Paz se relacionan con pleitos y conflictos vecinales, riñas comunes y pensiones alimenticias: “Los problemas por los que asisten en general las personas son por pensiones alimenticias o por amenazas, deducido por problemas entre vecinos y familiares, o por límites y problemas de tierras. Así mismo, acuden por lesiones originadas por las amenazas, las que se categorizan en lesiones leves y lesiones graves. En menor cuantía asisten por daños a sus propiedades o a sus siembras principalmente a causa de semovientes o por los mismos vecinos.”

Un acercamiento a la dinámica cotidiana observada en el Juzgado de Paz, permite constatar el tipo de demandas que se interponen, y la forma en que se resuelven y median los conflictos por parte de los implicados y del Juez de Paz.

Cabe recordar que la figura del Juez de Paz es reciente en los municipios indígenas de Guatemala, ya que hasta hace 17 años el Alcalde municipal fungía ambas funciones: de alcalde y juez de paz. Como recuerda Don Benjamín, hijo del alcalde de Coloteango entre los años 1986 y 1990, «él tenía dos cargos en aquel tiempo. Iban donde él para que resolviera todo tipo de conflictos... hasta por riña, sangrando iban, a veces... Para eso él tenía a sus mayores, a sus empleados a su lado, para ver qué solución se le daba al problema. Después nombraron el Juez de Paz y autorizaron en cada municipio un Juzgado independiente de la municipalidad.»

El actual Juez de Paz de Colotenango es un hombre de unos 52 años, originario del municipio ladino de Chiantla, Huehuetenango. Abogado de profesión, se desempeña como Juez de Paz desde hace 10 años, ingresando en el año 1998, al vecino municipio de San Gaspar, hasta que es solicitado, en el año 2000, en el municipio Mam San Pedro Necta. Don Pedro, relata que «en aquel municipio, a diferencia de Colotenango, en los procesos intervienen abogados. En cambio en Colotenango por ausencia de éstos, los demandantes y demandados se relacionan directamente con el juez». Por otra parte, el juez valora, de manera comparativa, el municipio de Colotenango como más tranquilo que el de San Pedro Necta, dónde se presentan mayor cantidad de problemas de tierra⁸⁰.

A partir de su ejercicio profesional en Colotenango por un período de tres años a la fecha, el Juez considera que los Mam tienden a establecer y deshacer sus compromisos matrimoniales con gran facilidad. Así mismo, sostiene que en caso de desavenencias conyugales, «las madres dan a sus hijos con facilidad, para

⁸⁰ Entrevista realizada al Juez titular del Juzgado local de Colotenango, en octubre de 2008.

poder regresar al hogar de sus padres, aunque, repara, no es una situación generalizada”.

A continuación se presenta una descripción detallada de cuatro audiencias que pude presenciar en el Juzgado de Colotenango en el mes de octubre del año 2008 que permite hacerse una idea del clima en el que mujeres y hombres colotecos resuelven sus conflictos al alero de la justicia positiva.

Se aprecia la articulación entre elementos del sistema jurídico positivo y del sistema jurídico Maya-Mam. Así, el “sistema jurídico y los espacios jurisdiccionales operantes en la localidad, proceden en el sentido de una lógica cultural basada en la búsqueda de acuerdos, de la restauración de las relaciones temporalmente suspendidas o lesionadas” (D’Aubeterre, 2000b: 413), que permea la dinámica del juzgado coloteco.

En el pasillo del Juzgado de Paz del pueblo de Colotenango, esperan sentadas un grupo de quince personas colotecas. Llegaron antes de las nueve de la mañana para ser recibidas por Don Pedro, el Juez nombrado desde hace un par de años. En total se cuentan nueve hombres campesinos, en su mayoría, y cinco mujeres vestidas a la usanza tradicional con el traje Mam, una de ellas acompañada por una niña menor de edad que también usa su traje Maya. Al lugar siguen llegando las personas citadas a audiencia para el día 21 de octubre del 2008.

El juez se instala tras su escritorio en la sala de audiencias y hace pasar al primer grupo de personas. Se presentan ante el juez, los dirigentes del Comité de agua potable del caserío San José Arenal v/s la esposa del difunto presidente del mismo comité y el cuñado de ésta. El conflicto se suscita en torno al nacimiento de agua, que cuenta con tres chorros (salidas de agua) y un chorro particular

propiedad del hermano del ex dirigente. La esposa del difunto dirigente explica que a la muerte de su esposo, ella quedó con una deuda de 1,500 quetzales por cada salida de agua. Cuatro meses después de la muerte del marido, logra reunir el dinero y pagarle al Comité de agua su deuda. Sin embargo, el Comité le solicita pagar otros 4,500 quetzales, que de acuerdo a la señora ya estaban entregados.

Toma la palabra un miembro del Comité de agua, y explica que en la actualidad en el caserío hay dos nacimientos de agua que están pagados, y que el tercer nacimiento está aún en proyecto de instalación. Añade que las escrituras del nacimiento se perdieron y se buscaron en casa de la señora del dirigente sin hallarlas. Clarifica luego que el recibo del pago del nacimiento del agua se elabora de manera colectiva y no en forma individual. Acto seguido entrega al Juez el acta de la asamblea de la Aldea La Vega, celebrada el 20 de octubre del 2008, en la que se acuerda que ~~a~~ los dos miembros que no han asistido a las reuniones y que tienen pendiente su pago de cuotas y jornales, se les corte la paja de agua a ambos.” Describe luego el acta colectiva que a partir de esa resolución, ~~se~~ sellaron ambos nacimientos de agua, mientras no se presenten ante la asamblea general y se pongan al día en sus cuotas, en el plazo otorgado de 3 meses. De no pagar dentro de ese plazo, los dos miembros quedan fuera del proyecto de agua, lo que es respaldado por las 44 firmas de los participantes de la comunidad en la asamblea.

Vuelven a tomar la palabra los acusados, y la señora reclama que ella realizó el pago con anterioridad al presidente difunto del comité de agua. Añade su cuñado, hermano del antiguo presidente del comité, que el difunto dirigente, en vida luchó por su comunidad construyendo la escuela primaria y la carretera, entre otras obras comunitarias. En ese contexto, había existido un convenio con el ex-

presidente, quien le propuso un ~~e~~ambalache”, aunque no se realizó de manera pública en asamblea. Además, alega que el mismo, estando en los Estados Unidos envió remesas para pagar sus cuotas para la pavimentación de la carretera. Cuando la viuda del dirigente quiere aportar información sobre la venta de unas cuerdas⁸¹ de tierra, su cuñado la detiene con firmeza: ~~B~~ueno, ya estuvo, ya estuvo”, y la esposa del ex-presidente calla, deja su asiento de primera fila en la sala del juez y se va a sentar hacia atrás permaneciendo en silencio.

El hermano del difunto continúa desarrollando su argumentación, aclarando que ~~n~~o se ha leído públicamente el listado de los que han pagado y de los morosos”. Y que por su parte, él ~~s~~e comprometió a pagar los 1.500 quetzales en el plazo de un mes, y sin esperar ese plazo se le cortó el chorro de agua.” Otra mujer que acompaña a los demandados, asegura que le pagaron al difunto ante las personas de la familia, y añade ~~Y~~o soy mujer, sé hacer chirmol... él es un bravo, no como otro que tal vez su mujer les mande.”

Para aclarar la situación, el Juez propone que se revise el listado para checar si efectivamente el ex-presidente entregó el dinero del pago colectivo al Comité de agua, o no. El hermano del dirigente cuestionado indica que ~~a~~cusan que el ex presidente se comió la plata con la señora”, por eso ella no quiere que se entere su actual marido de este asunto. Desde el asiento ubicado en la última fila, la esposa del difunto explica y atestigua que aquel le aseguró haber entregado el dinero a un tal Sebastián, que luego se marchó a Cancún...

La plática se va distendiendo y poco a poco los familiares del difunto empiezan a reconocer que éste podría haberse gastado el dinero del pago del nacimiento de agua. La esposa del hermano del ex presidente, que hasta ahora no

⁸¹ Forma de medición de superficies de tierra, utilizada en el campo por los Mayas. Una cuerda contiene 25,6 ms. por 25,6 ms., lo que equivale a 655,36 ms. cuadrados (Hernández, 2009)

había intervenido, señala, –estamos dispuestos a pagar por su hermano que ahora falleció y no perder el chorro de agua”.

Toma la palabra el juez, explicando que él es mediador –porque a veces no hay quien medie en la comunidad y hay dificultades ya que aunque se hace un trabajo comunitario, a veces piensan los demás que se gasta uno el dinero”. Así entonces propone llegar a una solución para que no se hable mal del difunto, quien tal vez sí cometió un error de no entregar en dinero, y para poder mejorar las relaciones entre ellos. El juez propone además que se reduzca la cuota de pago a los afectados, lo que replican los dirigentes –será considerado por al Comité de Agua en asamblea.” El juez sugiere también utilizar recibos de pago individual al recibir el dinero.

El hermano del difunto insiste que se le respete el plazo de un mes para pagar, pues reclama que ya le cortaron el agua por no asistir a la asamblea.

Finalmente se acepta colectivamente que mañana se realizará una reunión del Comité de Agua, instancia en la que los familiares del difunto ex-presidente están dispuestos a pagar su deuda.

Aún cuando la gran mayoría de los casos, según el Oficial Segundo del Juzgado, refieren a pleitos comunitarios y vecinales, las siguientes tres audiencias que presencio, dirimen diferencias conyugales.

En la primera audiencia, acude un matrimonio joven, en el que la demandante tiene 21 años (aunque no presenta papeles que lo acrediten) y su esposo, demandado, tiene 17 años de edad. Ambos vienen acompañados de sus familiares: ella, se sienta junto a sus padres y él junto a su madre. La mujer joven relata en Mam su planteamiento que el traductor del Juzgado va traduciendo al castellano: –el viernes por la tarde le pegó su marido y la sacó de la casa, y esta no

es la primera vez que eso ocurre.” Además agrega el traductor –Ella tampoco se lleva con su suegra.” A petición del juez, la joven esposa precisa que son solteros, ya que están unidos de hecho, sin haber oficializado su unión legalmente. Además, añade que no tienen hijos y que ella tiene un embarazo de 2 meses.

Toma la palabra el joven esposo en castellano, y reconoce que le pegó a su cónyuge argumentando que –el primer marido de ella, que está en los Estados, le manda dinero”. Añade luego que –en todo caso, él ya no quiere vivir con ella porque le hace mucho caso al otro esposo”.

Lo que la joven mujer solicita es que –le pague los gastos. Lo que él disponga”. El Juez explica que se trata de los gastos de alumbramiento e intenta evaluar los gastos, ya que la futura madre quiere atenderse con comadrona y no en el Hospital. Conducen en que la atención del parto por parte de la comadrona tradicional de la comunidad puede alcanzar una tarea de leña.

La situación actual del matrimonio es que la muchacha se ha regresado a casa de sus padres después de la agresión. Los padres y la joven esperaron 10 días en casa, pero el hombre no fue a buscarla por lo que decidieron recurrir al Juzgado para resolver la situación del futuro bebé. Así, se acuerda que el niño/a será inscrito legalmente por el padre legítimo, con el consentimiento de la madre. Antes de terminar la audiencia, las consuegras discuten entre sí en Mam, sin que el traductor medie.

En 20 minutos se ha resuelto el caso y como los presentes están de acuerdo con las medidas tomadas, se retiran los dos grupos familiares.

La siguiente audiencia es muy breve, y no demora más de 5 minutos. Se presenta una señora mayor y una joven con su bebé. La señora expone, en castellano, que el padre del bebé, Carlos García de la aldea El Granadillo, no

quiere reconocer a su hijo. Precisa luego que ~~ellos~~ no vivieron juntos... sólo fue así”. Para proseguir con la demanda, el Juez resuelve citar al joven mencionado a través del auxiliar y cierra la audiencia. Me explica luego que lo más probable, como en otros casos de este tipo, es que durante el proceso el joven decida asumir su responsabilidad con respecto a su paternidad. De no ser así, se podría derivar el caso al Juzgado de Familia, ubicado en Huehuetenango, la cabecera departamental, para determinar paternidad de manera genética, solicitando una prueba de ADN.

La cuarta y última audiencia del día, también resuelve una desavenencia familiar. Pasan a la sala de audiencias: un hombre mayor, el padre de Juan Domingo, un joven, el propio Juan Domingo, una joven, Pascuala, y una pareja de edad adulta, padres de Pascuala. Acto seguido se da lectura a un acta que da constancia de que el joven matrimonio está separado de hecho. A partir de esa situación, los padres de la joven solicitan que ~~se~~ reconozca al bebé y se paguen los gastos”. En este caso, el joven varón ya pagó el costo de los servicios de la comadrona tradicional, y lo que se solicita es el pago de la pensión alimenticia. El juez los remite a Registro Civil (RENAP) para que realicen la inscripción del bebé y luego vuelvan a solicitar audiencia para proseguir con la demanda. Una vez que se han ido, el juez me explica que con el reconocimiento legal por parte del padre, será posible enseguida obligar al padre a pagar la pensión alimenticia.

UN CASERIO DE LAS TIERRAS INTERMEDIAS

Durante el año 2007, se registró una sola denuncia interpuesta ante el Juzgado local por violencia intrafamiliar. Se trata de la demanda de la Sra. Guillermina, de 26 años de edad, oriunda de un caserío de las tierras intermedias del municipio, contra su esposo Ramón por agresión en estado de ebriedad.

El caserío se encuentra a una distancia de aproximadamente 10 kms. del centro del pueblo de Colotenango. Para llegar hasta al caserío desde la ciudad de Huehuetenango, es necesario viajar por la panamericana en dirección hacia la frontera norte del país, denominada “La Mesilla”. Luego, uno se interna por un camino de terracería que conduce hacia el caserío, ubicado en las alturas de la ladera este del río Seleguá. Al tomar el camino lateral, se va dejando atrás el ruido de los camiones y automóviles que transitan a alta velocidad por la panamericana, ubicada sólo a unos 3 kms. de la aldea. El silencio del lugar contrasta con el bullicio de la cabecera del pueblo de Colotenango y su mercado que se instala los fines de semana, y contrasta también con los cláxones de las “parrilleras” que trasladan pasajeros entre Huehuetenango y La Mesilla, sentados de a tres por asiento (asientos que originalmente fueron diseñados para dos personas).

El caserío se fue construyendo, como la mayoría de las 9 aldeas de Colotenango, en las laderas y falda de los cerros, unidas por senderos de tierra que el paso de los transeúntes locales ha ido trazando, cual erosión social en las montañas de los Cuchumatanes. El caserío reúne, en la actualidad, alrededor de 600 habitantes y cuenta con una escuela primaria a la que asisten 197 alumnos de ambos sexos, según los registros del director de la escuela del sector durante los últimos 5 años. Es difícil, sin embargo, determinar la población total de habitantes del caserío, ya que más de la mitad de los padres de los niños que asisten a la

escuela, han migrado a los Estados Unidos en búsqueda de trabajo mejor remunerado que en su país, como en el resto de las aldeas y caseríos de Colotenango.

La mayoría de la población es católica y sólo se oficia la misa católica, aunque en el caserío viven 3 a 4 personas de credo “eentroeuropeos” y 5 palestinos. En la misa se enciende copal “pero nada más como los mayas antiguos”, describe el promotor local de salud. La población cuenta con servicios de salud que brindan: el centro de salud de Colotenango con una ronda médica cada dos meses, la Corporación Intervida que visita el caserío dos veces al año, y la Ong Ceiba que brinda una vez al mes, vacunación y vitaminas a los niños, control a las mujeres embarazadas y abastece el botiquín comunitario con antibióticos y jarabes que administra el promotor local en salud. Además hay un curandero al que la gente recurre por enfermedad.

Fue el día martes 30 de enero del 2007, cuando la Sra. Guillermina, oriunda del caserío descrito, se decidió a acudir al Juzgado de Paz para demandar a su esposo. El texto de la declaración, facilitado por el Oficial Segundo del Juzgado local, señala:

Resulta Sr. Juez que en el día de ayer a eso de las 20 hrs. fui agredida por mi conviviente porque yo estaba llorando a causa de que ayer también inhumamos a mi hijo que murió y me ofendió al decir que por mi casero estaba yo llorando, y me empezó a golpear con los pies y me dio bofetadas. Solamente me causó un golpe en la pierna, pero no tengo golpes visibles. Por lo que llamé a los auxiliares del caserío, y lo detuvieron para que no me siguiera golpeando. El estaba en estado de ebriedad. Casi todos los días me pega por lo que no es la primera vez, e incluso presenté la denuncia el año pasado por esas mismas causas de violencia intrafamiliar. Me convenció para que no las siguiera. Ahora solicito que sea sancionado conforme a la ley y sea remitido a una cárcel para que me deje de agredir.⁸²

⁸² Archivo del Juzgado de Paz de Colotenango, revisado en el año 2008.

En esa oportunidad, la Sra. Guillermina acudió al Juzgado de Paz, ubicado a dos cuadras del parque central del pueblo de Colotenango, acompañada de los alcaldes auxiliares del caserío, quienes habían aprehendido a su esposo. Compareció junto a ella ante el Juez, el alcalde auxiliar, de 30 años de edad, cuya declaración reza así:

Sr. Juez, en mi calidad de alcalde auxiliar, el día de ayer, a eso de las 20 hrs., procedimos a la detención del Sr. Ramón Felipe, ya que en estado de ebriedad, estaba agrediendo a su mujer de nombre Guillermina García, razón por la cual lo entregamos a la Policía Nacional Civil (PNC) de San Rafael Petzal. Y ahora en representación de la comunidad, quiero manifestar que esta persona es muy conflictiva y ha causado muchos problemas. No obstante a ello, la comunidad lo ayudó ayer con productos como maíz, frijol, azúcar, etc. porque murió su hijo. Pero en la noche, en estado de ebriedad, le estaba pegando a su conviviente y nosotros lo detuvimos para evitar un mal mayor. Por tal razón también levantamos un Acta en la comunidad para dejar constancia de ello, y solicitamos que lo manden preso para que ya no cause más problemas. Le adjunto una copia del Acta para mayor constancia y sea agregado el expediente respectivo, que nos servirá en caso de que quiera tomar represalias contra nosotros. Es todo lo que quiero declarar.⁸³

Se anexa al expediente de la Sra. Guillermina, el Acta que elaboraron los alcaldes auxiliares del caserío de la aldea de las tierras intermedias, —contra el señor porque no era la primera vez que atentaba contra la integridad de la señora.” Destaca la declaración de la comunidad que —es una persona ebria consuetudinario en la aldea”, y suscriben la totalidad de las personas que asistieron a la asamblea: —reunidos frente a la escuela, firman, los integrantes del Comité COCODE,⁸⁴

⁸³ Archivo del Juzgado de Paz de Colotenango, revisado en septiembre del 2008.

⁸⁴ Los Consejos Comunitarios de Desarrollo, COCODE, se componen de la Asamblea Comunitaria (integrada por los residentes en una misma comunidad) y el Órgano de Coordinación integrado de acuerdo a sus propios principios, valores, normas y procedimientos. Tiene entre otras funciones: promover, facilitar y apoyar la organización y participación efectiva de la comunidad y sus organizaciones, en la priorización de necesidades, problemas y sus soluciones, para el desarrollo integral de la comunidad; promover y velar por la coordinación tanto entre las autoridades comunitarias, las organizaciones y los miembros de la comunidad como entre las instituciones públicas y privadas; promover políticas, programas y proyectos de protección y

autoridades de esa comunidad y auxiliares de esa comunidad, el vicepresidente de la alcaldía municipal, el alcalde comunitario y representante de la iglesia católica”.⁸⁵

Al preguntarle por el caso de la señora Guillermina, al presidente del COCODE de este caserío, éste se sonríe y me explica que después del incidente violento y de la denuncia interpuesta, la señora y su esposo, según se cuenta, se fueron del sector a vivir a ciudad de Guatemala. Efectivamente, confirma que don Ramón estuvo detenido 40 días en la cárcel a solicitud de los dirigentes locales ya que así ~~hace~~ el problema y se termina”.

Para platicar sobre el tema, el presidente del Cocode me recibe a las 7:30 de la mañana, en el corredor de la escuela del caserío. De manera reticente aceptó recibirme, al abordarlo en una asamblea del COMUDE⁸⁶ que se realizó con un par de días de antelación en el gimnasio municipal de Colotenango. Junto a él se encuentran, en la escuela, otros nueve hombres adultos, de entre 22 y 40 años, aproximadamente, que se aprestan a reunirse y salir a asumir las actividades comunitarias planificadas para ese día.

Después de esperar gentilmente a que recupere el aliento tras la caminata de subida hacia su pueblo, don Elías me hace ver que no cuentan con mucho tiempo, y en el área de la ampliación de la escuela, nos reunimos a platicar en semi-círculo. Me siento en la única silla disponible, mientras ellos se acomodan

promoción integral para la niñez, la adolescencia, la juventud y la mujer (Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural –Decreto 11-2002 Art. 4,13,15).

⁸⁵ Archivo del Juzgado de Paz de Colotenango, revisado en septiembre del 2008.

⁸⁶ Los Consejos Comunitarios de Desarrollo, COCODE, se componen del alcalde municipal, quien lo coordina; los síndicos y concejales que determine la corporación municipal; los representantes de los Consejos Comunitarios de Desarrollo, hasta un número de veinte (20), designados por los coordinadores de los Consejos Comunitarios de Desarrollo; los representantes de las entidades públicas con presencia en la localidad; y, los representantes de entidades civiles locales que sean convocados (Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural –Decreto 11-2002 Art. 4,13,15).

de pié, apoyados en las paredes de cemento del edificio en construcción. –Bueno, seño, qué quiere saber?”, abre la entrevista el dirigente comunitario del caserío.

El dirigente sostiene que, después del caso de Doña Guillermina y Don Ramón, –ya no hay tanto problema familiar, ya está más calmado”. Atribuye la violencia hacia la mujer básicamente al exceso del consumo de alcohol, ya que –el problema viene por licores”, –cuando uno está picado por el licor, pelea”. Así, en el caserío, por decisión colectiva, –se han anticipado a los que venden, que ya no vendan porque es una zona de extrema pobreza”. Destacan los dirigentes que precisamente después del caso de Guillermina y Ramón, tomaron la decisión de prohibir la venta de alcohol en el caserío. Con todo, reconocen que a pesar de las medidas preventivas, persiste el consumo de alcohol ya que si bien logran prohibir la venta del licor envasado, no pueden regular el tráfico del licor natural, hecho en casa, ni tampoco el que se consuma licor en el vecino caserío.

La forma en que abordan la problemática el Consejo Comunitario es a través de la entrega de –ayuda y orientación a la gente”, básicamente a través de la orientación a las mujeres y niños en las aulas del colegio. Cuando ya se presenta un problema de violencia al interior de la familia, –primero se empieza a dar información y después se lleva a cabo la conciliación, ya que –se da un tiempo para la opinión del otro y cómo se va a solucionar”, describen los dirigentes.

Debido al importante grado de pobreza en las aldeas y caseríos de Colotenango, el trabajo agrícola temporal constituye una importante fuente de ingreso económico para las familias del caserío, lo que se asocia con posibles dificultades en la familia. Por ejemplo, el promotor de salud local a quien entrevistado, tiene 4 hijos en la escuela primaria del caserío y uno internado en el Instituto Maya-Mam, en el pueblo de Colotenango, y describe que –cuando los

niños salen del colegio, se van todos a la finca de café a Santa Rosa, allá más delante de Ciudad de Guatemala, y así lo van a ayudar.” En estas condiciones está considerando él mismo la posibilidad de dejar su trabajo como promotor local de salud que desempeña desde hace 4 años, con un sueldo mensual de 500 quetzales. Para él, la violencia doméstica más bien se origina en torno a la religiosidad, ~~la~~ gente que no acepta a su esposa, es que no quiere aceptar a Dios, o su religión, y salen problemas, chupan mucho, no tienen gasto⁸⁷. Otros ya tienen religión y ya no hay problemas.”

Otros actores relevantes de la comunidad atribuyen los problemas al interior de la familia a factores sociales y económicos tales como la migración internacional. La magnitud del flujo migratorio en todo el municipio tiene gran importancia, la que describo en el Capítulo 5 al describir los conflictos conyugales en los espacios extradomésticos. Aquí sólo haré una breve mención del tema, a partir de lo observado en este caserío.

Al entrevistarme con el maestro y director de la escuela primaria del lugar, éste señala que en su opinión la violencia doméstica se asocia a la desintegración familiar que ocasiona la migración masculina.

No hay planificación familiar. (Los matrimonios) tienen 12 y hasta 13 hijos... Los hombres se van al norte tras el sueño americano. Se encuentran otra mujer allá y ya no mandan dinero. El niño también deja de rendir y piensa en irse al norte con el padre.

Por su parte, para el promotor local de salud de la ONG Ceiba, junto a las consecuencias psicosociales negativas, la migración trae beneficios económicos:

Es bueno que el hombre se vaya a los Estados para la familia porque busca un poco su vida. La otra cosa es que dejaron a sus familias, a sus esposas y busca su dinero y gasta sólo él y abandona la familia. (En ese caso) no es desarrollo, sino abandono de la

⁸⁷ Gasto: Dinero, pisto.

familia. (Sin embargo), algunos regresan, vienen a ver los familiares cada año.

Antes de retirarme del lugar, la Sra. Alicia, que atiende el negocio cercano a la escuela, me comenta, mientras me tomo un jugo que le compré, que tiene 4 hijas y tal vez otro en camino “porque a veces el control de embarazo falla”, aunque se pone la inyección cada tres meses para no embarazarse.

La somera revisión presentada del escenario judicial local en el que se tienden a resolver algunos conflictos, nos permite sospechar que tras la punta del iceberg de los procedimientos judiciales, se entreteje una compleja realidad sociocultural que produce y reproduce las problemáticas de violencia y conflictos conyugales, que se presenta de manera detallada en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO V

CONFLICTO CONYUGAL: GÉNERO, RAZA, ETNIA Y CLASE

RELACIONES DE PODER, CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN CONYUGAL

En el capítulo I argumenté que la dominación masculina hacia la mujer no es universal, sino que adquiere características particulares en diferentes contextos socio-culturales. La dominación de género tampoco es la única situación de opresión que experimentan las mujeres, ya que ésta se articula con la opresión de clase, la discriminación étnica y el racismo.

La dominación tampoco es absoluta ni totalizante, si aceptamos que las formas de ejercicio del poder son dinámicas y mutuamente constituyentes entre opresor/oprimido, según la concepción que se tenga del poder y de las relaciones de poder.

La noción de empoderamiento, tiene varias acepciones, dentro y fuera del pensamiento feminista, y se acepta como “la alteración radical de los procesos y las estructuras que reproducen la posición subordinada de la mujer como género” (Deere y León, 2000). La acepción más popular, dentro del movimiento de mujeres, es la que proviene de la Tercera Conferencia mundial sobre la Mujer, de la ONU, en Nairobi el año 1985, y que aparece como una estrategia liderada por mujeres tercermundistas para: cambiar sus propias vidas y a la vez que genera

procesos de transformación social, como objetivo último del movimiento de mujeres. Desde esta perspectiva, el empoderamiento se concibe como un proceso dialéctico, como ~~la~~ base desde la cual se generarían visiones alternativas de la mujer, así como el proceso mediante el cual estas visiones se convierten en realidades a medida que cambian las relaciones sociales” (ONU, 1985).

El término empoderamiento se relaciona evidentemente con la noción de ~~“poder”~~, y sobre todo con el concepto de poder como una relación social. Además del poder expresado como reproducción de relaciones estructurales de desigualdad y dominación, existe una expresión cotidiana del poder (con minúscula) en las relaciones sociales de la vida de hombres y mujeres particulares. El poder, en la acepción foucaultiana (Foucault, 1978, cit. en Valdés, Gysling y Benavente, 1999), no es algo que se adquiere sino que es resultante del juego de relaciones sociales dinámicas y no igualitarias; es decir remite al conjunto de relaciones de fuerza presentes en un dominio dado. En el caso de la violencia conyugal el poder presente en el ámbito doméstico, pero como veremos, se relaciona también con las relaciones de poder presente en los ámbitos extradomésticos.

En pos de comprender el conflicto y la violencia conyugal, en el marco de las relaciones de género, como relaciones en las que circula el poder, es necesario reconocer que éste no se encuentra en un centro del cual emana una forma de dominación que se reproduce hacia abajo en todos los ordenamientos sociales, sino más bien, que el poder se construiría también hacia arriba desde dominios más cotidianos. Los mecanismos de poder de estos dominios, con su historicidad y particularidad, van siendo desplazados por procedimientos de dominación general. Esta forma de dominación más general (como la discriminación étnica y la violencia de género) se reproduce a través de la producción de un ~~“discurso~~ de

verdad” que se impone a través del derecho, la educación, la familia, disciplinando los comportamientos individuales en torno a cierta forma de vivir, considerada normal. Así, no sólo las relaciones de género, sino también las relaciones inter-étnicas y las relaciones familiares se fundan y reproducen en los circuitos simbólicos en los que se vehicula el poder.

Por otra parte, el poder, en el sentido relacional, puede ser entendido como una relación de autonomía/dependencia (Giddens, 1983, cit. en Valdés et als., 1999), siendo ésta de doble sentido aún en relaciones entre actores con capacidad desigual. Es decir, entre actores que movilizan recursos de producción de la interacción que los sitúan en posiciones desiguales. Así, en una relación de autonomía/dependencia, incluso el agente más autónomo es en algún grado dependiente, y el más dependiente es en algún grado autónomo.

De acuerdo a Deere y León (2000), el empoderamiento de la mujer cuestiona las relaciones familiares patriarcales, ya que puede conducir al desempoderamiento de los hombres y a la pérdida de una posición privilegiada, generando un cambio en las formas en que habitualmente se han relacionado varones y mujeres, ya sea “con respecto al control de sus opciones de vida, sus bienes económicos, sus opiniones o su sexualidad” (Deere y León, 2000: 32). Se expresa un proceso de empoderamiento cuando “la toma de decisiones unilateral con respecto a asuntos que afectan a todos los miembros de la familia, ya no es la norma” (Deere y León, 2000: 32).

Sin embargo, si se asume el género de manera relacional, el empoderamiento de la mujer libera y empodera a los hombres tanto en el campo material como en el psicológico. Las mujeres empiezan a compartir responsabilidades que antes sólo competían a los hombres y a liberar a éstos de

los estereotipos de género, y también les abre la posibilidad de nuevas experiencias emocionales. De este modo, el empoderamiento de las mujeres implica no sólo cambios en sus experiencias, sino también en las de sus compañeros y sus familias (Deere y León, 2000).

Una de las principales corrientes teóricas dentro del feminismo que ha desarrollado la noción de empoderamiento es la de economistas feministas, que lo han relacionado con las posiciones de negociación relativa de hombres y mujeres en el hogar, la comunidad y la sociedad (Sen, 1980; Agarwal, 1997).

Básicamente, se cuestiona el modelo neoclásico de la familia unitaria. Este modelo considera el hogar como una unidad en la que no se distinguen los procesos de consumo de los procesos de producción, y en la que se comparten los recursos y los ingresos. Se supone, de acuerdo al modelo neoclásico, que los recursos del hogar son asignados por un jefe de hogar altruista (el esposo), que representaría los gustos y las preferencias de la familia, y que procuraría maximizar la utilidad de todos los miembros del hogar.

La crítica a la visión neoclásica de la familia sostiene que las familias o espacios domésticos están constituidas por múltiples actores con preferencias e intereses variables que suelen entrar, muchas veces, en conflicto. Los diferentes actores de la escena familiar cuentan además con habilidades diferenciales entre sí para alcanzar sus intereses y poder realizarlos.

Esta perspectiva no unitaria de la familia sostiene que existen, entre otros, los ámbitos de consumo, producción e inversión, en los que se realiza la toma de decisiones tanto con respecto al trabajo como a la ubicación de los recursos. Así, los hogares son entendidos como una compleja matriz de relaciones donde se establecen procesos de negociación continuos, muchas veces de manera implícita.

Esta negociación está sujeta a restricciones establecidas por el género, la edad, el parentesco, y aquello que es socialmente permitido o no negociar” (Agarwal, 1997 (traducción propia); Deere, 2002).

De este modo, las relaciones que se establecen entre los miembros de una familia pueden darse en términos de conflicto y de cooperación, –en la medida en que los arreglos de cooperación le dan a cada uno de ellos más o menos beneficios” (Agarwal, 1994: 17, traducción propia). La negociación entonces puede realizarse no sólo sobre la distribución de recursos de subsistencia del hogar, sino sobre los legados que constituyen y contribuyen a la posición de resguardo de cada miembro de la familia.

La premisa básica en relación a la posición de resguardo, es que mayor sea la capacidad de una persona de sobrevivir físicamente por fuera de la familia, mayor será su poder de negociación, en relación con los recursos compartidos en el hogar. Sobre este supuesto, se identifican algunos elementos, complementarios entre sí, o sustitutos uno de otros, de acuerdo a diferentes contextos, que van constituyendo la fuerza de la posición de resguardo de un miembro de la familia, a saber: a) la propiedad y control de bienes económicos (sobre todo la tierra); b) el acceso a empleo o a otras modalidades de generación de ingresos; c) el acceso a recursos comunales (como bosques y tierra de pastoreo); d) el acceso a sistemas tradicionales de apoyo social externo y e) el acceso a apoyo estatal o de ONG’s (Agarwal, 1994. Traducción propia).

El poder de negociación de un miembro se definiría por un rango de factores, en especial por la fuerza de su posición de resguardo. Es decir, tanto las opciones externas que determinan qué tan bien estaría, si la cooperación cesara, así como el grado en que sus reclamos se consideran social y legalmente

legítimos. Así, la persona que tenga una posición de resguardo más fuerte, significada como mejores opciones externas, y cuyos reclamos gocen de mayor legitimidad podría emerger con un resultado más favorable, aunque ambas partes estarían mejor que si no colaboraran (Agarwal, 1994. Traducción propia).

Los miembros de un hogar cooperan, en la medida en que los arreglos de cooperación le dan a cada uno de ellos, más beneficios que la no cooperación. Como es de preveer, hay muchos resultados posibles en la cooperación, y todos ellos pueden ser más benéficos que para los participantes que la alternativa de no cooperación, aunque algunos son más favorables para cada participante que otros. La posibilidad de que la ganancia de una persona signifique la pérdida de otra, es la que subraya el conflicto que quizás subyace a la cooperación. El resultado que surja dependerá del poder de negociación relativo de los miembros del hogar.

Como es de suponer, las diferencias de género, relativas al poder de negociación al interior del hogar, están ligadas al poder de negociación que se vehicula fuera del hogar, con la comunidad, el mercado y con el Estado. Por otra parte, en el mismo sentido de la reflexión, es posible sostener que los recursos comunitarios ubicados en los espacios extradomésticos influyen, de manera compleja, en el poder de negociación que, tanto hombres como mujeres, desarrollan al interior del espacio doméstico, en la resolución de sus conflictos de intereses.

La perspectiva de la economía política feminista enriquece la comprensión de las dinámicas familiares por cuanto introduce con claridad el ejercicio de las relaciones de poder entre sus miembros a través de la negociación. Con todo, tiende a sobre valorar la dimensión racional y pragmática de las relaciones de poder, dejando en segundo lugar o de lado, elementos afectivos propios de las

dinámicas humanas y familiares, que por cierto también se están sujetos a las relaciones de poder.

De este modo, compartiendo la perspectiva propuesta por Agarwal (1994, 1997), Sen (1980) y Deere (2002), e incorporando elementos afectivos, concibo las relaciones de género entre cónyuges como: construcciones sociales en escenarios socio-culturales determinados en los que hombres y mujeres negocian desde posiciones diferenciales tácita o explícitamente, sus necesidades y deseos con el cónyuge. Dicha negociación se desarrolla en un proceso activo de sus protagonistas de resignificación de los discursos propuestos sobre las formas de relacionarse entre los cónyuges. En estos procesos de negociación permanente, operan mecanismos conscientes e inconscientes, que van construyendo economías del deseo, en relaciones de conflicto/cooperación entre los miembros de la pareja. Esto es, relaciones genéricas de conflicto/cooperación que presentan cierta tendencia a situarse en ámbitos particulares, pero cuyo dinamismo le otorga la movilidad necesaria para traspasar determinados ámbitos, de acuerdo a posiciones situacionales entre los cónyuges.

CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN CONYUGAL EN COMUNIDADES MAYAS DE GUATEMALA

En el contexto socio-cultural de las comunidades Mayas en Guatemala, numerosas investigaciones describen aspectos de las dinámicas familiares y conyugales. Sin embargo, son escasas las que abordan específicamente lo referente a los conflictos conyugales de manera profunda y exhaustiva. Destacan al respecto, los aportes realizados por las investigadoras guatemaltecas Edda Gaviola Artigas (2001) y de Tania Palencia (1999), quienes describen conflictos

conyugales cotidianos a los que se enfrentan las mujeres Mayas en los ámbitos domésticos y públicos.

El trabajo de cada investigadora se sitúa en un lugar de producción de conocimiento diferenciado, lo que enriquece los resultados obtenidos. Mientras Edda Gaviola Artigas abordó los problemas, malestares y conflictos que reportan las mujeres Mayas desde una perspectiva feminista como académica del Área de Estudios de Género de FLACSO, Tania Palencia analizó las relaciones entre hombres y mujeres Mayas a partir de una revisión crítica de la vivencia cotidiana de los principios de la cosmovisión Maya en las comunidades, para el Proyecto de Desarrollo Santiago, bajo el lema *“la cosecha es de los dos”*.

En el primer caso, se identificaron una serie de conflictos y problemáticas que las aquejaban en el mundo privado y público.⁸⁸ En el ámbito privado, las mujeres reportan dificultades ligadas a su situación económica, tales como que *“cuando el esposo no tiene trabajo y no hay dinero”*, su insatisfacción con respecto a que *“no le gusta que no puede trabajar, y (que tenga que) depender del hombre”*, *“que su esposo busque otras mujeres y no le dé gasto”⁸⁹ en la casa”*, o que *“su esposo está en los EEUU y desconfía de ella, y cree lo que le dicen (con respecto a) que ella anda con otro hombre, (y que) sus cuñadas le inventan calumnias”*, y con respecto a sus hijos, *“que éstos no quieren ir a estudiar porque su esposo no les da el pisto”⁹⁰ que les piden en la escuela”*. En términos de la distribución de tareas en el espacio doméstico, las mujeres señalan como fuente de conflicto, *“cuando no hacen las cosas que les corresponde como mamá o mujeres”*, que *“no hay acuerdo con el esposo para hacer los oficios de la casa,*

⁸⁸ Los resultados del trabajo de Gaviola se obtuvieron a través de un trabajo de discusión grupal con 28 mujeres Maya-Mam monolingüe de San Martín Sacatepéquez.

⁸⁹ Expresión referida al aporte económico que hace un miembro de la familia en el hogar.

⁹⁰ Forma popular del hablar guatemalteco que se refiere al dinero.

(mientras) ella tiene que ayudar al marido en el campo”, o “cuando el esposo se enoja porque quiere decidir por las cosas de la casa”. También indican que se originan dificultades ya que “no le gusta lavar la ropa y los hijos no obedecen, además que no hay quien le ayuda”, y en el mismo sentido que “trabaja mucho en casa y los patojos no ayudan”. Por último, indica una mujer cuyo esposo está en los EEUU que “le molesta ver la discusión de parejas que tienen sus cuñados con sus esposos, (ya que) ella quisiera que vivieran felices” (Gaviola, 2001).

Cuando se refiere al espacio público, la atención se centra principalmente en los problemas y conflictos ligados a su participación social, reportando que “los hijos y el esposo no la dejan participar porque son muy celosos”, aunque dicen otras “si dejo listo el oficio ya no me regañan y puedo salir sin problema”, o que “no tiene problema en participar porque cumple su tarea”. Ellas identifican además la fuente de estas dificultades en parte en “las críticas que hacen las demás mujeres por participar, dicen que es una andalona y paseadora” y que en este sentido tienen que hacerle frente a “críticas de otras mujeres por su participación, (ya que) dicen que sólo salen a buscar marido”, lo que tiende a asociarse a “la crítica de las mujeres evangélicas porque sale de casa”, y a el hecho de que “hay mujeres que critican y aconsejan al marido para nosotras no participemos”. Por otra parte se señala que se suscitan “enojos con los vecinos porque los hijos se pelean”. Las mujeres mencionan además importantes problemas económicos, en el sentido de que “cada día está más caro todo, todo aumenta”, y en particular que “el precio muy bajo de la cosecha y el alto costo de la producción” (Gaviola, 2001).

El mismo estudio describe algunas de las instancias a las que las mujeres recurren para la resolución de sus conflictos familiares, tales como las iglesias,

los miembros de la familia, las autoridades, analizando los mecanismos de mediación de conflictos. Al respecto, la autora se interesa en la reproducción de la relación de autoridad cuando es una figura masculina la que asume el rol de liderazgo, a diferencia de la posibilidad de solidaridad de género que puede establecerse si es una mujer (es) la que asume el rol de mediación. Por otra parte, el recurso a una figura masculina como instancia de apoyo en la familia, como hermanos o cuñados, está interpretada por Gaviola como una búsqueda de protección y defensa ante la agresión física por parte de las mujeres. Llama la atención la ausencia, en el relato de las mujeres, de mediación por parte de autoridades tradicionales Mayas, ya sean éstas religiosas o jurídicas, describiendo sólo a las figuras del Juez de Paz, Juzgados de la Familia y Delegados de Reconciliación (iniciativa de Pro Paz, impulsada por la OEA en algunas localidades).

Por último, la autora concluye que:

Históricamente, las mujeres no han tenido la posibilidad de decidir en prácticamente ningún aspecto de su vida. Todo ha sido una larga secuencia de decisiones de otros, un pasar sin transición de los designios del padre a las decisiones de los maridos, en una constante minoría de edad en todos los ámbitos de la vida y que incluso (ellas mismas) llegan a sentir como verdad. (...) Aunque comienza lentamente a producirse cambios (...) La gran mayoría de las mujeres adultas, al igual que sus madres, «tampoco pudieron decidir con quién se iban a casar», y en los pocos casos que sí lo hicieron, fue eligiendo la alternativa menos mala que se les presentaba, con muy escaso margen de libertad. (...) La falta de reconocimiento y de libertad para vivir la vida es fundamental para comprender el porqué los cambios, relativos a las mujeres, aparecen tan frágiles y escasos en la vida comunitaria (Gaviola, 2001: 117).

Por su parte, Tania Palencia (2003) se interrogó sobre la forma en que el ideal de la complementariedad propio de la cosmovisión Maya se vive en las

relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, en espacios privados y públicos.⁹¹ Reconociendo, como ya lo decíamos anteriormente, el rol que juega la familia en tanto reproductora de la sociedad Maya, y comprendiendo así como es que el trabajo compartido es un valor ideal para lograr satisfacer las necesidades de los miembros de la familia. Así, el matrimonio adquiere un valor económico en sí, en el que se lleva a cabo una prestación mutua de servicios entre el hombre y la mujer para reproducir esta unidad colectiva.

La autora evidencia cómo es que en el trabajo en el ámbito doméstico se observan esferas de trabajo compartido entre hombres y mujeres Mayas, que ~~muestran~~ muestran que ambos tienen acceso a recursos estratégicos de la economía familiar, concediéndoles mutuo poder”. Por lo que de las tareas principales directamente vinculadas con la reproducción familiar no se deduciría, según Palencia, una jerarquía del hombre respecto a la mujer. Por el contrario, ~~fuera de~~ fuera de los espacios complementarios o interdependientes de la vida doméstica, se encuentran formas de relación entre hombres y mujeres con jerarquías, asimétricas o desiguales” (Palencia, 2003).

Con respecto a los ingresos económicos, la mitad de las encuestadas refiere ser proveedora, junto a su esposo, a través del tejido, la venta de animales y de hortalizas, destinando, bajo su administración, el ingreso femenino a la alimentación, utensilios domésticos y vestuario. Por su parte, más de la mitad (66%) de los varones administran su ingreso y lo destina en alimentación y reinversión en la siembra y/o negocio. Con todo, el principal proveedor de ingresos para la familia tiende a ser el varón y el que toma las decisiones respecto

⁹¹ Sobre la base de un diseño de encuesta aplicado a 120 personas de ambos sexos, de orígenes Mam, K'iche', Kaqchiquel, Q'eqchi, Poqomchí', Popti', Q'anjob'al y Sacapulteco y de talleres de discusión, Palencia analizó los aportes mutuos en la economía doméstica, y las zonas conflictivas de la relación hombres-mujeres.

a su administración. La autora reconoce además la generación de espacios ideológicos que favorecen valores relacionados con el mutuo acuerdo, en función de la sobrevivencia cotidiana. Así, a partir de una importante valoración de la mujer como madre, se reporta un apoyo activo por parte del varón en los quehaceres domésticos durante el embarazo de su esposa, expresadas por las mujeres como ~~–~~“cocina y cuida a los demás hijos”, ~~–~~“entra el agua, ayuda en la limpieza de la casa y baña a los hijos”, ~~–~~“hace los trabajos de la casa” o ~~–~~“me cuida”, mientras los hombres expresaron ~~–~~“cambiar pañales”, ~~–~~“ayudar en la cocina”, y ~~–~~“ayudarla a cuidar al hijo”. Con todo, hubo mujeres que reportaron que durante la maternidad el esposo sólo le apoyaba económicamente (Palencia, 2003).

Como una forma de dar cuenta de los conflictos y tensiones que se expresan entre hombres y mujeres, la autora describe que las respuestas más comunes sobre la figura del padre, esposo o hermano, fueron: ~~–~~“me regaña”, ~~–~~“no me deja salir”, ~~–~~“piensan que nuestro trabajo es solo ayuda”, ~~–~~“es muy celoso”, ~~–~~“se emborracha y gasta el dinero”, ~~–~~“me pega”, y ~~–~~“hay que servirles por ley y fuerza”. A pesar de lo expresado, la mayoría de las entrevistadas no interpreta la estructura de relaciones de género como relaciones de desigualdad. Con todo, 45 de las mujeres entrevistadas (37%) reconoció maltrato físico o psicológico por parte de su marido ya sea por embriaguez o porque no estaba lista la comida (Palencia, 2003).

Con respecto a las decisiones que se toman en relación al espacio público, una importante mayoría de los encuestados (85%), tanto hombres como mujeres reportó que es el hombre el que finalmente decide. Atribución de autoridad que es coherente con la alta valoración que se construye del varón para enfrentar el

mundo ladino, fuera de las comunidades, y su capacidad de responsabilizarse de los intereses comunitarios. Existe entonces, según Palencia, una simbología y un sistema de conocimiento que reflejaría la construcción de un status superior del hombre, así como un poder de acción al que la mujer no tendría acceso.

Con todo, enfatiza Tania Palencia que esto no significa que «las mujeres no puedan ser reconocidas como poseedoras de poder o autoridad, y menos que no existan espacios para que las mujeres influyan en las decisiones de los hombres». Lo que se advierte, más bien, es la existencia de relaciones de sumisión de la mujer, socialmente aceptadas como normales (Palencia, 2003).

Al describir los escenarios de desigualdad, la autora establece que la pobreza en la que viven las mujeres y hombres Mayas constituye una causa poderosa que favorece la reproducción de las formas de desigualdad observadas, aunque no es su causa de origen. Más bien los procesos de pauperización de la vida en las comunidades serían un elemento agravante de las desigualdades de género, ya que, señala Palencia Prado (2003) que deteriora los espacios de complementariedad en los que hombres y mujeres Mayas tienden a brindarse ayuda mutua.

Así, el análisis de Tania Palencia concluye que:

Existen diversos escenarios que alimentan esta desigualdad (entre hombres y mujeres Mayas): uno de ellos es el cultural, donde se reproducen valores que conceden al hombre mayor supremacía en la toma de decisiones. Otro escenario es el medio político, económico y social guatemalteco, en el cual la pobreza margina de oportunidades, derechos y poder a la mayoría de hombres y mujeres Mayas, con lo cual se acentúan sus roles diferenciados. Un tercer escenario es también propio de la sociedad guatemalteca: la mujer, en general, es considerada como sujeto de menores derechos con relación al hombre (Palencia, 2003: 97)

CONFLICTO CONYUGAL Y RELACIONES DE GÉNERO EN COLOTENANGO

Uno de los objetivos que me propuse al realizar esta investigación fue la descripción de los conflictos conyugales al interior de las parejas Maya-Mam de Colotenango. Para estudiar la violencia conyugal entre los Mames busqué comprender la ocurrencia de las diferencias conyugales que en algunas condiciones producirían relaciones violentas, mientras en otras condiciones serían resueltos sin acudir a la violencia doméstica sino que a través de la cooperación.

A continuación se presenta una categorización de los conflictos conyugales que se observaron entre los matrimonios y parejas de hecho del municipio de Colotenango. La categorización propuesta se articula en tres ámbitos de toma de decisiones relevantes para los protagonistas, en torno a las cuales se tienden a generar tensiones, conflictos de intereses que los cónyuges han de resolver en su cotidianeidad. El análisis propuesto está basado en la perspectiva analítica de Agarwal (1994, 1997) relativa a las relaciones de poder y procesos de negociación ante los conflictos conyugales. Para hacerlo he organizado las decisiones en torno a las cuales giran los principales conflictos de las parejas Mam en tres ámbitos o dominios, relativos:

- a) a los recursos económicos del hogar: los que remiten a los procesos de consumo y de producción del grupo familiar;
- b) a la reproducción familiar: entendida básicamente como la reposición generacional, es decir el cuidado y la educación de los hijos y establecimiento de nuevas familias; y

c) a la participación en espacios extradomésticos: los que posibilitan el acceso a recursos que influirán en el poder de negociación de los cónyuges para resolver sus conflictos de intereses.

Si bien los ámbitos propuestos se podrían aplicar a situaciones conyugales más allá de la realidad sociocultural de los Mames de Colotenango, las jerarquías y relevancias de las categorías analizadas son pertinentes a este contexto específico.

TOMA DE DECISIONES SOBRE LOS RECURSOS ECONÓMICOS DEL HOGAR

El proceso de separación entre “casa” y “trabajo” que se ha observado en América Latina a través del siglo XX no alcanza la misma magnitud en las zonas rurales e indígenas de Guatemala. En el municipio de Colotenango, como en los municipios Mayas del país, la familia sigue actuando como un ente generador de recursos para garantizar la reproducción de la totalidad de sus miembros.

Como es sabido, la explotación campesina se basa en una unidad de trabajo estructurada en torno a la familia. En un sistema campesino el trabajo es efectuado por el conjunto de miembros del grupo doméstico, que se organizan en función de la división sexual de las labores. La producción se destina a satisfacer las necesidades de base, cuyas opciones y actividades económicas están condicionadas por la disponibilidad de mano de obra en el hogar y la búsqueda permanente de fuentes alternativas de obtención de recursos. La producción agrícola en Colotenango se dedica mayoritariamente al autoconsumo, particularmente de maíz (en 97% de los poblados), frijol (92%), frutas (32%) y hortalizas (18%). En un 45% de los poblados, los agricultores expresaron dedicar parte de su producción al comercio: un 34% lo comercializa en la cabecera

municipal (sobre todo frutas y hortalizas), y un 8% efectúa sus ventas fuera del municipio (principalmente el café de altura, orgánico y normal). Muchas familias colotecas explotan especies animales de tamaño menor, orientadas al autocosumo: principalmente aves de corral (en un 68% de los poblados) y cerdos (3%) (Municipalidad de Colotenango, 2003).

La realidad de los hogares en sociedades campesinas como la coloteca hace que tanto el marido como la mujer estén familiarizados con el trabajo que se realiza en la explotación agropecuaria. Así, la pareja se constituye en una unidad de trabajo indispensable para garantizar la reproducción de la unidad doméstica, de tal modo que lo social, lo cultural y lo socioeconómico tienden a entrelazarse.

Las tareas de la explotación agropecuaria son desempeñadas por los adultos mayores, niños, niñas, jóvenes y adultos de la familia de manera complementaria. Si bien la toma de decisiones incluye la consideración de las opiniones de los miembros de la familia involucrados, sobre todo de los hijos mayores, la responsabilidad de las decisiones recae sobre la pareja de padres, o la madre sola en el caso de separación conyugal. Decidir qué se sembrará este año, en qué se invertirá el escaso dinero de la familia, cuántos mozos se contratará para las faenas de cosecha si el grupo familiar se lo puede permitir, involucra una serie de discusiones y negociaciones a través de las cuales el matrimonio de manera complementaria, pero no siempre igualitaria, tomará una u otra de las opciones posibles.

Así, entonces, en el espacio doméstico se describe, como lo hizo Palencia (2003), una mutua dependencia económica, en el que las relaciones compartidas se conciben como esferas de negociación y de conflicto, basadas en la búsqueda

de cooperación, lo que es propio de las estrategias de sobrevivencia de economías domésticas campesinas.

Aunque la tierra constituye un recurso fundamental para la subsistencia de los colotecos, debido a la pauperización de la vida del campo en Guatemala, la tendencia ha sido a complementar su economía familiar con ingresos extraprediales, lo que tiende a asumir el varón y los hijos mayores, aunque no de manera exclusiva.

La actividad que genera la mayor cantidad de ingresos para el municipio lo constituyen las remesas que envía la población que ha migrado a los Estados Unidos (Segeplan, 2010). Según cifras de la Secretaría General de Planificación, para el año 2008 el monto de dinero que ingresó al municipio fue de aproximadamente US\$ 2.997. 477, cifra que equivale a 24 millones de quetzales, en moneda nacional.

Si bien en términos económicos la migración masculina es la principal fuente de ingresos para Colotenango, es también fuente de importantes conflictos conyugales en las familias colotecas. Sin embargo, el origen de estos conflictos no se relaciona tanto con los recursos económicos propiamente tal, sino a mi modo de entender, con la permanencia y residencia del varón coloteco fuera del ámbito doméstico y local por períodos relativamente prolongados que pueden ir de 1 a 2 años hasta los 10 a 15 años. Por estas características es que los conflictos conyugales ligados a la circulación del varón en circuitos migratorios internacionales será tratado como en el punto c) conflictos ligados a la circulación en circuitos extradomésticos. Esta distinción permite además comparar el radio de amplitud que tiene la circulación de hombres y mujeres al volverse conflictivo: en el caso de la mujer su salida de la casa es motivo importante de conflicto, mientras

que en el caso del varón es su salida del municipio y de país, la que se torna potencialmente conflictiva. Como señalábamos inicialmente, la diferenciación casa/trabajo ha ocurrido parcialmente en los Pueblos Mayas de Guatemala, y en la actualidad el rol de proveedor de ingresos extraprediales tiende a asumirse socialmente como una responsabilidad del varón y sólo secundariamente como una actividad femenina.

Además de la actividad agrícola, las mujeres del grupo familiar Mam asumen la responsabilidad de la producción del vestido para consumo de la familia a través del tejido tradicional de cintura que van aprendiendo desde temprana edad, y asumiendo en torno a la adolescencia. Ancianas, mujeres adultas, nueras allegadas a la casa parental del esposo e hijas solteras dedican gran parte de las horas del día a la elaboración de morrales, huipiles y cortes para el autoconsumo. Sólo algunos grupos familiares se especializan en la confección para la venta, principalmente porque la inversión de tiempo en mano de obra femenino eleva los costos de cada pieza que luego difícilmente son recuperados en la venta fuera del hogar.

Otra de las importantes tareas de producción doméstica del grupo familiar realizada por las mujeres colotecas en lo relativo a la alimentación de los miembros de la familia extensa y de los trabajadores que pueden apoyar las tareas de producción agrícola, sean éstos, parientes cercanos o trabajadores contratados. Esto es la preparación y elaboración de los alimentos como su entrega a las personas involucradas en las faenas agrícolas.

Uno de los patrones básicos de ocurrencia de conflictos conyugales al interior de la familia es la falta o incumplimiento de alguno de los miembros del grupo familiar a estas funciones asumidas socialmente. Puede llegar a ser motivo

de regaño o violencia hacia la mujer que el hombre ~~no~~ encuentre su plato de comida cuando llega de la milpa”, y también puede ocasionar pleitos entre los cónyuges la falta de cumplimiento del varón de su rol de proveedor, por problemas de alcoholismo. En el mismo sentido, Mindek (2005) menciona que los principales motivos por los cuales puede disolverse un matrimonio entre indígenas son ~~la~~ desatención o el incumplimiento de los deberes genéricos de los cónyuges” (Mindek, 2005: 353).

Durante mi trabajo de campo pude constatar, a través de los relatos que referían a las formas de constituir las familias, la centralidad que ocupa la herencia y transmisión de los terrenos y de la tierra para cultivo de padres a hijos entre los mames, y de allí la importancia de la negociación entre los cónyuges al respecto. De acuerdo a la norma tradicional, los hijos varones irán heredando los terrenos colindantes a la casa parental para radicarse ahí con su nuevo núcleo familiar, mientras el benjamín de los varones heredará la casa y el terreno de los padres (herencia por ultimogenitura patrilineal), y asumirá la responsabilidad del cuidado de éstos durante su vejez. Según el criterio de patrilinealidad, la norma indica que sólo los varones heredan.

Sin embargo, pude observar numerosas excepciones a esta norma, en familias poseedoras de tierras que permitieran donarla a su descendencia, las que pueden considerarse más bien como reglas alternativas: los hombres son los herederos preferidos y un cierto principio igualitario guía la división de la tierra, aunque muchas fuentes revelan que las mujeres no quedan totalmente excluidas del reparto (Robichaux, 2005). Bossen (1984, cit. en Robichaux, 2005) señala que las mujeres Mam de Guatemala pueden heredar pequeñas parcelas o partes menos deseables de la herencia que sus hermanos (Hawkins, 1984, cit. en Robichaux,

2005). La consideración de las hijas mujeres en la herencia de la tierra ocurrirá siempre y cuando los padres tengan un buen nivel económico y suficiente tierra, como pude observar en mi trabajo de campo. De lo contrario, las hijas son las primeras candidatas a ser eliminadas de la repartición de tierras.

Luz, quien me apoya como intérprete, me enseña el terreno que le dejó su padre, en vida, de 4 a 5 cuerdas de cafetal de cultivo de altura. Cuenta también, entre las propiedades heredadas, con un segundo terreno cerca de la aldea vecina, sembrado de árboles, de los cuales extrae la leña de consumo para la casa familiar. Así mismo, los siete hermanos y hermanas de Luz heredaron tierra por parte de su padre. Mientras las mujeres recibieron “tierra con siembra”, los hijos varones recibieron terreno para construir su casa y también tierra para sembrar. Una situación similar me fue narrada por mujeres de tres aldeas diferentes de Colotenango, con respecto a la herencia de la tierra, que opera de manera diferencial hacia mujeres y varones. A su vez, Don Chepe (de 56 años) heredó, junto a sus hermanos por parte de su madre, a quien le había dejado importantes propiedades su propio padre. Del mismo modo, la madre Somaya, de una edad aproximada de 40 años, heredó de su padre terreno y casa en el vecino municipio de La Democracia.

Sin embargo, “existe un consenso generalizado de que las prácticas de herencia en Guatemala favorecen a los hijos varones” (Deere y León, 1999: 15). Como es sabido, en las comunidades Mam se establecen los lazos de parentesco, de acuerdo al criterio de patrilocalidad, lo que fundamenta la distribución genérica más favorable hacia los hijos varones. El supuesto, según las autoras, es que “el hombre tiene que mantener a la mujer” en su lugar de residencia, mientras que la

mujer dejará su comunidad para irse a vivir en la comunidad de la familia del varón, y ~~va~~ a conseguir quien la mantenga” (Deere y León, 1999: 15).

De acuerdo a lo observado en las familias entrevistadas del municipio de Colotenango, el patrón de herencia entre los Mames de Huehuetenango parece ser similar al que describen Deere y León (1999) en la región nor-occidental del país, en Totonicapán. Allí, ~~hijos~~ e hijas tienden a heredar en partes iguales, muchas veces antes de la muerte de sus padres, y tienen que comprometerse a cuidar de sus progenitores en la vejez” (Deere y León, op. cit.: 15). Sin embargo, entre los Mames, como entre otros Pueblos Mayas, es el *shep*, el hijo varón menor, el que se compromete a cuidar a sus padres, y el que hereda el terreno principal de la familia y la casa de los progenitores, tal como lo describe D’Aubeterre en el municipio mexicano de Acuecomac, citando a Robichaux (1997) dónde constata los ~~persistentes~~ efectos del patrón predominante de la herencia por vía patrilineal con privilegio de la ultimogenitura” (D’Aubeterre, 2000b: 410).

Conocí mujeres adultas, de entre 30 a 50 años, casadas, destinatarias de tierras heredadas por parte de sus padres, por lo general destinadas a la agricultura más que a la residencia. En la mayoría de estos casos, ser propietaria de tierras cultivables se convertía en un haber económico para la mujer que constituía parte de lo que Agarwal (1997) llama la posición de resguardo. Dicho de otra manera, el hecho que la mujer Mam sea poseedora de esas cuerdas de tierra (de hecho cultivadas o no) la posiciona en una relación de poder de mayor importancia a la hora de negociar decisiones al interior del hogar con su esposo.

Pude observar cómo es que el destino de las tierras del varón y de la mujer Mam era tema de negociación a la hora de decidir sobre la herencia hacia los hijos. En otros casos, pude constatar a través del relato de una mujer separada,

madre de 4 hijos, cómo la decisión de vender las cuerdas de tierra que ella había heredado de su madre (y ésta a la vez de su padre) fue tomada unilateralmente por su esposo con su consentimiento. En este caso, la Sra. Norma, perdió no solamente parte de su poder de negociación conyugal al ceder su derecho sobre la venta de sus terrenos a favor de su esposo, sino también un apoyo familiar crucial, el de su madre con el pleito que generó con ella esta decisión. Posteriormente, la Sra. Norma recordaría que su madre ya iniciaba su distanciamiento de la joven pareja y de su hija cuando ella aceptó irse a vivir con su esposo sin exigir la tradicional —pérdida de mano” a la familia de la novia.

También pude observar mujeres menores de 30 años, casadas o solteras, que contaban con cuerdas de tierra para cultivo, lo que indica una clara flexibilización de la norma tradicional y una resignificación por parte de los padres de sus deberes para con sus hijas mujeres y los derechos de éstas. Lo esperable es que las hijas al casarse aspiren a administrar las tierras de su esposo (por escasas cuerdas que constituyan los terrenos de autosubsistencia), pero si en el transcurso de los años ocurre las hijas se regresan al hogar paterno o bien no se van y no se casan, los padres, por lo que pude observar, tienden a acomodar sus bienes raíces (tierra) para brindarles oportunidades de desarrollo.

Lo que fue más llamativo en este sentido es que en dos relatos de familias Mames pude constatar que varones y mujeres mayores de 50 años en la actualidad, hubiesen heredado tierra por parte de su propia madre, quien fungía como propietaria de los terrenos familiares. Así lo explica una comadrona de 65 años de edad al referirse a sus orígenes: —Yo fui reproducida por mi madre allá adentro, en el lugar Saq Sja'al... Pero mi madre tenía terreno que fue heredado por su padre. Ahí nací yo.”

También puede presenciarse cómo es que la toma de decisiones con respecto a la construcción y ampliación de la casa familiar era objeto de discusión entre los cónyuges, considerando los intereses de ambos miembros de la pareja. Un matrimonio de adultos mayores construía dos cuartos aledaños a la casa con ladrillo de adobe ya que, de poder elegir, la esposa prefería la construcción a la "usanza tradicional".

Los ejemplos recién expuestos dan cuenta de la gama de decisiones que afectan en su cotidianeidad a las parejas Mam en torno a los recursos económicos que manejan. Así, en el ámbito de las decisiones económicas son éstos algunos de los conflictos que pueden estallar en violencia familiar en la medida en que fracasen las instancias cotidianas de negociación entre los cónyuges.

TOMA DE DECISIONES SOBRE LA REPRODUCCIÓN FAMILIAR

La división sexual del trabajo en las comunidades colotecas establece que los cuidados y educación de los niños y niñas están fundamentalmente a cargo de las mujeres de la familia. Es decir, las ocupaciones ligadas a tener hijos, cuidarlos y socializarlos son eminentemente asumidas como una función social femenina. Son las mujeres de la familia las que se hacen cargo colectivamente de estas tareas, si bien cada madre es la que asume los cuidados y autoridad materna sobre su descendencia. Sin embargo, en un contexto familiar extenso, tanto la producción como la reproducción del grupo doméstico se asumirán de manera colectiva entre las mujeres de las diferentes generaciones que cohabitan en la misma casa.

La tendencia mayoritaria entre las familias colotecas es a constituirse como grupo familiar extenso y a reproducir el ciclo de desarrollo característico del

sistema familiar mesoamericano. Como lo indica Robichaux (2005: 180) la constitución de las familias pasa por ~~un~~ proceso, caracterizado por una fase extensa y una fase nuclear”. Después de la etapa inicial de residencia virilocal hay un paso inevitable hacia la independencia, que experimentan prácticamente todos los hijos varones casados (salvo el menor).

Las familias colotecas están pasando por una aceleración de una de las fases de su ciclo de desarrollo. Gracias a las remesas recibidas desde México y Estados Unidos, las parejas Mam tienen la posibilidad de reducir el periodo de residencia virilocal acostumbrada, e independizarse con mayor rapidez. No se trata en ningún caso de una transformación estructural desde la familia extensa hacia su nuclearización, sino más bien de movimientos intergeneracionales al interior de los grupos domésticos. Como lo describe Robichaux (2005), a través del ciclo de desarrollo de las familias mesoamericanas y de los individuos,

las mujeres van saliendo de la casa de sus padres para iniciar su vida marital en casa de sus suegros, mientras que sus hermanos varones traen a la casa paterna sus respectivas esposas que llegan en calidad de nueras. Para todos, menos para el ultimogénito varón, estos arreglos no son permanentes ya que el destino de las parejas es constituir su vivienda propia, generalmente en las inmediaciones de la casa del varón, en terrenos generalmente cedidos por el padre (Robichaux, 2005: 189).

En este contexto de reproducción familiar, es que la figura del benjamín, tiene una relevancia cultural en la reproducción de los conflictos conyugales entre los Mam de Colotenango. Pude observar en mi estancia de campo cómo el último hijo varón efectivamente asegura una continuidad o perpetuación de la familia, como lo indica Fortes, al ser el eslabón generacional que permite que los padres ~~descansen~~” cuando ya no están en edad reproductiva y mantener el patrimonio de la casa de los padres indisoluble. Es el caso de Andrés, de 9 años de edad, a quien su padre, Don Manuel, señalaba, sentenciando: ~~él~~ es el que va a heredar todo

esto”. Lo decía, orgullosamente, indicando la casa de dos pisos que él mismo edificó con el aporte de las remesas que sus hijos mayores fueron enviados desde los Estados para poder ampliar la casa en torno al antiguo fogón de la cocina y el cuarto adyacente que construyó su padre, Don Pedro, quien a sus 104 años, todavía ayudaba en la casa recogiendo y ordenando la leña diariamente.

Pude conocer la situación de un matrimonio Mam de la aldea El Granadillo, separado con cuatro hijos. Miguel, el hijo menor de la Sra. Berta, de 10 años de edad, sería el que heredaría la casa de adobe y piso de tierra dónde vivía aquella con su prole. Una vez separados los cónyuges, a raíz de situaciones de violencia física reiterada por parte del esposo en estado de ebriedad, éste abandonó el hogar y constituyó una nueva familia. El suegro de la Sra. Berta interfirió a favor de su nuera, madre de Miguel, para que ella se quedara viviendo en la pequeña casa, a unos metros de la propia y pudiese trabajar la tierra que le correspondía a su hijo. De alguna manera, aún sin la presencia de su hijo, su nieto sería quien daría continuidad a la familia extensa en ese sector de la aldea.

También escuché de parte de un varón Mam el relato de la muerte de sus dos hijos varones, mientras sus seis hijas mujeres sobrevivieron. Los niños fallecieron a corta de edad, entre los 4 meses y el año, producto de enfermedades bronco-respiratorias. Después de 25 años este tipo de enfermedades sigue siendo la principal causa de muerte infantil en Colotenango (Municipalidad de Colotenango, 2010). Narra Don Chepe el dolor que significó para ellos como padres y el quiebre que representó como cónyuges esta situación. Mientras la madre de los niños fallecidos callaba su dolor en casa, su esposo ahogaba su pena en el alcohol. Don Chepe lloraba la pérdida de sus hijos, pero además lamentaba que hubieran sido varones y que el último fallecido haya sido el menor de todos

sus hijos. Con los años, el matrimonio de la Sra. Juana y Don Cheoe se sobrepuso a este duelo y se mantuvo junto, aliviados por el nacimiento de un nieto varón que una de sus hijas tuvo como madre soltera. El matrimonio, convertido en abuelos, en acuerdo con su hija menor de edad, deseosa de continuar sus estudios y su vida en el pueblo de Colotenango, decidió adoptar legalmente al bebé, resolviendo de alguna manera la pérdida de sus propios hijos varones. –El será quien se quede con todo”, dice ahora tranquilamente Don Chepe, maestro jubilado.

Las costumbres locales en torno a la unión entre cónyuges tiende a repetirse entre más de un grupo étnico, lo que ha permitido hablar de un modelo mesoamericano de matrimonio (Dehouve, 1978, cit. en Mindek, 2005). En ese sentido, González Montes (1999: 88) caracteriza el matrimonio tradicional indígena en México como –una unión que se establece a corta edad, un importante protagonismo de las familias extensas y padrinos en los arreglos matrimoniales y un ritualismo complejo y costoso para la legitimación de las uniones ante la comunidad”. Esta unión, señala González Montes (1999) se realiza después de largos noviazgos y puede prescindir de los casamientos civiles o eclesiásticos.

He podido observar entre las familias Maya-Mam de Colotenango que, en el contexto de la familia extensa, los padres tienen un importante nivel de ingerencia en los asuntos de sus hijos, aún después de alcanzada la mayoría de edad. La elección de pareja, los arreglos matrimoniales y el establecimiento de lazos matrimoniales adquieren una gran relevancia, en torno a los cuales se generan conflictos familiares y conyugales de no cumplirse las expectativas familiares y comunitarias. Ante estos conflictos pude observar importantes desacuerdos entre los padres de Juan, de 20 años, estudiante de magisterio, quien vive con sus padres y sostenía una relación de noviazgo con una mujer mayor que

él y madre de dos hijos. Sobre todo para su madre, ésta era una situación que no podía mantenerse en el tiempo y que sobre todas las cosas, no podía llegar a conformarse en pareja formalmente constituida. El joven, conciente de la situación enfrentaba importantes conflictos con su novia por no decidirse a avanzar en la consolidación de la relación que duraba ya más de un año. Sin embargo, el pesar y preocupación que eso significaba para su madre tenía una gran importancia y no podía pasar a llevar el mandato parental con respecto a la conformación de pareja. Hasta la fecha en que pude platicar con ellos, la situación se mantenía en un conflicto no resuelto para los novios, y para los padres del joven.

En otros casos pude presenciar una fuerte oposición por parte de los padres de la novia en el caso de establecerse una unión matrimonial sin la debida pedida tradicional, que es lo que le correspondería hacer a Juan si se decidía a formalizar con su novia. En el caso de una pareja de migrantes que se constituyó en el extranjero, pude observar la ausencia de pedida, sin que eso generara mayor conflicto, ya que la novia era madre de una hija que fue educada por sus abuelos maternos. De este modo, el matrimonio con una mujer separada o que haya sido madre antes de su actual relación, no es del todo prohibida, pero en ningún caso se atenderá a la norma de la pedida tradicional de la novia por parte de los padres del novio.

Al referirnos a este tipo de “segundas uniones” estoy implícitamente hablando de un primer noviazgo que no llegó a constituirse en un matrimonio, pero que trajo hijos al mundo. Se trata de la figura de lo que se conoce como madre sola o madre soltera, que contrariamente a la visión de las comunidades indígenas como conservadoras, es algo relativamente común.

Pude observar en una misma familia de Colotenango hijas de entre 35 y 18 años, que cinco de éstas se habían casado según la tradición y con pedida de mano, mientras dos eran madres solteras, y una hija se mantenía soltera y sin hijos. Las hijas casadas vivían, cada cual, en casa de sus respectivos suegros, mientras las hijas solteras se quedaron en casa de sus padres junto a los nietos de éstos.

Tuve la posibilidad de platicar con Graciela, estudiante para maestra, de 30 años de edad y madre de Alba, una muchacha de 13 años. Durante mi estancia de campo en el pueblo de Colotenango fui invitada a asistir a la celebración familiar de su graduación como maestra primaria, ocasión en la que además pude presenciar un conflicto violento por parte del padre de la niña con la familia de Graciela. La joven maestra se había involucrado hace años con un maestro de primaria, algo mayor que ella, casado y con hijos. Alba nace de esta relación ilícita y genera un gran conflicto familiar con los padres de Graciela y entre éstos. La madre más apegada a la norma cultural, no podía aceptar la desdicha y vergüenza de que una de sus hijas tuviera hijos fuera del matrimonio, pero además producto de una relación extramatrimonial. El padre de Graciela, según el mismo me compartió, había flexibilizado sus criterios morales a lo largo de su vida, y sostenía que «yo mismo tengo una hija fuera, con otra mujer...tengo que entender a Graciela».

Como es lo habitual en las comunidades Maya-Mam, Graciela volvió a vivir con sus padres junto a su hija, quien se crió junto a los hijos de su cuñada, y posteriormente junto al hijo natural de su hermana menor. Es probable que en el ciclo de desarrollo de la familia, Graciela ya titulada y con empleo pueda independizarse de sus padres junto a su hija.

El conflicto que pude presenciar entre el novio de la joven madre y su familia es propio de las indisolubles relaciones familiares y comunitarias. A la celebración no podía dejar de asistir el maestro, involucrado con la homenajead, sin embargo el conflicto se suscitó al evidenciarse después de avanzada la fiesta, que la relación amorosa entre ellos continuaba y exigir el varón, derechos sobre su novia a quien las mujeres de su familia no dejaban que éste se acercara. La situación se tornó algo violenta cuando una hermana de Graciela puso orden ante el maestro que traspasaba los límites de la casa familiar, bofeteándolo entre la discusión familiar.

Con todo, lo habitual en las familias Mam de Colotenango es que las mujeres madres de hijos que no han contraído vínculo matrimonial, ya sea a la usanza tradicional (pedida de mano o robo de la novia), por un credo religioso o por el registro civil, o que se han separado de su cónyuge, permanezcan en casa de sus padres. Así pude verificarlo en numerosas situaciones de mujeres que al menos mientras sus hijos estaban pequeños, vivieron en la casa paterna, pudiendo luego independizarse solas o con una nueva pareja en unión libre generalmente.

En una aldea de las tierras altas, una joven casada a la usanza tradicional, con dos hijas menores de tres años, que vivía en casa de sus suegros desde hace un año, tuvo que permanecer en casa de sus padres dónde la visité con su bebé de seis meses de edad, esperando a que su novio decidiera a formalizar su noviazgo con ella y hacer la debida pedida de mano. La opinión de sus padres era de aceptar a su hija con ellos, aunque señalaban que lo que correspondía era que el padre del bebé hiciera la pedida de mano, después de un noviazgo de más de un año entre ellos. El joven padre argumentaba que estaba reuniendo el dinero para asumir su compromiso formalmente, mientras la joven madre le reprochaba dudar con

respecto a la paternidad de su hija. Finalmente el varón visitó con sus padres a la familia de su novia y fijaron fecha para casarse y establecer la residencia del nuevo grupo familiar en casa de los padres de éste. En un lapso menor a un año, el joven se fue de mojado a los Estados Unidos para reunir dinero para mantener a su familia, con una segunda hija en camino, mientras su esposa asumía junto a sus cuñadas sus nuevas labores de esposa y madre.

En mi estancia de campo en Colotenango, me hospedé en casa de una generosa familia Mam, desde dónde organizaba mis viajes para otros destinos del municipio. En más de una oportunidad pude presenciar las estadias temporales que alguna de las hijas casadas de los dueños de casa, hacía junto ellos después de una desavenencia conyugal. También pude observar en una ocasión, en el caso del matrimonio de una de las hijas menores de Don Manuel, al joven esposo llegando a casa de su suegro para pedirle a su joven esposa que lo disculpara y regresara con él a casa de sus padres con el bebé de ambos, menor de un año. Como lo indica Mindek (2005), en su análisis sobre investigaciones realizadas en diferentes grupos étnicos mesoamericanos con respecto al establecimiento y ruptura del vínculo matrimonial, las separaciones temporales entre los cónyuges es algo bastante frecuente entre los indígenas y pareciera ser una estrategia de la mujer para obligar a su marido a comportarse de acuerdo a sus expectativas.

Con respecto al joven matrimonio al que recién hice referencia para mencionar sus desavenencias conyugales, tengo que decir que después de haberlos visto numerosas veces en reuniones familiares, en una de mis última visitas a la aldea, supe que Ana se había marchado con su bebé de mojada a Cancún, México, a casa de una de sus hermanas mayores que vive allá junto a su esposo desde hace casi seis años

TOMA DE DECISIONES SOBRE LA PARTICIPACIÓN EN ESPACIOS EXTRADOMÉSTICOS

La participación social y política de las mujeres Mayas ha sido identificada como fuente de conflicto conyugal por numerosas investigaciones (González, 1993; Gaviola, 2001; Palencia, 2003; Chirix, 2003; Cumes, 2007; Hernández, 2008; Mac Leod, 2008; Soriano, 2008).

En las aldeas de Colotenango se presentan conflictos, ligados a la voluntad de implicación social por parte de las mujeres, aún cuando la historia del municipio connota altos grados de organización social y política. Según la descripción de un promotor de salud mental de la ONG Ceiba, de los 34 Comités Comunitarios de Desarrollo (COCODE) sólo en 13 de esto, se cuenta con participación femenina. Su participación, en el caso de asumir responsabilidades, se limita a ser vocales de algunas comisiones tales como la comisión de molino (ixtamal), la comisión de pollo, la comisión de estufas en las que solo se incluyen mujeres. Esta forma de participación segregada por ámbitos y que reproduce formas de relacionarse entre hombres y mujeres en función de la dicotomía público/privado es cuestionado por el joven promotor Maya: ~~—~~ algunas mujeres tienen sus comités propios, pero dentro de ellos no son mixtos, y es una dificultad también porque nunca se van a construir un pensamiento entre los hombres y las mujeres”.

En entrevista grupal con los dirigentes del Comité comunitario de desarrollo de una aldea de las tierras bajas (todos varones) pude constatar las limitaciones que tienen las mujeres Mam para salir a voluntad del espacio doméstico, y cómo eso motiva conflictos conyugales frecuentes:

El hombre no le da permiso para ir a una reunión. Si le da permiso para ir al mercado es poco tiempo el que da el hombre. El hombre puede salir a la hora que él quiere, pero en cambio a la mujer sí se

le da un tiempo limitado. A veces la mujer viene tarde del mercado porque se encontró con su mamá y se quedó platicando. Pero el hombre no le cree y piensa que de plano estaba platicando con otro. Y ahí empieza el problema. Sentimos que somos el ~~mandamás~~”.⁹²

También operan mecanismos de control por parte del marido sobre su esposa que asiste a reuniones en la comunidad. Las promotoras y promotores de salud mental de Colotenango a los que entrevisté de manera grupal lo describían como una forma de negociar la participación de la mujer fuera del hogar: “Cada vez que viene la reunión, siempre (le) cuentan con su marido cuando llegan en la casa. También el hombre pregunta: “Mirá, ¿qué es lo que fuiste a...? ¿Qué es lo que se habló en la reunión? Entonces la mujer que le cuenta al marido...entonces el marido que no se queda preocupado.”

Los promotores de salud mental de la ONG Ceiba destacan además el proceso que va generando en los varones, la paulatina participación de las mujeres en organizaciones sociales locales:

Si es un hombre que su mujer por primera vez se integra en ese grupo seguramente la va a regañar porque su esposo no está acostumbrado a que su esposa se va en la reunión, en la actividad, entonces ahí es dónde hay conflicto. Pero si pasa un año, dos años ya no es necesario que la mujer pide permiso porque el hombre ya sabe... y el hombre también quizás vaya (...). Y de las mujeres que ya están participando en actividades como que sus esposos ya han entendido también porqué ellas participan. Hemos hablado con los esposos y dicen que está bien, que es importante Y algunos tratan de acercarse también a las actividades si tenemos alguna reunión en la comunidad.⁹³

Las mujeres dirigentes Mam que han conquistado espacios de participación colectivos e individuales reportan como principales dificultades los comentarios de otras mujeres y hombres de la comunidad, las dudas y celos del esposo y la voluntad de control por parte del esposo y los suegros sobre las

⁹² Entrevista grupal con líderes comunitarios de un COCODE realizada en octubre del 2007

⁹³ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

mujeres. Una lideresa Mam confirma en este sentido la presión social a la que se enfrenta el varón al romper con el mandato de género que le es asignado social y culturalmente:

Hay muchos hombres que dicen que el hombre ya no sirve, que es la mujer la que domina. Entonces hay una presión muy fuerte. Los hombres dicen: –En lugar es ella que salía. ¿Cómo es posible que él se deje en la casa?” El objetivo de los hombres es lograr que uno les haga caso. Pero mi esposo no dio caso. Aunque hay momentos en que se sentía mal, sí sufrió con eso. Ahora ya los hombres no le dicen nada, porque ya se les quitó las ganas de hablar mal de él.⁹⁴

En el mismo sentido, una promotora de salud mental describe la presión social que se ejerce en espacios propiamente masculinos sobre el esposo de la mujer que asiste a reuniones y actividades sociales:

En el campo de futbol, cuando van a jugar en las tardes: –Ah, es que a ese la mujer lo manda. Tal vez él se queda haciendo los oficios, él va a cuidar a los niños”. –Vaya, a ese saber qué le dio su mujer, ya está mero medio encebado también... saber con cuántos hombres se queda su mujer de él allá.” Los esposos de estas mujeres no dicen nada, pero apoyan mucho a sus mujeres, como que apoyan mucho a esas actividades.⁹⁵

Ante la fuerte presión a la que un varón debe resistir, en la afirmación de su masculinidad, el reconocimiento del sentido que tiene la participación social para su esposa, se transforma de un mecanismo de control a una posibilidad de negociar situaciones conflictivas:

Y llega a la casa y lo comenta con la esposa. Me dicen las mujeres que llegan a decir a la casa. –Déjalo que digan, acaso ellos saben”, dicen que le contestan a su marido. Dicen que el marido no se enoja –porque sabe lo que voy a hacer. Acaso estoy haciendo algo malo pues”, dicen ellas.⁹⁶

Una lideresa oriunda de Colotenango, que ahora vive en un municipio vecino, junto a su esposo y sus cuatro hijos, cuenta cómo fue construyendo una

⁹⁴ Entrevista realizada a una lideresa Mam en el año 2008.

⁹⁵ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

⁹⁶ Entrevista realizada a una lideresa Mam en el año 2008.

relación de pareja de mayor participación de su cónyuge en las labores domésticas, mientras ella iba asumiendo mayores grados de involucración en la actividad social y política:

En mi caso, mi esposo entendía que las mujeres tienen el mismo derecho; que las mujeres son las mismas que los hombres. Cuando nos casamos, poco a poco, él no me agarraba dónde yo iba. Él siempre me daba la oportunidad de participar, de hablar, de salir a otro lugar. Cuando estaban mis niños pequeños, le dejaba mis hijos, él lo lava sus ropas, y le hace la comida. Cuando el hombre entiende bien, no hay problema. Hasta el momento en que estamos así. Hay momentos que él se queda en la casa, hay veces que yo me quedo en la casa.⁹⁷

El trabajo extrapredial también puede ocasionar fricciones conyugales, por cuanto implica para la pareja de esposos ir acordando nuevos roles y funciones para cada uno de ellos. Habitualmente, la mujer que asume una ocupación laboral fuera del hogar lo hará dentro del radio local o departamental, lo que le permitirá regresar a casa a diario. En el caso del varón, cada vez hay mayor tendencia a que éste se embarque como indocumentado en un viaje hacia el extranjero, ya sea Estados Unidos o México, donde se desempeñará en trabajos agrícolas, de limpieza o jardinería. Como lo desarrollo en el capítulo 5, está aumentando también la cantidad de mujeres que viajan a trabajar al norte. Sin embargo, lo hacen en una etapa anterior a su matrimonio, y -si ya están casadas-, viajan para reunirse con su esposo e hijos en el norte. Estando separadas, las mujeres dejan a sus hijos con sus familiares, habitualmente los padres o cargan con niños pequeños para cruzar la frontera. Durante mi estadía en tierra Mam, no supe de mujeres casadas que hubieran viajado de migrante al norte dejando a su esposo e hijos en Guatemala.

⁹⁷ Entrevista realizada a una lideresa Mam en el año 2008.

Otro fenómeno relevante que origina conflictos conyugales importantes, y en ocasiones violencia hacia la mujer, es la salida del esposo del hogar y de la comunidad, como migrante.

Como en otras áreas rurales de Guatemala, la pauperización de la población Maya-Mam se ha relacionado directamente con la dinámica de descomposición de la economía campesina (Ordóñez, 1990; Castillo, 1993), determinada por procesos históricos ligados al acceso y a la tenencia de la tierra. Efectivamente, las tierras aptas para la producción han sido arrebatadas al pueblo Maya-Mam desde la invasión española, relegando a los *mames* a habitar y reproducirse en regiones montañosas y selváticas en condiciones de pobreza. Una característica histórica de la formación social guatemalteca es el profundo racismo que se manifiesta en una serie de expresiones de discriminación hacia la población indígena (Castillo, 1993). El racismo, entendido no sólo como actitudes y comportamientos de los grupos sociales no-indígenas, sino como una ideología, se ha convertido en el soporte superestructural de procesos de marginación, explotación, manipulación y abuso de la población Maya; racismo que incluye de hecho el contenido y orientación de las políticas de Estado.

Ante estos procesos socio-históricos de marginación y usurpación de tierras, los habitantes Mam del altiplano occidental combinan en la actualidad dos estrategias para alcanzar su sobrevivencia: la agricultura de subsistencia y la migración en busca de un empleo que les permita un ingreso monetario. La importancia que ha ido adquiriendo la migración como estrategia de reproducción de la unidad doméstica, es cada vez mayor y sus modalidades se han ido diversificando históricamente, describiéndose movimientos de población, en tres momentos históricos diferenciales: a) durante la primera mitad del siglo XX, la

migración estacional hacia la región del Soconusco, Chiapas, en torno a la actividad cafetalera, como único flujo con alguna importancia; b) la migración por razones políticas que se produce durante los años _80, producto de la agudización extrema de la represión ejercida por el Estado durante la Guerra interna en Guatemala; y c) de manera paralela, en torno a la misma década, la migración masiva que se inicia hacia Estados Unidos y México, principalmente en calidad de migrantes indocumentados (los así denominados “mojados”) (Ángeles, 2002).

La migración hacia las fincas cafetaleras de la costa y sierra de Chiapas se constituye, desde los primeros decenios del siglo pasado, en torno a una estructura parasitaria de gestión de la fuerza de trabajo (habilitadores y enganchadores) casi siempre ladinos que establecían relaciones de “protección y avasallamiento” de “sus indios” (Castillo, 1993). La presencia de trabajadores guatemaltecos en las labores del café fue incrementándose, y a partir de los años _50 y _60 las migraciones estacionales toman mayor auge e importancia (Ángeles, 2002). Aunque no es posible determinar su cantidad en la actualidad, se puede establecer que la mayoría de los trabajadores temporales proceden del altiplano occidental guatemalteco (Castillo, op. cit.),⁹⁸ que es donde se presentan los más bajos niveles de producción de subsistencia, los menores índices de rendimiento de los cultivos tradicionales, la mayor concentración demográfica, los mayores niveles de presión sobre la tierra, la tierra menos fértil y las mayores condiciones de pobreza entre la población rural del país.

Aunque existen importantes diferencias entre las condiciones laborales que se ofrecen en las unidades privadas y ejidales, en general los trabajadores

⁹⁸ Los datos primarios obtenidos por Castillo et al. arrojan que un 90% de trabajadores encuestados provenían del fronterizo departamento de San Marcos; cifra que puede variar por región de la unidad empleadora, pero que tiende a confirmar la procedencia desde el occidente del país.

migrantes expresan su preferencia en dirigirse a México, más que a las plantaciones de su país, debido a diferentes motivos (como la inclusión de la comida como prestación, condiciones de alojamiento, obligatoriedad de prestación de servicios médicos y un eventual salario mayor, que lo que obtendrían en Guatemala). Sin embargo, la relación salarial de trabajo temporal es altamente funcional y estratégica para la empresa agroexportadora del Soconusco chiapaneco donde se ha observado la reducción en términos reales del pago para la reproducción de la fuerza de trabajo (salario), con jornadas más largas y relativa intensidad del trabajo y ahorro en pago de prestaciones laborales y de seguro social (Ordóñez, 1990).

Durante la década de los '60, se generan en Guatemala condiciones de crisis económica en el país, que derivan en términos políticos en un enfrentamiento nacional armado, a partir de fines de los 70, desatando acciones de contrainsurgencia y de represión masiva hacia la población civil, cuyo periodo más agudo ocurrió entre los años 81-83 (Ángeles, 2002; Duarte y Coello, 2007), principalmente dirigida hacia los Mayas. Ante un nivel de represión ejercida por el Estado guatemalteco, sin precedentes en toda América Latina, se iniciaron masivos desplazamientos de familias Mayas e incluso comunidades enteras en diversas direcciones. En comunidades Maya-Mam, algunas de las víctimas de la represión se movilizaron a zonas montañosas y permanecieron en los refugios por tiempos prolongados; otros se desplazaron a centros urbanos, principalmente a la ciudad de Guatemala engrosando las amplias zonas de miserias existentes; y otros pudieron cruzar fronteras como la mexicana solicitando apoyo a la comunidad internacional” (Castillo, 1993).

Aunque la cifra total de refugiados reconocidos alcanza las 45,000 personas que fueron atendidas por agencias oficiales, existe un número indeterminado de refugiados “no reconocidos” que se alojaron en forma dispersa, en zonas rurales y núcleos urbanos de México, que no cuentan con reconocimiento ni apoyo de instancias oficiales. Se ha documentado las características de la población migrante hacia el exilio, “reconocida como refugiada”, siendo en su mayoría campesinos del nor-occidente del país, de alguno de los grupos étnicos que ha habitado secularmente la región. Como lo reporta Castillo (1993), “cifras del programa oficial IMSS-COPLAMAR, declaran que solamente un 12% de los refugiados que se asentaban en campamentos de aquella época hablaban español, siendo las lenguas predominantes entre los refugiados, el Kanjobal en un 40% y el Mam en un 26%, con presencia de los otros idiomas, tales como el Chuj, Jacalteco, Chol, Lacandón, Quiché, Cackchiquel y Kekchí. Por último, se registra una proporción muy menor de refugiados a los territorios de Canadá y Estados Unidos, que serán sin embargo significativos en la posterior inserción de migrantes transnacionales en estos países (Duarte y Coello, 2007).

Sin duda la migración que se inicia hacia Estados Unidos y México, principalmente en calidad de “mojados”, ha sido la de mayor impacto social, económico y cultural para los Maya Mam.

Pude compartir con Gloria, quien es soltera, tiene 29 años, y es oriunda de una aldea de las tierras bajas de Colotenango. Vive con su familia de origen, junto a sus padres, sus tres hermanos menores, una hermana soltera, su cuñada, su abuelo paterno y tres sobrinos. De sus 14 hermanos, dos están trabajando en Los Ángeles, y tres hermanas se han ido ilegalmente a Cancún, dónde trabajan como asesoras del hogar. Clara, la menor de ellas, de 19 años, cruzó la frontera con su

bebé de 11 meses, después de haberse separado de su marido y regresar desde la casa de sus suegros a la de sus padres, de acuerdo al principio de patrilocalidad que se practica en las comunidades Maya-Mam.

La situación de la familia de Gloria no es la excepción entre los Mam de Colotenango. Como otras mujeres Mames, ya sean casadas, solteras o separadas, Gloria tiene que enfrentarse como parte de su proyecto de vida a la disyuntiva de viajar, o no, al norte, como sus hermanos y hermanas:

Mi hermano, que es el primer hijo de mis padres, él casi no estuvo en la casa, tenía como 16 años cuando se fue a los Estados Unidos... después él se regresó, tenía como 22, 23 años cuando regresó...y yo creciendo... él casi no estuvo en la casa, cuando regresó del norte, se fue a trabajar en la ciudad, en Guatemala (...). Cuando salí entonces (de la chamba) pensé de ir al norte; eso es mi idea, entonces le dije a mi mamá, (pero) ella me dijo, -¿Porqué? ¿Acaso Usted no está pensando de casar?" -No tengo idea de eso, de casarme, no... lo que yo quiero ahorita es construir una mi casa, eso es... Por eso pensé de ir al norte... Ella está de acuerdo, pero mi hermano el más mayor (el que está allá), él si no quiere. -¿Para qué vas a venir aquí? Vas a venir a sufrir. Tal vez Usted piensa que uno está aquí y no está sufriendo, pero ahí lo vas a ver si te venís. Mejor quedate en la casa" (...) Cuesta conseguir trabajo, también las mujeres trabajan en el campo, en el tomate...saber cómo es... Ahorita ya no estoy pensando en ir, ya no. Como él me dijo que no...él me estaba diciendo, -mejor andate a cuidar mi casa, te voy a mandar dinero." Estoy pensando en hacer eso, para no salir más allá...en la Costa tal vez voy.⁹⁹

La mayor parte de los conflictos que pude constatar, a través de los relatos y entrevistas sostenidas con varones y mujeres Mayas, se sustentan en argumentos similares a los anteriormente expuestos: la voluntad de control del cónyuge hacia su esposa, los celos recíprocos y los comentarios de la familia y la comunidad.

Desde el momento en que el hombre se va, a la mujer le cortan el espacio de participación en las organizaciones y se encierra en la casa. Luego, cuando hay una actividad dentro de la comunidad, rapidito está la información en los Estados... qué hizo la mujer, en qué participó, si hubo actividad o no...incluso con videos. En

⁹⁹ Entrevista a Gloria realizada en septiembre del 2008.

cualquier fiesta que hay, en cualquier actividad, ahí se aparece alguien tomando video... gente norteña. Y a los 4, 5 días está el video en los Estados.¹⁰⁰

Además, los conflictos conyugales no resueltos, que genera la voluntad de participación social de la mujer, tienden a amalgamarse con los conflictos conyugales generados por la ausencia del esposo en su casa en la comunidad de origen. Así lo describe una promotora local a partir de sus encuentros con mujeres de las aldeas:

Depende qué tanto es nuestra sinceridad hacia nuestros esposos para que ellos desconfíen de nosotros, decía ella. Me contaba que a veces ella le mentía a su esposo porque decía que –No sé, a veces me siento mal decirle que voy en tal actividad. Una vez me llamó y yo estaba en una reunión y me preguntó que donde estaba. Yo le dije que en la casa. Quiso hablar con la nena, pero ella no estaba conmigo si ella estaba en la aldea. Entonces yo llamé a mi nena, empecé a gritar ahí, y le contesté –Ay, saber dónde está que no viene...”Y la señora me decía que se había sentido mal porque le mintió a su esposo, pero dijo –yo pensé muchas cosas, si le iba a decir yo que andaba en esa actividad. El me puede decir: –¿Y porqué vas? o Ya no vayas!” Y a mí me gusta participar”, dijo ella. Entonces tal vez por eso ellos desconfían mucho, ya de todas nos desconfían, dijo ella.¹⁰¹

La desconfianza por parte del esposo migrante y la necesidad de la esposa que queda en la comunidad de origen de generar certeza y tranquilidad en su marido, evidentemente reposan en el requisito cultural de fidelidad absoluta como una condición esperada para la mujer, y de posibilidades de infidelidad sexual para el hombre como un comportamiento esperado.

Estas problemáticas y conflictos en el seno de la pareja, se reproducen, así como los anteriores, en las opiniones vertidas en espacios propiamente masculinos con respecto a las mujeres. Por una parte, aquellas opiniones y percepciones provenientes del encuentro con la cultura estadounidense y formas de vivir la

¹⁰⁰ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

¹⁰¹ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

masculinidad/femineidad diferentes a las conocidas, genera incertidumbre con respecto a los mandatos de género interiorizados por cada migrante. Un promotor local lo describe a partir de su trabajo con organizaciones locales:

Yo hablaba con unos muchachos que venían de los Estados y ellos eran muy claros en decir que porqué no nos van a dar desconfianza en nuestras mujeres, si nosotros estando en los Estados Unidos, las mujeres se llegan a ofrecerse con nosotros donde estamos trabajando. Entonces a nosotros allá nos entra desconfianza... a lo mejor no podría ocurrir esto con nuestras mujeres, pero esto nos causa la distancia donde estamos. No vemos a nuestras familias, sólo les escuchamos sus voces. ¿Y qué tal si tenemos un disgusto?¹⁰²

Por otra parte, las opiniones vertidas entre compañeros de la experiencia migrante que tienden de manera reactiva a reafirmar la construcción identitaria masculina grupal:

Y los comentarios que allá se hacen entre compañeros que están en el lugar son muy fuertes. Se relajan pesado, y eso le afecta a alguien. Entonces eso le hace aumentar más el celo y hasta incluso a tener problemas.¹⁰³

Pude constatar en entrevistas con mujeres de migrantes y con promotores locales que la percepción de la esposa del hombre que se va al norte tiende a ser la de una mujer sola, y en ese sentido accesible para ser cortejada. Junto a los antecedentes anteriores, acentúa las dificultades para que la pareja de esposos mantenga un vínculo afectivo a la distancia cuando la ausencia se prolonga demasiado.

Así, en situaciones de migración del esposo, sus padres asumen diferentes roles de apoyo y cuidado para con la pareja de jóvenes. Por una parte, ~~la~~ mamá del muchacho como que se queda cuidando a la mujer y sus nietos.” Este cuidado por parte de la suegra y cuñadas puede implicar desde el acompañamiento para ir

¹⁰² Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

¹⁰³ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

a recibir la remesa enviada desde Estados Unidos por su esposo hasta avisarle de sus salidas. También intercederán por la continuidad de la pareja en caso de presentarse algún conflicto o desavenencia entre ellos a la distancia.

La preocupación por la entrega periódica de ingresos (los ~~migrad~~“migradólares”) a los miembros de la familia que se queda en la localidad de origen, para poder solventar los gastos del grupo familiar, es una de las mayores fuentes de conflicto (D’Aubeterre, 2006b). En ocasiones, el dinero de las remesas que envía desde el norte el migrante puede ser recibido y administrado en parte por los suegros y en parte por la esposa para los gastos de su grupo familiar. La forma de envío tiene más relación con el pago de una deuda adquirida por el migrante con sus padres al salir que con un desempoderamiento de su esposo en términos monetarios:

El inicio de la migración, primero los papás se meten bajo préstamo de su viaje (del hijo), y a veces una cantidad de 30 a 50 mil quetzales. Tienen que fiar ese dinero y dejan un pósito a la gente que le de el dinero, como documentación de terrenos o de la casa también. (...) El migrante sale para los Estados Unidos a ganar y ahorrar el dinero.¹⁰⁴

El préstamo adquirido por los padres del migrante permitirá pagar los gastos de un *coyote* que aseguro el paso de las fronteras mexicanas y norteamericanas para llegar a su destino. Así, una vez llegado a buen puerto e idealmente enrolado en una ocupación laboral, el migrante podrá enviar dinero a su familia para el sostén de los gastos de su núcleo familiar y para ir devolviendo el dinero que sus padres le prestaron para poder viajar.

Otro tipo de conflicto que pude observar en parejas transmigrantes son los relativos a la toma de decisiones domésticas que deben negociarse en breves pero frecuentes llamadas telefónicas, debiendo recurrir a la red de apoyo familiar para

¹⁰⁴ Entrevista grupal con promotores de salud de ONG Ceiba, octubre 2007.

sostener y nutrir el vínculo matrimonial y filial a la distancia, a veces por más de cuatro o cinco años sin verse. Una mujer de 25 años, madre de dos hijos, cuyo padre está hace más de 4 años en el norte, me describía que las dificultades que ha tenido como matrimonio con desacuerdos y diferencias se han logrado subsanar a través de la comunicación telefónica constante y con el apoyo de su suegro y cuñados. A través de las llamadas a su celular, el padre podía conversar con sus hijos a quienes casi no conocía y le permitía mantener cercanía afectiva con ambos. Como lo reportan Palma et al. (2007), en su investigación con migrantes del vecino municipio Popti' de Jacaltenango, ~~la~~ comunicación constante a través de los servicios telefónicos móviles permite sobrellevar el distanciamiento entre el migrante y su comunidad de origen (...) lo que se concreta también a través del envío de las remesas y encomiendas que de alguna manera comunican el amor y la lealtad de los migrantes por sus familiares en las comunidades de origen (Palma et al., 2007: 191).

De todas maneras, la decisión de salirse de la casa de los suegros es frecuente, cuando el esposo migrante lleva muchos años fuera de su hogar y lejos de la familia. En el caso de Luisa, oriunda de una aldea de las tierras bajas, la decisión de ~~apartarse~~ tuvo otros motivos. El pleito que motivó su independencia de los suegros, no fue con su esposo, sino con la propia familia política.

Luisa,¹⁰⁵ madre de dos hijos en edad preescolar, cuenta que el 15 de abril del 2009 empezaron a construir su casa propia con el dinero que envía su marido desde Florida. La casa está construida entre los terrenos del hermano mayor de su esposo quien se regresó al norte hace un año, y el terreno de sus suegros. La construcción de la casa es de un piso, edificado con ~~block~~ y una terminación

¹⁰⁵ Entrevista realizada en abril de 2010.

que recubre el ladrillo de cemento. La estructura cuenta con 4 recintos: 2 recamaras, 1 sala y 1 cocina. Luisa cuenta orgullosa que la sola puerta de entrada de la casa les costó 3.000 quetzales.

Resulta que en el mes de junio del 2009, Luisa quien vivía con sus suegros desde hace seis años, tuvo un pleito con una de sus cuñadas que había regresado hace unos meses de Cancún, México.

Ves que siempre tienen mozos para trabajar en los cafetales... Entonces yo fui a llevar la refacción hasta allá en el río, bien lejos... y cuando regresé me preguntaron que dónde había dejado los galones, sólo porque a mí se me olvidaron allá. Y Blanca me dijo que si yo no quería trabajar, mejor me fuera a dormir, o que si no quería trabajar me hiciera un hoyo en la tierra y ahí me enterrara. Y eso a mí me dolió mucho. Después me dijo que si no quería trabajar porque mejor no me iba a mi casa, ahora que ya tenía casa.¹⁰⁶

En ese momento, Luisa tomó la decisión de irse de la casa de sus suegros. Habló con su esposo en los Estados, planteándole que quería regresarse con sus padres de ella, a casa de ellos, pero él no estuvo de acuerdo. —A mí no me gusta eso,” le dijo. —Pero él no quería que yo tuviera más problemas con sus hermanas y me dijo que mejor me fuera a la nueva casa, que estábamos construyendo.” Al principio, para ella fue muy difícil porque la casa no estaba lista, ~~no~~ tenía puertas, ni cocina, nada...” Las pertenencias que sacó de la casa de sus suegros, las dejó en el cuarto que haría más adelante las veces de cocina, y se fue con sus dos hijos por una semana a dormir a casa de su vecina, su con-cuñada. Luego, empezó a dormir en su casa nueva, pero seguía cocinando en casa de su cuñada, hasta que su padre la apoyó con una cocina¹⁰⁷ que le regaló.

¹⁰⁶ Entrevista realizada en abril de 2010.

¹⁰⁷ Cocina: Estufa, en México

Le costó acostumbrarse a su nueva vida ~~porque~~ es muy diferente estar sola.” Además sintió tristeza porque su suegra, a la que acostumbraba decirle ~~“mamá”~~, no le ayudó en nada, ~~ni~~ una olla me dio para que me instalara.” Cuenta que sus cuñadas y su suegra pasaban caminando en frente de su casa para salir de la aldea, y no la saludaban y ~~me~~ miraban bien feo”. Al tiempo después, su marido intercedió desde el norte, y le pidió por teléfono a Luisa que le hablara a sus cuñadas y suegra: ~~ya~~ no quiero que estés enojada con mi familia.” En ese primer tiempo, su suegro fue el único que la apoyó abiertamente y le ayudó a construir la galera (con latón y madera) que hace las veces de cocina, mientras los albañiles terminan de construir la habitación de la cocina.

Mientras Luisa me va enseñando su casa, describe lo que aún falta por hacer para terminar de instalarse, poco a poco con el dinero que le va a enviar su esposo del norte. La casa aún no tiene terminación de piso, y por ahora es de cemento, aunque piensan ~~ponerle~~ cerámica, como el piso de la capilla de la aldea.” Aunque todavía le falta comprar e instalar la pila de agua, señala que está contenta en su nueva casa, y que ya se siente acostumbrada ya que es su casa propia y prefiere estar ahí que con sus suegros y cuñadas.

Por su parte, su suegra reconoce que ~~ella~~ se salió por un problema con mi hija”, aunque sostiene que ~~ella~~ seguramente no quiere trabajar, y por eso se fue... como aquí somos tantos,¹⁰⁸ hay mucho trabajo. Yo me levanto a las 5 de la mañana, pero ella ahora se levanta a las seis treinta, recién...”

Para Luisa, el apoyo y solidaridad de su con-cuñada, ha sido importante. Mientras platicábamos, llegó su con-cuñada de regreso del mercado de

¹⁰⁸ En casa de los suegros de Luisa vivían 12 personas: sus suegros, sus dos cuñadas solteras y la hija de una de ellas, el abuelo paterno de 104 años, sus tres cuñados solteros y el *shep*, y la propia Luisa con sus dos hijos.

Ixtahuacán con víveres y verduras para ambas casas: la de Luisa y la suya. Le entregó los cebollines, jitomates, mangos y queso que trajo y alegremente se pusieron a sacar cuentas de lo adeudado. Luisa se ve radiante, muy alegre con ella y se nota que ha tomado peso con respecto a otras ocasiones en que la había visto. Sus hijos denotan que se han apropiado de su nuevo espacio jugando principalmente frente a su nueva casa, aunque también circulan hacia la casa de su tía y la de su abuela.

Paradójicamente, el regreso a casa del migrante no está exento de conflictos y de eventual violencia. Como lo indica Marroni (2006: 198) –el difícil equilibrio logrado después de su partida se puede romper con su regreso”. La esposa de un varón Mam que en más de tres oportunidades viajó a los Estados Unidos, me compartía con un poco de aflicción su experiencia: –Cuando él regresa del norte, regresa más bravo.” Según ella, los comentarios que se comparten entre los hombres generan mayores inseguridades en el varón, quien regresa al encuentro lleno de dudas y de frustraciones.

Lo señalado en este sentido, recuerda lo que se ha descrito en familias en las que el esposo trabaja en turnos y debe ausentarse por largas temporadas del grupo familiar. Un estudio realizado con familias de mineros (Montecino, 2001) describe el conflicto de roles que se generan en el ir y venir del esposo a su trabajo:

El hombre no quiere perder su poder, pero al mismo tiempo no puede tenerlo de una manera real porque no están el tiempo necesario en casa. Otro elemento que afecta es la no presencia del padre a eventos importante de los hijos, como una graduación o actos del colegio, lo que hace que en los hijos surja un sentimiento de soledad y en el padre nazca la culpa. Muchas veces la ausencia en el hogar los padres la compensan a través de cosas materiales. El hombre trabaja fuera y legítima ser el proveedor y su función paterna está ligada a ello. Por otro lado, están las mujeres con su rol padre – madre, la que se preocupa de lo doméstico, pero también impone las

reglas. Eso ocurre en un nivel, pero cuando el hombre llega también desea ejercer poder y aquí empiezan los conflictos con los roles, o sea quién da el permiso, y el hijo, por su parte, se cuestiona a quién obedecer.

Si bien, la decisión de los cónyuges de que uno de ellos circule en espacios extradomésticos locales o internacionales puede generar, en un primer momento, fuertes conflictos al interior del matrimonio, es posible observar que una vez superada (de superarse) la fase conflictiva, puede generarse una nueva organización de los roles en función de nuevos mandatos genéricos.

Con todo, en las aldeas y caseríos de Colotenango, existen cada vez más mujeres que por opción, han decidido no establecer compromiso matrimonial. Ixmucané tiene 29 años y es soltera, sin hijos. No tiene intenciones de casarse porque ha visto el sufrimiento de su madre y hermanas, que de algún modo resume las situaciones expuestas anteriormente.

Yo por eso no pienso en casarme. He escuchado mucho de las demás, pues, que siempre sufren, sufren... Por eso yo no pensé de casarme. Yo no quiero sufrir. Mejor estoy sola. Como mi papá y mi mamá me tratan bien... Yo no recuerdo cuándo me pegó ella, ni mi papá, ni mi mamá. Pero los casados, siempre sufren. Primero se sufre, y después dejan de maltratar. Saber cómo... Ay, mi papá golpea mucho cuando era joven a mi mamá. Ahorita ya no, pero de joven... Mi mamá sufrió mucho, así nos ha contado, que ella sufrió mucho. Mi papá era muy celoso. El llega en la casa en la noche y tenía como 16 años cuando empezó a chupar... hasta ahora... Entonces cuenta mi mamá que él llegaba en la noche y antes de entrar, le hablaba desde fuera y él se cambiaba la voz. Si mi mamá contestaba, entonces él piensa que ella tenía un amante. En eso cuando mi papá abre la puerta, él la golpeaba. Mi mamá le dijo que no tenía amante, pero ¿acaso mi papá cree? El no le creía. A veces mi mamá cuenta que él estaba metido con otra señora que tenía marido. Mi mamá no dijo nada, ella estaba enojada, pero ¿qué va a hacer? Si mi papá si es bravo...! A veces por nuestra culpa que pegaba a mi mamá, pues. El no quería que mi mamá grite a nosotros, y a veces sólo por eso le pegó a mi mamá. Cuando él llega a la casa, si la niña estaba sucia, él le pega sólo por eso, a mi mamá. Si ella no ha cambiado la ropa, si el niño está jugando en la tierra, sólo por eso él pegó también.

Y antes que no había agua potable en la casa, no hay molino. Ella tiene que moler a mano. Y tiene que lavar lejos, como 15 minutos

caminando. Llevaba la ropa y todos los niños. Mi mamá sí sufrió mucho.

CAPÍTULO VI

LAS VIOLENCIAS A TRAVÉS DE LA VIDA DE COLOTECOS Y COLOTECAS

Uno de los objetivos centrales propuestos en mi investigación es poder dar cuenta de las formas en que se articula la violencia y el conflicto conyugal en las vivencias y narrativas biográficas de hombres y mujeres Mames. Para hacerlo, elegí como método de producción de conocimiento el enfoque biográfico (Bertaux, 1976, 1977, 1993; Correa, 1999; De Villers, 1999; Ferraroti, 2007) por cuanto destaca al sujeto individual en tanto síntesis de una realidad social, lo que me permite contextualizar la ocurrencia de la violencia conyugal en la trayectoria de vida de hombres y mujeres mames, articulada con la reproducción de la violencia estructural, la violencia racial (discriminación y racismo), la violencia política, la violencia laboral y la violencia en las relaciones de género. Hablo entonces de las violencias, en plural, entendiéndolas como “el continuo de formas de resolución no pacífica de conflictos” (Ferrándiz y Feixa, 2004: 164).

Así, el desafío fue poder acercarse a la realidad cotidiana de los sujetos a través de la historicidad de su ciclo vital, dando cuenta de sus vivencias y experiencias a través de su recuerdo, selección, reapropiación y significación en el presente.

El método antropológico, conocido en su versión clásica como *“life story”*, y posteriormente reconceptualizado como *“relato de vida”* ha sido objeto de numerosas discusiones críticas, de las cuales sólo desarrollaré la que me parece la principal línea argumentativa.

Si bien Denzin fue el primero en distinguir entre *life history* y *life story*, esta distinción ha sido posteriormente retomada y replanteada por diferentes autores. Según Pujadas (1992) la diferencia radica básicamente en que la *“historia de vida describe tanto la narrativa vital de una persona recogida por un investigador, como la versión elaborada a partir de dicha narrativa, más el conjunto de registros y entrevistas a personas del entorno social del sujeto biografiado, que permiten completar y validar el texto biográfico inicial”* (Pujadas, 1992: 13). En cambio, el relato de vida se refiere exclusivamente a la reconstrucción biográfica, por lo que la historia de vida sería más amplia que el relato de vida, por cuanto incluye otros testimonios y documentos secundarios. Se puede diferenciar entonces como fuentes para elaborar historias de vida, los documentos primarios (como el propio relato de vida) y los documentos secundarios (todos los demás documentos) (Ferraroti, 2007).

Así, desde la concepción objetivista de la ciencia, los datos de la historia que cuenta el sujeto (relato de vida) no son aceptados de no ser confirmados por otros documentos externos a la historia misma, tales como cartas intercambiadas con la familia y documentos periodísticos referentes a los hechos narrados (Mallimaci, 2006). Se trata, de fondo, de la discusión con respecto a la subjetividad como fuente válida de conocimiento. De alguna manera, a la biografía, por su inherente carácter subjetivo se le atribuye un valor inferior que es necesario objetivar con documentos no biográficos.

Aceptar la “veracidad” del relato del sujeto, implica reconocer que la que la subjetividad de su historia vital evocada por la rememoración a través de su subjetividad narrativa genera un conocimiento sobre una realidad social que le es pertinente y significativa.

Aceptar el “prejuicio” de la investigadora como otra fuente de subjetividad, implica reconocer las asunciones teóricas, metodológicas, ideológicas y culturales con las que la investigadora entra en interacción con el narrador/a para co-producir un conocimiento situado. Como lo indica Mallimaci (2006) no debiera importar si las cosas narradas ocurrieron tal cual lo contado, ni si es absolutamente ‘verdad’, ya que si no sucedió así, por lo menos desde el presente se lo concibe de esa manera, y por lo tanto el sujeto actúa en consecuencia.

En el texto que presento a continuación, he hecho una opción metodológica por trabajar el relato sin modificar los contenidos concretos, sino que modificando su forma desde la expresión oral a la expresión escrita, es decir una reescritura de la narración.

Esta reescritura, como lo indica Bertaux (1997) implica en toda su profundidad un trabajo analítico e interpretativo del discurso producido por cada entrevistado. Sin embargo es una opción analítica diferente al utilizado clásicamente en ciencias sociales.

En el trabajo de reescritura (...) el investigador habiendo recogido y ayudado a publicar la autobiografía de otro, una vez terminada parece no tener nada que decir; nada que merezca un análisis más amplio, sabiendo que quedaría reducido a la paráfrasis. Esta actitud demasiado modesta que hace decir a los colegas que así el investigador se niega en tanto tal, se explica por el contrario por el hecho de que ha efectuado ya todo el trabajo de análisis. Lo que ha “ayudado” a publicar no es la suma de materiales en bruto preanalíticos, sino por el contrario, una narración que tiene valor de

síntesis: es decir, que incluye la frase analítica y la supera tomando la forma de una autobiografía (Bertaux, 1997: 147-148).

Así, a riesgo de presentar relatos contruidos con excesivo detalle por parte de los narradores y narradoras, expongo una reconstitución de seis relatos, de dos hombres y cuatro mujeres colotecos que construí a través del trabajo analítico de las entrevistas biográficas que realicé entre mayo del 2007 y abril del 2010, en tres localidades del municipio.

Los aspectos éticos de las investigaciones sobre violencia requieren plantearse algunos aspectos metodológicos, relativos al trabajo con personas que han vivido violencia de algún tipo, y las amenazas latentes de sufrir violencia ya sea de tipo doméstico, política, racial o de género. Como lo proponen Ferrándiz y Feixa (2004), es necesario plantearse la pregunta: ¿Qué constituye en cada caso un buen trabajo de campo sobre un tipo de violencia específica?

En el caso de mi investigación, por la naturaleza de los materiales tratados y por la creciente violencia imperante en Guatemala, considero pertinente omitir los nombres de los y las entrevistados/as y de las aldeas y caseríos dónde residen. Como argumenta Green (1995 cit. en Ferrándiz y Feixa, 2004) al referirse a su propio trabajo de campo en Guatemala, no es fácil trabajar –en sitios dónde el miedo, la sospecha, el secreto y el silencio son componentes esenciales y crónicos de la memoria e interacción social”. En honor a la confianza que depositaron en mí cada uno de los entrevistados es que opté por resguardar su identidad no solo a nivel individual (cambiando sus nombres) y familiar (no mencionando apellidos), sino también a nivel de las localidades (no identificando las aldeas y caseríos mencionadas).

Me parece relevante exponer el relato *in extenso*, sin segmentarlo, ya que, parafraseando a Bertaux (1997) considero que constituye por sí mismo una totalidad, una unidad de significado, como lo es la existencia vivida.

Existe la creencia de que las ideas, conceptos y descripciones en profundidad sólo pueden expresarse a través del discurso teórico, dejando al relato de vida en un nivel preanalítico y preteórico. Por el contrario, me parece que el relato de vida, posee una función expresiva para lograr transmitir ideas, nociones y conceptos sobre lo social que permite regenerar un estilo de escritura en ciencias sociales y que articulándose con la subjetividad del lector permite ~~hacer~~ entender al público cultivado lo que viven algunos de sus contemporáneos” (Bertaux, 1997: 148).

Como se trata básicamente de un material histórico, en cuanto la narrativa biográfica remite e informa sobre un determinado periodo histórico de la vida social, los relatos de vida son presentados en orden cronológico: el de la Sra. Eloisa (ya fallecida, a la edad de 65 años), el de Carmen (de 55 años), el de Don Chepe (de 54 años), el de Candelaria (de 41 años), el de Guillermo (de 32 años) y el de Somaya (de 23 años).

Así, los relatos van haciendo referencia a algunos hitos y períodos socio-históricos relevantes en la vida de los Mames de Colotenango: el período del presidente Ubico (de 1931 a 1944), el período de trabajo asalariado en las fincas (de 1944 a la actualidad), el período del conflicto armado (desde fines de 1960 a 1996) y al período de mayor auge de la migración internacional (desde 1990 hasta la actualidad). De esta manera, es posible apreciar como el individuo es un precipitado, una síntesis totalizante de una historia social común (Bertaux), y los relatos de los entrevistados nos permitirán transitar, a través de sus biografías

individuales, por una época histórica que transcurre en los altos de los Cuchumatanes desde la segunda mitad del siglo pasado hasta la actualidad.

En una primera sección expongo las autobiografías reconstruidas de dos mujeres y un varón provenientes de una aldea de las Tierras Altas del municipio y de una aldea de las Tierras Bajas, respectivamente, todos mayores de 50 años y sin experiencia migrante propia ni de su cónyuge. En una segunda sección presento la biografía de un varón de 32 años, migrante quien conoció a su esposa migrante en México, Cancún, ahora ambos de regreso en Colotenango; el relato de una mujer de 41 años, migrante quién conoció a su esposo en México, Cancún y que se encuentra trabajando en los Estados Unidos desde hace siete años; y el relato de una mujer de 23 años, cuyo esposo tuvo que marcharse a los Estados Unidos hace un año y medio, y que se encuentra aún cesante. Los dos entrevistados migrantes viven actualmente en un caserío de las tierras bajas de Colotenango, mientras la joven esposa del actual migrante reside en una aldea de las tierras altas.

Como es sabido, una historia de vida no comienza cuando se empieza a grabar su narración sino mucho antes, desde que el investigador empieza a tomar contacto con el mundo de vida de los entrevistados y desde el primer momento en que se establece la relación del investigador con el entrevistado(a). En el capítulo introductorio presenté la estrategia metodológica que me permitió producir los datos presentados y la forma en que me fui sumergiendo en la cultura de los Mames colotecos para poder contar con un horizonte hermenéutico compartido en cuyos marcos se produce cada historia de vida para luego ser comprendida e interpretada. Como introducción a cada relato expongo algunos antecedentes contextuales de la aldea y caserío de donde provienen los entrevistados, y la forma

en que fuimos estableciendo contacto, confianza y posteriormente la propia historia de vida.

RELATOS DE LAS ALDEAS Y CASERÍOS DE COLOTENANGO

Uno de los caseríos estudiados se encuentra a una altura de 3,000 metros y dista once kilómetros del pueblo de Colotenango. El transporte local de pasajeros es escaso, ya que los “picks ups” salen del caserío entre las cinco y seis de la mañana y no regresan sino hasta las siete de la tarde, transitando por escarpados caminos de terracería que la lluvia va erosionando. En época de lluvia, no es posible transitar en carro por el abundante lodo que inhabilita el camino. El camino a pié, por los senderos que bordean las faldas de los Cuchumatanes es una opción muy común para hombres, mujeres y niños. La caminata demora una hora y media, para los lugareños, habituados a la ruta en altura, que, las más de las veces van cargando leña u otros enseres en el mecapal.¹⁰⁹ Cuando viajé al caserío por primera vez en julio del año 2007 acompañada por dos promotoras de la ONG Ceiba, nos demoramos cuatro horas en llegar a visitar las mujeres que más adelante entrevistaría. Cabe mencionar que nosotras no llevábamos mecapal, ni leña... Los lugareños nos saludaban amablemente y platicaban, curiosos de conocer nuestro destino, dándonos indicios para no extraviar el camino en la montaña. Una de las promotoras con quien caminaba era Mam, oriunda del

¹⁰⁹ El mecapal o mecapalli consiste en una banda de algodón o de ixtle –fibra del maguey–, sujeta por sus extremos a dos cuerdas que sirven para sostener la carga sobre la espalda. La banda protege la cabeza y el cuello, y al mismo tiempo hace que la carga se equilibre y que el peso de ésta se distribuya por todos los músculos del cuerpo del cargador o cargadora.

municipio de Colotenango, y la otra era Quiché, en proceso de revitalización de su identidad étnica.

El caserío tiene 200 habitantes (Diagnóstico municipal, 2003) y se encuentra a diez minutos de viaje en pick up desde la aldea vecina. Cuenta con una escuela rural primaria, un botiquín de salud de la ONG Ceiba y una ronda médica del Centro de Salud que visita el sector una vez al mes. En el sector atienden alrededor de quince comadronas tradicionales la totalidad de los embarazos y partos de las mujeres. Excepcionalmente, en caso de complicación en el parto derivan sus pacientes al Centro de Salud del pueblo de Colotenango o al Hospital de Huehuetenango. Sin embargo, en un taller grupal que la ONG Ceiba realizó con las comadronas, éstas reportaban la dificultad de poder derivar de manera adecuada a las embarazadas cuando existe alguna emergencia, debido a la importante falta de transporte. Situación que se vuelve crítica si la emergencia ocurre de noche.

El presidente del COCODE del caserío afirma que están esperando que pase el lodo del camino para poder empezar la construcción de una sala, en la que se pueda receptionar los apoyos que entregan otras ONG's, y poder además utilizarla para reuniones y atención de pacientes por parte de la ronda médica. También presentaron como COCODE un proyecto a la municipalidad para el mejoramiento del camino, pero no ha sido acogido aún ya que otros caminos fueron catalogados como prioritarios, como por ejemplo, el camino a Ixconlá. Los vecinos decidieron entonces reunir aportes propios con una cuota de 150 quetzales por familia, y así entre las 310 familias poder comprar materiales y pavimentar el camino desde el vecino caserío. La inversión es considerable para la comunidad ya que deberán construir un puente para cruzar el río, instalando tubos por los

brazos del río. Esperan poder abaratar costos para las familias de los colotecos del caserío con el trabajo voluntario de los albañiles de la comunidad.

En términos laborales, los habitantes del caserío se dedican fundamentalmente a la agricultura de subsistencia (cosechando maíz, café de altura, huisquil¹¹⁰ y otras verduras) y a la ganadería pequeña a micro-escala. Como en otras aldeas y caseríos de Colotenango, la gran mayoría de los habitantes cuentan con familiares que han migrado a los Estados Unidos o a México, lo que significa una importante fuente de ingreso para las familias locales.

RELATO DE LA SRA. ELOISA

En casa de la Sra. Eloisa vive ella junto a su esposo, dos hijas solteras de 24 y 40 años, y dos hijos varones solteros de 26 y 30 años. La casa tiene cuatro habitaciones y una cocina distribuidas en torno a un patio central dónde tienden la ropa para sacarla y dónde se asolean los perros de la casa, pollos, polluelos y chompipes.¹¹¹ Hacia un costado de la casa, tras las habitaciones de los hijos varones, está instalado el lavadero y a la par el *chuj*, que se utiliza cotidianamente por las tardes antes de ir a acostarse.

Su hijo menor, de 26 años, descansa en casa después de haberse realizado una intervención quirúrgica ocular en el hospital de Huehuetenango. Desde su cuarto se escucha la música del grupo rock Mam –Sobrevivencia”, del vecino municipio de Ixtahuacán:

...Al compás de este son, mi corazón empieza a bailar...cuando te veo sonriendo hacia mí... mujer hermosa en este campo de amor, cómo me inspiras, flor, flor natural... Ay, mi gordita, tanto te

¹¹⁰ Huisquil: conocido como chayote en México.

¹¹¹ Chompipe: Zopilote, pavo.

extraño... Eres tan adictiva, como el tabaco, como la cusha,¹¹²
como los besos, como los sueños, como la misma pasión...

En la cocina, nos sentamos a platicar con la Sra. Eloisa, quien narra en Mam la historia de su vida a partir de los tiempos del presidente Ubico, cuando estaba vigente la ley que obligaba a los Mayas a brindar su trabajo de manera gratuita al estado guatemalteco.

Jorge Ubico fue electo Presidente de Guatemala el 14 de febrero de 1931. Una vez en el poder, asumió poderes dictatoriales, reprimiendo duramente a la oposición comunista y censurando a la prensa. Impuso la Ley Contra la Vagancia, en la que se debía de contar con un documento de identificación, autorizado por el patrono, que hacía constar su estatus de trabajador, ya que de no contar con ella, el individuo era obligado a realizar trabajos forzosos en alguna dependencia estatal. Tanto la Ley de los trabajadores de 1877, la Ley de habilitación 1894, la Ley de vagancia de 1934 como las leyes de la contrarrevolución de 1954, por disposición dictatorial, declaraba “vagabundos” a todos los campesinos, que despojado de sus tierras y que no fuesen contratados como mano de obra barata por los finqueros en su mayoría extranjeros, se les castigaba con trabajo forzado en la construcción de obras públicas como las carreteras (Samayoa, 2009).

—Esas son dos o tres, mis palabras. No miento. Dile a la señorita cómo era en ese tiempo nuestra vida...¹¹³, insta la Sra. Eloisa a su hija Luz a traducir su narración.

¹¹² Cusha: licor a base de aguardiente de confección casera.

¹¹³ El trabajo de intérprete durante la entrevista lo realizó Luz, de 42 años, estudiante de enfermería y promotora local de una ONG local en trabajo con mujeres. La transcripción de esta entrevista al Mam escrito, fue realizada por Ronny García, maestro de educación primaria de Colotenango. La traducción del texto en Mam al castellano fue realizada por Rudy Domingo, Coordinador del Área de Planificación Social de la municipalidad de Colotenango. Agradezco su colaboración con el estudio.

Mi abuela fue a sacar mis papeles (cédula de identidad), y es por eso que mis nombres no están completos en mis papeles. De plano, mis nombres llevan los apellidos de ella.

Cuando nosotras éramos niñas o sea cuando nacimos, fuimos despreciadas por nuestro padre, por ser mujeres. Porque así como la mamá de María, es mujer, nació mi primera hermana (Juana) y luego yo nací como mujer. Mi papá molesto dijo: –Si fuera hombre o varón fuera feliz, pero siguen naciendo mujeres. No es lo que quiero, mejor lo que voy hacer es tirar esa niña para la comida de los zopes.”¹¹⁴ Gracias a mi finado abuelo que nos defendió la vida, porque él regañando a mi papá dijo –¿Por qué las vas a dar para comida de los zopes? Si no las querés, yo me llevo a mi nieta y la cuidaré porque más adelante me servirá para pastorear. Lo que me interesa es que crezca y viva.” Sólo así pudimos crecer. Pero el pleito siguió con mi mamá porque mi papá siempre reclamaba un hijo varón y en cada momento se peleaban. Supuestamente una de las causas (de los pleitos de sus padres) es la falta de dinero.

En el tiempo del presidente Jorge Ubico, la gente que no tenía papeles no podía ingresar a los pueblos. Siempre pedía los papeles de la gente, pero saber qué papeles son... tal vez es la cédula. Todo eso fue por mandato de Ubico como era jodido. La ley de Ubico era duro y todo regalado. No como ahora, se gana el dinero trabajando. Antes, mi papá cuando iba al mantenimiento de carretera, no le pagaba ni un centavo. Iban a trabajar en el cerro Santa María. Había mucha discriminación. Cuando mi papá salía a trabajar en mantenimiento (trabajo forzoso) de carretera, en donde inició el proyecto, no había comida, ni se sembraba la milpa. Por eso apenas crecimos, él nos abandonaba. Antes todo era a cambio: si queríamos manías o nances, nosotras dábamos cebolla, o maíz por un día de trabajo. Antes era todo jodido, de verdad saber cómo crecimos. Todo por la ley de Ubico. Saber cuántos años estuvo en el poder.

Ahora cuando crecimos ¡Ay! Ya empezamos a trabajar. Fuimos a trabajar con el azadón, empezamos a limpiar la milpa. Al regresar a la casa casi mayormente solo a dormir porque no había nada que comer. El otro día muy temprano a seguir la misma historia. Eso era la vida de antes. Cuando fui creciendo, todavía me acuerdo, en compañía de mi finada tía Eloisa muy temprano a las cinco de la mañana, íbamos a vender hoja de milpa en el pueblo por el precio de medio centavo (cuando había dinero de medio). Con eso comprábamos unos cuatro o cinco caramelos. Ganábamos de acuerdo a la carga que llevábamos. Aunque estuviera lloviendo, siempre cortábamos las hojas porque no teníamos dinero. No como ahora. Pero de plano igual es porque el dinero no tiene el mismo valor.

¹¹⁴ Zopes: chompipe, zopilote, pavo.

Ya grande llevábamos más carga para vender hasta llegar a ganar cuatro centavos. También empezamos a sembrar nuestro tomate, chile, cebolla. (Eso) nos dio dinero para comprar un rollo de hilo (a un centavo costaba). Con eso nos vestimos.

En el tiempo con nuestros padres, nada. Sólo a trabajar a labrar la tierra, porque si no trabajábamos no nos daban comida. Nos decía: –Si no trabajan pues no comerán.” Era mucho el castigo. Por cualquier delito ya le ponía castigo y no dejaban entrar en la casa. Cuando algo yo hacía me iba a quedar con mi finada abuela y me ponía a llorar. Cuando mi abuelo nos defendía de los malos tratos, mi papá enojado decía: –De plano estás metido (con relaciones amorosas) con ella por eso la defendés”.

Esa era nuestra vida. No podíamos estar un rato paradas porque luego nos apedreaba mi papá, aunque debajo la lluvia o ni porque nos apurábamos, nunca avanzábamos porque el terreno es de puro barro y como niño pues hacía de acuerdo a su fuerza. Un día (entre risas) por poco me tocó la muerte porque mi papá me pegó con el cabo de azadón. Quedé inconsciente solo alcancé escuchar y me decía:”Niña haragán, por no saber trabajar le pasa eso”. Todavía le llegó a contar a mi mamá, y dijo: –Esa niña haragán, por poco la maté. Si se hubiera muerto, ahí la hubiera dejado tirada en el barranco”. Mi mamá no podía contestar ni una palabra porque si lo hacía, también le pegaban.

Decidí casarme pensando que iba a descansar

Me casé casi cumpliendo los veinte años. Es mi gusto pues, y tu papá también dice lo mismo. –Nunca te abandonaré,” dice. Por eso le hice caso. Yo ya le había dicho que si le gustaba o no: –No es a la fuerza. Además estás lejos, hasta otro pueblo. Además no sé, de repente tenés mujer.” Peor si su papá no hubiera llegado a estudiar allá, saber donde estuviera o tal vez en mi mismo pueblo o saber... Las palabras se las lleva el viento. Me imaginé que esta buena persona, pero como acaso uno no lo conocía. ¿Acaso le van a decir a uno que engañarán, cuando estamos platicando o en noviazgo? Por eso me pareció. Tal vez platicamos por un año. No me vine de pronto. Fue mi suegro a hablar con mi papá, para saber si era verdad que estábamos platicando.

Decidí casarme (entre risas) pensando que con mi marido, tal vez ahí no había trabajo, tal vez ahí iba a descansar. Es peor, porque siguen los mismos problemas. Me acorde que mejor no hubiera buscado marido, me puse muy deteriorada en la finca, de verdad es mucha la discriminación. Así era el trato que me daban cuando vine con su papá (mi marido). Ahí aprendimos a tejer, nosotras mismas tejemos nuestro traje. A veces comía y otras veces no, por la tristeza. Tu papá nunca podía estar trabajando solo. No podía tu papá ir a traer leña. Por todos lados hay sufrimiento, no hay en donde escondernos. Escuchaba que existen personas buenas, pero ¿en dónde? Cuando vine aquí ya no voy a la finca. No me hayo en la finca. Por no ir, nos dejaban como tarea limpiar la milpa. Ahora

vemos que los papás ya no trabajan, pero antes era duro, costaba mucho.

Pensé regresar a mi casa, pero ¿Para dónde me voy? De plano así será otro hombre, y como ellos ya habían nacido. ¿Y dónde iba a llevar mis hijos? Seguro que un padrastro no los puede cuidar. Mejor me aguanté. Fuimos a trabajar por Huixtla (en Mexico). También hay hambre, tampoco hay dinero. Saber por qué sembramos maíz, pero no hubo cosecha. —Tal vez eres el malo,” decía mi suegro a mi marido —porque eres muy hablador”. Nos regresábamos a pié de Huixtla. No hay en donde dormir, ni comer. De verdad es duro, por eso estoy muy delgada. No podía uno cargar comida por lo lejos que es. Se acababa en el camino. Es verdad no puedo mentir. Por el cerro, pobre tu abuelo, iba a comprar dos quetzales de tortillas: apenas una tortilla para cada uno. Nos quedábamos a dormir por Patarcal. En dos días, con los pies bien debilitados, desde Huixtla. Qué bueno si fuera un día... Si que ya probé el sufrimiento por mi marido, no lo puedo mentir. Por ocho años estuvimos trabajando en Huixtla. Si no iba, —Se quedó a dormir en la casa,” dirían. Lloré no digo que no lloré.

A veces, mejor no digo nada

Cuando nacieron los niños, no pudimos vestirlos: no había hilo. Sólo trajes sin adornos. El mismo traje viejo de nosotros poníamos a mi bebé. No como ahora, visten bien a los bebés. De verdad no miento. Ni siquiera los cargó un momento su papá. Yo veía todo: él sólo viene y a dormir. Yo misma iba a traer mi leña. Pensé: ¿Qué será de ese hombre? ¿No piensa un poco por sus hijos? Por eso a veces le digo a tu papá: —Ahora que cómo hay hombres buenos con sus esposas.” Y a veces, mejor no digo nada. No creo que todavía se pueda componer su papá.

Así como crecieron ellos. Ahora que están estudiando ¿Acaso va decir que —Aquí está tus cien quetzales”? Ni porque le reclamo, me empieza a regañar. No podés decir ni una palabra. Nunca podemos llegar a un acuerdo. Ya estamos viejos, lo único que me dejó la tristeza es enfermedad.

Rosaban las balas en las hojas de la milpa

En el año 82, vino el ejército. Mataron a pioneros o trabajadores debajo la milpa, en pleno trabajo. ¿Acaso por robar al rico? Hasta el otro día encontraron el cadáver debajo la milpa y mi marido huyó o exilió. Me quedó sola. Ojalá que nos hubiéramos ido todos. Sólo él se fue cuando mataron a José Hernández. Nunca me imaginé que estuviera vivo todavía. Pensé que a él también lo habían matado. Sólo lloraba aquí; solas con Catarina. Santiago apenas empezaba a gatear.

Sólo escuché las detonaciones allá abajo. Luego pensé: —Hoy sí me matarán. ¿Quién podía hablar conmigo? Gabina estaba cuidando los ganados allá abajo y subió corriendo. Le dije: —De plano

mataron a María.” Sin sentir nada, me fui corriendo allá. Luego ofrecí una tortilla al viejito (al suegro), pero dijo que no porque ya venía bajando el ejército. Luego por aquí subió Candelaria Méndez, diciendo que el ejército ya venía cerca: “¡Viene el ejército, señor, salga!” Descontrolado salió corriendo el señor. Yo me quedé en la casa. ¿Adónde iba a ir? Al rato escuché las detonaciones: “¡Pun-pun!”, tronaban. “¡Hoy sí, Dios mío”, dije “ya se murieron los niños.” Pero no podía llorar porque ya venían los ingratos. No podía llorar porque ya nos había avisado que no lloráramos o nos mataban. “¡Denos información,” dirían. De repente vino Gabina por mí. “Señora ¿Por dónde nos vamos o huimos?”, no le dije.

Ya ellos tal vez habían pasado como tres veces, cuando mataron al finado José Hernández. Cuando vinieron por primera vez, venían desde San Juan. Se fueron para el oriente para bajar a la Escuela y llegaron con los alumnos. Así entraron por primera vez. Luis (mi hijo) quiso seguirlos como que nada para saber que rumbo agarraban. Les dije que no se fueran porque si no los mataban. “No, sólo los vamos a ver por el puente,” me respondió. Nuevamente tronaron las detonaciones. Bajé corriendo a ver a Luis. Estaban con Gabina en donde estaban los ganados. Regresaron luego con los ganados. Debajo de la milpa pasaban las balas. Yo sólo subí agachada, cargaba mi bebé. Rosaban las balas en las hojas de la milpa. Nunca pensé que los patojos¹¹⁵ estuvieran vivos todavía. Hasta el otro día supe en dónde estaban...vino la información.

Por otra parte Arturo (mi hijo), no venía porque se había quedado a dormir en la casa de María. Nosotros en esos momentos salimos. Pero para dormir toda la noche, ni un momento de sueño. Eso fue cuando vinieron (el ejército) por segunda vez.

El finado José Hernández lo mataron en la tercera vez. Esa vez también robaron ganados de los Velásquez. Saber si violaron o no a la finada María Velásquez cuando le robaron su ganado También robaron ganado de don Luis Velásquez. En la segunda vez robaron ganados de Benito Velásquez. La tercera vez mataron a una persona. Pero ¿qué no pasó? No comíamos nada, no hacíamos fuego en la casa. Así salíamos, sin comer nada. Sólo estábamos asustados. ¿Para dónde iba uno? Lo mismo pasa con el vecino porque andaban entre las casas. Fue cuando quemaron la casa de don Marcos Ortiz. Quemaron muchas casas y robaron al mismo tiempo. Saquearon todo: se robaron gallinas, ganados, chumpipes, gallos. Eso sí, qué dolor y sufrimiento. Esos ingratos nos asustaron... eso es lo que nos hicieron.

Cuando salió el ejército de la comunidad, se pusieron de acuerdo, dejaron la comunidad en manos de la patrulla.¹¹⁶ Pero la gente fue obligada a patrullar. Se iban a patrullar a la orilla del asfalto, a cuidar la carretera de La Cruz, a ver en dónde ingresaban la

¹¹⁵ Patojo: chamaco en México, niño.

¹¹⁶ PAC: Patrullas de autodefensa civil.

guerrilla. Como ~~la~~ guerrilla estaba entre nosotros”, decían los ingratos. ~~–~~Dígannos en dónde están. ¿Dónde los tienen escondidos? Porque ustedes los están manteniendo,” decían, con tal de encontrar la guerrilla. ¿Pero acaso encontraron la guerrilla? Empezó la reunión masiva arriba. Juntaron a la gente. La gente temblaba de miedo por si rociaban balas entre la multitud. Asesinaron a mucha gente en el camposanto, como a esas horas, cerca del día de los Santos. Pero el abuelo y la abuela no hicieron caso. Se quedaron escondidos debajo el monte, debajo las matas de espinas en el cerro. La gente les dijo que no se fueran a la reunión porque si iban los matarían, porque sabían que ellos habían aceptado la guerrilla. Porque habían orejas en la misma comunidad quienes dieron la información.

¿Qué no hicieron con la gente? Hubieron lágrimas. Más fueron dañadas las casas humildes en el cerro. Cuando en el cerro Pix Pix (Eloisa), la finada señorita llevaba su chile para su comida, ni pudo saborear la comida que llevaba. Primero le quitaron la vida. La enterraron en una pequeña fosa, pero sin ropa, o sea desnuda. Y las demás personas los abandonaron en el campo. A la señorita la mataron en donde se construyó el salón, cerca de uno cipresales. Cuando hicieron las zanjas para el salón, ahí sacaron los huesos. Siempre venían a ver si la gente cumplía en patrullar. Siempre venían a estas horas (al atardecer). Como enlace nombraron a un comandante de la patrulla y si la gente no llegaba a las reuniones del ejército, a él le ponían castigo tirándolo en el agua. Todo por la ley del ejército. Fue cuando casi matan al señor Pedro Sales. Dice que como temblaba el señor. Porque si la patrulla no ponía castigo, ~~–~~Así háganlo,” decía el ejército al comandante. Ya no mucho recuerdo qué año se terminó la patrulla. Sólo recuerdo que Aparicio y Feliciano (mis hijos), todavía estaban pequeños, y fueron unas veces a patrullar en lugar de su papá. Los ancianos se quedaban a patrullar allá arriba, mientras los que tenían menos edad se iban a patrullar hasta la carretera asfaltada. No podían dormir porque tenían que estar despiertos toda la noche. Si no, tal vez el mismo ejército venía a molestarlos para comprobar si de verdad estaban cumpliendo con el deber. ¿Qué cosa no hicieron los ingratos a la pobre gente?

Gracias que se levantó la gente. Sólo así se terminó la patrulla. Si no, la gente todavía estuviera aguantando frío. Casi la gente se moría cuando caían las piedras al pasar en el barranco. El finado señor Diego Pérez, esposo de la finada Josefa Ramírez, se murió en la carretera debajo de un carro, estando patrullando. Menos mal se terminó la patrulla a pura lucha de la gente. Tuvieron que ir a dialogar en Huehuetenango. La manifestación fue encabezada por Arturo (mi hijo), todo para que haya paz entre la gente. La gente estaba cansada.

Fue en 1989, que las organizaciones populares convocaron a una marcha masiva hacia Colotenango para exigir el ~~–~~cese del fuego, el fin del reclutamiento

forzoso, la represión y persecución a líderes y lideresas, y la desintegración de las PAC” (Jiménez, 2008: 157). La movilización fue una de varias que organizó el CUC¹¹⁷ a nivel nacional. Es significativo mencionar que ~~después~~ de la movilización a Colotenango, se logró que las PAC se convirtieran en un servicio voluntario (ya no obligatorio), y a principios de los años 90⁶ se disolvió la organización armada y paramilitar” (Jiménez, op. cit.: 158)

Gracias, ahora, aquí estamos cerca del fuego, hay luz, tal vez a comer un poco de hierbas. Antes ni que comida, ni qué hierbas; solo vivíamos en el nombre de Dios. Ni nos acordábamos de comer porque el ejército ahí andaba emboscando. A las personas que tenían un poco de dinero le robaban. Nosotros teníamos que darles pollo para su comida. Sin lástima agarraban a nuestros pollos para su comida. No podíamos alegar o discutir con ellos. Nada más que callar. Cuando ladraban los perros los mataban. Mucha gente ya no domesticó perros.

La patrulla fue por la ley de Ríos Montt en donde hubo masacres y asesinatos, hubo sustos y tristezas. De verdad cuanto sufrimiento en mi casa... cuánto lloré por el finado José Hernández. El estaba trabajando con nosotros... menos mal no nos echaron la culpa. Estaba por irse de nuestra casa después de trabajar. Arturo se escapó para la finca, así como hace Santiago ahora. ~~Mamá~~ va venir un mi trabajador,” dice, Como eran amigos con el finado José Hernández... ahora como que quiero llorar. Sólo en donde no llegó el ejército tal vez no pueden creer, o no está asustado.

Vamos a Guatemala!

Antes todo era aparte. Aparte se reunieron las mujeres y aparte los hombres Escogieron la mitad de mujeres para incorporarse en Conavigua.¹¹⁸ Eligieron a una dirigente. Sólo así se organizaron las mujeres, con el fin de saber a dónde ir, qué hacer. Casi nos organizamos todas las mujeres, formamos la directiva... ahí estuvo Cristina (mi hija); mujeres que podían opinar o hablar un poco en castellano. Las que pasaron a organizarnos creo que son unas señoritas de Quiché. Ellas dejaron las raíces de Conavigua. También vinieron dona Candelaria Hernández (lidereza del municipio de la Democracia) a apoyarnos en las reuniones de aquel entonces para organizar Conavigua. Decían que habría que organizarnos porque el presidente Ríos Mont ya nos tenían jodidos. ~~Organícense~~. Tal vez así nos oyen, tal vez nos toman en

¹¹⁷ Las organizaciones CUC, Comité de Unidad Campesina y Conavigua fueron descritas en el capítulo introductorio de la tesis.

¹¹⁸ Comité Nacional de Viudas de Guatemala.

cuenta.” Cuando se iban las mujeres en las manifestaciones, siempre había alguien que las conducían. “Vamos a luchar”, decían “Vamos a Huehuetenango, vamos a Guatemala!” Se fue un grupo de mujeres, pero aquellas que aguantaban la caminata. Aunque siempre se enfermaron en el camino, al fin las llevaron un rato en carros. El presidente se dio cuenta que había fuerza, se debilitó un poco. ¿Cómo no? Si cada 15 días se hacía manifestación. Sólo nos decían: “¿Vamos?” Nos organizábamos y “¡Vamos, pues!” Cuando se reunía la gente, se mantenía el grupo. La mujer de Martín luchó mucho... estuvo doña Francisca Sales y así muchas otras. Ahora poco a poco, se está terminando la organización. Como ya no hay miedo para la gente de ahora, casi todo está desorganizado. Todavía están algunas al frente todavía... La organización estuvo un buen tiempo, desde la edad de Santiago que ya tiene veinte años... él estaba recién nacido. La gente no se hubiera ido a manifestar si no se hubieron organizado. Saber cómo estuviéramos ahora. Menos mal ya no hemos escuchado que el ejército esté molestando. Ahora sólo hay ladrones, y matan a personas; en cambio antes solo el ejército mataba. Ahora ya no hay guerrillero porque ya se firmó la paz. No hay guerra, ahora. Lo que pelea la gente es por partido (partido político), pero algunos dicen que son los guerrilleros, porque otros partidos políticos nunca ganan las elecciones.¹¹⁹

Durante 11 meses la Sra. Eloisa estuvo muy enferma, con malestares en el estómago. Cuenta su hija que “sentía como algo que se movía por el vientre bajo y que le subía por el esófago como fuego”. El 19 de febrero del 2010 falleció a la edad de 73 años. Su cuerpo yace en el mismo caserío, cerca de su casa, junto al de su nieto, de 17 años, que fuera muerto a fines del año 2009 en condiciones sospechosas. Aunque esta última muerte podría ser atribuida a un hecho delictual, hay claros indicios de que se trata de un crimen político, como amedrentamiento hacia su padre, dirigente de la URNG en el pueblo de Colotenango. Al lado de la casa de la Sra. Eloisa, los albañiles construyen con concreto, la casa de dos pisos de su hijo que está en los Estados Unidos. Allí, en el primer piso, se veló primero a su nieto el año pasado, y luego a la Sra. Eloisa.

¹¹⁹ Doña Eloisa hace referencia a la URNG, que ha ganado las elecciones municipales por tres períodos consecutivos, a partir del 2002.

RELATO DE CARMEN

Bajando en un camino escarpado, por la ladera sur-este de la montaña, en el caserío de los Altos de los Cuchumatanes, pasando entre bosques y cafetales se llega a casa de la familia de Carmen.

Muy cerca del camino de entrada al caserío, internándose por senderos entre la milpa, se encuentra la casa de Carmen. Cuatro a cinco delgados pero aguerridos perros resguardan la morada y salen a recibir ladrando a los transeúntes rodeándolos, cual jauría. Una vez calmados los perros, la recepción de la dueña de casa es afable y generosa, brindándonos un fruto de huisquil cocido para comer y una taza de café para aliviar la sed de la caminata. Llana se dispone a narrarnos sus vivencias a la traductora¹²⁰ que me acompaña, oriunda del mismo caserío, y a mí. Luz, que aceptó hacer las veces de intérprete de mis entrevistas, se desempeña habitualmente como promotora para la ONG EPAC con sede en Huehuetenango, y cursa a la par, la carrera de Enfermería.¹²¹

Carmen enviudó hace 14 años, cuando la violencia del conflicto armado en Guatemala azotó las aldeas de los Cuchumatanes. Tiene 55 años y cuatro hijos, de su difunto esposo. Aunque posteriormente intentó restablecer matrimonio, vive actualmente sin pareja, con sus dos hijos menores de edad, mientras las dos

¹²⁰ El trabajo de intérprete durante la entrevista lo realizó Luz, oriunda de un caserío de los Altos de los Cuchumatanes. La transcripción de esta entrevista al Mam escrito y la traducción del texto en Mam al castellano fue realizada por Luisa, guatemalteca Mam, oriunda del departamento de San Marcos, exiliada durante el conflicto armado y residente actual de México D.F. Agradezco su colaboración con el estudio.

¹²¹ Luz cuenta que su papá no le dio estudios. Hasta la edad de 26 años sólo hablaba Mam. A la edad de 25 años se fue a trabajar y vivir a la Escuela parroquial de Colotenango con el deseo de hacerse monja. En 1984 entró a estudiar con los niños en primaria, mientras trabajaba de cocinera y trabajadora del aseo en la escuela. A pesar de las burlas de los niños, sacó 6º primaria a los 31 años y aprendió a hablar y escribir castellano. Cursó bachillerato en Ixtahuacán y trabajó unos meses para la organización de mujeres Conavigua en Ciudad de Guatemala. La última vez que la visité, había dejado la carrera de enfermería.

mayores migraron a los Estados Unidos. Enfrenta serias dificultades de salud por la ardua vida laboral que ha tenido, y reporta una situación de gran escasez de recursos económicos.

En el relato de Carmen, esta situación estructural, política y familiar queda evidenciada en Mam y con la traducción en castellano.¹²² La presentación del relato en ambos lenguas, permite relevar la importancia del Mam como uno de los idiomas Mayas de Guatemala.

<p><i>Jilne mero ul te kia "jchix june tuk" witz...</i></p> <p>...Ax in i'tz'ja we Tzlú ken, twitz ja koj'b'el, te nmanwe tx'otx', ya junl pish xkiaj tk'ayon tman Liy, ya junl pish qe' ktx'otx' xkyaj kyun tzun kye Morales, shi aj jlaj max tuj shinaj, xkyajtzon k'ayon qtx'otx'e, . Atzon kie Morales shi k'ayo, ju'n pish tkiaj kyq'o'n, ju'n pish tkyaj kyq'o'n, atzonl xkyaj qloq'o'nl qeye.</p> <p>Cuento qin tun ntxuye, nlay qo ch'iy aj ña cuento q'oye tun qtxu'. Ajtzon we ntzaj tqoman ntxu: nqotzalje tlaj itz' qo'y", pero pura tlanjkne'l Kyxb'alene chitzon". Ok tex te tmana aq'nal, chitzon, ntzyet tzun te carj lan chitzo", pero o'ktzun pura lan qe qxb'alon, al fin shin ch'iy, jerga we wam, o'kx wen nkóleb' saq, kukx saq no'q', nchi tzaj tii'n ntxu'ye klo'j tuk'e nya'ye, chitzon, maa tzo chin ch'iy.</p> <p>O'kx nnik'yb'e'b'eljo kxel nmane, o'kx trasna ch'iney nlo'ye, tzaj nchi'ye tzaj, kiaqil ma' qo ch'iy tu'n pero ax castiw cab maj'x nqowa'ne juun q'ij, ñay ja lux qe qwa at, naaada, ax jo shin tzaj ch'iy, matzon chin ch'iy.</p>	<p><i>Parecía que el cielo se junta con el cerro...</i></p> <p>...Yo nací aquí mismo, frente a este caserío. La tierra era de mi papá, el otro pedazo nos lo vendió el papá de María, la otra parte de nuestra tierra nos la vendieron los Morales. Ellos se trasladaron al otro lado, hasta en el mirador y dejaron vendido sus tierras... vendieron pedazo por pedazo, y así lo compramos nosotros.</p> <p>Fui bien cuidada por mi madre, no podemos crecer si nuestra madre no nos cuida. Lo que mi mamá me decía: –estamos contentas por estar vivas, pero con pura lana de carnero fue hecha sus ropas”, decía. –Cuando tu padre se iba a trabajar empezaba yo a trabajar la lana”, decía mi mamá. Así fue de pura lana fue nuestra ropa. Por fin crecí, mi corte era de jerga, sólo mi huipil era blanco, (mi ropa) era hecha de hilo blanco de algodón, mi mamá traía los huipiles usados con mi abuela.</p> <p>Sólo mi comida, y esto lo tengo que decir, sólo durazos comíamos. Hierbas eran mi comida. Todo nuestro crecimiento lo tuvimos pero también con sufrimiento. Dos veces comíamos al día, no era que nosotros tuviéramos en abundancia, naaada.... Así fue como fui</p>
---	---

¹²² Como las demás entrevistas, ésta fue grabada y posteriormente transcrita al Mam y traducida al castellano por un hablante de Mam. Por lo tanto, se trata de una grabación literal.

Aj ntii', nada, b'aaqa at te oojtxe, mil pe ntija aj tun kyxi' k'uaal tuj escueloma, iktzon shin tzaja wey ax nadax, b'ale at te, pere ja ma' qokux' tq'on nmanj'e.. Tej' shin tzaj ch'iyex nadax, nti', kyja'l pe mib'a chin tz'ib'ene, nti jun twitz yool van wu'ne, ja' tumel kbantelj'a, noq o'kx t xe jaa, nuq o'kx ma txi' tea pastor ti kne'l, o'kxtej'o.

Yotzon tej' xqotzaj' qe nej' naadaxtzon, ntii'x, at jun wee nshi'wizt ti'j, lux aj xqotzaj ch'iy qee nej, baqa iktzon ke txin ikyj kyn , oooy nchinku'x kie txin tj'aq'ne' witz j'e, nchee'x kie txin tuj xaq, b'an le kie kyun ja' tum ta' b'e, aj wee shin tzaj ch'iy, iktzun te jilne mero ul te kia'j chix. At petzon, o'pe chin ku'x jun maj jo', qalaj nadax junle majx o' chin xaaje tuk'e nchmane max I'q'al, pere atzoj at te tchiwal, ason te tchi nqo b'et , pero ma tij qine tej nqu'xe, maax sun shneex ch'in we b'etel.

J'unxqe qw'i, t'aaq'unl, n'etz qe qwitz...

Junkeltzo te yol, bay ch'inxla we qin tej xin nik'le, b'ale kyun wee qin aj' txin aj'lú, o'kxtzon, maaax tzon xi' oxeel wenwaj'o, tj'aa nchmil weee' tinj'o, tj'a nchmil j'o, o'kxj'o qee sokla qximb'otze j'ooj'e'

Qalaj aj lu ch junx taq' pon tuk'e ch'in qitzaj'e, qe qich, tuk'e ch'in qatz'one, alkiexja, pero nti'tej'o: j'at ch'in nchii' chiwt, jat alkie chiwt, axntiii' pe tiqu'n, tun tzo tlaj' tx'otx'

Lu matq k'ua'lx qoqej'o, xkijaj tnej'el qloq'aje. Xqoxaaje tuj pink. k'uaa'lx qoqej'e xkanet qtx'otx', nuqx ne'lxe txin lu ox abq'i

creciendo.

Antes no había nada de eso, de organizaciones o de Comités. Ni siguiera había eso de que los hijos fueran a la escuela. Así crecí yo, no había nada. Tal vez había, pero mi papá no me puso. Cuando yo crecí no había nada, por eso mismo es que yo no aprendí a leer ni sé palabras en castilla, de donde iba a aprender si solo en la casa estaba, solo era pastor de carneros, solo eso era.

Cuando nosotros crecimos de eso no había nada. Hay un caso mío, cuando yo fui creciendo ¿acaso éramos como las niñas de ahora? Oooh las niñas se van y caminan, y bajan los cerros ahora. Ellas caminan los barrancos. Ellas ahora conocen por donde son los caminos. Pero yo cuando fui creciendo, parecía que el cielo se juntaba con el cerro de allá. Realmente yo no salía a caminar, pero nada. Una sola vez fui a visitar mi abuelo en I'q'al. Pero la verdad es que había mucho miedo, sentía mucho miedo al salir a un viaje. Ya era yo grande cuando salí, fui allá abajo, por eso te digo parecía que el cielo llegaba aquí nomás.

Pensábamos por igual, trabajamos por igual...

Luego ya estando yo crecida, todavía estaba pequeña de edad cuando me fui con mi marido, tal vez era yo como esta niña... hasta entonces comí yo tres veces al día, pero hasta cuando estuve en casa de mi marido, ya en casa de mi marido estaba. (Con él) éramos igual en el pensamiento pues igual comíamos con hierba, o con chile, o con sal o con otra cosa. No había nada de eso de: dame carne de comer, dame otra cosa para comer, naada, no hubo nada de eso.

Éramos muy patojos¹²³ cuando compramos nuestra primera tierra. Fuimos a la finca. Estaba

¹²³ Patojo: niño, chamaco, en México.

tej tnaj tzqan kimne. K'uaalx qoqe teje xloq'et qtx'otx, qun pinko qoe. Txu'tx weqin je' nchin we tuj pink, ax te j'b'al, tuj' kin je'. Tin we tuj pinkjé, iqon wee wal, pere atzoj nxin nmaane: ¿como tkub' wee wal twitz tx'otx'?, j'aa'xj'a chin ponb'aj'we tuk'e wal pere iqon we wal, ix mi' nchimj'e.

Oo'kx nuqx nik'y tb'aj agosto nqoqub' tuj b'e je', kja tzun xkanet qee qtx'otxjo, mat jun ne' k'uaal xkiájnaj qee qtx'otx, nuqtzu ikja t xii'l, ikja t xii'l qe qloq'j, kiaj qlo'q'j tun tlaj kie k'uaal.

0.80 centavos chjo'ma, pero k'a'b'on te tten tzi qsak, pena tun tul, nmale jun aldea tumel pink. Nikypuntzo kelel qi'on, ja' tumeltzo tzul qj'io'n ja puaqj'o je', ochenta centavos', ax castiiw.

Xkyajtzon qee qtx'otx', pero qloq'aje, nti'x qee xkyaj' j'un ne' pish qee qkótzaj'e, nada tun ne' kyj'aj'out j'une pish. Oo'kx ch'inen nqayo saj' tq'o'n nmane, j'un ne' ech. -Q'onk'ys kyjaye", chitzon. O'tqtzon kyaj' qloq'on qtx'otxe kub'ne tun tjau qjaye qochitzene. -Fzan tea tuk'e , mu ax kj'awela qj'aa", chitee, nuq ti'j'a ta', ka atz kjawela tuj tx'otx' maa tzaj qloq'on, at te ch'q'ajla tok lu ken".

Ma'tzon j'au qj'aye, xqob'ante, ba'ntzon qtene, at qanq'ib'ele.

Xkiaj tx'otx' tuj tbixte te kimne, tuj tbixte

Shitzo tzaj jue' k'ua'l saj, jue' k'wa'l, kotpin xqoextze, o'ktzon ttenxj.

Ax nuq kab'ex we walja txaa'j tuj pinka. Nuqetzon ña' so'k knik'o te ma txkol q'ee'nja, txkol q'ee'n. Q'ee'n njax twi q'aq', pero

cumpliendo esta mujer tres años cuando murió su finado papá. Éramos muy jóvenes cuando compramos nuestras tierras, todo porque íbamos a la finca. Yo estaba bien, feliz, yo iba a la finca entonces, llovía mucho, el aguacero era como lo que vemos ahora. Yo estaba en la finca con mi hijo cargado, yo decía: -¿Cómo puedo yo poner mi hijo en el suelo?, donde quiera que vaya yo con mi hijo pero siempre lo tendré cargado", no lloraba. Solo cuando terminaba agosto agarrábamos camino y por eso pudimos comprar tierra, apenas teníamos un hijo cuando tuvimos nuestra tierra, y así nos fuimos, fue pasando el tiempo, parte por parte fuimos comprando, todo lo hicimos por los hijos. (Nos pagaban) ochenta centavos (0.80 de quetzal). Pero nuestro costal iba lleno tanto que no se lograba cerrar. A puras penas lográbamos trasladarlo. La finca era tal vez del tamaño de una aldea... Pero y ¿cuánto nos alcanzaba ese dinero?, cuánto lográbamos de eso, cómo podíamos así conseguir dinero, ochenta centavos, eso realmente era un castigo.

Logramos entonces tener tierra, pero fue nuestra compra. Nosotros no tuvimos un pedazo regalado, nada, tan siquiera un pedacito nos hubieran regalado. Sólo un poco aquí cerca que me heredó mi padre, era como una cuerda. "Construyan su casa", nos dijo él. Nosotros compramos nuestra tierra para hacer nuestra casa. Decíamos, -¿Qué decís vos, dónde hacemos nuestra casa?" me decía él, -Pues lo que vos digás o hagámoslo en la tierra que compramos, hay planada para donde hacerla". Entonces construimos nuestra casa, fue así como nos compusimos, mejoramos, tuvimos de cómo vivir. La tierra está escriturada en el nombre del mismo finado, en el nombre de él está. Estábamos bien, teníamos para vivir, tuvimos cinco hijos, cinco hijos, así fue como salimos adelante, así fue.

Solo dos hijos llevé yo a la finca. Si no hubiera

kebale kweletz we wu'njo, ke'lex we sankynam wuun. Aa matxi'tzon tun tk'ayet max San Juan. Como ya o'ttzon tz'ok te tii'j' tun kkyaj kie ma tx'otx. Alpe tjapon b'aj' ttxkol q'eenjoch aj tun tnaj kimne, tku'xma sankynam. Ti'jloja nchitzin we'ye, pere axti'jleja nchitzin weye. Nti' wee pon te nqu'j qa b'ex kb'el kyb'iyon xj'alj'a.

Kyj'a'chtzon sela ch'inaq, o't tz'on ten tilel tun tkyaj qloq'oon qe tx'otx, ix attzon.

Ix atltzun qee qalo, qe qwaakash, qee qchej, tiaqilo, tiquun, j'unx qe qwi', j'unx qe qwi ti aq'unl, n'etz qe qwitz ti'j.

Ya tun tzu kycuentet kye k'ua'ljo jaale.. Qan tii xkyaj kyko'lon k'anq'ee'n, nlayx chin ten wee, nlayx tin tene qa kukx txlaj tmanb'el, -kolonxj tea q'ee'n" nchitzine te kimna, -wen tztizon", cheb'le' tel q'e'n ti'j. Ikytzon ttzaj'len we nchmiljo, itz'ewt. Aj attq, awe qin k'uul puaq. Alkie qe qaj joje', ja' tumel knaj'al puaq je', oo'kx tknet jun diez centavo je', jun quince centavo, jun veinte centavo, jun cincuenta je' ya stajo je'. Baq ikja ntzaj ja'le, nuq limo'nqe xjal, nuq puaq je'. Bay tej ojtxe je'ky bansu xmo'yon te ti'j wena, j'akele mi txin qmane, shi kyaj qe tx'oootx'. Oo't j'apon te quinientos te tpuaq tej tkub kyb'iyoo'nmaj', ix namextzon tokx te twitx'otx', nkyaj ten tenimal k'as. Tenkj' jue' cient te nimal k'as. Atzon te tx'otx' at nimal jlaj trescientos te ma' baj jlaj. At kiaj'e nwakische, jot shi b'ej'ex b'aj' waksh, nuqet nti' tejo nchitzene, nti' te waksh .

sido porque nos pusimos a hacer el aguardiente, a cocer aguardiente. Lo cocíamos sobre el fuego, pero que vale yo bajaba del fuego el aguardiente, yo lo aguantaba. Luego lo llevábamos a vender a San Juan. Ya habíamos pensado en no tener ya la tierra, pero por el aguardiente logramos algo. Seguíamos haciendo cuando antes de que muriera el finado. Tal vez por culpa del aguardiente lo mataron pensaba yo. No llegó en mi sentimiento si el iba ser matado por las gentes. Así fue como logramos algo con el aguardiente. Ya estábamos apurados por comprar tierra, así fue. Pero también teníamos animales, teníamos ganado, caballos, otros, era porque pensábamos por igual, trabajamos por igual.

Y para mantener a los hijos, yo no puedo vivir con bolos. Si no dejan de tomar aguardiente yo no puedo vivir así. -Dejá de tomar aguardiente," le decía yo al finado. -Está bien," me dijo y poco a poco dejó de beber. Así era mi marido, si estuviera vivo. Cuando vivía yo era la quien guardaba el dinero. Cualquier cosa que nosotros queríamos lo teníamos. El dinero no se gastaba mucho, bastaba con conseguir diez centavos, quince centavos, veinte centavos o cincuenta centavos, ya con eso bastaba. Acaso era como es ahora, ahora la gente es empujada, movida por el dinero. Antes nosotros cuidábamos mucho nuestro dinero, y porqué no decirlo, nosotros pudimos comprar nuestra tierra. Ya teníamos ahorrado quinientos quetzales cuando mataron a mi marido y no habíamos entregado el pago de la tierra, nos quedamos con la gran deuda. Nos quedamos con quinientos (quetzales) de deuda por el terreno, (porque) el terreno de aquel lado costó trescientos (quetzales). Teníamos cuatro cabezas de ganado y todos los vendimos, si no los hubiéramos tenido o si los hubiéramos comido antes, pues no.

Tz'inex tej' tpon te las once...

Pero b'aa'ntzojo, b'a'n qee qxilen. Ña' atz saj' qe' we nyab'il wi'j aj'o, ma' tz'ok wee yab'il wi'je nkyajlentene meb'a. Shin kiaj' tenl j'ul el tuj' meb'ail, ti chin té'nala, alkie tul q'in tal nwa, alkie tul q'in nxb'alene, alkie kxel keyon tkyaqil tumel, alkie nqánone te, aal tun nsi'ye. Maj'x kye k'uaa'l shi kyaj, ti b'ant kyun k'uaa'l. Ma'xb'aj' nchj'oon kab'e weye, ma'xtxi nchjoo'n wee tilel. Alkiex nimal nximb'etze, maa b'aj'nximene ti chin' o'kela, titzon chintela, tichin' o'kela. Ax ttenxj xi nkeyon we j'ul xj'alj'a, Qape j'ako chin b'ante, yolxj. Axtej' jyol sii', ti tten tu tkub, oo'kxko ch'in sii'. Bay chin kjone b'aa'n chin kj'onj'o, b'aa'n chin q'one aq', b'aa' alkie we waj', jake jau we' nkoj'om wuun, alkiextzon te sii' nlayxtzon. Yaj ma' chin kyaj tkee'ne j'ul maj'. Ma chi yolo xjal wi'je, nti xi ntzaq'we'ne. Titzon tz'ok qse'n.

Bió'n kub'a, bió'n kub'a kyun qe soldado...
(silencio)

Oo't txi' te lol sii' te las cinco la mañana tex lol sii' ti chej, ot txi' lol sii' max tjaq b'eyel a'. -X che'kieye sik'el chenaq' j'aj', chi te, txoon kyaj cab'e wee ne' nwa i'sh tuj' qe'n j'aketzo txi nkeyone, q'okyje n kape ti q'a'q', las diez intine ja'le, qa chin pone las once chi. -Kuu" nchie nkiaj' nb'inchan we, nkiaj' te wab'j', nkiaj' te k'ab'j'. Kyja'tzon teex. Tz'inex tej' tpon te las once, las doce le tul iq'on, asun xj'al y ul tilon j'aune, Dios; b'e'x jaw kytzozon xjalch, -q'ontz q'aq'", chitzonch, -q'ontz puaq" chitzonch, nchiulma ti kin, ix q'ii'nl ma' te kyu'n. -Jat ma' txi'" chi le. -Ma' txi' ti chenaq' kyja' xkiaj tma'nna", chi le te tzqan qnana Remirez. Chu

Llegó las once y no apareció...

Todo estaba bien, nosotros vivíamos bien. No fue ahí que empezó mi enfermedad; mi enfermedad empezó después de que me quedé otra vez huérfana. En la pobreza, ¿qué voy hacer?, ¿quien por mí?, ¿quien por mi comida, por mi ropa?, ¿quien por todo lo que yo necesitaba?, ¿a quién le voy a pedir?, ¿quién por mi leña? Todos eran niños los que quedaron, ¿Qué podían hacer los niños? Ya he sufrido yo, ya pagué unos cuantos sufrimientos, ya pagué eso. Pensaba mucho, mucho pensaba: ¿Cómo le voy a hacer? ¿Qué va a ser de mí? ¿Cómo me va ir? Por fin, me fijé en otro hombre. Tal vez así me va ir bien decía yo. Lo peor era ir a buscar leña. ¿Cómo le iba a hacer para botar los palos? Lo único difícil para mí, era buscar leña. Labrar la tierra yo lo hacía; eso lo podía hacer. Podía hacer más cosas y trabajar. Podía yo labrar la tierra y producirla, pero lo más difícil para mí, era cortar leña. Pero nuevamente me quedé sola. Me abandonó. Después me hablaron otros hombres, pero ya no les hice caso. Pero ¿qué le vamos a hacer?

Mi esposo fue asesinado. Fue asesinado por los soldados... (se queda en silencio)

El no estaba en casa. El había ido por leña. Salió a las cinco de la mañana a buscar leña a caballo. Se había ido a buscar leña allá arriba, por el camino del agua. -Ustedes vayan a cosechar el frijol al otro lado", nos dijo él. -Déjame torteadas una mis tortillas de elote en el tool y yo lo veré al regresar. Déjame café arrimado al fuego. A las diez estaré de vuelta o a más tardar a las once", dijo él. -Bueno," le dije. Yo dejé hecha la comida y la bebida. Así se fue. Llegó las once y no apareció. Tal vez a las doce era cuando lo traían. Mucha gente llegó. -Dios!", lo traían amarrado. -¿Dónde está el dinero? ¿Dónde están las armas?," decían (los soldados). ¿Dónde se fue?, preguntó (mi esposo) por mí. -Se fue a cortar el

shch'intza te, chitzoch, iqo'njawa txin tuj jun saban, te ttxu', ku chitzoch nj'aw tigon, chi chitenkj' qene kab' tx'aqon k'ua'l, á tal txin ne' **liy** tuk'e j'ej'ul. At jun tal t'xaqon ne' tal chej', chi tenkox kiej. Nti ul we tin nk'u'j'. Aay, tej' wul we tzalú, lu te k'alón ti tqan j'a'. J'unxpetzon te xj'al, q'ontz chitzo, q'ontz te q'aq', q'ontzte puaq. ¿Ti puaq kxel nq'on kieve, ti jil, ti jil alkietzun saj samán ti kieve?, nchitzine, ax nti'yin b'aj' we nk'uj' kywitzma, uu, alkiete saj samán te kieve. —Jat tea tchmil, á ma' tzul qi'ne j'a'', chi, —jeeky, nti' we b'an wun nch. At we nchmil aqnal. Txukx tun toktz tuja, —mi tz'okxa tuj'a'' nchhiwee, jowo'nx tib'a kjách chima. Txukx txinqano naj'e, yaj tzon chej nchiwe, —max má kiaja kyk'alón max jawne'', —ma' tz'ok tiqatz chej''. —Bay wee axchinkbel wey kyunm ja'le'', chitzon. Ix waa'l junl ti xjal txan tapio chix., q'in jun macht tun, titzon ma' tz'el til kyun nchii'ej'o, jeekyle, ixkla kie q'a qa b'a'n m'atz'el tuj kwitzma, titzon te til kieve nchiw junltmaj. Bay we' tuj nwitz qape kb'anteel, qun o'tzotzul te sii', nchixtzon lipon wee lol jun txa'ntwitzjo tuntzo to nxjumu we. Chit tzun tkiaj te macht ntzajtzon lipo ma' j'a'lon'. Q'in kie kyq'aq' ma kyjalú, baay oo'kxtzon, chitaj' tj'au te q'aq', nimal q'aq'. Ma b'an chi' tok tq'o'n xjal q'aq' wij, nchiwe, oo'kxtzontej'o. Eenchiju'l mas tilon txqanl xj'al. Ma saq qe kie xjaal, masaq qe kie xjal i ul aj.

B'an chi yolonma tuj qyol, b'antzjo, ña maax qe xjaljon ken, ña' mos qe, ax qe lub'aj'. Kyuniporme, kyuniporme, q'in kie ma kyq'aq' part te iqan ix parte aj tku'xma tzi kywex, alchikyex tima k'uxbel q'in kyu'nma

Nik'ytzon ki'nma, nel tzun tnejel q'aq'. Nchin ok kyk'lo'ne tqan ja, ix nok kyk'lo'n te kimne, tzqanan. Nqo kiaj kyk'lo'ne. Nchikyajtzon teen oxema. Tel tzun kab'e q'aq', oxe q'aq', tkiaj'on q'aq', o'kxtzonj'a, k'u kytzaj'tzene'', chichitzon, —kukytzaje'', Nqokyajtzon

frijol que así lo mandaste'', le contestó la finada abuela Ramírez. —¡llamala. Cargá la niña con esa sábana y andá a llamarla'', le dijo él a su mamá. —Bueno'', le dijo ella. Cargó a la niña, se fue. Dejó a los otros dos pequeños. Liy era una de las pequeñas. Y el otro, también había un pequeño hijito de caballo a su cargo. Los dejó a todos y ella se fue a llamarme. Para nada me llegó al corazón. Pero aay, cuando yo vine aquí a él lo tenían amarrado al pilastrón de la casa. Era mucha gente la que había llegado. Me pedían: —Dame las armas, dame el dinero''. ¿Qué dinero les puedo dar?, ¿Qué cosa?, ¿Quiénes son ustedes?, ¿Quién los ha enviado a ustedes?'' Sinceramente yo no tuve miedo ante ellos. Ellos me dijeron: ¿Dónde está tu marido? ¿Acaso no es él a quien hemos traído ahora a casa?'' —A saber, yo no sé nada de nada. Mi esposo está trabajando'', les dije. Ellos directo venían para entrar en la casa. Yo les dije: —No entres en mi casa.'' Entonces me dijeron: —Hacete a un lado''. Luego yo pregunté, ¿Dónde han dejado el caballo? El me contestó: —Se quedó allá arriba y el caballo ya tiene carga.'' —Aaay jodido'', dije yo. —Vaya, a mi hoy si me matarán'', me dijo él (mi esposo). Había uno de ellos parado a la esquina del patio y tenía su machete. —¿Y cuál es el delito que ustedes le han encontrado?, le volví a decir. —¿Quién sabe? Estos varones sabrán si es bueno lo que están haciendo'', me contestó. —¿De qué delito le acusan ustedes?, les volví a preguntar. Según mi pensamiento creí que se iba a resolver el problema. Volteé al lado y habían leños, corrí y agarré uno de ellos y les iba a tirar la leña. En ese momento todos botaron sus machetes y sacaron las armas. Todos venían armados. Se vinieron hacia mí con sus armas así, y soltaron a disparar. Aquí cómo se veía que se levantaba el fuego de las armas. Yo decía: ¿Cómo puede ser posible que esta gente esté disparando o que me quiera disparar? Eso fue todo.

Y fueron llegando mucha más gente. Las

kytzoqpi'ntze. We tx'aqon nshk'uljo b'etz'on tok te ti'j' t'qan j'aj'o, ~~n~~uk ma naj we ti tal nshku'l," chi'kyja', xobtzun nbanj kyten xjaljo.

Saber, nti'x we b'an wun, nti'x we b'an wuun ti til xkub'yó'n. Nuq ul ki' tuj j'aj'o, ok kyk'alo'n t'qan j'aj'o, nik' kiun j'ult maj', matz kub'a ttxanj'aj'o, nti'xwe b'an wuun.

...Bay ikytzan ttzaj' tuj' tiempo, ooo'j'txe, ax nadex atma, tun qch'iy, nti'x, nti'x.

Tokxtzoja, je ma tex b'ant kyk'a'ma, at maj k'a'b' te cinco nxiti'ma, nxima q'ol te kyk'ama, nuq tij'ilalj'o, qa txan, alkiex at, at ma txkonx i'sh. Ma txaaj te q'ol kyxolma, ju' ma txaajtema,

o'kx kotzonja tej shiul kie ma xjaljo, soktzon ten te ma aqnaljo, ma chi xa'j kie q'ol u'j max tu'mel, nti'we na'wun, max Shcoy mo chi, matzo txaj te q'ol u'jjo, ya o'tk tz'oqón te toklen, saber alkie saj ti'j nuq Dios, nxi' te q'ol kywama, saber ti tqal kyajma, o' txa'j jun maj

personas que vinieron eran gente blanca... eran blancas las personas que vinieron. Sabían hablar nuestro idioma Mam. Eran nuestra gente. ¿Acaso eran ladinos? Son los mismos de aquí. Uniforme traían, venían uniformados, ellos traían sus armas, traían armas cargadas y aparte traían otros en la cintura, traían otras que no sé que eran.

Después de eso pasaron llevando al finado, se lo llevaron y se oyó el primer disparo. A mí me amarraron contra el pilastrón, también dejaron amarrada a la finada abuelita. A las dos nos dejaron atadas. Pero también se quedaron tres hombres a vigilarnos. Se oyó entonces el segundo disparo, el tercer disparo, el cuarto disparo y eso fue todo. ~~V~~énganse ahora, vénganse." Entonces nos desataron. Yo tenía cargado a mi nene, bien apretado estaba contra el pilastrón. ~~F~~ al vez han matado a mi nene", les dije. Así fue, toda la gente estaba espantada.

A saber, de donde dependió su delito para que lo mataran. Yo no lo sé, yo no sé cuál es el delito. Sólo fue traído, lo amarraron en el pilastrón de la casa, luego se lo llevaron y allá abajo lo fusilaron. Yo no sé porqué lo mataron... Pues eso es lo que ha venido en el tiempo... Desde tiempos atrás, pues nada había para que nosotros creyéramos, no había, no había.

Mi marido estaba integrado con ellos, con los grupos que fueron conocidos como guerrilleros, que si estaba. Solo fue cuando llegaron esas personas, él se puso a trabajar con ellos. A él ya le habían asignado un cargo. Se les preparaba sus atoles, a veces les iba a dejar atole para cinco. El les iba a dejar cualquier cosa, lo que había. A veces les llevaba güisquil, elotes cocidos. El les llevaba, así es. El fue a dejarles de comer. El iba a dejarles lo que ellos pedían, fueron a dejar papeles, me parece que hasta Ixcoy. ~~N~~osotros tenemos que pasarnos sobre los grandes trozos", decía él. Pero no se sabe a

ma kimne q'ol ek'y. Bay matzun ten te kimne tuj anejo, m'a txa'j ch'inte kxol qe ma xjal, qo e'lex te tib'aj ma xmiltze', chite, pere ja'le tumel xaaja qonik'yo, ma' sufriro te kimna tii'jjo, bay tujw tqan q'ijjo, qonik'ej'o tej ánej'o. O'kx matzun ten te kimne tuj anejo.

Content shi ul aj, content se'x kie ma kywaj'o, -ka ma chin we q'ol kych'i' e'ky, ma tzaj kyq'on ma puak wek'ye", chi té, o txa'j' j'un maj' q'il kychi' max Chumb'al, tqal le kie kychi' tzaj loq'on. Ntzoqpon te ti sabana tu'n nxi' te q'ol te.

Ku tzun nxin ma'ne, saber ti jil te seel til xjal je', ntix tij'il ja' tumel seetz, ti jil sela tilma, muqa kyu'x xjal, saber nlayx qo pon tiiij. . Tiqua ja nchiw, ja'ma' tz'etz, nti'x ttxolel.

sabeer, pero nuq tzo chijo, nuqtzu nxi qb'injo, tun kylaj qe k'uxb'eljo, nuqtzun yooljo, pere nuq matxi qbi'nj'e.

Pero tu'n tlaj q'oj ja, chitzo jlu', chun qe guerriyer je. -Fi tilqe nchioktz kyk'amóne", chi chitzon qe soldad, -junx unida kywii kyuk'e xjal", chi chitzon kie soldad. Atzon kie soldad kyq'oj qi'j, a tmaj'on q'ino qe kie soldad je'. Kyju' tzun xkubájoj'e, atz se'l ilj'oj'e, tok qwi' jun x kyuk'e guerriyer, seetz ky' qe xjaljo.

Pere ya o'tzo txin n'bi'ne, pere ya jtojlo te xjaljo, nuk jun xjaljo soks shuton t te chitzon -mejor kykaa'tze, kyka'tze, kiinetze kij'a nb'ajte, kyja' nbajte kin ti'j nxu'jele", chitzoch. O' tzon txin nximo wee, qape ña' q'ol u'j xjal, muqa ti ttenjo nchitzon wee. Ix tokx te xjaljoj'e, tox te xjal kyxol xjaljoje'. Ya despues txin nbi'n we j'aj'o, pero ya j'toj'lej'o nti'l te tilj'o, nti'l te tilj'o, a nxi nximene b'ale ax tun tlaj ikj'o nchiwe.

Matzun chi ul aajqe kie ejército, matzun chi b'aj katon qe kie já, kual si kier tzunjo ña'b'a'n, tzultzu te il ma jlaj, tzul tzu te il,

qué más lugares, fue de noche. El finado sí que sufrió por ello. No caminata de día, sino de noche. No hubo (problemas), no hubo nada, todo era contento cuando ellos venían, ellos obtenían su comida en tranquilidad. Cuando yo les voy a comprar pollo para sus comidas ellos me dan el dinero decía el finado, fue una vez a comprarles comida hasta en Santiago Chimaltenango (Chumb'al), no se qué clase de comida les compró. Todo los cargaba en sábanas y se iba a dejárselos.

No sé que fue la falta que él cometió, que delito tuvo, o tal vez fueron ellos mismos quienes lo mataron u otros, a saber, eso no lo puedo saber yo. A saber, porque fue. Pues algo que decían, algo que yo escuchaba era, que era por culpa de las armas, dicen los dichos. Pero eso lo hemos oído nada más. Pero es por culpa de la guerra nos decían. Por culpa de los guerrilleros. -¿Para qué los recibieron?", nos decían los soldados. -Ustedes tienen la cabeza unida con esas gentes," decían los soldados. Eso era la cólera que tenían los soldados de nosotros. Eso era así porque los soldados son mozos de los ricos, esa fue la desgracia. Por eso fueron desaparecidas las personas. Pero he escuchado algo, pero no se sabe desde cuando es esa persona que dicen que fue el quien acusó al finado diciendo, -es mejor que lo vayan a ver, sáquenlo pues está cometiendo una falta, hace esto y lo otro contra mi mujer". Pues yo he pensado, tal vez él no iba realmente a dejar los papeles, tal vez así fue pienso yo. Pero sí él estaba integrado a ellos, estaba con ellos. Yo hasta después me enteré de eso, pero ya de nada sirvió. Y pienso a lo mejor es verdad y por eso se dio el caso.

Después de que murió el finado, estuvieron llegando los del ejército. Catearon las casas, hicieron muchas desgracias. Hicieron muchas cosas malas. Decían: -Peor si tienen armas guardadas en sus casas." Si una se vestía con ropa nueva o bonita, nos venían a revisar y a

–pior qa at q‘aq‘ tok t xe kyjaye”, chitzo, qa at kyxb‘alene tb‘anel ya tzul ke‘ybaj.

Tzul kyma‘n kiej‘oj‘a, ma‘ chu‘l xjal q‘ol jun na‘b‘el, tun tb‘aj kiewo kyaatz‘on xjal, ti jilal kyxb‘álon, –uk ktel q‘oj”. –Kwe‘lex qe puent, ya mi jun careter”, chitzon. –In tjau kyloq‘on xjal kyaatz‘on, in tkux kymuqu‘n”, atzon jun kie ma kyol atzon jun kynab‘el xj‘al. Pero kukx ma‘ tzul q‘oman wee nwitz. Ax tzon q‘umetz te yol, nti‘ we o‘ chin te tuj kyreuniómma, atla tixex txiléntejo. O‘ tzo chi xa‘j‘wejo b‘il aj‘ n‘ok ma kyol, n‘ok kysesion ma oknex. Pere o‘tq tzon kim te kimne, atzon te ma jun na‘b‘el nchi q‘onma ti‘j‘o, tzul _qoj, kmuqúnkoxe kycosane, kyxi‘ne. Kymuqún koxe kyaqil tzul q‘oj. Ntix qeye ma‘ b‘ant jul, maut ku‘x ewet. Tuntpe tlaj‘j‘o aj‘a cosa muqun‘qe tej tkub patet tja tat Las, tuntzu tlaj anetzoja. O‘t qu‘x jun te tjul ma‘ tuja, kab‘ jul, tokxtzon te tz‘lam tjaq‘ jal, aj‘ún qe abono tku‘x tj‘aq‘j‘ul, tkyaj‘ tz‘lam tib‘aj‘, tej‘ tzon kyokx b‘uk‘on ma‘ tib‘aj‘, q‘aj‘q‘aj‘ j‘ul j‘e, ay ok ya statzun, tej‘ tkanet tzun j‘a‘le, nok q‘aq‘ tjaq‘, ikytzon qeyen nti‘ qe b‘ant qu‘n o‘kx xa‘j ke jtal tjaq‘ kúl. –Chi b‘eje‘lexe j‘tal tj‘aq‘ k‘ul”, chitzon, matzo qoxaaje jtal tjaq‘ k‘ul je. Atzon shi kub‘ we walj‘o. B‘axeut ja q‘ajte walej‘o qonik‘, jout alpe chin kanetelj‘o. O‘t qo xaj‘e j‘tal tj‘aq‘ k‘uljejo, tej sul Nil. Mera pena ma‘ cheuxte ti‘j‘ ikyj‘o, peena.

preguntar de eso. Antes vinieron estas personas (los guerrilleros) a dar unas ideas, unos pensamientos. –Ustedes deben guardar” o –Escondan su sal, todas sus ropas porque va a ver una guerra. Se van a destruir los puentes, ya no va a ver ninguna carretera. Que toda la gente compre su sal y que lo entierren” Eso era la plática que daban. Esas eran las ideas que daban a la gente. Pero hablando de mí, a mí no me vinieron a decir nada. En verdad digo mi palabra que yo no estuve en las reuniones que hacían. Después yo pude ir a escuchar sus pláticas, cuando tenían su sesión más allá adelante. Pero ya estaba muerto el finado. Ellos daban las ideas diciendo: –Va a venir la guerra, entierren todas sus cosas, su maíz. Entierren todo porque va a haber guerra”. Esa era la enseñanza que venían a decir. Nosotros no hicimos ningún hoyo, no enterramos nada, ni escondimos nada. Por esa causa, por haber escondido cosas en el hoyo fue quemada la casa de tat La‘s. Por ese problema es que pasó. Dicen que el señor ya había hecho un hoyo dentro de su casa, dos hoyos. Que tenían madera de refuerzo en donde guardaban la mazorca y abono. Encima del hoyo había madera y cuando pasaron esas personas encima, se oía que caminaban sobre madera. y eso fue todo. Lo buscaron, lo encontraron y así le pusieron fuego debajo. La quemaron. Por eso nosotros no hicimos eso, lo que sí hicimos fue ir a dormir bajo el monte. Nos llegaban avisos que todos nos fuéramos a dormir bajo del monte. Ahí fue donde padecieron mis hijos, sufrieron. Qué bueno que mis hijos no hacían bulla. No lloraban bajo el monte. ¿Qué tal si hubieran llorado bajo el monte en la noche? Entonces ahí nos hubieran encontrado. Nosotros ya habíamos dejado de dormir bajo del monte, cuando nació Petrona (la más pequeña). A puras penas se calmó este asunto, a puras penas.

Tkyaj b''ant nxi'ne, o''ktejo, shi ku'b'' tuj b''e

Ax kyaj'e k'uaal, kyaj'e te shku'l xkyaj' q'on wi'je.

Tzmatq ch'inx qe kiek'uaal jo, kyaje k'uaal xi kuu'x q'on wi'je. Jtexele abq'i qe txin. B'ale o't pon txin diez, ju jtte'le ykx jlu juntl ikx jlule. Kask j'unx txin ma' tz'etzcx scuelon tu'n, o'kex txin Liy bay nti' ma' tzetx kyun, o'kxko jun ma q'a ma tz'etzktun, o'kx q'a Xuan, ix txin Liy o'kqextzo. Ma jatz b'aj sexto kyu'ma. Iky kab'ex aj ntiix. Qalaj atzoj o't tz'okx scuelo tej' setz wi'ne. A tej'a taj'lal tsii' k'uaal o't tzul. Nuk tun taq'we meb'ayilj'o. -a mi' wey'', chi chí, ma txin nma'n we tun kyxin nti'x shee'x txin.

Lutzun jun ta tuj estado, lutzun juntl atz ta' Cancún. Xuan ate ta' ma Cancún, tij já tun tjau kybincha'ma, tun tb'an cement, titj'il. Tj'il tun txin nma'ne, -ma qo'xqe'', chi, -kb'ale kanq'in tey tuu'n xa'', chi chí, -qala okle'', nchiwe. Titjl kxel nmaane. Ojtx kkiaj kyq'o'n nsi'e, nwa'ye, o'kxte tkyaj b'ant nxi'ne o'kxtejo shi ku'b' tuj b'e, titzon kokel qse'n, j'akpe chi tzyet k'uaal, ikpetzon j'nimitz' lu, -mi txi'ya qchilej'', ookch. Maa' che'x. ti kokel qseen. Nti'we ntzaj' nb'is, -ehux kyla'tz jun qpuaqye tun tkyaj jun pish qtx'otx'', -ehux kyj'ya'tze'', nchiwt, nti' we nchin yolon. kygane kie k'uaal ma' che'x. Ix axtzon wek'ie tjil kokel nse'ne.

Nti'te txin Liy jal ntzaj tmandaro. O'okx ttzaj tmadaron atxi tej tok kjo'n junab'txe. Tun tex kjo'n tuj k'ul, tuntel kapé tuj k'ul, tun tok abono txe kapé, oo'kxtzon tulenxtzo. Atko j'un motor, o tz'etz te txin mariy te cheb'el kapé, attzon jun ne' te tmil txin ul. O'kxtzon. -Okx

Me dejaron maíz y agarraron camino

Fueron cuatro hijos, cuatro criaturas me dejó. Los niños estaban todavía pequeños, no sé cuantos años tendrían las niñas. Tal vez ella ya había cumplido diez (cuando murió). ¿Quién sabe, cuántos años tenían los otros? Casi solo una mujer es la quien terminó todo su estudio. Solo ha sido María. Lo que es ellas no lograron sacarlo. También solo un hombre ya lo logró. Solo ha sido Juan y María. Sólo ellos ya lograron estudiar sexto. Solo dos son los que no lograron. Uno ya había empezado a estudiar en la escuela cuando lo tuve que sacar. Para mi era importante que participaran en buscar la leña. Era algo lo que traían. Todo eso sucedió por el dolor de la pobreza, por culpa de la orfandad. Ellas no estudiaron pero por su gusto. -Nosotras no queremos'' dijeron. Yo les insistí a que fueran y ellas no quisieron ir.

Hay una (hija) en los Estados y el otro (hijo) está en Cancún. Juan está en Cancún, en la construcción de casas, para arreglar cemento y todo lo que es para construir. ¿Qué puedo yo decir de ellos? -Nosotros nos vamos, tal vez tu podrás sobrevivir por ti misma'', me dijeron. -Pues seguramente sí'', les dije. ¿Qué más puedo yo decir? Me dejaron. Me dejaron preparada la leña, mi comida y eso nada más. Me dejaron maíz y eso fue todo. Y agarraron camino. ¿Qué le vamos a hacer?, ¿Acaso yo podía detenerlos, acaso son como este niño pequeño que ves, para decirles -No se vayan'', o detenerlos? Ya se fueron, ¿Qué más se puede hacer? A mí no me da tristeza. -Vayan a ganar nuestro dinero para comprar un pedazo, nuestro terreno... Apúrense, vayan'' que les dijera yo. Yo no he hablado nada. No he pedido nada. Por las puras ganas de los patojos es que se fueron. Y yo, ¿Qué puedo hacer? No hay nada que mi hija me mande. Me envió un poco desde cuando sembramos milpa el año pasado. Sirvió para limpiar la milpa del monte, también para

ma k'uaal nchin tilon ti'j", qa tcount ma k'uaal aj tun gobierno, chitzo o'kxle nwaon ch'intle txin ti'j'. Cuento k'uaal, -øx tpon wal dieciocho años nchin aa'jtze" chi txin. J'a'le pe pon k'uaal dieciocho años?. Mitzile ikx qwit ikj'o. -Qa ntzajko yab'il", nchitzine, -qaxle ikj'o, iikj'ole", chi te txin.

Kyj'atzo ntiwee nximbetz jalo, tiken chi b'uj'ul jaa'l. A tej'o: -ax luwt ch'in tea tpuaq", chiwt, qalaj' ax naadex. Kiexle kie k'uaal nchi lab'te, nchiwe. (risas). Pere iiktzoja, kiex k'uaal nchiaq'nan. Bay we jaketzen wil we wib', o'kxtzon ttenjo.

Nti" tzun nbant kyun xu'j", Chichitzojo.

Ma tij' qine tej' nqu'xe, maax sun shneex ch'in we b'etel ajxe tkim te kimne. o'kx wee ntzqi'n ikj tjaq' k'uuul. Peor tej' max tuj' tnam iktzaj Chnab'jul. Ay Dios. J'akepe chin élpene. Mocracia tzma k'tzqe wilj'o. Atzo nchi k'ab'j' k'uaal wi'je tej qtene xilel tuk'e tat Carmelino, qo' ch'in jlal, qo' ch'i lol. Ay Dios. J'ape chin elele, qape lepcho'k qine chiut, mere nlayx knet wu'ne. (Risas). Lutzo aj ma chi tzaj kabe k'uaa'l, ok tetz kb'i k'uaa'l, j'iq ok qpon tzi iglesia, ix ax k'etelz úk'ena. Se juéxte. Nti'tej, maut txi' te keyel tuj plas, tijilala chi tkub' tuj plas, tijilal ch'in qloq'oj, nt'i, max chi xel ch'inejo, pere o'kx tun qpon tzi iglesia. Ti' iktzoj jale, ma che'x, kyja qik' tuj cay. Tej luch, ntiii', ntii'. Bay we ax ntix ma' wil ikjo, nadax. Jiqox ti'j' aj' ma qo'x tuj' pink, ax jikox ax qoxelx tuj' pinca, nti teja jtun qik'chin, nti.

Ya tzun tun qxi' qj'unal qej'o, at tzun problema, q'u'metz te yolj', -ñ jiltzon nxitj'ia' xu'j', chitzon, yor aj muj'le qo' tuk'e qchmilj'oj'e', -ñ'il nxi tji'a' xu'j", chitzon. -B'ala qa at te xu'j' j'ul nok tkeyon", chitzon,

limpiar y para abonar el café del monte. Liy (María) compró un motor para moler café y Luz puso mil (quetzales) en eso. Pero eso fue todo. Desde entonces mandó dinero. -Estoy ocupada en cuidar a mi hijo", dice ella. El gobierno es quien mantiene al hijo con los gastos y ella de eso también come. -Cuando cumpla mi hijo dieciocho años entonces regresaré", dice ella. ¿Acaso pronto va a cumplir los dieciocho años la criatura? Quién sabe si estaremos igual cuando llegue ese tiempo. -Y qué tal si llega la enfermedad antes?", le digo yo. -Pues si así fuera, así será", me dice ella. Por esa razón ya no pienso en ellos, de que vendrán. Si ellos me dijeran -Aquí tenés un poco de dinero." No, que naada. Será solo para ellos, sus luchas, digo yo...(se ríe). Pues así es, es para ellos mismos por el cual están trabajando. Vaya yo, pues yo veré por mí misma, así será.

Dicen que las mujeres no podemos

Yo pude salir a caminar o a viajar hasta después de que ya había muerto el finado (su esposo). Yo lo único que conocía es bajo del monte; sólo los montes. Peor era llegar a los grandes pueblos, así como Huehuetenango. Ay, Dios! Yo no podía llegar. La Democracia hace poco lo conocí. Mis hijos me decían cuando estuvimos cortando con don Carmelino, -Vamos mamá, vamos a ver." Ay, Dios! ¿Acaso pude yo ir? Yo no podía salir, parecía que yo no podía encontrar nada...(risas). Con mi finado marido, cuando tuvimos nuestros hijos, solo cuándo íbamos a registrar a los hijos en el pueblo, directo llegábamos frente a la iglesia. Y así también regresábamos otra vez. Nada de eso de ir a mirar a la plaza, a ver lo que vendía, o ver algo para comprar. Nada de eso. Yo salía pero sólo para llegar a la iglesia. ¿Acaso era como ahora que andamos de un lado a otro en la calle? Pero antes no era así. Yo al menos no fui así. No vi nada, así como ahora. Igual cuando

<p>—bala jun rat o txi ttzeyen xu'j'". —B'aga ña' maños kywitz xu'j'", chitzon. Je', chi tok tzun tey tun, tun t xi'a, kuukxtzoje nlayx. Peorx tuj pink. Milay txi tkeeyena, minlayx txi tkeeyena. A taj tuk'ex te kimne aj' qxi' tx'jol, uj qxi' tx'jol, tuk'uxte.</p> <p>Bay tej tzlú libre ta' teja, pero ikxjoch, mas a' tjaq' b'e, qal axex tajch kokel ch'ine ti tqana, nuq jun rat kele, lu'lte nbet naj tey. Che'b'atzo kbajel ttx'jon ch'in tea tqan, qa mi a'l at. Qa a'l at ch, junrat naj. Ax q'u'mel xtzon te yol. Ax kyuj'qe xjal. Ax at jil tuj kywi' xjal. Saber ti kyxilen xj'al.</p>	<p>íbamos a la finca, nos íbamos directo. Cuando salíamos solas nosotras, sí habían problemas. Habían dichos que decían: ¿Y qué va a buscar esa mujer? Peor si éramos casadas o teníamos marido. Decían, —Tal vez esa mujer ha visto a otro hombre. Seguramente esa mujer se ríe muy fácil con los hombres. Si las mujeres son de cara mañosa,” dicen. Entonces, ¿Con qué cara una podía salir? o ¿Cómo podíamos ir sola? Pues mejor no salir. Pero era peor en la finca. Ni siquiera podías ver la cara de un hombre. No podías levantar la cara. Siempre fui a lavar acompañada de mi marido. Siempre fue él conmigo. Aquí no fue así. Aquí era libre de ir a lavar. Pero también dicen que eran muy exigentes antes. Si había agua bajo el camino y si querías lavar tus pies, pues eso no lo podías hacer. Lo que hacían era pasar agua a los pies y seguías tu camino. Sólo podías lavar tus pies si estabas sola y nadie te viera. Pero si había alguien por ahí, pues tenías que hacerlo rápido. Pues es cierto lo dicho. Tan duras eran las personas. Tal vez tenían algún animal en la cabeza, esas gentes. A saber de qué clase de gentes eran.</p>
--	---

Un elemento que se encuentra repetidamente es la descalificación hacia la mujer que desea participar políticamente. Cuando salen del espacio doméstico, pasan a formar parte de un sector de la población que transgrede con los marcos establecidos y se tiende a descalificar moralmente: —dijeron que me fui con otro hombre” (Soriano, 2008: 261). El mismo mecanismo de descalificación se aplicó a los hombres que fueron asesinados o desaparecidos por el ejército, como el esposo de Carmen, echando un manto de duda sobre el motivo real de sus salidas clandestinas, lo que busca despolitizar las acciones colectivas y de protagonismo social.

Nok nkeyon we ati txin Liy aj ja'le, tuk'ex te txin ntaq'wen tey. Aj lu te q'a n yo'lon tuke j'un xnuq, tuk'e jun tuk'el q'a, tuk'ex te txin kxel qol jun te txin tyol (risa). Bay tzon ajqee xqotaj'e nlay txi ktzako jun tyol xj'al. Mi' ttzaj tkeeyena, o'kx ttenxj, ax ntii'x. Peligro oj tok tena. O' tz'el wee wil ti'j, aj tuj pinka, aj tuk'e nana Wit Xmintz ik'ne, iktzon, nqo yolone tuj ranch tej kyulma je', akx tol tokx naj'eya, tx'u'j qe xjal. Stá, ntz'upee' j'un, ikx junlj.

O'kx oo' chin kux q'on ch'in tuj' COCODE, tzma k'itzqeyon tejo, Aj tun qxi q'il. Aj matzo tzul qpil, ch chitzo. M'atzo tzul motor te tnejel. Int xi' jun kieye, -galan in tjau jun kywiyo, tun t xi' jun kieye xu'j", chitzente COCODE, jo. -Tuntzo kietz b'iin xu'j", bay qee nlay qook b'ii'ne". Galán tui jun grupo xjal aj COCODE tnej. Ya sokxtzon jult grupo, ña'l kwi'l xj'al. Ikytzun tej sul piljo, matzul te motor. Ya so'kxtzon jul x'uj, ya miltzoj, ya xj'apon j'un abq'i, -ya nti' til xu'j", chitzon. -Jatpe m'a tzul", -ya ma kub kyupon xu'j tii'j". Ya ja'le ntil tilel xu'jch. Ma qo etz nimo tej nej, ya sho'kpo jul grupo, ya nti'l

At kab'ele abq'ijo telen qine, o'kxtzojo. Nti'tzun nbant kyun xu'j', Chi chítzojo, kuksu ma' chi wajo xjal qi'joj'e, -jakpe chib'ant kie kiun xuu'j", ax qoma'exex -nti'x ch'in u'j b'an kiun xu'j", -mib'a chi yolon tuj castiyya", chi chí, -x kiokpon twitz shnul, ti ko'x kyman xu'j", chi chixex xnuq qi'je. -Axex te taj jun comité kjawex xnuq", chi chí, Ee ya ma'tzon jaxte comité xnuq ja'le, ma' che'lel xoon xu'j, nti' te xu'j tokx, nti' te xu'j tokx te COCODE.

Ahora en este tiempo, yo veo a María que ella también participa en la plática cuando su marido está hablando con un hombre o con sus amigos. Ella también participa en la plática. Ella contesta también las pláticas (risas). Pero nosotros cuando crecimos no podíamos interrumpir o intervenir en sus platicas de ellos. Ni siquiera podíamos voltear la vista. Así era, cierto que nada podíamos hacer. Era un peligro al ponerte a hablar. Me pasó un caso que tuve problema una vez en la finca. Hablábamos con la señora Margarita Jiménez que vive más adelante. Estábamos las dos platicando en el rancho cuando ellos llegaron. Ahí dejamos la plática. Cada quien dejó de hablar. Ellos iban ebrios. Las dos interrumpimos la plática y no pudimos continuar.

Hasta hace poco me han nombrado para ser parte de los COCODE. Fue para ir por lo que se pedía o por lo que daban. A veces era por las pilas (de agua). Primero vino el motor. -Se va una de ustedes. -Es bueno que nombren ustedes a una de sus representantes y que vaya. Pero debe ser mujer", nos dijeron los del COCODE. -Es así como van a escucharles a ustedes las mujeres. Porque a nosotros no nos van a escuchar", dijo el COCODE. Estaba bien el pensamiento de ese grupo de personas que eran COCODE en ese tiempo. Pero ahora que fue nombrado otro grupo ya sus pensamientos son otros. Pero de ese modo se pudo conseguir la pila (de agua). También pudimos lograr el motor. Después fue nombrada otra mujer y ya no fue así. Al cumplir un año de estar en su cargo, ya no le dieron importancia a la mujer -¿Qué ha venido por parte de ella?", han dicho. Y así fue desapareciendo el grupo de mujeres. Ahora ya no se le da importancia a las mujeres. Nos valoraron en un principio, pero al nombrar, al quedar otro grupo ya no fue así. Tal vez ya hace dos años que dejé de participar. Dicen que las mujeres no podemos. La gente habló mucho contra nosotras. ¿Acaso las mujeres pueden hacerlo?, nos han dicho. -Dicho está que las mujeres ni leer, ni escribir pueden. No pueden hablar en castilla", dicen. -Cuando llegan al frente de alguna ladina, ¿Qué pueden decirle las mujeres?", dicen los hombres de nosotras. -Aquí lo que se necesita es poner un comité pero formado de hombre", dijeron. Desde entonces ellos eligieron a hombres y son ellos los comités ahora.

A las mujeres las botaron, ahora no hay ninguna mujer en el COCODE.

En su casa, en el caserío de los Altos, Carmen retoma su relato, en Mam, y va concluyendo con respecto a su participación en el COCODE, para luego analizar su situación vital actual:

Nti'x jun ley at wen, nel nna'ne, nti'x til wen, nenl nna'ne, mera iktza nti'xwe netz nganaren tuj, nuq ganeja, lutzon in xaje votonje', o' chi xaje votonl tej tokx ajcalt, mere ntix ntza tq'on we nel nna', nadax. Já ntiixje'. Lutzo tej shin xajwe te cocode je', lu we qin nchi qano q'ontza ch'in njlú, qalaj nepe tech'in o' tzaj tq'oon, ntixje nadax, ax ttenx. Tilxle tjil nxin nqanene. —Tu qe ch'in tja escuela”, —tuqe xu'j ma chiokx ti scuelonjo”, —chiuxtzon”. Qalaj nti saj tqón xjal ken. Mero sun nuq ganeje, mersun nti'x. Nti' saj ono. Nuqet ma tzaj tqón ch'injt ja ke le chinxe votáreljo. Axle tmod. Junljo j'e, nqaapetzon.

Lutzo tej shin xajwe te cocode je', lu we qin nchi qano, —q'ontza ch'in njlú”, qalaj nepe tech'in o' tzaj tqoon, ntixje, nadax, ax ttenx. Tun tal shnul, tzul le tq'on tal shnul, ti til jun pish lámina tzaj tqón tal shnul ken, junxpetzo kxel tz'e'y tij blok, ti'j qe alkie. —ay qe axmi” chitzon. Lutzo já tx'aqleje, kuksu, txaqlextzo. Kyjatzon wee meraxtzo ax ntix we waj ti' ja'lon.

Tajtzon mi tz'ok ch'in ne" tqan xmu's wi"je..

O' b'aj nna'ne jun el, maqo b'ant tun Xul per tun tley Xul xkub' qkapeye, —ay intkub qkapey”, —ehux nay intkub”, —inna tkub q'ay”, ix at qa'ye tun tkub almácigo, ne' tzon j q'a Xuan, ne'tzon q'a xkiajka, kukx we wal tzulwi'je tza'n chix ela, kyja' tzon xkuxa wen nkape, baqa at we nkape nej, nadax, nti' ch'in wee nkotz kye xjal, nada

Weno maxtzo tzik' wee wuu'n, axtzon jale, ti

Yo siento que no hay ninguna ley buena. No tiene importancia, entiendo yo. Siento que nada gano con eso. Por ganas, cuando fui una vez a votar cuando se eligió el nuevo alcalde. Muchas cosas solicitaba (yo al alcalde), pero nada nos dio. Tan siquiera nos hubiera dicho: —Fengan algo para la escuela, para que las mujeres también estudien.” Pero no, que nada nos dio esa gente. Me parece que es por gusto, es por nada. No nos ayudaron. Si tan siquiera nos hubiera dando un poquito de algo tal vez, por eso podría ir a votar. Considero que igual será el otro. Además está muy retirado, y yo no tengo papeles para ir aquí cerca. Pero yo veo que no nos da nada, nada. Pero ¿Qué? Nada! Cuando yo participé en el COCODE, yo estuve solicitando y de eso no me dieron nada. —Por eso mejor que se esté”, me decían. —Tal vez la señorita dará algo”. ¿De qué sirve un pedazo de lámina (que) nos dio la señorita? ¿Y quién iba a poner el block y todo lo demás? —Nosotras no podemos dar nada,” me decían las mujeres. Pues ahora todavía está la casa sin terminar. Por esa razón es que a mí, ya no me interesa eso, ahora.

Ni la brisa de la lluvia puedo recibir...

Yo he recordado algunas veces. Hemos mejorado por José (dirigente vecinal). Por la ley de José pudimos sembrar café. —Mamá sembremos café, mamá sembremos”, él insistió. —Sembremos pues varón”, le dije. Ya que tenemos mucha agua para los almácigos. Juan era el nene - él era bebé cuando murió su papá.- Yo llevaba mi hijo en la espalda y trabajando. Y así fue como sembré yo mi café. ¿Acaso tenía yo café antes? Nada. Yo no

til, cuesta, axjón taq'we nchin b'ete, axjun taq'we nchin aq'nane. Bay jun abq'i j ma' ja'wel wu'ne ax nti' nchi aq'nane. At nuk ch'in. Nti' we nchin lab'te ti ntx'otx', nti' we nchin lab'te tij lob'j, axti'x.

Ax yab'il wij'e, ax ntz'uqon. o'kx jun bol tokx tuj nk'uj'a, tuj nshimb'etza, saber alkiej. tok mera tzi wanme, -axtej q ma tzaj taq'we, jun rat kokel t'ikypaj ti tanma" chitzon xu'j'. atzon ke wee inyábil, nuk nchi wa'nl we wi'j, nuk nchi wa'on we tuj nqan. Ix nk'i' we chin wa'onl, ntzaj we taq'we wi'jtl, ix qa tun eloltl nchi teltl, ixqa a tlok'lja. Kix qin'castiw qin tun yab'il, Nan loq'otz tch'ia jos, nan loq'ontz tchi'ya, chi chikie k'uaal. B'aaqa lux nan qloq'ontzpe jun qchi' ek', chi chima. Nada. Je'k, nuq gane ma' chi ch'iyl k'uaal wu'ne, ixnuqtzin ganel ma'tzun kiajtenl nimal tx'otx'. Ay, pero atzon ntzaj taq'we wu'ne, jtele we nbaj nximo tun tlaj. Ix mu ikj nyab'te, nchitzone, bay tej aj ojtxe, n'etz nyab'e, kukxj tjax we wal tin nqule. Alkiej we waq'on, al kiex pe, luwe qin nchin kjon, ja'ltzon, tajtzon mi tz'ok ch'in ne' tqan xmu's wi'je. Nti'wt kab' wi'yon nkapeye, ax ti'wtle nchin o'ka, tiwjle nchin o'kle, lu at kab wi' nkapeye aa nok tin nxb'alone.

Tun tzo tlaj tx'otx', ntzaj taq'we wi'je jaale.

Tej qsi, lu tej shin kiaj meb'a, -ma txi chej lol si', chiwt, nxiwe lol nsi' wu'nxe, mix pe tu'n tzqan nchejjo, ma'lpe tz'ok ti'jo, tun tlajje. , B'ale ax kj'ú'x ma chin naje, b'ale tuu'njo, b'ale a ela.

Nej', ntzaj' tq'o'n Liy ch'in twi nremeye, ya ja'l min sinl trason, nti' te txin ntzaj q'ajte wee wi'j. Jaa tumeltzon tzul puaq..

Kja'ja saj tman k'uaal, -ixqa ma txiwi'na tuj hospital", chitzon, bay te ja'le jat'z tejo". Te qu'ntzul aj te puaq, jun nximb'etze ntzaj, ti chi nokele, ti chin nokele. O' chin xaaje tkiaqiljo, o chin xaaje Democracia, o' chi xaje Chnab'jul pere aaxjo. Kyja'tzon nkun woyo'ne. A we'y nb'isje, q ama tza'j we yab'il juert wi'j. Chin

he tenido nada regalado de la gente, nada. Yo ya lo sufrí, eso es lo que yo he pasado. Bueno, y ahora así como estoy me cuesta. Me duelen mis pies al caminar. Todo me duele al trabajar. Ya tengo un año que no trabajo. Hago algo pero poco. Ya no soy activa para cultivar la tierra, para ver por los frutales, pues nada.

Pues ahora tengo la enfermedad que me duele, me punza. Tengo una bola en el estómago a la par de la cintura y no se qué es. Está casi cerca de la boca del estómago. -Lo delicado es tu corazón. Si te logra dar un dolor fuerte te puede llegar al corazón" me dice ella (la yerbatera). Esas son mis enfermedades pues me duele mucho el cuerpo, me duelen los pies. Ya no tengo ganas de comer, me da también diarrea o será por consecuencia de eso. Ve ahora estoy bien castigada por la enfermedad. -Mamá compra tu carne, compra tu huevo," me dicen mis hijos. ¿Acaso me dicen: -Mamá compramos un pollo para comer"? Nada. ¿De qué sirve que los hijos hayan crecido? Y por gusto está el terreno. Ay, por eso me duele mucho a mi. Cuánto no he pensado en eso. Tal vez por eso me enfermo, digo yo. Antes, cuando yo me enfermaba yo seguía cargando a mis hijos. Cualquier trabajo hacía. Yo seguía trabajando la tierra, pero ahora ya ni la brisa de la lluvia puedo recibir. Si no tuviera unas cuantas matas de café, pues no tuviera nada. ¿Cómo estuviera yo? Tengo unas matas de café, y eso es lo que uso para mi ropa. Por culpa de la tierra ahora, me duele mucho. Por cargar leña. Peor cuando me quedé huérfana, no llevaba caballo para cargar leña. Yo misma cargaba la leña. Pero si mi pobre finado caballo se puso muy flaco por cargar leña, cómo no. Yo también, seguramente por eso estoy, ahora, perdida con la enfermedad.

Antes, María me enviaba un poco de dinero para mi remedio, pero ahora ya ni razón de ella hay. Ya no se comunica conmigo. Entonces, ¿De dónde podrá venir el dinero? Dice mi hija, -Fe llevo al hospital eso te lo pueden operar". Sin embargo no hay dinero. ¿Cómo le haré? Ya he ido a varios lugares, he ido a la Democracia, a Huehuetenango. Pero no me curo, y por eso nada mas me he quedado esperando. Eso es lo que me entristece. Porque si la enfermedad me agarra fuerte pues me moriré. Pero seguiré así,

<p>naajele. B'ale ax kj'ú'x ma chin naje, pero nuq kukxle chin yone ti'j, jtoj chin naje, (ntzeen).</p> <p>O'kx tzon ntzaj ch'in nxiimbetze nuq Dios wajwile, nchitzene, nukx ka ma' chin sqixe j'u'nj'un q'ij, j'u'nj'un q'ij, o'kxtzon ttenx. Weno o'kx kab, oxe wen nximb'itz keye.</p>	<p>esperando hasta cuando me muera... (risas)</p> <p>Lo único que yo pienso y digo es: Sólo Dios es mi único dueño y el sabrá de mí". Lo importante es que estoy amaneciendo día a día, eso es todo. Bueno, estos son mis dos o tres pensamientos que tengo para ustedes.</p>
--	--

RELATO DE DON CHEPE

En las tierras bajas del municipio de Colotenango, a 15 minutos en carro desde el pueblo, se encuentra la aldea dónde conocí a Don Chepe. El transporte colectivo, en “pick ups” locales y camionetas departamentales, circula con frecuencia ya que el camino asfaltado que lleva a las proximidades de la aldea, conduce al vecino municipio de Ixtahuacán (más poblado y con más urbanizado que Colotenango).

Para llegar a la aldea, se camina unos 10 minutos por un camino ancho, plano, por el que circulan pick ups con relativa frecuencia. Se dice que en el cruce dónde se deslindan los caminos hacia la aldea y hacia Ixta (como le dicen los lugareños), es un lugar muy peligroso porque suelen asaltar las maras. Durante mis estadías y numerosos viajes a la aldea nunca escuché de algún asalto, pero cuentan que allí mataron a una mujer.

Un día del mes de abril del año 2008, saliendo de la aldea con una promotora de salud de la ONG Ceiba oriunda de ese lugar, al pasar frente a una pequeña cruz, plantada en el borde del camino, y especialmente adornada con flores, me cuenta la historia de la difunta. La mujer había nacido en esa aldea y se casó con un hombre que tenía como 4 esposas. Ella tenía como 25 años y alcanzó a tener 3 hijos, dos varones y una mujer, con su esposo que ya para esas fechas tenía 70 o 75 años y estaba muy enfermo. El marido le había dado unas 10 cuerdas

a su esposa para que hiciera su casa, y unas 100 cuerdas de cafetal. Además en aquella ocasión andaba ella paseando con 1000 quetzales para comprar algunas cosas. Vino un día del año 2006, la mujer, a visitar a su madre a la aldea y al parecer los hijos de otro matrimonio del hombre se enteraron de la visita y como no les pareció, se le adelantaron y la esperaron en el camino. Allí, dónde está la cruz adornada con flores, le dieron dos balazos, y la mujer murió al instante. Desde entonces que dejaron la cruz de madera con su nombre y la fecha de su muerte en el camino. Su cuerpo está enterrado en el cementero de la aldea.

Sin contar con datos exactos sobre la cantidad de asaltos que han ocurrido en el lugar, al parecer el feminicidio del año 2006 marca el lugar, como “peligroso”. Con todo, la aldea se ve muy tranquila y los habitantes circulan con seguridad hasta las horas en que oscurece.

Muy cerca de la capilla de la aldea, se encuentra la casa de la familia de Don Chepe. A la par de su casa, se levantan muros de ladrillos de adobe, que esbozan la estructura de la nueva casa que construyen dos albañiles para don Chepe, su esposa, sus dos hijas y su nieta. Se trata en realidad de dos habitaciones que vendrán a complementar las que ya han edificado en el lugar y que se reunirán a través de un patio central.

Cuando visité a Don Chepe, maestro Mam de preprimaria, jubilado, estuvo presente su esposa a pocos metros del lugar de la plática, sentada en el suelo con su telar de cintura. Lleva lentes para poder distinguir el color de los hilos, que entrecruza de manera hábil y cuidadosa. A un costado ha depositado una caja de madera en la que guarda hilo alemán y corriente para utilizar en la confección de huipiles, cortes, morrales y rebosos. A ratos se acerca su nieta y saca una madeja de hilo para jugar y mordisquearla.

Al iniciar la entrevista, Don Chepe se presenta con mucha formalidad, agradeciendo el hecho de concederle este espacio de conversación, y de visitarlo hasta su casa donde se encuentra junto a su familia. Se muestra además agradecido del interés que demuestro por conocer su vida personal y familiar, así como las costumbres de su pueblo.

No es igual ir a cortar café que cortar algodón...

Nací en Colotenango, tenía la casita aquí a la par. Ya no hay nada ahí ahora. Ahí estaba con mis papás, ahí nací. Dónde estoy ahorita, todo este plano era de mi finado abuelo. El era dueño de todo este terreno, hasta la otra casa que está aquí, todo. Entonces pues mi abuelo le dio herencia a mi mamá y su otra hermana. Sólo a las mujeres heredó mi abuelo acá. Como ya tenía un poco de dinero tenía un terreno allá en La Vega y allá heredó a los hermanos varones de mi mamá. También tuvieron suficiente terreno. Prácticamente todo este terreno es de mi mamá y ella nos dio un pedazo a cada uno. Como somos nueve en la familia: cinco hombres y cuatro mujeres. Por eso estoy yo aquí, porque ella me heredó este pedazo. Ahorita tengo la casita en el pueblo. Pero en aquel tiempo, nada. Sólo tenía la casita aquí no más (en la aldea). Mi papá primero se casó con otra mujer y se separaron. La gente de antes, cuando la mujer no hacía bien las cosas, o en fin, que muy brava, úes buscaban otra. Su primera señora no hacía bien las cosas, la dejó abandonada con una hija y se casó con mi mamá. Mi papá el casi no tenía nada. El era una persona pobre que no tenía nada. El se vino. Ahí sí que se juntaron con mi mamá. Mi papá fue huérfano. El sí tenía a su padre, pero fue un hijo abandonado. Mi finada abuela lo dejó a él, abandonaron a mi abuelito. Entonces él buscó otra mujer y dejó abandonado a mi papá cuando mi abuelita ya estaba embarazada. Mi papá ya no fue reconocido porque mi finado abuelo era de apellido López y mi papá sólo fue reconocido por la mamá, de apellido Gómez. Cuando él ya estaba grande, le dijeron quien era su papá. Pasó el tiempo y mi finado abuelo reconoció que era su hijo y entonces él iba a pasear con ellos allá en San Rafael Pétzal.¹²⁴ Hasta que un día mi papá me dijo:—Mira este es tu abuelito.” No hubo discriminación por parte de mi abuelito hacia su hijo, ni de la segunda mujer. Todavía ahora, hasta la fecha, nos llevamos bien. Mi abuelito era carnicero, mataba animales los días jueves y viernes. Entonces nosotros íbamos a ayudarlo a matar esos animales, hasta en Colo (Colotenango), en el pueblo. Todos los jueves íbamos con él, y mire que era una persona amable. Lo único que como él no fue reconocido no heredó, ni dio herencia.

¹²⁴ Municipio Mam, vecino a Colotenango.

Mi vida, desde cuando yo era pequeño, casi yo sufrí demasiado. Mi vida fue dura pues... Mis padres eran pobres más que todo. Como mi papá se iba a la finca, entonces me llevó. Como a la edad de 6,7 años me fui a la finca a cortar café y todo a la costa del Pacífico. Fui a la algodonera también. Ahí sí que no es igual ir a cortar café que cortar algodón. Pues ir a cortar café es diferente. Allá uno toma pura agua, saber de dónde. Como yo soy el primer hijo de mi papá, entonces soy el primero...iba una mi hermana también, es la que seguía después de mí.. Mi mamá nunca fue a la finca y los demás hermanos tampoco. Después de que regresamos de la finca, cuando veníamos, él compraba maíz y todo. Se ganaba poco, pero también ahí sí que era pisto.¹²⁵

Después como a la edad de 9 a 10 años, mi papá pensó en mandarme a la escuela. En ese tiempo fue cuando por primera vez abrió el colegio, en el Convento en Colotenango. Nos íbamos aquí a pie. En aquel tiempo, no había carro, no había nada. Éramos dos los que íbamos de aquí hasta la escuela. Salíamos a las seis de la mañana y llegábamos a las siete y cuarto a la escuela. (De regreso) salíamos a las doce y media y veníamos como a la tres de la tarde aquí de regreso.

Prácticamente a mí él no me dio estudio; no más la primaria. Como que de mí no le dio mucha importancia. En cambio a mis otros hermanos sí. Después de la primaria los mandó a Básico y después al estudio superior, es decir a la carrera de magisterio. Pero cuando él vio que me salió ese trabajo (de maestro), ahí yo fui como un ejemplo para él. Después reaccionó él que el estudio sí vale. De la familia Gómez somos 5 maestros, ahí sí que profesionales. En primer lugar estoy yo, jubilado. Ramiro que también es maestro. Gloria, Víctor, y por último tenemos el ship que le decimos nosotros, que es el último hijo. También a él mi papá le dio estudios en el La Salle de Huehuetenango.

Ahora mi papá va por los 79 años y mi mamá como 75 cumplió en noviembre. Gracias a Dios, todavía están vivos. Como esposos, ellos se amaban mucho. Aunque había, yo me dí cuenta, como fui el primer hijo, problemas, aunque era cuestión de una hora y al ratito ya estaban bien. Recuerdo que era la comida que no estaba cuando él llegó. Vino del trabajo, como Usted bien sabe: -Mirá, si no está la comida! Bueno y qué va de vos, tejiendo, y yo con hambre!" Esa es la idea de ellos verdad, como la señora así como está mi esposa, tejiendo sentada en el suelo, en la sombra, mientras él sufriendo y no está la comida. Ese es el pleito de ellos que recuerdo...pero al ratito, y ahí está. Pero no es una vida amarga, pues de ellos.

Uno busca mujer para cuidar la casa...

Cuando yo tenía 17, 18 años me enamoré, pero no de ella, de otra. Era de aquí de Granadillo. Yo me fui como siempre que mi papá

¹²⁵ Pisto: lana en México; dinero.

me llevaba a la costa. Nos fuimos a corte de algodón. Cuando regresamos ella había hecho un mal. Cuando yo estaba allá, se había puesto a tomar y se había emborrachado y se consiguió otro muchacho. Ni como 25 días fuimos a la costa, y me engañó. Y terminamos el noviazgo.

Entonces de ahí yo me enamoré de mi señora que tengo ahora, la edad de 19 años. Ella es analfabeta. No fue a la escuela, ni un día. No sabe leer, no sabe escribir. Un poco de castellano sí entiende un poco. Pero no puede responder así como debe ser. Mi señora también ella sufrió. Ahora la vida de ella, yo creo que ella sí sufrió más que yo. A la edad de 8, 10 años, cuando se separó su mamá y su papá. Entonces ella quedó huérfana. Se quedó con la mamá, pero ya solitas. Se dejaron pues. La mamá de ella pues buscó a otro hombre. Como ella no es de aquí. Ella es de una aldea de I'qal, entonces se vino. Un señor de aquí se enamoró pues de la mamá. Entonces ella (mi señora) creció aquí.

Cuando yo estaba estudiando, ella iba a la plaza, los sábados. Y como la costumbre de la gente maya es venir a encaminar a la señorita hasta su casa, pues nos venimos a pie. Como antes sólo a pie. Había carros pues, pero no era carro así como ahora; no había esa posibilidad de transporte. Entonces nos veníamos del pueblo hasta acá a pie. Y así estuve yo conquistándola. Me dijo que no. Como ella sabía que yo tenía a la otra. Como año y medio platicué yo con la primera pues. Entonces ella me decía: -No, yo no puedo. Vos tenés mujer."Pero yo le aclaré: -Pues desde luego que ese compromiso ya se vino para abajo, se vino al suelo." Como que me había dado lado. El domingo por la mañana, ahí estaba ella pastoreando. Ya no fui a Ixtahuacán y me quedé con ella. Como 9 meses estuvimos platicando con ella. Incluso llegaba yo a la casa. Ya la mamá sabía y delante de ellos, platicábamos con ella (mi señora).

Ya después me dijo que sí. Entonces yo le dije a mi papá: -Yo ya quiero mujer." Y él me contestó: -Bueno, si es que ya está arreglado, muy bien. Entonces vamos a platicar." Como es la costumbre pues, de ir a hablar para pedir permiso. Entonces fuimos a hablar con la mamá y el padrastro. Fuimos mi papá, un tío y yo. Entonces donde él dijo que yo estaba comprometido con ella, al igual que ella y yo. -Sólo venimos, no sé cuando tienen tiempo de estar con nosotros ya para el convivio." Como la costumbre de la gente Mam es de dejarle algo, entonces mi papá platicó con la mamá de ella, con la finada y se arregló. Eso fue un día domingo, entonces ya el domingo siguiente nos fuimos. Mi papá compró pan (dulce), como siempre se lleva pan, aguas y todo. Llegamos a la casa de ella, a la pedida de ella. Me llevé a la familia, a los hermanos, a los tíos. No ha problemas, fuimos bien recibidos, porque ya habíamos ido a pedir permiso. Entonces ya habíamos arreglado cuánto era que teníamos que pagar. En ese tiempo fueron como 500, 700 quetzales, como en el año 78 fue cuando nos casamos con ella.

Continúa relatando Don Chepe, la historia de su matrimonio:

Ya cuando se hizo el convivio mi papá preguntó que si de una vez íbamos a casar o sólo unidos, nada más. Entonces la finada mamá de ella vino y dijo que mejor de una vez nos casáramos por la Iglesia. Ella tenía 17 años, entonces fueron a hablar con el sacerdote que sí podía autorizar, por ser menor de edad. El cura dijo que se podía.

Ella era de una religión pagana, donde todavía se hacían costumbres con *xman*. Esa era la religión de ella. Su mamá también era, y ella sí no dejó esa costumbre. Como mi papá era catequista, fue el que le enseñó a mi señora. Como no sabía nada: ni persignarse, ni el Padre Nuestro, nada, todo eso enseñó él. Y qué buena memoria tenía ella. A los 15 días aprendió y nos llevaron a la Iglesia. Me acuerdo que la pedida fue como el 15 de diciembre y el casorio fue el 27 de diciembre. Ya estaba yo trabajando cuando nos casamos con ella.

La mamá de ella, a pesar de que es costumbrista, más sin embargo ella nos dio consejos. Nos orientó más que todo, y a la hija también. Cada vez que llegábamos a visitarla, ella le decía: —Mira, ahora ya tenés marido. Trabajá. No hay que estar... ahí sí que hay que trabajar, hay que dar de comer a tu marido, hay que dar de comer a tus suegros, a tu suegro. Hay que lavar”. En fin, son consejos pues que le daba a ella.

La vida con ella, en primer lugar, pues ella no sufrió tanto. No me la llevé a la costa. No fue a sufrir. Desde cuando nos casamos, ya no fuimos más a la costa. Yo le decía a ella: —Teniendo yo trabajo, ¿para qué vamos a ir a la costa? No importa que Usted no tiene trabajo. Uno busca mujer para cuidar la casa, y el hombre para mantener a la mujer y los hijos. Para eso es cuando nos casamos hombre y mujer.” Y llevándolo bien... como mi papá siempre decía: —No, la mujer es su mujer. Ya no hay que seguir otra. No hay que buscar otra. Es la única.”

Ella es una mujer responsable. Tal vez me doy cuenta porque la verdad ella enseña a trabajar a sus hijas. El papá tiene que enseñar al hijo, como la mamá tiene que enseñar a la hija: cómo trabajar, cómo hacer la comida, cómo hacer el traje el tejido... Ese es el deber de una madre. Al igual que el deber de un padre es enseñarle al hijo cómo trabajar, especialmente en el caso de nosotros, la agricultura.

Tuvimos una vida de superación...

En 1976, me dieron de baja en el convento y ya no seguí trabajando ahí. Después que me dieron de baja en el convento, en la parroquia, trabajé dos años en la mina. Como aquí en Ixtahuacán (municipio vecino) hay una compañía minera...ya tiene tiempo que está la mina. Mientras, estaba gestionando una plaza

directamente con el gobierno. El trabajo (de maestro primaria) me salió en 1980. Me dieron esa oportunidad, gracias a un amigo que tuve. El me dio la oportunidad de conseguir esa chance para optar a una plaza ya directamente como parte del gobierno. Me llamaron a mí que fuera a tomar posesión en la capital, en Ciudad Guatemala. Hasta allá fui, solo a tomar posesión. El día siguiente, nos íbamos a las comunidades donde me salió el trabajo. En 1982, me dieron (trabajo) en una comunidad de San Pedro Necta,¹²⁶ en la aldea Canoitas. Pero como en aquel entonces estaba la guerrilla, me sacaron de la comunidad porque ahí estaba la p...

En esa época era duro. Si lo miraban a ellos (la guerrilla), bueno, ahí nada más. Pero si Usted iba a decir (lo que había visto) a otra persona, ahí si que... Es que era un conflicto, verdad, entre el Ejército y la guerrilla. Entonces ahí si que uno estaba entre la pared y la espada. En aquel tiempo no podíamos hablar, no podíamos opinar. Usted no podía decir nada. Y la gente de la comunidad ahí estaba (en la escuela). No tenían otro lugar para refugiarse. En ese tiempo hubo muchos muertos porque pues, tanto el Ejército como la guerrilla... Por la gracia de Dios maestros casi no. Nos sacaron pacíficamente. En ese tiempo me trasladaron, me mandaron a una escuela de San Sebastián Huehuetenango.¹²⁷ La escuela de Canoitas se cerró por dos años, mientras se calmaba eso. Volvimos, regresamos otra vez, pero casi a los dos años. Ya no estaban ellos, los de la guerrilla. Ya se habían ido a otra parte.

Después en el 86 fui a una aldea de Ixtahuacán,¹²⁸ caserío Laguneta, de la aldea Polajá. Doce años trabajé en esa escuela como maestro. Ahí no tuve problemas, no había nada. Ya casi se estaba calmando. Después fueron los Acuerdos de Paz en 1996 y ahí ya no tuvimos problemas. Después me fui a una aldea de Colo (Colotenango), La Barranca Grande y estuve trabajando otros cinco años.

A nivel nacional éramos como 1000 maestros empíricos y mandamos memorial, solicitudes para que nos dieran la profesionalización. En el 85, 86 obtuvimos el título de Maestro de Pre Primaria Bilingüe. El título decía –Gracias a Vinicio Cerezos Arévalo”, el presidente. El fue quien nos dio la profesionalización. En ese tiempo, mi papá se metió en política, para Alcalde municipal, y lo logró. Gracias a la gente que reaccionó. Todos votaron por él, por Juan Gómez. En ese tiempo ganó el partido que se llama la Democracia Cristiana. Como él era amigo de Vinicio Cerezo,¹²⁹ entonces ganó allá (la presidencia) y él ganó aquí en Colotenango. Cuando Vinicio ganó las elecciones ayudó a las municipalidades. El fue el que dio el 8% de presupuesto a nivel

¹²⁶ Municipio Mam vecino a Colotenango.

¹²⁷ Municipio Mam, vecino a Colotenango.

¹²⁸ Municipio Mam, vecino a Colotenango.

¹²⁹ Marco Vinicio Cerezo fue Presidente de Guatemala entre los años 1986 y 1990, con el inicio del proceso democrático. Propicia los diálogos de paz con la guerrilla guatemalteca, que originara el Marco de Negociación de los Acuerdos de Paz.

nacional a las municipalidades para que hicieran obras en cada comunidad. Cuando él fue alcalde, nosotros estábamos como coordinadores de él. Antes la plaza ahí en Colotenango era de empedrado, puras piedras habían ahí. Entonces en tiempo de él, adoquinó la plaza. Como en aquel tiempo estaban las compañías ofreciendo adoquines. Unos locales que hay en frente de la iglesia, (fue) en tiempo de él. Claro, no es regalado. Como el edificio era municipal, pues lo que se recaudaba del pago mensual de los locales, era para la municipalidad. El no fue una persona que hubiera olvidado de todo. Cuando él entregó el cargo a otro, todavía con suficiente dinero, con fondos. En su período él entregó las cuentas cabales.

El podía firmar más o menos, pero los documentos no (podía leerlos). Entonces nosotros le ayudamos a él. Pero como el carácter de él es muy fuerte, a veces no nos escuchaba. Entonces lo que hacíamos nosotros era platicar con nuestra mamá. –Mire mami, dígame a nuestro papá que haga esto, que no haga esto. Mejor que haga él para beneficio del pueblo.” Entonces ya ellos, como la relación que hay entre padre y madre, pues ni modo, hay más confianza. Mi mamá también tiene carácter fuerte. Mi mamá sí sacó tercer grado. Y a ella sí le escuchaba él. A ella sí, pero nosotros éramos los que decíamos. Ella era como un canal.

Y de ahí llegó el tiempo de mi jubilación. Ya voy a cumplir tres años jubilado, y con el título estoy tranquilo. Alcancé a lograr mi jubilación de 4.130 quetzales mensual porque tengo 24 años de trabajo por parte del estado. Ahora los que trabajan más de 25, 27 años, reciben más también. Me avisaron que trabajara en el colegio otra vez, pero ya no quiero. Ya no quiero ver más niños. (risas) Como le decía ha sido una vida de superación. Gracias a mi papá y a mi mamá, hicieron un esfuerzo. Ellos sufrieron por nosotros. Salimos adelante más que todo nuestro estudio.

Nos quedamos sin varón...

Tuve una familia grande: tengo ocho hijas. Varón no hay; sólo hijas. Mi señora tuvo diez de familia, pero como se murieron dos... Murieron los varoncitos. Ahora nos quedamos nosotros, mire, sin varón (ríe). El primer varón que se murió, a los diecisiete días de haber nacido se fue. De pulmonía, esa es la enfermedad. Ahora el otro varón también se nos fue. Tenía un año y medio, ya estaba grandecito. Yo no estaba. Estaba en un cursillo en Xela (Quetzaltenango) y me fueron a llamar. Pero él ya había muerto, también de pulmonía. De plano tal vez ella (mi esposa) se descuidó, digo yo, del bebé, del nene, porque cuando yo salí estaba bien. Por eso me fui al cursillo, pero ya cuando mi hermano me fue a traer hasta allá, no me avisó que él se había muerto. Yo no sabía nada. Ya después en el camino fue cuando me dijo. Ya me dijo el motivo, el por qué. –Ahí sí que no hay para dónde”, dije yo, –se nos fue”. Y nos quedamos sin varón. Pero así es la vida...

Cuando se nos el varón, pues la verdad yo me tiré al vicio. No hallaba yo que hacer. Venía yo a la casa, no estaba ni ella feliz, ni yo estaba feliz. Desde cuando se nos fue el rey de la casa, no tuvimos problemas con ella. Pero al llegar a la casa, no había a quien acudir, a quien hablarle, a quien hacerle una sonrisa, pues.

No fue pleito con ella, pero pasamos como tres años, pasamos momentos difíciles. Y yo me tiré al vicio. Es que cuando se junta con los compañeros, con los cuates, ya no piensa en eso. Se está uno feliz. Pero en el momento ya, cuando yo venía aquí a la casa, ahí a veces me venía la desesperación: —¿Qué hago? ¿Dónde está el varón? ¿Dónde está el dueño de casa?... Eso es lo que viene uno pensando, desde que nace. Aquí está el rey. Aquí está el mero dueño de todo.

Ella no me decía nada, porque yo sí siempre le decía a ella. —Que mira, es por eso y por eso y eso...” Entonces lo que hacía ella se ponía a llorar. Que por qué estaba yo tomando. Entonces yo le decía a ella que dónde está nuestro varón... dónde está el rey de la casa.

Entonces el primer nieto, como no fue reconocido. Yo quería que mi hija se casara con ese muchacho a la fuerza. Y lo demandé a él, como es maestro, y quería que pagara la mensualidad. Pero mi papá me aconsejó que como yo no tenía hijo varón, le pusiera mi nombre y el de mi señora al niño: —El no quiere porque no es hombre. Pues mejor no, dejémoslo así.” Que reconociera el lugar, como mi hijo. Entonces prácticamente el nieto ya es hijo adoptivo, bajo mi responsabilidad y de mi señora. Entonces prácticamente la mamá se desligó porque yo le di todo al niño.

Ya tenemos a las hijas. Nos vienen a visitar. Una trabaja en magisterio y la otra vendiendo en Colotenango. Tiene venta, cosas pequeñas: anillos, aretes, cadenas. Eso es lo que vende ella. Con ese negocio se defiende porque a veces los sábados, si a ella le va muy mal recauda 2.000, a veces 1.800 quetzales. Entonces ellas prácticamente ya se defienden. Sólo tengo dos a mi cargo ahora. La última que tenemos está en quinto primaria. La otra ya está en segundo básico.

Yo estoy luchando más que todo con una educación que yo quiero dar a mis hijas. El próximo año salgo con mi compromiso en la escuela parroquial y tal vez, si Dios quiere, estaré vivo, voy a dar un recuerdo: —Durante todo el tiempo que yo estuve, estudiaron mis patojas.” Mi deseo, mi pensar es que ellas llegaran así como yo fui, pero no...

Si ya les digo pues que ellas se fracasaron. Hay otras dos, tres casadas. Se casaron con personas pues sencillas. Más bien familia humilde, trabajando también en la agricultura. Tres yernos se encuentran en el norte: el de Paty, el de Lidya y el de Blanca.

Tal vez antes había mucho respeto (con los padres). Pero ya los últimos años... Por ejemplo, la primera hija, yo no supe nada. Que si ella estaba platicando con un hombre. Porque ni siquiera me vinieron a pedir, así como hice yo con mi esposa. Casi al igual todas mis hijas, nadie de los esposos vinieron a pedirme permiso.

Eso es lo único, porque no hay aquello de comunicación. No me metía con ellas. Porque lo único que les decía yo: —Piénselo bien. Si les conviene, muy bien. Vaya. Y si no les conviene, no quiero problemas después.” Pero hay quienes me obedecían y quiénes no. Con los matrimonios de ahora ya casi, ya no es igual que antes. En primer lugar, que no muchos se casan, o a veces fracasan. Fracasan porque, tal vez por falta de educación, aunque no, porque la mayoría ahorita tienen educación. Por falta de comprensión, tal vez. Después se lamentan de haberse casado y dejan a las mujeres. Patricia está aquí conmigo, como el esposo está en el norte. Es muy brava la suegra por eso es que ella no quiso estar al lado de ella. La señora tiene varias nueras, pero ni una está a su lado, porque es muy brava, es fuerte. Entonces se vino para acá porque no podía pues. Tal vez no las regaña, pero sí la forma en que les habla. El marido está allá. Ahora cuando está el marido en la casa, sí pero como el marido está en el norte... Yo fui, platicué con é (su esposo) cuando vino:

--Mire, le dije, si es que ella está allá está bien. Entonces si Usted le da permiso para que está cuánto tiempo?”

--Depende, dijo, cuánto tiempo voy a estar yo aquí.”

- --Entonces sí, le dije yo, porque ella no puede vivir con su mamá”.

--Ah no, dijo, si hay razón. Si nosotros conocemos a mi mamá. Muy brava, dijo. Tiene fuerte carácter.”

Sí, entonces por eso es que está a mi lado. Aquí la gente, la costumbre de nosotros, por ejemplo muchas de las señoritas que buscan su marido cuando tienen problemas ya directamente es cuando no está el marido. La nuera se queda al lado de la suegra, del suegro, casi la mayoría con problemas, y lo que hacen mejor es irse con el papá. Regresan porque no hay para donde.”

RELATOS DE MIGRANTES DE COLOTENANGO

El 2 de noviembre de cada año, las familias colotecas se dirigen al cementerio del pueblo o de su aldea, a visitar a sus difuntos. Allí bailan, lloran, ríen, en fin recuerdan a sus familiares que han partido, al ritmo del son que de la marimba evoca, compartiendo una cerveza con amigos y vecinos. El instrumento de origen africano y mesoamericano anima la celebración, atravesando el panteón al hombro de los músicos que la desplazan a solicitud de los visitantes. Se

contrata hasta una hora a los marimbistas para que el difunto pueda escuchar los sones tradicionales que eran de su agrado en vida. Las ofrendas son numerosas, y se componen de flores y coronas, en el caso del rito católico, o de tamales, huisquiles, tortillas, y el propio bastón de mando si se trata de alguna autoridad, en el caso del rito tradicionalista Maya. Como es costumbre en todo el municipio, las mujeres Mam visten huipil y corte tradicional, mientras los hombres visten pantalón y camisa a la usanza ladina. Los ladinos, que por supuesto, también asisten al cementerio en esa fecha, se reconocen por la forma de vestir occidental de las mujeres.

La Sra. Berta enviudó el 4 de agosto del 2002, y visita a su esposo ofrendándole pétalos de flores silvestres, cerveza, tamales y tortillas que preparó la noche anterior. Además de haber sido un excelente marimbista, como lo describen sus hijos y esposa, don Luis animaba fiestas locales con el lanzamiento de bombas.¹³⁰ Un accidente fatal le quitó la vida a los 68 años. Aún la llora su esposa en las fiestas locales, recordando con los sones, el don musical de su esposo. De sus hijos varones, todos siguieron cultivando su arte, y suelen unirse a los músicos locales que llevan marimba a las fiestas familiares. La Sra. Berta y don Luis compartieron su vida durante 50 años y tuvieron doce hijos, de los cuales nacieron dos muertos. Rosa, la mayor, casada, fue la primera mujer en terminar su enseñanza primaria en el pueblo de Colotenango, en el año 1970, y ahora se dedica al trabajo de su hogar junto a su esposo; Juan, casado con ladina, y director del Instituto Maya-Mam de Colotenango; Pedro, viudo con cuatro hijas, perdió a su esposa durante el parto de su benjamina y se desempeña actualmente

¹³⁰ Petardos, fuegos artificiales caseros.

como docente;¹³¹ Roberto, casado, médico becado en la Escuela Latinoamericana de Medicina en La Habana, Cuba; Luis, casado, coordinador de la Oficina Municipal de Planificación de Colotenango; Estela, separada con tres hijas mayores de edad, promotora en alfabetización y género para diferentes ONGs; Marisol, casada, migrante indocumentada, residente en Cancún; Cristina, la menor, casada en segundas nupcias, enfermera, dedicada a las labores de su casa junto a su esposo y sus tres hijos en un caserío de los Altos de los Cuchumatanes; y Candelaria quien nos cuenta su propia historia.

RELATO DE CANDELARIA

Desde el año 2005, la Sra. Berta vive con Candelaria, una de sus hijas menores en la casa y terreno que les dejó su difunto esposo. El era oriundo de un caserío de las Tierras Bajas del municipio y cuando se casaron, ella se fue a vivir junto a la familia de su esposo. Orgullosamente recuerdan al abuelo de su esposo, Pascual Domingo, alcalde Mam del municipio, elegido en los años ‘20 del siglo pasado, al que todos conocían como *xnaq''tzo*(gran maestro).

Después de haber compartido celebraciones familiares y comunitarias, Candelaria accede a narrar su historia vital en la que se entrecruzan los viajes a Cancún y a los Estados Unidos, ya desde el conflicto armado hasta la actualidad. Ella es parte de esas mujeres que ~~tocadas~~ contradictoriamente por la modernidad, cifró encontrar en ‘el norte’, lo que no les pudo ofrecer su terruño”, como lo devela su relato.

¹³¹ Don Pedro vivía cuando realicé el trabajo de campo. Fallece en el mes de junio del 2010, producto de un accidente cardiovascular a la edad de 47 años, dejando cinco huérfanas.

Estando su esposo en San Francisco, Estados Unidos, él compró dos terrenos por Camoljá, que puso a nombre de sus suegros y de su esposa (Candelaria). Desde el caserío, ella nos describe con minuciosidad las formas en que, a la distancia, enfrentan y resuelven sus dificultades de pareja con respecto a la distribución de los recursos y la crianza de sus hijos.

Los hombres sacaron magisterio. De nosotras, ninguna...

Nací el 24 de mayo de 1970... No me acuerdo cómo nací, cómo creció mi papá a mí. Cuando yo tuvo 10 años parece, mi papá dijo que entraba a la escuela. Y entré en la escuela hasta allá en Colo (Colotenango). Viajaba yo a diario, iba con mis compañeros, amigos, íbamos juntos con ellos. Había bastante lima, entonces nosotros lo llevamos y lo dejamos escondido en una sombra, al regresar de la escuela nos pusimos a comer lima y eso le quita la sed a uno. ¿Por qué motivo eso? Por falta de dinero porque mi papá no tiene, porque si él tuviera nos diera unos quetzales para algo pues, para golosinas. Pero mi papá no tenía nada; la milpa sí, pero para unas golosinas nada, ni 50, nada, nada. Mi papá no trabajaba, no tenía dinero.

Cuando saqué mi 6° grado mi papá dijo que si quería seguir estudiando. Saqué mi 6° (Primaria) en la Parroquia (de Colotenango) y entonces fui en 1° Básico. Estaba en la Urbana, la que está arriba... Mi papá no sé qué pensó él, si apenas llevaba 6 meses estudiando y me sacó. Me sacó y me dijo que ya no tenía dinero porque otros mis hermanos, lo había sacado a él del estudio. Todos los hombres sacaron 6° magisterio, son cinco varones. De nosotras cinco mujeres, ninguna. Sólo la última, la Cristina, ella si sacó enfermería. La primera hermana sólo sacó 6° Primaria. Luego fue mi hermano, él sí sacó 6° Magisterio. Después fue la Estela, mi papá sí dio estudio a la Estela, la fue a internar a Chiantla. Lo que pasa es que ella no siguió estudiando: cayó en su error (se embarazó) y mi papá se enojó, y la sacó. Mi papá se enojó por la Estela y ya no me dio estudios, y yo me quedé sin estudios.

Allá las tortillas son de maseca

Lo que hice fue pensar: ¿Qué es lo que hago? ¿Qué es lo que voy a hacer? Y como yo no tenía hijos, le pregunté a mi papá que si me daba permiso para salir a Cancún. Tal vez tenía 18 años y me fui a Cancún. Un coyote me pasó, pagamos a él 400, 300 (quetzales), porque antes no se conseguían más seguido. No como ahora que hay más (coyotes). Había hablado con el que me iba a llevar, y me dijo que sí: “Pedí permiso a tu papá, yo te llevo.” Bueno, y fuimos dos, con la Mariola, otra hermana menor, y nos fuimos. Cuando fuimos, salimos en la Mesilla, después sacamos paso en

Cauhtémoc.¹³² Después de Cauhtémoc a Comitán, después no sé si San Cristóbal directo, y de ahí a Mérida. Llegando en Mérida hay autobuses directos para Cancún.

Al llegar a Cancún no había trabajo... (Allá) conocía unos compañeros y a ellos les pedí favor para encontrar donde había trabajo. En un hotel entramos en aeropuerto. (Allí hacía) aseo, de limpiar los ceniceros, la limpieza, las habitaciones, todo, todo. Pagaban menos, no como ahora, antes poco pagaban. Antes no pedía papeles, sólo le pedía carnet, con eso trabajamos. Un año fui a estar ahí en Cancún, y me volví. Después la segunda vuelta fui otra vez.

Estando uno aquí en su caserío, no es igual que estando uno fuera. Uno no se siente alegre (allá). Siempre triste porque no es igual que estar uno en su lugar. Uno quisiera regresar ya, inmediatamente. Pensaba yo de mi mamá, ¿Qué estará haciendo a estas horas? Eso es lo que pensábamos nosotros una vez. Y por el calor, que no es igual que aquí. Y peor que mi papá mandaba carta. Que ~~¿~~“Cómo estamos?” Y nosotros le devolvemos, y nos da tristeza. Sólo yo me comunicaba, sólo yo mandaba carta. No había celular en ese tiempo. No más en carta escribíamos nosotros. Que ~~¿~~“Porqué están mucho tiempo allá? Que ~~–~~Hay que regresar”. Que antes, ~~–~~Que buscara esposo, pues”

Yo quería un hombre con el que estar feliz...

Cuando fui la primera vez, estuve trabajando, cuando me casé allá. Nos venimos con el hombre, él es de Iq'al (en las tierras altas). El sí ya estaba más tiempo en Cancún, él estaba chiquito cuando salieron (para el conflicto armado). Cuando nos venimos, él vino a pedir permiso a mi papá... allá estábamos solamente unidos. Cuando me vino a pedir, me fui otra vez con él en la casa de él. Unos días no más estuvimos allá en la casa de él, no estuvimos mucho tiempo. Estaba yo embarazada y cuando vine aquí me alivié. Me alivié con mi papá, allá en Colo (Colotenango), dónde está el doctor, ahí en la oficina. El niño estaba muerto cuando nació porque estaba atravesado. Cuando estuve yo más de 20 días, ya ni modo, me dijo él que nos fuéramos otra vez allá en Cancún.

En alguna ocasión, platicando con un maestro en la vecina aldea, éste enfatizó la importancia que tiene para los Mames, la celebración del vigésimo, después del nacimiento de un hijo o de una hija. Con su talante de maestro bilingüe de pre-primaria, nos explicaba a mí y a sus hijas, que el término

¹³² A los residentes del departamento de Huehuetenango, por su calidad de departamento fronterizo, se les otorga un pase por 72 horas para transitar hasta la ciudad de Comitán en el estado de Chiapas, México

–vigésimo” refiere al período de vida de un bebé que transcurre desde su nacimiento hasta que cumple los primeros 20 días de vida. Hasta entonces, la mujer (la parturienta) se ha atendido, desde el inicio de su embarazo con una comadrona tradicional. Durante los 20 días después de dar a luz, ella y el bebé reciben baños de a diario. En ese rito cotidiano de sanación, la mujer elige una de las piedras que se han puesto al fuego y la pone sobre su vientre envuelta en un paño para brindar calor al área uterina. Esa piedra adquiere un carácter especial, sagrado para los Mam, mientras se le utiliza de esa forma durante los primeros 20 días, antes de ser devuelta al fuego junto a las demás piedras. Entonces, se celebra el vigésimo día de vida del niño o niña preparando de manera especial un –tiquilate”¹³³ para la ocasión. En el caso de Candelaria, ella realizó el tratamiento tradicional durante 20 días, aún cuando no se celebró el vigésimo.

Nos entró eso en la cabeza y nos juntamos allá (risas). Después me arrepentí, si, cuando estaba embarazada de mi primer hijo, que murió. Sí, porque el esposo que yo tengo me pegaba, por eso me arrepentí.

–Que ese hombre va a seguir, no va a dejar esa maña”, me pONGO yo a pensar. –¿Por qué me casé? ¿Por qué me junté con él? Si estaba yo más feliz sola. Y ganaba yo sola. Sí, estaba feliz: en dónde uno quiere irse, andar. Pero en cambio con un hombre ya es diferente”.

Eso pensaba yo. Cuando estaba bolo, cuando tomaba él, me pegaba. Por eso me pongo a pensar que porqué me casé con él. Y todavía iba yo a sacar suerte con una persona. Que si es mi suerte con él. Y si no es mi suerte me apartaba con él. Y me decía la suerte que sí, que es mi suerte. Pues, ¿Qué voy a hacer? Y si me aparto yo de él a la fuerza, ya si después me va a pasar algo. Entonces mejor decidí de casar, de juntar con él (se ríe)... Eso es lo que yo pensaba:

–¿Porqué será mi suerte? ¿Por qué será mi vida, de no llevar tranquila? Yo quería un hombre con el que estar feliz, o sin problema...

El se molestaba porque yo trabajaba. Entonces él no quiere que yo trabajaba. El no quiere que yo mande un poco para mi papá. Tampoco yo no voy a estar aquí con las manos cruzadas, yo tengo

¹³³ Tiquilate: plato tradicional Mam, preparado a base de chompipe y maíz.

que trabajar. ¿Cómo al llegar, voy a entrar en casa de mi papá sin dinero? No...

--Voy a trabajar, y voy... Si Usted no quiere que yo trabaje, pues mande Usted (dinero) con mi papá. Si Usted gana, mande Usted con mi papá."

Y no me dice nada. Pero cuando él está bolo, él se pone a decir cosas. Pero cuando él no está bolo: nada. No dice nada. Hasta él llega a traerme donde trabajo para venir donde estamos rentando. Pero cuando él toma, si, él siempre tenía problema. Cuando él toma, me pega, y cuando está bueno y sano no me pega

Desde esa fecha que salió...

Y nos fuimos... Y nos fuimos, tal vez un año más. Nos fuimos a trabajar en una tortillería. Entré a trabajar allí, las tortillas son de maseca, y estuvimos meses trabajando en la tortillería. Pagaban mejor que el hotel, pero me salí. Me fui a trabajar con una señora, cuidaba un niño. Iba yo a dejar el niño en la escuela, me regresaba a hacer limpieza. Iba a vender en tiendas licuados para la señora. Si ella no estaba, yo le despachaba. Con esa señora me salí y nos vinimos de vuelta otra vez.

Ya no fuimos a Cancún, él se fue solo en los Estados Unidos. Allá se gana mejor. El trabajaba en construcción, a veces trabajaba en la finca. Ahí estuvimos contentos. El nos mandaba él dólares, dinero, todo. Yo viviendo en Iq'al, aparte (separada de sus suegros). Tenemos casa aparte. Ahí estuve yo solita con mis hijos. El estuvo en Tennessee, y regresó a los tres años. Cuando vino, estuvo ocho meses y cuando se fue él otra vez, yo tenía 6 meses de embarazo del chiquito. Desde esa fecha que él salió...

Teniendo una hembra, ella puede lavar la ropa de su hermano...

Estuve yo embarazada de él cuando nos venimos, parece que 7, 8 meses tenía de embarazo cuando me vine con mi esposo. Hasta allá en la casa de él, allá en Iq'al, con comadrona, es la abuela de él (muestra a su hijo mayor), mi suegra. Ella es la que quitaba los niños. Tuve cuatro varones. Cinco con el que se murió, también era varoncito.

Tengo tres los que están en la escuela (primaria) y el que está en 3° Básico. El más chiquito lleva apenas 7 años. Lo que pasa es que el mayor está estudiando, él sí quiere dinero. Viera que cuánto se gasta todos los días. ¿Y dónde voy a traer yo? Tampoco estoy trabajando. Mi hijo mayor ya lleva 16 años. Pensaba yo en salir del país, pero ¿cómo voy a dejar a mis hijos? Tal vez el de 16 años digo yo, llevo con él, o quien sabe... Teniendo una hembra tal vez. Ella puede lavar la ropa de su hermano. Pero en cambio yo, puros varones... Lo que pienso yo ahorita es que si él sigue así, nada más pienso de crecer a mis hijos. Que lleguen a grande y entonces puedo yo salir a trabajar para afuera. Salir a trabajar aquí o en México. Ver crecer un poquito más a mis hijos. Así como el

grande, él ya puede lavar su pantalón, ya puede hacer su tortilla. Pero el chiquitito, eso el que a mí me duele, dejarlo solo. Mi mamá ya está anciana y eso es lo que a mí me duele de dejar a mis niños con ella. Los puedo dejar pagando a otra sirvienta, una muchacha que lave. Pero, si saco dinero prestado y no llego allá. ¿Dónde voy a traer yo lo que voy a gastar? Porque cada quien con su suerte, saliendo, y gracias a Dios, llegando allá. Pero peor si a veces lo regresan en el camino. Bueno, sacar dinero, tal vez me dan. Pero si pierdo en el camino, ¿Quién lo va a pasar toda esa deuda? Y yo saliendo y él (mi esposo) que oiga que yo al salir, y él ya no va a mandar.

—Ah, esa mujer ya se fue. Ya no mando. Que lo mire ella.”, va a decir él.

- “No”, dice mi mamá, —mejor que estemos aquí. Aunque sea apenas, apenas vivimos. Aunque sea apenas que compramos maíz, pero ahí estamos, tranquilos. Conseguimos algunas cositas, pero aquí estás con tus hijos. Y si te salgas, te va a ir peor. Los hijos, saber dónde van a estar, dónde van a amanecer.”

Mi papá estaba pensando de dejar (terreno), pero como él se murió, ya no nos dejó y estaba pensando que terreno nos iba a dar. Pero como mi mamá puso a pensar también: —Yo los voy a partir. Aunque no está su papá, pero yo les voy a dejar terreno.” Y ella es la que nos dio terreno, a los 10 (hijos). Como yo me quedé aquí en la casa, entonces soy la responsable por esta casa. Entonces sólo este terreno nos dio mi mamá: un poquito atrás de la casa. Sólo ahí llega, y aquí abajito sólo ese poquito. Y no hay dónde para cosechar frijol y maíz. Como mi hermano no está, entonces él nos dice que pONGamos milpa ahí en el terreno de él. Ahí podemos poner frijol y maíz. Ahí sembramos el año pasado, salimos a trabajar con mi hijo. Sembramos milpa, frijol, limpiar todo, tapiscar... Y (la cosecha) es para nosotros y viera que ni nos alcanzó... Siembro dos cuerdas. Y eso lo hacíamos nosotros, con mi hijo, porque sin dinero no podemos pagar un trabajador. Donde gastamos nosotros, por el abono. Sólo ahí gastamos, porque el abono está caro. En la misma pila, en un nacimiento (de agua) traemos agua en manguera. A veces compramos Bramoxon. Yo a cargar agua y mi hijo a fumigar.

Dijo que va a regresar, pero saber cuándo...

Nosotros (con mi marido) estamos unidos no más. A mí me da tristeza porque nos falta dinero, nos falta para comprar unas cositas. Ahora que las cosas están caras. Vaya él, solo. ¿Quién le va a pedir a él? Más de tres meses que él llamó. Entonces le dije que porqué hasta ahora, por los niños.

- “No hay trabajo, no hay trabajo...”

Pero no puede ser eso, porque ya más de tres meses. Pues él qué es lo que va a decir que él hace allá.

- Saber, porqué no estás trabajando. Todos esos días ahí no más estás sentado o acostado. No puede ser eso. ¿Cómo no vas a pensar? ¿Cómo no piensa Usted por tus hijos, por tus hijos, más?" Tal vez porque él tiene otra mujer allá. Pero ¿qué va a decir él? El no va a decir. Entonces yo le dije nada más a él:

--Manda un poco de dinero porque me falta pagar colegiatura, inscripción, computación. Todo eso tengo que pagar. Si Usted no quiere mandar entonces voy a sacar a tus hijos del colegio."

Entonces dijo él que no.

--Voy a ver lo que hago"

Yo le digo:

- Usted es responsable de ellos."

- Fe voy a mandar", dijo él. --Y ahí cuentas cuántos años llevamos de estar unidos. Ya cuántos años..."

- Si, le digo, yo te entiendo, pero la cosa es que Usted parece que ya no quiere a tus hijos, ni a mí. Entonces Ud. Me podría decir la verdad que si ya no."

- ¿Cómo vas a pensar, y además si ya estamos viejos, cómo vas a pensar que nos vamos a separar?

Pero yo no le entiendo él porqué no manda dinero. Esa es la duda que yo tengo con él. Bueno, y a él qué le cuesta decir que sí (va a mandar dinero). Y a la mera hora... Yo no le creo, porque no puede ser eso, más de tres meses que él no está trabajando.

Hay personas que dan buen consejo, y hay personas que me dicen:

--Ay, y porqué no buscas otro? Y ¿Por qué no vas con otro?" Bueno, yo nada más recibo las palabras de ellos. Yo no les digo nada. Pero yo, por mi parte es cuidar a mis hijos, es crecer a mis hijos. No pienso nada de irme con otro.

Un año estuvimos sin dinero. El no nos daba, ya no mucho manda. Por eso regresé con mi mamá porque nos faltaba dinero. "Mejor", me dijo mi mamá, --véngase." Y nos vinimos nosotros con cuatro hijos. Ellos (mis suegros) no dijeron nada. Yo hablé con mi suegro. Le dije:

- ¿Qué hago con mis hijos? Ellos son varones, ¿Cómo los voy a mantener? Yo no estoy trabajando."

Pues, ellos no dicen nada. Con ellos no hay apoyo. Aunque Usted hable con ella (mi suegra), no dan solución. Ella tampoco va a querer. Ella también está mayor, tiene años. Pues ella no va a lavar la ropa. (Mi esposo) no se enojó. Nada más me preguntó que porqué había venido ya acá., Entonces le dije que por motivo de falta de dinero:

--Y como Ud. no ha mandado, por eso nosotros venimos", le dije a él.

Y no me dijo él nada.

--Pero yo no te dije que te fueras," dijo.

--Si, le dije. Ud. No me dijo. Pero ¿Cómo vas a pensar que estamos viviendo sin dinero? Gracias a Dios que mi mamá me dejó esa casa, mejor venir a vivir aquí"

El no dijo nada...aceptó. No le gustó, pero como yo le dije:

--Usted tiene la culpa. Yo para qué puedo regresar por vos, si..."

El no dijo nada. Dijo que sí va a regresar, pero saber cuándo. Y él ahorita está sin dinero, ni para viajar. Si regresa estoy pensando si me voy con él. Mis hermanos me dicen que no:

--¿Para qué vas a ir a pegar tras él?

Y ¿Cómo quién va a cuidar a mis hijos? Yo le dije a él que si él quiere estar aquí. Lo que yo pienso es que si él quiere, estar allá, unos días allá si hay trabajo allá, si hay trabajo aquí, venimos unos días aquí, sí... y seguir juntos. Si él no quiere pues es problema de él. Yo sé que el va a entender. Uno diciendo pues, y si él lo vea cuando viene.

En su casa, tejiendo, Candelaria retoma su relato con respecto a las dificultades que tiene con su marido.

Cuando está bolo empiezan los problemas...

Yo me pongo a pensar porqué el no está ahorrando allá, o que el mete en el banco allá. Porque él nada... Dice que lo agarró el vicio, entonces por eso tal vez él no tiene dinero. El no dice, pero los amigos de él, o los hermanos de él:

--Que nosotros estábamos diciendo a él que no tome y que no tome."

Pero él no entiende. El a veces sólo dos días trabaja en la semana; a veces sólo un día, o tres días. Cuando saca su sueldo, ya ahí agarra: cada vez que cobra, ¡a chupar! Los hermanos están allá, pero están aparte. Y de tanto que lo regañan a él, él sale y va a rentar en otro lado. Y yo creo que por eso él no se acuerda de sus familias. Yo le digo que por qué toma, y él no reconoce:

--Si no estoy tomando," dice él. Entonces yo me pONGO a decir un montón de cosas y él se enoja.

Y cuando se pone a tomar, me empieza a llamar pues. Pero me dice cosas, me dice palabras que a mí no me gustan. Entonces mejor lo dejó así, para qué discutir bastante con él, para qué hablar bastante. Lo que yo hago, le cuelgo el celular, ya no le contesto pues, cuando él está bolo.

--Que tal vez no me querés, que tal vez ya andas con tu casero", eso es lo que me dice. Es celoso y eso a mí me duele pues, las cosas que me dice. Entonces yo le digo a él:

- Bueno, Usted dígame, yo estoy libre, Dios me está viendo. Si me salgo del camino, pues Dios conmigo. Yo no soy igual que vos. Si vos querés, hazlo. Pero yo no. Dios sabe que estoy libre." Y no me dice nada. Mejor no le contesto, mejor lo corto la llamada.

Y él a veces vuelve a llamar cuando está bueno y sano. Dice:

--Perdóname, perdón".

- No te voy a perdonar", le digo. --Lo que te va a perdonar es Dios, yo no".

Y él se pone a platicar y me dice:

--Ya no, que ya no vuelvo a hacer eso".

¿Y qué? Después cuando llama, cuando está tomando empieza de nuevo otra vez. Y yo le digo:

--Si Usted quiere llamar, llámá, pero bueno y sano. No bolo, no borracho. A mí no me gusta así. Por favor, ya no llames cuando estás bolo. A mí no me gusta discutir con bolo. A poco estoy tomando con vos”, le digo. --Yo estoy bueno y sano. Estoy hablando con derecho, no como vos. Usted está hablando con malas palabras. En vez de eso porque no me hablas primero.”

A veces, --Bueno,” me dice. Y nos ponemos a platicar. Pero cuando está bolo, cuando él llama, ahí es cuando empiezan los problemas.

Pero peor ahora ¿Cómo me voy a sacar de él? A veces me pongo a pensar que mejor me separo de él. Pero como Usted sabe, ahora las cosas no son como antes... Los hombres no pueden aguantar que si uno se aparta de él va a decir: --Es porque tiene a otro. Por eso ya no me quiere.” No ve que ya cambiaron la gente. Ahora lo matan, que pistola, sí... Eso es lo que más a mí me preocupa.

Yo aunque quisiera separar de él. Pero ¿Cómo? Con cuatro hijos... Viera que todos los días me pongo a pensar: ¿Qué vida llevo yo? Como él ya lleva ocho años (en los Estados), yo estoy más feliz que él no está porque yo ya sé el modo de él, pues. Que ya me acostumbré pues de estar sola. ¿Quién me va a hablar? ¿Quién me va a pegar? Pero me pongo a pensar cuando él venga... él me va decir otras vez cosas. Y yo lo que quiero es que él mande dinero, eso es todo. Sólo saber si él va a pensar así.

Gracias a Dios que hay derecho de la mujer

Concluye su relato Candelaria distinguiendo la situación de las --mujeres de antes” y las --mujeres de ahora”, en relación a su madre y a ella misma:

Así pasó con mi mamá. Ella sufrió bastante porque mi papá también era bravo. Pero mi mamá ahí estuvo con nosotros. No nos dejó. La golpeaba, sí. No es igual que ahora. Hay algunas (que les pegan), pero la mujer que se deja. Mi mamá no sabía, y no sabía cuántos hijos debe tener uno. En cambio ahora ya se sabe una mujer con cuántos hijos se va a quedar. Yo, por mi parte, con cuatro hijos, porque cuesta. Cuesta. Ahora ya no pienso de tener. Ahora porque él no está, ¿para qué tomar tratamiento? Si él viene, ahí sí le voy a decir.

--Claro que ya no”, le voy a decir. Yo eso es lo que voy a decir a él, que como pasó con otros, cómo fue la vida de otros. Ya con cuatro varones, ya.

Antes no había derecho de la mujer. Aunque el hombre va de pegar y pegar, ¿Dónde está el derecho? En cambio ahora hay derecho de la mujer. Yo le digo ahora a él:

--El derecho que tenés vos, igual tengo yo. Porque las mujeres ahora tiene derecho”, le digo.

- --Será?”, dice.

- ~~Si~~”, le digo, ~~Porque~~ ahora sí. Usted no me pega. Antes sí”, le digo. ~~Ahora~~ yo no puedo aguantar que Usted me eche un golpe, así que cuidado conmigo”. Entonces él, nada mas risa le da. Antes me pegaba hasta me sacaba sangre de nariz, hasta me golpeaba, pero ahora no. Gracias a Dios que hay derecho de la mujer ahora.

RELATO DE GUILLERMO

Aunque la experiencia de Guillermo tiene aspectos comunes a las vidas de mujeres migrantes, que deben salir de las aldeas de Colotenango, por la falta de opciones laborales, resulta interesante la forma en que ahonda en la vida laboral como migrante indocumentado. Destaca además, en su relato, la resolución de las problemáticas conyugales y familiares, ligadas a la distancia geográfica intrínsecas a la migración. Como señala D’Aubeterre (2000b: 409) con respecto a las parejas de migrantes de San Miguel, Puebla, México, ~~en~~ un número significativo de hogares los intercambios tienen lugar en un espacio transnacionalizado; la asistencia mutua, la provisión de afectos y bienes materiales supone para muchas parejas el cultivo de estas obligaciones y sentimientos sin que medie la interacción cara a cara: la telefonía, la agencia de los que van y vienen permite revertir hasta cierto punto el debilitamiento de estos vínculos”.

Guillermo es casado, y padre de 3 hijas en edad escolar. De niño estudió parte del ciclo básico, con el apoyo y endeudamiento de sus padres, agricultores, que trabajaban la milpa en un caserío de las Tierras Bajas, y en una finca en México y en la costa Pacífico de Guatemala.

Y eso fue por el futbol

Mi nombre es Guillermo. Nací el 23 de enero de 1980, y tengo 31 años. Somos tres hermanos, dos varones y una mujer, y tenemos una media hermana... de otro papá, pues. Aquí nací en la casa de mis padres. Sólo que la casa no era así. Era una casita de teja con piso de tierra. Si no fuera por Estados Unidos, la casa no tendría nada.

Sólo logré sacar mi 3° básico y me dijeron que me fuera a buscar un poco de dinero para que regresara a estudiar. Pero no fue así. Tenía 17 años y entonces uno se envicia con el dinero en la mano. Me acostumbré a trabajar. Primero fue en la construcción, por parte de México, en Quintana Roo. Pero ilegal, pues. Yo solo con un primo (sin coyote). Me regresé dos años después, pero no pude estudiar porque iba a ser en un colegio privado y me desanimé. No tenía familia, pero tenía mi papá y mi mamá. Mi papá iba en la finca y le dije que mejor no fuera más y yo iba para mí. Luego aquí uno no puede encontrar trabajo pues, eso es lo que pasa.

Me uní a los 19 años, a esa edad me uní. Ella es de otro municipio de Huehuetenango. La conocí en México, en Quintana Roo. Ella trabajaba en casas, en hacer limpieza, en servicio doméstico. Y en eso nos conocimos. Ella me lleva adelante por 7 años, tiene 39 años. Pero la edad tal vez no tiene que ver. Ella tenía una hija, pero la conocí, nos enamoramos y de ahí nos regresamos juntos. Como ella estaba trabajando allá, nos regresamos y nos juntamos acá. Yo dejé un poco de obsequio en casa de sus padres, pero no es nada. No hubo pedida. No hemos pensado en casarnos tampoco, por el gasto. Mientras vivimos bien, lo importante es que uno viva con amor. Porque si viviéramos mal, tal vez sería importante para ella por las niñas. Porque así por lo menos la mujer puede presionar al hombre para que ponga algo de gastos, cuando están casados. Lo hemos platicado... tal vez después, cuando tengamos dinero... si es que tenemos...

Hace un año yo logré sacar mi bachillerato. Primero fui a trabajar a Estados Unidos, fui a Florida. Me fui de aquí a la frontera mexicana, solo. Solo me fui. Me animé y me fui. Logré llegar a la otra frontera. De ahí sí que se cruza para el otro lado, y entonces ahí sí que con coyote. Que uno desconoce del otro lado, pues. Más ahora... Llegué con poquito dinero. Estuve tres años la primera temporada. Me regresé, estuve dos años aquí, y me fui otra vez. Estuve como ocho meses nada más y así fue. La venida es fácil, pero la ida es la más difícil. Es un riesgo, en primer lugar que te deporten para acá. Yo crucé dos veces la frontera (México-EEUU) y nunca vi accidentes, ni muertes. Es más la deportación.

Cuando llegué la primer vez, trabajé en el campo, en cortar tomate, en cortar kiwi, en cortar berenjena, cortar cherry, le llaman a un tomate pequeño, bledo, hierba buena, frijol... Después me fui conectando con amigos chapines y así fui... Un amigo fue el que me conectó en mi primer trabajo en la construcción. El es de Xela, de Quetzaltenango. Lo conocí allá. Eso fue por el fútbol. El tenía un equipo, pero no completaba los elementos, entonces nos invitaba, y nos llamaba para que fuéramos a apoyarlo a él. Y de tanta confianza, ahí fue que me sacó el trabajo, pues. Ahí fue donde saqué más experiencia; ganaba ocho dólares la hora. Pero conforme el tiempo y la experiencia uno va aumentando, y ahí llegué a ganar nueve dólares la hora. La segunda vez ya me pagaron un poco más porque ya entendía el plano. Ahora tengo tres años que me regresé la segunda vez. Y no sé si voy a ir otra

vez, tal vez... tal vez...mientras no hay trabajo aquí y hay trabajo allá...

Siempre inventan cosas

Ella dice que regrese de plano, porque no queda de otra. Para ella ahora es diferente con las niñas... El que se siente muy solo allá soy yo. Y tengo que irme unos 2 o 3 años para que valga la pena, y poder comprar algo para ellas, y mandar para ellas. Así hemos vivido, allá y acá. Yo dejaba a la familia y siempre hay problemas, pero uno confía en la persona, pues. Confía tanto ella en mí, y yo en ella. Así tendría que ser entre nosotros dos. Tal vez hubo desconfianza, pero eso siempre hay. Siempre hay chismes, pero pensándolo bien, da lo mismo porque siempre inventan cosas. Pero eso no nos afectó mucho. Es difícil. La primera vez yo tenía a mi hija, a la primera niña. Sólo vi cuando llegó, hasta los 10 meses estaba dando sus primeros pasos, y ya llegué y tenía 4 años... entonces uno piensa, ¿Por qué no está conviviendo con su hija? Pero también pensé: –Confío yo en ellas, y en ella para cuidarlas”. Y confío en Dios pues, que estén bien.

Y así es siempre: uno piensa en la familia. Me comunicaba bastante, cada semana. Ya es diferente allá porque teniendo trabajo, uno también tiene dinero y ya puede tener tarjeta y llamar. Ella me consultaba (las decisiones que tomar) y yo decía sí o no. A veces dejaba al criterio de ella porque no es igual cuando uno está. Eso lo tenemos siempre nosotros, y aún seguimos. Yo pregunto a ella si está bien lo que vamos a hacer o qué yo necesito hacer. Ella me dice –Sí”, o me da una opinión que no. Entonces pues nos ponemos de acuerdo cual es la decisión que tomamos. Tal vez ha tomado más en cuenta mis opiniones ella. Y a veces me enoja, pero no mucho. (Me enojó) por la basura, ahí sí que por la higiene. A veces uno va a eso y se enoja. A veces se enoja ella también, por cualquier cosa... más bien por las niñas, cuando hacen travesuras. Conmigo no tanto. Ella también tiene carácter, pues, pero se acostumbra a eso, uno.

En su investigación etnográfica sobre migración y género en el municipio de Colotenango, Elsa Hernández (2009) describe las relaciones que observó entre la violencia de género, el chisme y la envidia como formas de control sobre la vida cotidiana de las mujeres. Un chisme, nos dice Hernández –es visto como el control y manipulación de información sobre algún aspecto de la vida de alguna persona de la comunidad. El chisme puede resultar una agresión social y depende de quien sea el o la afectada. Cuando son mujeres tiene consecuencias múltiples y

graves en sus vidas y relaciones (...) ya que cuando las mujeres se quedan solas se vuelven objeto y sujeto de los chismes” (Hernández, 2009: 100-101).

RELATO DE SOMAYA

La primera vez que visité a Somaya fue en casa de sus padres, en una aldea de las tierras intermedias, después 2 o 3 meses del nacimiento de su primera hija. Su preocupación mayor en ese entonces era su incertidumbre con respecto a su futuro matrimonio con Pablo, ya que él no la pedía sus padres aún. Según cuenta el propio Pablo sería por dificultades económicas que demoraba la decisión. La segunda vez que visité a Somaya fue en casa de sus suegros, en un caserío de las tierras Altas, después de un año del nacimiento de su segunda hija.

Como su esposo se fue a Philadelphia, Estados Unidos, hace 10 meses, solamente alcanzó a conocer a su primera hija que lleva legalmente los apellidos de ambos padres. Sin embargo, por una disposición reciente del registro civil, para inscribir a un hijo/a, se requiere la presencia física de ambos padres. Anteriormente, bastaba presentar la cédula de identidad del padre (si estaba ausente) para hacer la inscripción. Debido a esta situación, la hija más pequeña de Somaya, lleva los dos apellidos de su madre, lo que se podrá modificar recién cuando su padre regrese al país.

Vos sos mujer, ya no (me) vas a cumplir

Ya tengo 23 años. Somos siete hermanos, dos mayores que yo. Ellos están todos en la aldea. Mi mamá es de la Democracia y mi papá es de Colotenango. La vida de ellos es muy triste porque mi papá no da nada. Hay veces mi papá toma y no compra (lo que) nosotros queremos, no compra nada. (Entonces) mi mamá (nos) dijo que “Ustedes van a trabajar. Para comprar algo,” dice mi mamá. Nosotros hay veces que vamos a la finca allá en la Democracia a cortar café para comprar maíz, para comprar frijol. Hay veces que nosotros íbamos tres veces allá en la finca. Íbamos

las cuatro hermanas más grandes, porque los otros (son) más chiquitos.

Cuando yo era chiquita yo fui en la escuela. Cuando saqué 6° primaria pensé que voy a seguir mi estudio. Yo saqué dos grados ahí en el IGER, en Colotenango: saqué 1°, 2° básico, y ya 3°, ya no cumplí. Muy difícil... y mi papá no quiere, mi mamá no quiere, por el dinero... Dijeron ellos: "Vos sos mujer, ya no vas a cumplir a mí". Lo que pasa es que yo saqué el curso de mecanografía y gasté 2,500 quetzales. Sólo en colegiatura son 50 quetzales al mes.

El consejo de otra mujer

Mi mamá habla castellano, pero no fue a la escuela. Como sale a trabajar en La Mesilla. Pero en el momento en que se fue con mi papá, ya no (salió a trabajar). Mi mamá está contando que con mi papá "nosotros estábamos alegres, contentos, cuando Ustedes estaban chiquitos...bien alegres" MI mamá pensó: "Pensé que vas a estar con su esposo, alegre". En fin que no. Es uno que más sufre, sí pues.

Pero ahora cuenta mi mamá "Mi vida más triste...que tu papá está muy borracho". "Yo voy a buscar a otra mujer", dice mi papá. "Si, pues, Voy a buscar a otra mujer más guapa que vos", está diciendo a mi mamá. "Tu papá ya busca otra", dice mi mamá. "Por eso, el consejo de otra mujer." Hay veces que viene mi papá borracho, cuando mi papá saca el machete. Es lo que tengo miedo para mi mamá.

Ya se fue alguna vez a denunciar, va como dos meses ahorita. Pero lo único que dice el juez, o no sé quien, dijeron ellos: "Tú no vas a salir porque vos tenés ocho hijos. Eso le dicen en el centro, en Colo, en el juzgado. Pero ¡Saber qué voy a hacer?", dice mi mamá "¿Saber qué voy a hacer con tu papá?" Por eso mi mamá está pensando irse a vivir otra vez a la Democracia, con su papá, porque mi abuelo le entregó no sé cuántas cuerdas de terreno a mi mamá. Cuando era chiquita, mi abuelo le hizo su casa a mi mamá. La vida de uno es más triste que su esposo que pega, es lo más triste aquí.

Si el hijo no es del hombre, ya no da su dinero

Yo fui en una capacitación... me gustó mucho... Hay veces que yo fui con tristeza, como fui yo en mi casa. Cuando yo llegué en la capacitación, hay veces se quita. Si uno está platicando, que cómo está uno, que cómo viven en su lugar, en su aldea, en su municipio. Hay veces que olvida que está con problemas. Por eso me gustó la capacitación. (Ahí lo conocí). El momento, como yo fui en reunión o capacitación, le dijeron que no querían que yo no fui (porque estaba embarazada). "Ya no vas a ir", dice él, "ya no vas a seguir," porque yo estaba embarazada. "Y ya no vas a seguir tus estudios", dice él. Cuando el momento que me casé con mi esposo, llevaba cuatro años en básico. Entonces yo no fui en reunión, ni en

capacitación. Yo quería seguir, pues... Y cuando llegó la fecha de la capacitación, entonces ya no fui.

El dejó una fecha cuando él va a hablar con mi mamá. Dejó un su fecha en que voy a estar aquí, va a ir su mamá, va a ir su papá, sí. Sólo una semana pasó desde la fecha que él dejó. El solamente me estaba platicando que no tengo dinero, dice ~~no~~ tengo dinero.” Fueron todos, los hermanos también, las hermanas. Nosotros hicimos un almuerzo. Bien, alegría...estaban todos... mis tíos... Habló el papá de Pablo (se ríe como avergonzada) ~~Nosotros~~ queremos que ella va a entrar con nosotros,” dice, ~~y~~ mi nieto.” Mi papá dijo que sí porque el papá de Pablo estaba mandando el dinero de su hijo. Entonces qué va a decir mi papá... Hay algunos que no querían que fuera su esposa. Decían ¿Acaso la nena es de Pablo? Si un hombre ya tiene su hijo de otra mujer, ya no da su dinero, nada... en cambio Pablo sí. Mi papá dice que no dio, pero Pablo dice que dio como 4000 quetzales. ~~Nosotros~~ queremos un almuerzo, y sólo ese gasto que gasté.” Pero Pablo no se pusieron de acuerdo con él. Pusieron 4000 ~~porque~~ nosotros estábamos chiquititos y cuesta un hijo...”, dijo mi mamá. Después vine yo aquí. Pues con mi cuñada hay veces que hablé. Me dijo: ~~Vas~~ a hacer y esto vas a hacer.” Yo hice, sí.

Por la culpa de Juana

Al principio tenemos problemas también. Cuando fue él y con la Juana. No sé si Juana enamoró de él, o él enamoró. Por eso yo estaba con un problema. Ella es mi amiga antes. Pablo mandó un mensaje en el celular de su hermana. El pensó que el mensaje enviado con Juana ya no estaba en el celular de Cristina, su hermana... ~~Ay~~ mi amor,” dice su mensaje. ~~¿Cómo~~ estás? ¿Por qué no contestas? Aquí está el número, llámeme mi amor,” dice él. No sé si él está platicando con ella o no. Eso no lo sé. Yo pienso que sí porque él está enviando un mensaje. ~~No~~ sé si voy a vivir aquí porque si él está platicando con alguien”, yo pensé. Yo pienso que él estaba platicando con Juana, su consejo de Juana... porqué él está enviando ese mensaje, yo lo vi ese mensaje. Entonces yo pensé que ella está aconsejando a él que (yo) voy a salir de la casa. Pero ahora él está contento, yo pienso que él dejó Juana. Pero antes hay de esos problemas con él. Yo me enojaba y él también. Hay momentos que él estaba con pena de algo, hay momentos que no.

Juana ahora tiene otro, dicen. Pero el señor ya tiene su mujer, por eso Pablo la dejó, dicen. ~~Bonito~~ que (lo) pasó la señora. Ya se fue dos veces en su casa,” dice mi mamá, ~~por~~ la culpa de Juana”... saber si va a volver...

Voy a buscar dinero

La vida de uno es triste. Peor si uno es que está su esposo en los Estados. Sólo contó él: ~~Voy~~ a ir a buscar dinero para hacer nuestra

casa. Solo que voy a buscar dinero y ya voy a regresar luego. Ya voy a regresar a mi estudio”, dice él. Ya lleva un año allá, y va a regresar otro año y medio. Yo pensé que, yo hablé con él:

—Mejor vas a seguir tu estudio”.

- Pero no hay dinero aquí”, dice él. ¿Qué voy a hacer?, dice él.

—Dame un consejo”.

Yo pensé que mejor se va a ir allá.

—Va a buscar dinero y después va a seguir ir otra vez a estudiar, le digo. Siempre con tristeza, sí.

Contó él:

—Si fuera que ya no voy a ir para allá,” dice él, —pero aquí dónde voy a buscar el dinero cuando vamos a hacer casa”, dice él.

Entonces por eso se fue. Allá arriba vamos a hacer la casa. El va a mandar a decir cuando construir, y cuando va a venir, ya está la casa. Pero hasta ahora no ha mandado dinero porque él no trabaja.

Ahora nosotros estamos cosechando saber cuántas cuerdas de café, el quintal a mil cuarenta (quetzales). Nosotros, mis cuñadas y yo, estamos comprando maíz y azúcar, mientras va a buscar su trabajo allá. El otro hermano que está allá en el norte está trabajando. Hay veces nos toca a nosotros (comprar) el azúcar, hay veces el otro hermano le toca (comprar) frijol...

Ahora nada más estoy tejiendo para buscar dinero. Yo lo busco cuando vendo un corte o un huipil. Empecé a vender a los 15 años... hay veces en el mercado. Ahora no sé qué voy a tejer... sólo voy a cuidar a las nenas.

LA VIOLENCIA EN DOS GENERACIONES: ANÁLISIS INTERGENERACIONAL Y DE GÉNERO DE LAS BIOGRAFÍAS

Los sistemas de dominación, a través de los cuales los sujetos se constituyen en relaciones de dominación/resistencia, tales como —el racismo, el patriarcado, el clasismo no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados” (Camus, 2007: 183). Así, como he venido argumentando me parece que la mirada interseccional de las violencias sociales e íntimas nos permite reconocer cómo los fenómenos violentos se reproducen en la sociedad Maya potenciándose unos a otros de maneras no extentas de contradicciones.

En esta sección analizo estos *entrecruzamientos* a la luz de las biografías presentadas.

DE LOS MAYORES DE 50 AÑOS

Los primeros tres relatos presentados se caracterizan, tanto en el caso de las mujeres como del varón, por una importante carga de trabajo desde la niñez, motivada por los altos grados de pobreza, que podemos conceptualizar como violencia estructural, asumiendo que las grandes fuerzas políticas y económicas históricamente arraigadas causan estragos en los cuerpos de los sectores de la población socialmente vulnerable (Bourgois, 2009). Se trata tanto de actividades laborales agrícolas que los niños y niñas desempeñan tanto en la casa familiar como en las fincas agroexportadoras de terratenientes nacionales.

El trabajo estacional en las fincas de niños y niñas Mayas junto a sus padres y hermanos es una actividad que se ha sustentado históricamente por la ausencia de mano de obra para la actividad agrícola exportadora. En los años '70 alcanzaba un mísero ingreso de Q0.63 (con una ración alimenticia de Q0.13) para una jornada laboral de 10 horas y cuyo traslado a las plantaciones se realizaba en condiciones de seguridad deplorables (Taracena, 2004). De acuerdo a la experiencia de un trabajador agrícola Mam en las fincas cafetaleras de Coyogual, en la actualidad las condiciones laborales aunque han mejorado relativamente, sigue siendo una de las actividades de mayor explotación capitalista de la mano de obra Maya.

El trabajo y la ida a la finca tuvieron costos para niños y mujeres. Lo que más afectaba a los niños era el cambio de clima, el hacinamiento y la falta de salubridad en los lugares donde vivían los trabajadores; situación y condición que generaba enfermedades. Además no se proporcionaba ningún servicio médico a los trabajadores y menos a su familia. En raras ocasiones, el administrador de la finca *‘ayudaba’* a algún enfermo, pero

después se le descontaba de su pago de la quincena de los jornaleros. Esto implicaba más deuda, y en ocasiones se regresaban a sus hogares sin mucho dinero o quedaban endeudados y obligados a regresar el siguiente año (Hernández, 2009: 130).

A esto se añade, en el caso de las mujeres, una discriminación y violencia de género que les exige mayor cantidad de trabajo en ocasiones en situaciones de maltrato, basadas en la percepción que la niña de sexo femenino carece de valor con respecto al niño varón que se enviará a la escuela y que junto a su esposa e hijos reproducirá el linaje familiar en el territorio de origen de la familia extensa.

Como lo indica la UNICEF, la pobreza y la extrema pobreza que padece la familia rural Maya de Guatemala constituyen los factores más decisivos que frenan a los padres a inscribir a sus hijas en la escuela o a hacerlo después de los siete años de edad. Además, la familia requiere del apoyo de la niña y la adolescente para realizar tareas necesarias para el sostenimiento del hogar. —Se trata de faenas agrícolas y artesanales, que muchas veces no se ven como ~~trabajo~~ sino como aprendizaje útil para la vida” (UNICEF Guatemala, s/f).

En este sentido, es significativa la brecha educativa por género que presentan los entrevistados: mientras las dos mujeres son hablantes de Mam exclusivamente, el varón entrevistado no solamente es bilingüe sino que además es maestro bilingüe empírico (alumno egresado de educación primaria, con experiencia docente). Cabe recordar que a su vez, la esposa del maestro empírico es monolingüe y, como la mayoría de las mujeres Mam de su época, tampoco asistió a la escuela. Los tres narradores han nacido antes del año 1960, es decir cuando en el pueblo de Colotenango el proceso de escolarización primaria se encontraba recién en sus albores (Ver en el capítulo III, la descripción de la inserción a la educación formal en Colotenango).

Con todo, llama la atención que el grado de participación social durante el conflicto interno por parte de las dos mujeres monolingües entrevistadas, la Sra. Eloisa y Carmen, es significativamente mayor que el del varón, aún cuando el grado de escolarización formal por parte del varón es mayor. Como lo indica Brah (2011) «Los procesos de racialización son históricamente específicos, y diferentes grupos han sido racializados de forma diferente en diversas circunstancias, y con diversos significados de «diferencia». Cada racismo tiene una historia particular. Ésta crece en el contexto de un conjunto particular de circunstancias económicas, políticas y culturales, se produce y se reproduce a través de mecanismos específicos, y asume diferentes formas en diferentes situaciones» (Brah, 2011: 134).

En Guatemala, como se evidencia en los relatos de vida expuestos, el racismo hacia los mayas se expresa a través de la falta de acceso a la educación, pero también al interior del sistema educativo. La discriminación racial se refuerza también a través de estigmas socialmente construidos que se reproducen históricamente. Así, en la historia guatemalteca hay dos fenómenos sobre los cuales se construye el estigma de «lo sucio» hacia la población Maya (Samayoa, 2009). Uno es la aplicación de las leyes contra la vagancia y la ley de fuga en el período de Ubico (1934) y el otro es el dicho popular «Indio, culebra y zanate, manda la ley que mate». Estas leyes que estipulaban la obligación forzada de trabajar en obras públicas y caminos reitera la condición de delincuente a la población campesina indígena y ladina no asalariada en las fincas. «(...) Fueron un mecanismo de dominación económica desde la represión y la afirmación de la ideología de la «limpieza social». El estigma, cuya ocupación es campesina,

mancha al Maya como delincuente y la degrada a la categoría de animal. (Samayoa, 2009).

Un tipo de violencia que cruza estos tres relatos, referida desde lugares sociales e ideológicos diferentes, es la violencia política vivida en las comunidades Mayas desde finales de la década de los '70 hasta la firma de los Acuerdos de Paz. La violencia política se articuló, como lo he indicado anteriormente con la violencia racial, caracterizándola de genocidio (Sanford, 2003) a hablar de genocidio, por el grado de ensañamiento y crueldad de la represión ejercida por parte del Ejército guatemalteco en aldeas Mayas. El genocidio tiene por finalidad destruir a un grupo cultural; en este caso los Mayas. Así, con la intención de destruir las bases materiales de una comunidad, pero también su capacidad reproductiva, las mujeres y los niños son los primeros objetos del genocidio (Sanford, 2003: 61): De este modo, a la violencia política, por sus características genocidas se añade la violencia de género: se elimina a las mujeres Mayas por el hecho de ser mujeres y Mayas.

Paradójicamente, como lo evidencian los relatos de María y Eloisa, conscientes de la violencia de las relaciones de género en la que crecieron desde su más tierna infancia, reportan una clara atenuación de la dominación masculina en la pareja en tiempos de guerra en pos de un objetivo familiar y comunitario compartido que permitiría modificar la situación de violencia estructural en la que han vivido históricamente. Como lo describe Bourgois (2009) en el caso de la población miskita involucrada en procesos revolucionarios en El Salvador, ~~la~~ violencia íntima interpersonal fue poderosamente canalizada en forma de resistencia política y la ruptura de las cadenas de la violencia simbólica

(Bourdieu) se manifestó en actos heroicos y en dedicación política” (Bourgois, 2009: 41).

Bourgois (2001, 2009) reconoce algunos cambios que se generan a partir del ejercicio de un tipo de violencia hacia otro tipo de violencia en una misma sociedad, en la medida en que ésta transita desde la guerra interna hacia la paz consensuada, destacando los efectos que pueden tener ~~las~~ ramificaciones del terror en una sociedad represiva envuelta en una guerra civil”. A partir de su investigación de campo en El Salvador, concluye que ~~la~~ represión política y la resistencia en períodos de guerra reverberan en una dinámica de resistencia, similar a la que se produce por la fusión de la violencia estructural y simbólica en tiempos de paz¹³⁴” (Bourgois, 2001:12).

En la realidad del pueblo Mam del nor-occidente guatemalteco pude observar cómo es que un proyecto común de transformación social, hacia una utopía, permitió una relativa equidad de género entre los cónyuges a la hora asumir responsabilidades fuera del hogar, y en algunos casos en organizaciones socio-políticas. En términos discursivos, Soriano (2008) documenta que en condiciones de guerra, la violencia ejercida por los aparatos represivos del Estado hace que prácticamente se diluya del discurso de las mujeres otras formas de violencia, como la violencia doméstica. Es decir, la violencia política ocupa la centralidad del discurso de las mujeres que han vivido en esas condiciones extremas de violencia social, opacando otras formas de violencia que pueden estar ocurriendo, pero que ocupan, en esas condiciones, un lugar periférico en su discurso.

¹³⁴ Traducción propia de la frase de Bourgois (2011:12): “The political repression and resistance in wartime reverberate in a dynamic of everyday violence akin to that produced by the fusing of structural and symbolic violence during peacetime”.

Una cuarta forma de violencia que se expresa en los relatos, estrechamente vinculada a las violencias de raza, de género y de clase es la violencia en el trabajo. Las condiciones en que niños, mujeres y hombres Mayas trabajan en las fincas por míseros salarios, debiendo desplegar enormes esfuerzos familiares para desplazarse hasta el campo denotan la metáfora que cuestiona el hecho que el trabajo forzoso se haya derogado con el gobierno de Arbenz en 1945.

Los tres entrevistados pertenecen a una generación mayor de 50 años y se encuentran en una etapa de su ciclo familiar en el que están desempeñando el rol de abuelos, compartiendo morada con algunos de sus hijos/as y nietos/as. La violencia ejercida por las condiciones de reproducción económica del trabajo agrícola en fincas ubicadas en el Soconusco o en la Costa de Guatemala, serán transformadas, en el caso de las biografías de los migrantes de Colotenango, pertenecientes a una generación más joven, por la “violencia estructural del mercado laboral básico estadounidense donde el orden público impone bajos salarios y altos niveles de disciplina laboral a los inmigrantes indocumentados que temen ser deportados” (Bourgois, 2009).

DE LOS MENORES DE 50 AÑOS

Los últimos tres entrevistados se encuentran en una etapa del ciclo familiar de conformación, con hijos menores de edad. Candelaria vive con sus cuatro hijos junto a su madre; Somaya reside con sus dos hijos junto a sus suegros; y Guillermo vive, de manera independiente, con su familia nuclear: sus tres hijas y su esposa. Como lo evidencian el relato de Candelaria, la centralidad del rol doméstico de las mujeres limita la migración de mujeres una vez que se han casado. Así, en la mayoría de los casos de migrantes, las familias tienden a

conformarse en una estructura dicotómica, en la que el hombre es quien emigra, mientras que la mujer y los niños y niñas se quedan en el pueblo.

Las uniones respectivas de Guillermo y de Candelaria con sus actuales parejas se iniciaron en el extranjero. Tanto en el caso de Candelaria como de Guillermo, migrantes de la ola de los años '90, sus parejas son hijos de Mames, migrantes del conflicto interno guatemalteco. Como el municipio de Colotenango presenta un patrón migratorio en una etapa consolidada, los primeros flujos migratorios producidos por razones políticas durante los años '80, han servido de base de recepción y apoyo para los siguientes flujos fundamentados por razones económicas a partir de los años '90 (Ver descripción de los flujos migratorios desde el municipio de Colotenango, en el capítulo V, en el apartado sobre conflictos conyugales asociados a la participación en espacios extradomésticos).

Por razones cronológicas, ya que los tres entrevistados son menores de 50 años, la época histórica a la que remiten sus relatos es la de la posguerra guatemalteca, caracterizada a nivel nacional por crecientes grados de violencia delictual y por altos índices de violencia en el trabajo, expresada en la migración indocumentada hacia los Estados Unidos, en un contexto en el que la violencia estructural no se modifica del todo sino que integra nuevas formas de dominación y explotación. La violencia política expresada durante el conflicto interno ya no se presenta por parte del Estado como un ejercicio sistemático y masivo hacia los adversarios políticos del gobierno, sino que adopta una expresión selectiva hacia dirigentes defensores de los derechos humanos y activistas campesinos y Mayas.

En tiempos de post-guerra y de reconstrucción del país, tanto en Guatemala como en El Salvador,¹³⁵ los índices de violencia delictual resurgieron con fuerzas redobladas, lo que, como “fenómeno histórico en evolución, surge de y es legitimado por procesos invisibles de violencia (estructural, simbólica y normalizada)”. En ambos países, junto a la violencia estructural creciente y la proliferación de mercados ilegales de narcotráfico, la violencia delictual se apoya sobre los escombros de la guerra” (Bourgois, 2009: 41).

Ahora bien, lo que no parece tan evidente en el contexto de estudio de Guatemala es que la violencia delictual de una sociedad sea un fenómeno que vaya de la mano de la violencia doméstica (y conyugal), como lo concluye Bourgois a partir de su trabajo de campo en El Salvador y en Estados Unidos con migrantes salvadoreños durante la post-guerra.

El grado de acceso a la educación en las comunidades Mam es significativamente mayor que hace medio siglo, y existe una tendencia creciente a incorporar a las niñas y niños a la escuela desde temprana edad, con mayores oportunidades de que las mujeres Mayas puedan acceder a estudios secundarios y ejerzan trabajos extradomésticos y extraprediales.

Una de las discusiones centrales con respecto a los efectos de la migración internacional indocumentada (entendida como una expresión de violencia estructural) sobre las relaciones de género, es la vulnerabilidad v/s empoderamiento que estos movimientos migratorios generan en las mujeres.

Como lo menciona críticamente Hondagneu-Sotelo (2007) inicialmente se estableció que la migración generaba efectos emancipatorios para la mujer. Sin

¹³⁵ Aunque no cuento con la cifra para el caso de Guatemala, vale la pena mencionar que en El Salvador se reportan mayor cantidad de muertes violentas por hechos delictuales en la primera década de la post-guerra que durante el conflicto bélico mismo.

embargo, estudios sobre migración y género (Oehmichen, 1999; Marroni, 2006; Hondagneu-Sotelo, 2007) establecen que “las nuevas responsabilidades asumidas por las mujeres ante la ausencia física del varón en la comunidad, no acarrearán *por sí mismas*, un mayor poder y prestigio para ellas” (Oehmichen, 1999: 109). Destaco el hecho que estas nuevas condiciones *por sí mismas* no modificarán la situación de hombres y mujeres, ya que a partir de los tres relatos de familias migrantes presentados y del trabajo de campo realizado en Colotenango, pude constatar que más bien se están configurando nuevos escenarios de género con eventuales ganancias para las mujeres (Ariza, 2007; Hondagneu-Sotelo, 2007).

Al ver la producción y reproducción de conflictos conyugales de manera dinámica, puedo sostener que la circulación de hombres y mujeres en circuitos extra prediales, no sólo posibilita el acceso a recursos que influirán en el poder de negociación de los cónyuges para resolver sus conflictos de intereses (Agarwal, 1997), sino que además nutre a la familia de nuevas perspectivas y visiones para establecer relaciones entre los cónyuges. En estos escenarios, hombres y mujeres Maya-Mam van negociando, de manera cotidiana, los significados sobre las relaciones de género.

Esto no significa que saliendo hacia el norte y viviendo allá un número considerable de años, el hombre Mam, y en ocasiones la mujer Mam, se interioricen y adopten valores culturales diferentes que les permitirán cambiar sus percepciones con respecto a las mujeres y así disminuir sus conflictos conyugales y eventualmente la violencia que allí se presente. Sin duda, esto puede estar ocurriendo como parte de un proceso social y cultural de mayor amplitud y complejidad, en el que la adaptación de “valores de la sociedad estadounidense”

no asegura en ningún caso una mayor emancipación femenina, como bien lo demuestran los índices de violencia conyugal y familiar en Estados Unidos.

Para avanzar en el entendimiento de las relaciones de género en áreas de migración consolidada, como lo es el área coloteca, es indispensable mantener la unidad analítica desde el territorio de origen del migrante. Así, como lo describo en el capítulo 2 sobre Colotenango como contexto de investigación, no solamente el flujo de personas hacia y desde el norte genera modificaciones entre los Mames, sino que a su vez el flujo de discursos que en el territorio movilizan los ~~no~~ migrantes” con respecto a los derechos de las mujeres, la complementariedad entre hombres y mujeres Mayas, los alcances y limitaciones de la educación intercultural bilingüe, los aportes y constricciones del trabajo indocumentado en contexto migratorio generan nuevas condiciones de negociación entre hombres y mujeres Mames.

DEL CRUCE DE VIOLENCIAS

Lo que he realizado hasta ahora es una relectura y análisis de los relatos para poder mirar la ocurrencia de la violencia conyugal en el contexto de otras violencias en la vida de los colotecos. Las formas en que llegan a vincularse las diferentes expresiones violentas en cada contexto socio-histórico adquieren un grado muy complejo en la medida en que se atiende a las características de la época, de los sujetos estudiados y de las dimensiones interpretativo-simbólicas que los sujetos otorgan a cada escenario violento. ~~Las~~ violencias parten de contextos específicos que superan las clasificaciones tradicionales entre violencia política, económica, o violencia interpersonal, colectiva y remarcan la importancia de entender la situación en que se producen” (Taracena, 2009: 399)

territorializadas, en el caso de las parejas Mames residentes en Colotenango, transnacionalizadas, en el caso de los migrantes Mames indocumentados, etnizadas, como el genocidio durante el conflicto armado, generizadas, como en el caso de la discriminación étnica.

Las formas de reproducción de la violencia racial, estructural, laboral, política y de género, se insertan para los Mames en contextos específicos de relaciones interétnicas entre el pueblo Maya, la sociedad ladina nacional y la sociedad global transnacional.

Tuve la oportunidad de entrevistarme con Martha, lidereza de la organización –Movimiento de mujeres Mayas de *Chnabj'ul*”,¹³⁶ quien busca comprender la ocurrencia y reproducción de los conflictos conyugales en el marco de las relaciones interétnicas Mam/ladino:

Yo trato de comprender y no de culpabilizar. Me pregunto cuándo es violencia y cuando no.... El hombre cuando ha tenido que salir de su aldea, ha tenido que aprender castilla y relacionarse con el ladino, en la ciudad. La mujer hace un acompañamiento hacia su esposo que es quien enfrenta directamente el racismo y la exclusión del sistema. Ella está atenta al hombre porque es quien tiene esa relación pública, mientras ella no enfrenta ese rechazo de la sociedad, en el espacio público.

Eso ha hecho un tipo de –protección” para la mujer que no tuvo que salir de la comunidad, ni aprender a fuerzas el español, sino que se apoya en el hombre para tomar contacto con la sociedad. A veces no entiendo porque soporta tanto ella (la mujer Maya), pero lo veo como un acompañamiento hacia la resistencia de un estado de opresión. Las mujeres así apoyan su marido, desde el silencio, en el hogar junto a él, es más fácil así llevar la carga del sistema. En mi caso, fue diferente. Mi padre vio el clasismo, la discriminación, la exclusión muy directamente por su relación muy estrecha con el sistema mestizo. Entonces eso lo llevó a decir (nos): –Apréndase el español de chiquitos. Hablemos el español. Vamos a la escuela”. Y eso no era lo habitual en la comunidad...¹³⁷

¹³⁶ Chnab'jul significa Huehuetanango, en Mam.

¹³⁷ Entrevista realizada en junio del 2009 a Martha, en el municipio de San Sebastián Huehuetanango, vecino a Colotenango.

Martha coge una pluma y hace un esquema para explicar la situación de opresión de hombres y mujeres Mayas, distinguiendo lo que ocurre con las mujeres lideresas, que sí han hecho frente al sistema de opresión en el espacio público, en el marco de las relaciones interétnicas asimétricas.

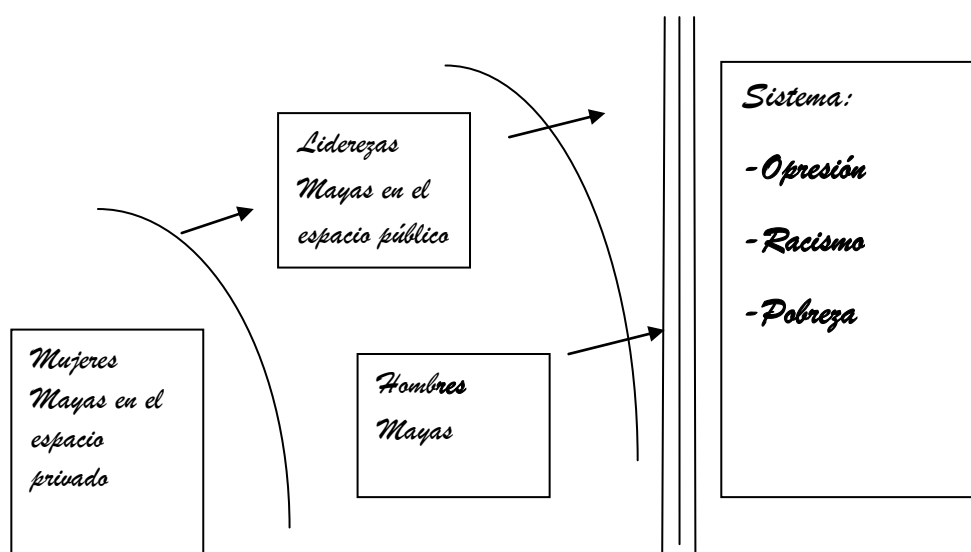


Figura 7: Esquema de inequidad de género en el marco de las relaciones interétnicas.

Martha está recuperando su identidad étnica Mam, su cosmovisión e idioma, después de haber vivido 10 años fuera del país. Después de haber participado en la guerrilla Martha salió a México embarazada con su pareja, durante los primeros años de la intensificación del conflicto armado, a principio de la década de los '80. Su esposo es detenido y desaparecido en la frontera mexicana con Guatemala, en territorio nacional mexicano.

Ella argumenta desde una apropiación de elementos de las teorías feministas y de la teoría del daño histórico, los probables orígenes de la violencia en las parejas Mayas, en lo que podríamos reconocer como una producción

conceptual de una intelectual orgánica:

Ahora lo que está pasando en las comunidades Mayas es que se da mucha violencia intrafamiliar porque cada vez más nos estamos castellanizando, en la educación formal. Eso trae a perder los valores de respeto, de aprecio dentro de la familia (Maya).

Desde la llegada de los españoles, que fueron personas con proceso judicial que dejaron venir para acá... llegaron a hacer mucho daño. Quizás los hombres sufrieron mucho de cómo vieron a sus esposas e hijas, desprotegerlas. Cuando querían un lugar, los hombres (conquistadores) pedían tener derecho a las mujeres antes de casarse (derecho a pernada). Eso puede haber lastimado a la mujer, a la familia, al hombre Maya. Las mujeres fueron botín de guerra a través de las violaciones, durante el conflicto armado. ¡Cómo nuestros militares hicieron daño a las mujeres, a la familia, a la comunidad!

En un sentido similar Wesley-Esquimaux (2003) ubican la etiología de la dispersión social y cultural de los Pueblos originarios del continente, en una gama de eventos traumatizantes (traducción propia).

Recuerdos colectivos ocultos de este traumatismo, o una amnesia colectiva, se transmiten de generación en generación, tal como los esquemas sociales y comportamientos que subyacen en el origen de una mala adaptación que son los síntomas de numerosos problemas sociales causados por el traumatismo histórico.¹³⁸

No existe una reacción única, sino que diversos problemas sociales son gatillados por rupturas profundas en el área del funcionamiento social que pueden ser transmitidas a través de una gran cantidad de años, décadas y hasta generaciones. (Wesley-Esquimaux y Smolewski, 2004)¹³⁹

¹³⁸ Traducción propia del texto original en francés: «Des souvenirs collectifs cachés de ce traumatisme, ou une amnésie collective, sont transmis de génération en génération, tout comme le sont les schémas sociaux et comportementaux à la source d'une mauvaise adaptation qui sont les symptômes de nombreux troubles sociaux causés par le traumatisme historique.»

¹³⁹ Se estima que un 90 a 95% de la población indígena del continente murió producto de las nuevas enfermedades, en un período de dos generaciones a partir del contacto del año 1492. Este sería el punto de partida de olas acumulativas de traumatismos y duelos no resueltos enterrados en la memoria colectiva de los pueblos indígenas.

Como bien lo describe Martha, son sucesos ocurridos en un pasado remoto cuyas repercusiones tienen un efecto contemporáneo, a través de la reproducción del trauma de manera intergeneracional, que produce marcas diferenciales entre mujeres y hombres.

La política de tierra arrasada tuvo una consecuencia diferente en nuestras vidas como mujeres Mayas. En estos momentos poco hemos hablado sobre las torturas y violaciones sexuales que fueron objeto muchas mujeres sobrevivientes y otras las quitaron la vida brutalmente. Esa experiencia nos dejó heridas muy grandes en nuestros corazones que lamentablemente no se ha cerrado por la propia discriminación y violencia que seguimos viviendo desde la familia, la comunidad y autoridad gobernantes.¹⁴⁰

Así, la reproducción de la violencia conyugal podría ser comprendida, en parte como reacciones psicosociales a largo plazo y daños afectivos sobre el desarrollo de las colectividades y sobre la durabilidad cultural. El traumatismo intergeneracional ocurre en la medida en que los efectos del trauma no se han resuelto en una generación y son significados en una interacción compleja con nuevos sucesos, tales como las guerras, la violencia estructural, los desastres naturales, los genocidios (y etnocidios en el caso de los Mayas) sobre víctimas individuales y colectivas.

En la perspectiva del traumatismo intergeneracional se ha propuesto como forma de superación del duelo y del trauma histórico una reconstitución de los sujetos a partir de su tradición cultural. En este caso, pude apreciar cómo Martha rescata la posibilidad de que desde la propia tradición y la cultura Maya se modifique la situación de las mujeres Mayas.

Hay parejas que nunca fueron a la escuela, pero sin embargo están muy bien como pareja. Líderes (varones) que estuvieron al frente de dirigir al pueblo (autoridades tradicionales) se van a invocar y

¹⁴⁰ Ponencia "Madre Tierra, territorio y dignidad: análisis y experiencias de Mujeres Maya. Región nor-occidental, Guatemala" presentada por María Guadalupe García al VIII Congreso de Estudios Mayas, Guatemala.

según tan fuerte sea la petición son mayor la cantidad de días de respeto de no tener contacto sexual con su esposa. Han sido capaces de respetar a la mujer. (...) Es bueno recuperar lo del pasado. Para la mujer, moler el maíz en la piedra, en la tierra, con la vagina en la tierra. Eso nos permite tener esperanza que las cosas van a cambiar.

Como Martha, mujeres y hombres Mames se están constituyendo como sujeto a través de su historia vital, en el transcurrir por esa “cadena de violencias”. Retomo el planteamiento de continuum de violencias, propuesto por Bourgois, (2009) para enfatizar el papel de los procesos de mediación intersubjetiva que, como eslabones de cadenas permiten, la reproducción, ruptura, atenuación, invisibilización, o canalización de una violencia hacia otro tipo de expresión violenta, en la medida en que los sujetos actúan sobre estas determinaciones.

Al respecto, la noción de violencia simbólica¹⁴¹ (Bourdieu, 1997) resulta interesante, por cuanto apela a un proceso de interpretación subjetiva a través del cual el dominado no podría evitar otorgar poder al dominante, y a la dominación. Proceso de interpretación limitado, por el hecho de que dominado y dominador comparten instrumentos de conocimiento para pensarse a sí mismos y para pensar su relación con el otro. Es decir, que la forma internalizada de “la estructura de relación de dominación, hace que ésta se presente como natural” (Bourdieu, 1997: 224, 225). En este sentido, en la medida en que la violencia simbólica y la violencia normalizada (Bourgois, 2009) disminuyen, permitiría que procesos activos de significación reproduzcan nuevas pautas de interacción entre los actores sociales. Desde esta perspectiva, hombres y mujeres Mayas están efectivamente generando una visión de mundo diferente y propio, desde una

¹⁴¹ La violencia simbólica, en la acepción de Bourdieu, se distingue de su significado más común que la reconoce como “un tipo de violencia no física (ya sea verbal, simbólica o moral) que no requiere del uso agresivo de la fuerza física sino más bien de la posibilidad o amenaza de usarla” (Ferrándiz y Feixa, 2004).

lectura crítica de las relaciones interétnicas, que le permite mirarse a sí mismos y al dominador con códigos de inteligibilidad diferenciales.

Las abuelas y los abuelos nos dijeron que somos un elemento más de la Madre Tierra *Qtxu'' Tx''otx'*. Cuando nos hablaron, nos expresaron sus conocimientos que llevaban dentro de su ser, dentro de sus entrañas, conocimientos milenarios, palabras sabias profundas que toman eco en el espacio y en el tiempo.

Y nos apropiamos de las palabras sagradas de los y las abuelas (...) para reconocer la Madre Tierra y nuestras raíces, reconstruir de nuevo nuestras vidas, para proyectarnos al futuro con nuestros principios y prácticas de equilibrio y armonía entre los hombres, mujeres, Madre Tierra.

La lucha por nuestro territorio constituye hacer cambios profundos de relaciones de poder en distintos niveles, trabajar en la construcción del equilibrio y armonía cambiando nuestras actitudes y comportamientos encaminados hacia el Buen Vivir.¹⁴²

En ese contexto, las mujeres Mayas, a su vez, están elaborando instrumentos de conocimientos para pensarse a sí mismas en la articulación de sus múltiples opresiones y poderíos, que atenuaría, al menos potencialmente y en un trabajo reflexivo cotidiano y permanente, la violencia simbólica proveniente de sectores de la sociedad ladina dominante, de sectores de mujeres ladinas y extranjeras, no indígenas, y de sus propios compañeros de etnia, varones.

¹⁴² María Guadalupe García, op.cit.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de esta investigación fue comprender la ocurrencia de conflictos conyugales y violencias sociales, en el seno de las relaciones socio-culturales de las comunidades Maya-Mam, en Huehuetenango, Guatemala. Para dar cuenta de ello, durante tres años implementé un diseño metodológico etnográfico en el que realicé numerosas visitas al pueblo de Colotenango, en las que fui aplicando entrevistas semi-estructuradas y en profundidad, observaciones de campo de la vida cotidiana de los Mames así como de hitos culturales, comunitarios y socio-políticos. En particular apliqué numerosas sesiones de entrevistas en profundidad para poder montar, posteriormente, los relatos de vida de dos hombres y cuatro mujeres Maya-Mam. En los capítulos IV, V y VI presenté el texto etnográfico que da cuenta de los resultados de la investigación de campo y de la aplicación de un método de investigación propiamente tal.

La propuesta que subyace a esta investigación marca rupturas y continuidades con los estudios sobre violencia intrafamiliar y de género con Pueblos originarios: ruptura, por cuanto se desinteresa por la descripción cuantitativa de tipos de agresión sufridas por las mujeres; continuidad por cuanto destaca desde los aportes del feminismo postcolonial la mirada interseccional entre raza, clase y género; ruptura, al analizar las violencias entrecruzadas que se reproducen en el Pueblo Maya, sin destacar, pero tampoco opacar la violencia de género; continuidad con las descripciones antropológicas sobre la sociedad Maya-Mam en sus dinámicas socio-culturales en movimiento, en sus contradicciones y fisuras en su acontecer cotidiano; ruptura con la victimización de las mujeres y su esencialización, y continuidad con la revalorización del pensamiento Maya sobre

interpretaciones emancipadoras de la complementariedad entre hombres y mujeres. Por sobre todo, es un intento de problematización de la reproducción de un tipo de violencia interpersonal e íntima, en el seno de otras violencias de carácter estructural, relevando una mirada histórica de las relaciones entre hombres y mujeres Maya-Mam.

Conceptualmente, la perspectiva interseccional utilizada en la investigación permitió vincular la violencia conyugal no sólo con la violencia de género, sino también con la violencia estructural (categoría de clase), la violencia racial y discriminación étnica (categorías de raza y de etnia) y con la violencia política (categoría de adscripción político-ideológica).

Las investigaciones sobre violencia conyugal han tendido a destacar sistemáticamente su vínculo con la violencia de género, opacando en su reproducción la relación con otros tipos de violencias. Esto se explica, en parte, por el énfasis que se otorga a la dimensión de género sobre las demás categorías analíticas que constituyen los escenarios de constitución del sujeto femenino y masculino. Es decir, la tendencia a poner de relieve la categoría de género y la universalidad de la dominación masculina a la hora de comprender la violencia conyugal. Como lo he evidenciado en la argumentación conceptual, la discusión entre la mayor determinación de cada categoría, o su determinación simultánea, no se zanja de manera arbitraria. Se trata más bien de asumir una posición flexible ante el peso ponderado de cada una de las variables, que nos permita de manera pertinente y oportuna dar cuenta del problema de investigación planteado.

Es en ese sentido que, al asumir de manera transversal, una perspectiva analítica interseccional pude comprender preguntas tales como las de Mørch and Staunæs (2003, cit. en Knudsen 2006): ¿De qué manera la etnicidad y racialidad

es construida por el género? o ¿De qué manera la masculinidad y la femineidad son construidas por etnia y por raza? Es precisamente el análisis de ~~discriminaciones~~ múltiples y simultáneas en contra de las mujeres (el que) permite profundizar en los puntos de intersección entre violencia racial, violencia de clase social y violencia sexual” (Muñoz, 2011: 15).

Así entonces, apoyada en la mirada interseccional que integra las categorías de clase, etnia/raza y género, fui densificando la malla de análisis de las violencias. En ésta, se incorporan, a la violencia que se ejerce en las relaciones de género, la violencia racial y la discriminación étnica, la violencia estructural determinada por la estructura de clases de la sociedad capitalista (expresada en las condiciones de pobreza, marginación y pauperización de las condiciones de trabajo), y la violencia política (con características de genocidio en el caso de la población Maya guatemalteca). A partir de la descripción de esta malla que explica la acumulación de violencias, se puede concluir que, para entender la violencia conyugal debe considerarse las demás violencias.

En términos bibliográficos, se puede apreciar en el texto una composición de autores de diferentes tradiciones académicas. Si bien no es posible relacionar unilateralmente la tradición nacional con la teórica-epistemológica, el documento presenta aportes desarrollados desde la antropología y ciencias sociales mexicanas, desde los análisis sociales, históricos y culturales guatemaltecos que aborda la realidad del Pueblo Maya y en particular el Maya Mam. Como se evidencia en todo el texto, hay un intento explícito por relevar los estudios sobre género, historia, racismo y educación realizados por investigadores/as Mayas que han venido desarrollando reflexiones al respecto: Edgar Esquit Choy, Ema Chirix,

Waq'í Q'anil Demetrio Cojtí, Ajb'ee Jimenez, Bienvenido Argueta, Leopoldo Tzian, Alberto Esquit Choy, Aura Camus, Tania Palencia, Elsa Hernández.

Para analizar la violencia conyugal en comunidades Maya-Mam de Guatemala como problemática social, fue necesario profundizar en las condiciones en las que el pueblo Maya se ha relacionado con la sociedad ladina de Guatemala a través de una historia que lleva el signo de la violencia. Como sostienen López et al. (2009) en su reciente investigación sobre violencias:

Guatemala ha sido el ejemplo más perverso y perfecto de la reproducción de un régimen oligárquico que ha sabido ir renovándose desde la colonia, naturalizando la dominación pero también usando la fuerza directa e indirecta, abierta y soterrada ante cualquier intento de otros sectores por ampliar las bases de participación política que pudiera amenazar su dominio absoluto sobre la sociedad, las mentes y los brazos de sus habitantes: en los pueblos de indios por los comisionados militares, por los curas; en las relaciones de género, en los mercados, las fincas y las maquilas (López et al., 2009: 13).

La mayor parte del período histórico analizado en la investigación se caracteriza por altos índices de violencia política, desde el derrocamiento del presidente Arévalo (1954) hasta la firma de los Acuerdos de Paz (1996), primero con gobiernos autoritarios y luego en el propio conflicto armado. Además, las condiciones de vida de la población Maya refieren un grado de violencia estructural permanente por sus condiciones de marginalización por parte del sistema nacional.

Ahora bien, de acuerdo a los planteamientos de los teóricos del trauma histórico (Herman, 1997; Wesley-Esquimaux, 2003), los Pueblos originarios han sufrido los efectos de un trauma y efectos post-traumáticos persistentes. Se propone intencionalmente una universalización del traumatismo y de sus consecuencias en oposición al particularismo cultural, destacando los elementos comunes del proceso histórico desde la transmisión masiva de enfermedades y

epidemias en toda la población originaria hasta los procesos de despojo territorial y cultural a través de la evangelización, alfabetización y educación formal. Los alcances de estas formas de dominación podría adquirir características de genocidio por cuanto “se destruyó una cultura y un pueblo por exterminación” (Wesley-Esquimaux, 2003). En este sentido, al abordar la violencia conyugal con pueblos originarios pareciera ser ineludible hacerlo en el contexto de las otras violencias que han marcado y siguen marcando la vida de los Pueblos originarios de América.

Efectivamente, los Mayas, en Guatemala, han levantado y reproducido un discurso de la memoria sobre la base de fuertes relatos compartidos de injusticia histórica, constituyéndose una “memoria de larga data de acontecimientos de sufrimiento” (Taracena, 2009: 411). Sin embargo, advierte Taracena (op. cit.) este discurso posee potencialmente una alta carga de “victimización”, vía la denuncia de la otra parte de la sociedad que le ha discriminado y excluido. El discurso de la memoria del sufrimiento también “expresa dificultades por enfrentar los sedimentos interiorizados de una subordinación acumulada”.

En este sentido, comparto la perspectiva de Brah (2011) con respecto al análisis del racismo que destaca aspectos poco abordados en las vivencias de la opresión estructural y/o racial:

Los procesos de racialización no siempre tienen lugar en una matriz de bipolaridades simples de negatividad y positividad, superioridad e inferioridad o inclusión y exclusión. Mientras que los encuentros racializados se han descrito frente a una historia de explotación, inferiorización y exclusión, también han habitado espacios de profunda ambivalencia, admiración, envidia y deseo. El deseo por el “otro” racializado se construye y se codifica en y a través de los regímenes patriarcales de poder (Brah, 2011: 187).

Con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres Maya- Mam, éstas se desarrollan en escenarios caracterizados por la coexistencia de formas ancestrales de modos de vida rural y la incorporación de hombres y mujeres a empleos extraprediales y en redes migratorias transnacionales. Con todo, a pesar de la diversidad de estrategias de supervivencia, la violencia estructural tiende a presentarse como fenómeno transversal. Si bien los familiares de los migrantes transnacionales tienen un acceso relativo mayor a bienes de consumo que sus compatriotas nacionales, la gran mayoría sigue viviendo bajo la línea de la pobreza. Por lo demás, los migrantes Mam que sostienen la economía familiar y aportan al desarrollo comunitario desde Estados Unidos, lo hacen en condiciones laborales fuera de cualquier legislación laboral del siglo XXI, sin la posibilidad de ejercer sus derechos civiles y ciudadanos.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la sociedad Mam sufrió importantes modificaciones en su forma de relacionarse con la sociedad nacional e internacional. En este proceso de negociación de poderes y contrapoderes, la población Mam se apropió de los elementos de la otredad, impuestos por la evangelización, el trabajo asalariado, la educación formal y el conflicto bélico interno. Con todo, las formas de apropiación han sido heterogéneas, con grados importantes de asimilación cultural y con grados significativos de reapropiación de sus características étnicas. Estos movimientos en tensión también permean las relaciones entre hombres y mujeres en la definición de estrategias de reproducción familiar y en las estrategias de resolución de conflictos conyugales.

Al respecto, es posible identificar con claridad diferentes tipos de conflictos conyugales entre las parejas Maya-Mam de Colotenango. Para hacerlo, organicé las decisiones en torno a las cuales giran los principales conflictos de las

parejas Mam en tres ámbitos: las decisiones relativas a los recursos económicos del hogar, que remiten a los procesos de consumo y de producción del grupo familiar; las decisiones relacionadas con la reproducción familiar, entendida como la reposición generacional (cuidado y educación de los hijos y establecimiento de nuevas familias); y las decisiones relativas a la participación en espacios extradomésticos de hombres y mujeres, la que posibilita el acceso a recursos materiales y simbólicos que influirán en el poder de negociación de los cónyuges para resolver sus conflictos de intereses.

Con respecto a las estrategias de resolución de conflictos conyugales, las mujeres Mam del municipio de Colotenango, que son las más afectadas, tienden a recurrir en primer término a instancias tradicionales del derecho Maya, y en segundo término, a las instancias del derecho positivo locales y eventualmente departamentales. Ambos espacios legales, tanto consuetudinario como estatal, están a cargo de actores de sexo masculino y presentan déficits en la resolución adecuada de los conflictos, para los intereses de las mujeres Mames.

Una de las discusiones teóricas relevantes con respecto a la reproducción de los conflictos conyugales y sobre todo de la violencia conyugal en Pueblos originarios gira en torno al rol que juega el ejercicio y vigencia de la tradición cultural indígena. En el entendido que las tradiciones culturales son constructos heterogéneos en permanente transformación, y a partir del trabajo de campo realizado, se observa que las mujeres y hombres Maya-Mames en procesos de empoderamiento de sus cuerpos, sus territorios y sus organizaciones están resignificando las relaciones de género revisando los elementos que pueden tener un papel opresor de la mujer y reafirmando aquellos elementos que consideran potencialmente emancipadores.

Estas estrategias ponen en juego, a su vez, apropiaciones culturales provenientes de discursos modernizantes sobre los derechos de la mujer, la identidad Maya y las relaciones entre hombres y mujeres, vehiculados por la educación, los flujos migratorios, los procesos político-organizativos y resignificados en las comunidades Mayas.

A través de los relatos de vida construidos de mujeres y hombres Mam de Colotenango fue posible apreciar la forma en que las violencias cotidianas y estructurales se articulan a lo largo de la narración de su biografía. Así, un elemento que se incluyó de manera transversal en el estudio, fue la descripción y análisis de la producción de los conflictos conyugales y la violencia conyugal en relación con la violencia estructural, política, racial, laboral y en las relaciones de género.

Algunas preguntas que guiaron esta discusión y que fueron contestadas a través de la investigación son: ¿De qué manera la violencia organizada e institucionalizada que nace junto con el aparato estatal centralizado que propulsó las políticas de contrainsurgencia en Guatemala en los años 80 se relaciona con la violencia que se genera en el seno de las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cómo es que la violencia física y verbal que se ejerce a través del racismo institucionalizado y de los comportamientos de discriminación étnico-racial se relaciona con la violencia que se expresa en las familias Mayas?

Bourdieu (1997) propone metafóricamente “la ley de conservación de la violencia”, sosteniendo que toda violencia tarde o temprano se cobra.

La violencia que se ejerce cotidianamente en las familias, fábricas, talleres, bancos, oficinas, comisarías, prisiones, e incluso en hospitales y escuelas... es, en último análisis, el producto de la

"violencia inerte" de las estructuras económicas y los mecanismos sociales vehiculada por la violencia activa de las personas.¹⁴³

Si bien, anteriores explicaciones entre las violencias, como la que entonces propuso Bourdieu (op. cit.), suponían como principios motores a los estructurales, hoy puedo llegar a señalar junto a Taracena (2009) que –está en discusión su grado de determinación por las mediaciones y niveles que transcurren entre la estructura generadora y las consecuencias del acto consumado” (Taracena, 2009: 398). En este sentido, considero como eslabones de estas –cadenas de las violencias”, las significaciones compartidas e individuales que los sujetos van construyendo para dar sentido a sus experiencias violentas.

Efectivamente, los diferentes tipos de violencia producen y son producidos en las relaciones sociales. Es decir, si bien es cierto que las diferentes formas de violencia tienen un efecto de determinación y de construcción de la manera en que se relacionan los miembros de una sociedad en los diferentes espacios en que éstos se desenvuelven, también es cierto que los sujetos (ancianos, niños, jóvenes y adultos de ambos sexos) son activos en la reproducción de las relaciones violentas en la medida que significan y dan sentido al contexto y a la violencia que se ejerce hacia ellos.

Así, más que determinar la violencia estructural, política, de género, laboral y racial (discriminación y racismo), expresiones de violencia en la familia, puedo afirmar, con base en la investigación realizada que estas diferentes formas de violencia son interpretadas, a través del proceso de mediación intersubjetiva, que puede posicionar al sujeto ante esta violencia, en posiciones de: víctima

¹⁴³ Traducción libre del texto de Bourdieu (1997): “The violence exerted everyday in families, factories, workshops, banks, offices, police stations, prisons, even hospitals and schools... is, in the last analysis the product of the “inert violence” of economic structures and social mechanisms relayed by the active violence of people”.

pasiva, de sobreviviente activo, de resistencia organizada, o también de reproducción de pautas violentas de interacción. De este modo, ni la violencia doméstica proviene exclusivamente de la violencia de género (expresión de la violencia estructural), como tampoco es continuidad de la violencia delictual.

Más bien, sostengo que mujeres y hombres Mames se constituyen a sí mismos de manera diferencial, a través de su historia de violencia estructural, racial y de género. A modo de ejemplo, como se evidencia en las descripciones etnográficas, resulta significativo la forma en que Don Chepe se apropia del proyecto de evangelización católica de los años '60 de los padres Maryknoll (descrito en el capítulo III), lo que se transforma en vehículo de ladinización (relativa), como maestro empírico, para poder hacer frente a las duras condiciones que la violencia estructural aunada a la violencia racista le impuso durante once años de su vida (de los 6 a los 17 años de edad) al acompañar, como trabajador agrícola temporal, a su padre a las fincas cafetaleras y algodoneras de la costa guatemalteca.

La explotación de hombres, mujeres, niños y niñas Mayas en las fincas exportadoras de productos agrícolas tiene su origen en un profundo racismo arraigado en las clases dominantes de la sociedad guatemalteca desde tiempos de la colonia.

El racismo constituye un elemento histórico en la ideología de la clase dominante de la sociedad guatemalteca, que se manifiesta de diferentes formas en las distintas etapas históricas y funciona como mecanismo legitimador de la clase dominante, como factor de diferenciación social, valorizando las diferencias reales e imaginarias y convirtiéndolas en estereotipos. (Con todo), (...) el patrón de racismo guatemalteco parece obedecer más a un racismo genético, que a un racismo de la diferencia o –eulturalista” (Casaús, 2007: 258-259).

Efectivamente, en su investigación sobre la constitución del racismo guatemalteco a través de las redes familiares oligárquicas, Marta Casaús concluye que el racismo ha polarizado la sociedad guatemalteca entre Mayas y ladinos, encontrando en este segundo grupo “una fuerte pigmentocracia” que valoriza negativamente el color de la piel y el porcentaje de sangre indígena, para diferenciarse del otro” (Casaús, 2007: 259).

Retomando el análisis de las relaciones sociedad Mam/sociedad nacional (descrito por Martha en el capítulo VI), podemos observar también a partir del ejemplo expuesto de Don Chepe, como la ruta de la dominación/resistencia de la violencia racial hacia el Pueblo Mam se articula con la dominación de género a través de lo que se ha denominado “violencia espiritual”. El cambio de credo de su mujer, impuesto por su esposo Don Chepe, de “religión pagana” tradicionalista a la religión católica, los habilita como pareja para contraer matrimonio y formar familia, en una amalgama de tradiciones Mam (arreglos matrimoniales) y católica (matrimonio religioso). En este caso, la protección que el hombre Maya brinda a la mujer Maya, al ser quien se relaciona directamente con la sociedad nacional (y su violencia racial y estructural) conlleva el costo de la reproducción de la violencia espiritual hacia la mujer, sustentada en procesos de internalización simbólica del ejercicio de la violencia.

El racismo, como parte de la ideología dominante, se extiende a todo el cuerpo social y abarca a todas las clases y grupos étnicos, siendo internalizado, por igual, en todos los sectores sociales, independientemente del género, edad, ideología, profesión y ocupación (Casaús, 2007: 259).

Por último, puedo aseverar, que las violencias se encuentran en un continuo proceso de mutación. Me parece que no se trata tanto que hayan cambiado en su naturaleza, sino que, como lo indican Ferrándiz y Feixa (2004:

169), ~~La~~ tendencia que existe en esta coyuntura histórica entre los actos, los usos, las representaciones y los análisis de la violencia, ha transformado cada uno de estos espacios de acción social y por ende, el conjunto global en el que se ejecutan, interpretan y analizan los actos violentos”. Por ejemplo, en el contexto de los Mames de Colotenango, se aprecia que la violencia estructural adopta nuevas formas de expresión a través de las condiciones de vulnerabilidad laboral en la que trabajan los migrantes Mam en México y Estados Unidos en la actualidad, mientras a principios del siglo pasado la violencia en el trabajo hacia los Mayas se expresaba en el trabajo forzado no remunerado y con las condiciones laborales paupérrimas de las faenas agrícolas de cafetales y algodonerías que hasta la actualidad persisten.

Por una parte, se puede apreciar que el racismo y la violencia de género, de manera combinada, se han transformado desde la abierta segregación en espacios públicos (como el acceso a la educación) hacia formas de discriminación de las mujeres y hombres Mayas, en espacios educativos o laborales al utilizar su vestimenta tradicional. Cual fue mi sorpresa e indignación, durante el año 2009, cuando la secretaria ladina de una institución académica guatemalteca se referió a una profesional Maya como ~~La~~ chica que viste como muchacha...” Del mismo modo, se presentan en la actualidad situaciones de severa discriminación racial y étnica al prohibir el ingreso en locales comerciales (restaurantes o bares) a determinadas personas por el uso de su traje Maya, lo que afecta de manera diferencial a mujeres y hombres Mayas, ya que son éstas las que mayoritariamente visten a la usanza tradicional. De ahí que se ha hablado de la resistencia Maya desde la vestimenta o se ha acuñado la expresión ~~Las~~ mujeres son más indias” (Cumes, 2007).

Por otra parte, ~~el~~ fin del conflicto armado supuso el fin de un tipo de violencia política. En efecto, así sucedió, pero posteriormente han surgido otros tipos de violencias” (Taracena, 2009: 407). La lucha campesina es hoy una de las principales manifestaciones colectivas reprimidas por el Estado. Como en el pasado, el trasfondo de esta represión sigue siendo el avance y continuidad del capital terrateniente y transnacional, así como la pérdida de tierra y la expulsión campesina; procesos vigentes en los micro-contextos del mundo rural guatemalteco (Samayoa, cit. en Taracena, 2009).

La idea de que ~~las~~ formas de violencia deben entenderse en constante proceso de mutación exige replantearse de manera crítica la naturaleza y contornos de los objetos de estudio y sus contextos relevantes de análisis” (Ferrándiz y Feixa, 2004). Así, el estudiar la violencia conyugal exclusivamente en función de tradiciones y significaciones locales, aún siendo un nivel de análisis fundamental, ~~dejaría~~ fuera los procesos de amplificación que son consustanciales a la reproducción de la violencia” (Ferrándiz y Feixa, 2004: 168). Por lo tanto, estudiar las violencias supone también trazar estas genealogías de luces y sombras referentes a los procesos globales que se reproducen en los contextos locales públicos y privados.

La investigación presentada abre posibles líneas de continuidad, a lo menos en dos campos: el relativo a los estudios sobre violencia y el relativo a los estudios interseccionales. Así, la profundización en los procesos intersubjetivos que median la reproducción de las cadenas de violencias permitiría comprender, por ejemplo, las maneras en que se entretajan las formas de resistencias individuales y colectivas ante los fenómenos violentos estructurales. Es decir, comprender cómo es que, en los intersticios entre las categorías de género, etnia y

clase se juegan los procesos de negociación de un tipo de subjetividad, apropiándose de cada una de las categorías. Es decir, comprender qué tipo de sujeto se está constituyendo en cada mujer y en cada hombre ante las situaciones violentas de su propia biografía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, Richard y Bastos, Santiago (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*, Guatemala: CIRMA.

Agarwal, Bina (1997) Bargaining and Gender relations: Within and Beyond the Household. En: *Feminist Economics* 3(1): 1-51.

Alexander M. Jaqui y Mohanty Chandra Talpade (2004) Genealogías, legados y movimientos. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de sueños: 137-183.

Álvarez, Gerardo (2007) Anticonceptivo de emergencia, aborto y otras píldoras: el contexto social de la argumentación. En: *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Vol. 45(1), I Sem. 2007, Concepción: Universidad de Concepción: 45-66.

Ángeles, Hugo (2002) Migración en la frontera México-Guatemala. Notas para una agenda de investigación. En: Kauffer, Edith (Ed.) *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, Tuxtla Gutiérrez, El Colegio de la Frontera Sur: 193-214.

Aragonés, Ana María y Dunn, Timothy (2005) Trabajadores indocumentados y nuevos destinos migratorios en la globalización. En: *Revista Política y Cultura. Primavera*, No. 23. Ciudad de México: UAM Xochimilco: 43-65.

Argueta Hernández, Bienvenido (s/f) Análisis de las perspectivas étnicas en la historiografía de la educación en Guatemala. Doc. de Trabajo.

Ariza, Marina (2007) Itinerario de los estudios de género y migración en México. En: *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: UNAM: 453-511.

Arizpe, Lourdes (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. México: COLMEX.

AVANCSO, Asociación para el avance de las ciencias sociales en Guatemala (2008) *Las relaciones étnicas en la disputa por el poder local. Una mirada al proceso de municipalización de Colotenango*. Textos para Debate No.21. Guatemala: AVANCSO.

Bastos, Santiago y Adams, Richard (2003) *Relaciones interétnicas (1944-1985)* Vol. 2, Guatemala: CIRMA.

Bastos, Santiago y Cumes, Manuela (2006) *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO-Cholsamaj.

Bertaux, Daniel (1997) Los relatos de vida en el análisis social. En: Aceves Lozano (Comp.) *Historia oral*. México D.F.: Instituto Mora, Antologías Universitarias.

Bertaux, Daniel (1999) El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades. En: *Proposiciones*, Vol. 29. Santiago: Ediciones SUR.

Bonder, Gloria (1999) Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. Comps. Montecino, S. y Obach, A. (Comps.) *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Santiago, LOM: 29-55.

Bourdieu, Pierre (1997) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourgois, Philippe (2002) The power of violence in war and peace: post-cold war lessons from El Salvador. En: *Ethnography_2001* Vol. 2 (1), London: Sage: 5-34.

Bourgois, Philippe (2009) Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En: López, Bastos y Camus (Eds.) *Guatemala. Violencias desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba: 27-62.

Brah, Avtar [1996] (2011) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueño.

Brah, Avtar (2004) Diferencia, diversidad y diferenciación. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de sueños: 107-136.

Butler, Judith (2007) Cap. 1 Sujetos de sexo/género/deseo. En: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D.F.: Paidós.

Calfio, Margarita y Velasco, L. (2005) Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? *Seminario internacional Pueblos Indígenas y afrodescendientes de América Latina y El Caribe: Relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago, CEPAL. <http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FCalfio-LVelasco.pdf>, visitado el 21 de enero de 2006.

Carey Jr, David (2006) *Engendering Mayan History Kaqchikel Women as Agents and Conduits of the Past, 1875-1970*. New York: Routledge.

Casaús Arzú, Marta Elena (2007) *Guatemala: linaje y racismo*. Antigua Guatemala: F&G Editores.

Castellanos, Alicia (2000) Antropología y racismo en México. En: *Revista Desacatos*. No. 4. Verano 2000. México D.F.: Ciesas: 53-79.

Castellanos, Alicia (2003) *Imágenes del racismo en México*. México D.F.: Plaza y Valdés.

CEDES (1998) *Diagnóstico de Colotenango*. Huehuetenango: CEDES.

CEH (1999) *Guatemala: Memoria del silencio. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico* Vol. 1. Anexo 1. Guatemala: UNOPS.

Ceiba (2011) Asociación Ceiba. Creando semilleros de pensamiento. www.ceibaguatate.org (revisado el 8 de marzo de 2011)

Chirix García, Emma Delfina (2003) *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres Mayas*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas KAQLA.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1997). *Ri Maya "Moloj pa Iximulew. El movimiento Maya (en Guatemala)*. Iximulew: Cholsamaj.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1991) Los Censos nacionales de población: medios de opresión del pueblo indio? En: *Revista "A saber"*, Ediciones de la Embajada de Francia en Guatemala.

Cojtí, Demetrio Waq'í Q'anil (2007) El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar. En: Bastos, Santiago y Cumes, Aura (Coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. 3: Análisis específicos*. Guatemala: FLACSO-CIRMA: 9-60.

Colectivo de Mujeres de San Cristóbal, COLEM (1995) *Memorias del Taller "Ya no más"*, San Cristóbal de Las Casas.

Comisión presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala. CODISRA (2009) *Informe periódico XII y XIII del Estado de Guatemala en cumplimiento del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación racial (CERD)*. Período que comprende años 2004-2008. Guatemala: IBIS.

Correa, Rosario (1999) La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica. En: *Proposiciones* Vol.29. Santiago: Ediciones SUR.

Crenshaw, Kimberlé [1989] (1993) Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critic of anti discrimination. En: *Feminist Legal Theory. Foundations*: Weisberg, Kelly (Ed.) Philadelphia. University Press: 383-396.

Cumes, Aura (2007) Las mujeres son _más indias', género, multiculturalismo y mayanización. En: Bastos y Cumes (Coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. 1: introducción y análisis generales*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj: 155-186.

D'Aubeterre, María Eugenia (2000a) Mujeres y espacio transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal. En: Barrera y Oehmichen (Eds.) *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP y UNAM/IIA: 63-85.

D'Aubeterre, María Eugenia (2000b) *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Deere, Carmen y León, Magdalena (2002) Cap. 7. En defensa de la comunidad: luchas étnicas y de género en torno a los derechos individuales y colectivos a la

tierra. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México D.F., UNAM-FLACSO Ecuador: 283-323.

Deere, Carmen y León, Magdalena (1999) *Mujer y tierra en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.

De Villers, Guy (1999) "La historia de vida como método clínico". En: *Proposiciones_Vol. 29*. Santiago: Ediciones SUR.

Díaz Cruz (Ed.) (2006) *Renato Rosaldo: Ensayos en Antropología Crítica*. México: Colección Estudios Transnacionales.

Duarte, Rolando y Coello, Teresa (2007) *La decisión de marcharse. Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Ciudad de Guatemala: Consejería en Proyectos.

Esquit Choy, Alberto y Gálvez Borrell, Víctor (1997) *The Mayan Movement Today. Issues of Indigenous Culture and Development in Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Esquit, Edgar y García, Iván (1998) *El derecho consuetudinario, la Reforma Judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz. Debate 44*. Guatemala: FLACSO.

Esquit Choy, Edgar (2007) Debates en torno a la etnicidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco. En: Bastos, Santiago y Cumes, Aura (Coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: Cholsamaj, CIRMA, FLACSO: 233-272.

Fanon, Frantz (1967) *Black Skin White Masks*, Nueva York, Grove Press.

Fernández, Ana María (1992) Violencia y conyugalidad: una relación necesaria. En: Giberti, Eva et Fernández Ana María (Comps.) *La mujer y la violencia invisible*. Bs. Aires: Ed. Sudamericana: 141-169.

Ferratori, Franco (2007) Las historias de vida como método. En: *Convergencia*. Mayo-Agosto, Vol. 14, No. 44, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México: 15-40.

Foucault, Michel (1971) *L'ordredu discours*, Paris: Gallimard.

Fundación Centroamericana de Desarrollo (1998) *Diagnóstico y Plan de desarrollo del municipio de Colotenango. Departamento de Huehuetenango*. Ciudad de Guatemala, Fundación Nacional para la Paz.

FUNDAMAM, Fundación Intercultural para el Desarrollo Humano y Social de la Región Mam (2003) *Diagnóstico de la Región Mam*. Managua: EDISA.

García, Diana (2007) Patriarcado, neoliberalismo y mayanización: el desafío de la múltiple emancipación de los sujetos. En: Bastos y Cumes (Coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad*

guatemalteca. Vol. 3: Análisis específicos. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj: 141-186.

García, María Guadalupe (2009) Madre Tierra, territorio y dignidad. Ponencia presentada en el VIII Congreso de Estudios Mayas, en la Mesa –Tierra, territorio y Pueblos Indígenas.

Garduño, E. (2003) Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. En: *Frontera Norte*, Vol. 15, No. 30, Julio- Diciembre 2003: 65-89.

Garza, Anna María (2002) *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. Científica 10. México: PROIMMSE, UNAM. Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

Gaviola Artigas, Edda (2001) Participación, derechos y conflictos: una mirada cotidiana de las mujeres Mayas. En: Barrios-Klee y Gaviola, *Mujeres mayas y cambio social*. Ciudad de Guatemala: FLACSO: 45-154.

Geertz, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Gil Tébar, Pilar R. (1999) Caminos sonoros que hacen del silencio historia. Las mujeres indígenas de Chiapas. En: Sanchiz Ochoa, Pilar y Martínez Portilla, Isabel Ma. (Coords.) *Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia*, Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía: 174-189.

Godínez, M. (2007) ¿Golpe de Estado municipal? En: *El Comunicador social*. No. 17. Octubre 2007. Guatemala.

González Montes, Soledad (1993) Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina. En: *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: 17- 52.

González, Soledad (2002) Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena. En: Urrutia, Elena (Coord.) *Estudio sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*. México: El Colegio de México; Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: 165-200.

González Orellana, Carlos (2007) *Historia de la Educación en Guatemala*. Guatemala: Edit. Universitaria, USAC.

Guiteras, Calixta (1965) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Halbmayer, Ernst (1997) La construcción cultural de las relaciones de género entre los yukpa. La ideología del dominio masculino y el poder de las mujeres. Mader, Elke et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col Abya-Yala No.43. Quito: Eds. Abya-Yala: 77-108.

Hernández Castillo, Aída (1997) Cultura, género y poder en Chiapas: las voces de las mujeres en el análisis antropológico. *Anuario 1996 Centro de Estudios*

Superiores de México y Centroamérica: Tuxtla Gutiérrez: U. de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: 220-242.

Hernández Castillo, Aída (2000) La mutua constitución de la ley y la costumbre: las contradicciones del derecho a la diferencia para las mujeres indígenas. Una experiencia desde Chiapas, México. *Actas XII Congreso Internacional Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* Tomo I, Arica: Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas: 101-112.

Hernández Castillo, Aída (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En: *Debate feminista. Racismo y mestizaje*. Año 12. Vol 24. oct. 2001. México: 206-229.

Hernández Castillo, Aída (2008a) Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del río Bravo, En: Suárez y Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Eds. Cátedra: 75-113.

Hernández Castillo, Aída (2008b). Descentrandó el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala y Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS-UNAM-PUEG: 15- 126.

Hernández Castillo, Aída (2010). Violencia de Estado y violencia de género. En: *Revista TRACE*, No. 57, junio 2010, Imaginarios de la violencia. Ciudad de México: CEMCA: 86-98.

Hernández Cordero, Ana Lucía (2008) La cuestión étnica en Guatemala. ¿Quién nombra a las mujeres? ¿Cómo se nombran ellas? En: *Lógicas culturales y políticas: un laborioso tejido en la Guatemala plural. Revista Estudios Interétnicos*. No. 21, año 15, enero 2008, Ciudad de Guatemala: IDEI- USAC.

Hernández Méndez, Elsa (2009) “*Al otro lado están los hombres*”. *Migración internacional y reconfiguración de relaciones de género en Huehuetenango, Guatemala*. Tesis para optar al Grado de Maestra en Antropología Social. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

Hierro, Graciela. (1998) La violencia de género. En: *Violencia de género. El mundo de la violencia*. Adolfo Sánchez Vásquez Ed., UNAM, FCE: 263-273.

Hondagneu-Sotelo (2007) La incorporación del género a la migración: no sólo para feministas ni sólo para la familia. En Ariza y Portes *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: UNAM: 423-451.

hooks, bell (2004) [1984] Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. En: *Otras inapropiables*, Madrid: [Traficantes de Sueños](#): 33- 50.

IDIES-URL, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (1998) *El sistema jurídico Maya. Una aproximación*. Colección IDIES-Serie Jurídica. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

INE (2002) *XI Censo Nacional de población y VI de Habitación*. Guatemala. <http://www.ine.gob.gt/index.php/demografia-y-poblacion/42demografiaypoblacion/75-censo2002>

INE (1994; 1981; 1950; 1921) *Censos nacionales de población*. Guatemala. Centro Centroamericano de población, CCC. <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/documentos.htm>

INE-Secretaría presidencial de la Mujer, SEPREM (2007) *Informe: Indicadores para Análisis de Género 2007*. Ciudad de Guatemala: IARNA/URL.

Iturralde, Diego (2005) Utilidades de la antropología jurídica en el campo de los derechos humanos: experiencias recientes. Documento de clases. Curso Antropología Jurídica U. de Chile, Santiago: Nov. 2007.

Jacorzynsky, Witold (2002) *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México D.F.: CIESAS-Porrúa.

Jiménez Sánchez, Odilio Ajb'ee (2008) *Los caminos de la resistencia: comunidad, política e historia Maya en Guatemala*. Tesis para optar al Grado de Doctor of Philosophy, Austin: University of Texas.

Knudsen, Susanne V. (2006) Intersectionality - A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks. En: Éric Bruillard, E. et als. (Eds.), *Caught in the Web or lost in the Textbook*, Paris: Stef - IARTEM – IUFM de Caen: 61-76.

Kobrak, Paul (2003) *Huehuetenango: Historia de una Guerra*. Huehuetenango: Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala, CEDFOG.

Lang, Miriam (2006) Políticas públicas, violencia de género y feminismo en México durante los últimos sexenios priistas. En: Fernández Aceves, Ma. Teresa (2006) *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX*. Guadalajara: Ciesas- Universidad de Guadalajara: 125-145.

Lovell, George (1990) *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*. La Antigua: CIRMA.

López et al. (2009) Introducción. En: *Guatemala. Violencias desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba: 9-25.

Macleod, Morna (2008) Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de las mujeres mayas en Guatemala. En: Hernández (Ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS-UNAM-PUEG: 127-180.

Mader, Elke (1997) Waimiaku. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar. En: Mader, Elke et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col Abya-Yala No.43. Quito: Eds. Abya-Yala: 23-45.

Mallimaci F., Giménez Béliveau V. (2006) Historias de vida y método biográfico. En: *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa.

Marés de Souza Filho (2001) Multiculturalismo e direitos coletivos. Documento de clases. Curso Antropología Jurídica U. de Chile, Santiago: Nov. 2007.

Martínez Peláez, Severo (1994) *La patria del criollo Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México D.F.: Ediciones En Marcha.

Marroni, María de Gloria (2006) Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen. En: Torres Falcón, M. (Comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México D.F.: COLMEX: 195-236.

Martín G., Antonio (1995) Fundamentación teórica y uso de las historias y relatos de vida como técnicas de investigación. En: *Aula 7*, U. de Salamanca: 41-60.

Mejía Flores, Susana (2006) Mujer indígena y violencia: entre esencialismos y racismos. *Revista México Indígena* No. 5. Comisión Nacional para los pueblos indígenas. www.cdi.gob.mx/idex.php?idseccion=611. Visitado el 21 de enero de 2006.

Mendizábal, Sergio et al. (2007) *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*. Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural – Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Mendoza A., Carlos A. (2007) *Ausencia del Estado y violencia colectiva en tierras mayas. Una aproximación cualitativa al fenómeno de los linchamientos en Guatemala (1996-2002)*. Ciudad de Guatemala: FLACSO- SEGEPLAN.

Menéndez, Luis Antonio (2008) *La educación en Guatemala 1954-2000. Enfoque histórico-estadístico*, Guatemala: USAC.

Meneses, Guillermo (2007) Los peligros del desierto en la migración clandestina por California y Arizona. En: Pérez-Taylor, Olmos Aguilera y Salas Quintanal (Eds.) *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México: UNAM-Colegio de la Frontera Norte: 109-120.

Mindek, Dubravka (2005) Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica. En: Robichaux, D. (Comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, México D.F.: Universidad Iberoamericana: 331-360.

Mohanty, Chandra [1984] (2008) Bajo los ojos del Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En: Suárez y Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Eds. Cátedra: 117-163.

Mohanty, Chandra (2008) De vuelta a “Bajo los ojos del Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En: Suárez y Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Eds. Cátedra: 407-464.

Montecinos, Sonia (2001) El impacto del trabajo minero en la familia. Entrevista realizada por Claudia Manríquez L. del sitio web: areaminera.com.

<http://www.areaminera.com/contenidos/entrevistas/entrevistas/21.act>

Monzón, Ana Silvia (2004) Mujeres indígenas: entre normas y derechos – una aproximación. En: *Revista Estudios Interétnicos*. No. 17- Año 11- octubre/2004, Guatemala: 59-108.

Morales, A. (2003) –Globalización y migraciones transfronterizas en Centroamérica”. En: *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos. Globalización Frontera y región*. Año 1, Vol. I, núm. 1, junio 2003: 45-68.

Municipalidad de Colotenango (2003) *Síntesis del diagnóstico municipal de Colotenango*. APPI y Municipalidad de Colotenango. Guatemala.

Municipalidad de Colotenango (2009) Sitio web oficial de la Municipalidad. www.inforpressca.com/colotenango/historia.php

Muñoz Cabrera, Patricia (2011) *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Londres: Central America Women’s Network (CAWN).

Oehmichen, Cristina (1999) Relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México. *Serie Iztapalapa*, Vol 19, No, 45. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana: 107-132.

Oehmichen, Cristina (2005) *Relaciones interétnicas, género e identidad. Los mazahuas en la ciudad de México*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Oficina Nacional de la Mujer, ONAM (2001) *Situación de Violencia contra la Mujer en el Departamento de Huehuetenango*. Ministerio del Trabajo y previsión social, sede regional Huehuetenango.

Orantes, José Rubén (2007) *Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en Los Altos de Chiapas*. Científica 14. México. PROIMMSE-IIA-UNAM.

Ordóñez, Carlos Salvador (2007) Pobreza indígena y el movimiento autonómico en Guatemala. En: *América Latina: permanencia y cambio*, México D.F.: CCyDEL-UNAM: 37-60.

Ordóñez Morales, César (1990) Migraciones de trabajadores guatemaltecos y crecimiento económico en el Soconusco, Chiapas. Doc. De Trabajo. San Cristóbal: CIES: 229-239.

Organización Panamericana de la Salud, OPS (1999) –Violencia intrafamiliar problema de salud pública. Síntesis.

Organización Panamericana de la Salud, OPS (2000) Ruta crítica de las mujeres afectadas por violencia intrafamiliar en América Latina. Programa Mujer, salud y desarrollo.

Organización Panamericana de la Salud, OPS (2004) Modelo de leyes y políticas sobre la violencia intrafamiliar contra las mujeres. Unidad Género y Salud, Washington D.C.

Palencia, Tania [1999] (2003) *Género y cosmovisión Maya*. Guatemala: PRODESSA- Saquil Tzij.

Palma, S. I., Girón S., C. y Steigenga, T.J. (2007) De Jacaltenango a Júpiter: negociando el concepto de familia en el espacio transnacional y el tiempo. En: Camus (Ed.) *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Antigua Guatemala: INCEDES-CEDFOG: 171-204.

Pérez, Juventino (2007). *Pujb''il Yol Mam. Diccionario Bilingüe Estándar Mam ilustrado*, Guatemala: OKMA.

Pérez-Taylor, Olmos y Salas (2007) *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México D.F.: I.I.A.-UNAM, Colegio de la Frontera Norte.

Perrin, Michel y Perruchon, Marie (1997) Introducción. Mader, Elke et al., En: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col Abya-Yala No.43. Quito, Eds. Abya-Yala: 7-22.

Preciado, Beatriz (2004) Entrevista para Desacuerdos, realizada por Jesús Carrillo el 2 de noviembre de 2004. www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm. Revisado el 29 de junio de 2009.

Ramos, Belinda y Sosa, Mario (2008) *Un Estado, otra Nación. Culturas políticas, ciudadanía e intermediación en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar-INGEP.

Rea Campos, Carmen (2010) "Racismo de ayer y hoy, Bolivia en el contexto mundial". En: *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*. Tomo II: 807-825.

Reynoso, Julissa (2004) Perspectives on Intersections of Race, Ethnicity, Gender, and Other Grounds: Latinas at the Margins. En: *Harvard Latino Law Review*, Vol. 7: 63-73.

Rivera, Tarcila (2008) Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En: Suárez y Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Eds. Cátedra: 331-349.

Robichaux, David (2005) Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco, En: *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México D.F.: Universidad Iberoamericana: 167-272.

Salado Puerto, Mercedes (2003) ¿Azar o estrategia?: Formas de muerte en el periodo del conflicto armado en Guatemala. En: Laporte, J.P., Arroyo, B., Escobedo, H. y Mejía, H. (Eds.) *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología: 424-443.

Samayoa, Claudia (2009) Violencias y estigma: ¿viejas y nuevas modalidades de ejercicio del poder en el contexto de la globalización?. En: López, Bastos y Camus (Eds.) *Guatemala. Violencias desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba: 367-391.

Sanford, Victoria (2004) *Violencia y genocidio en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: F y G Editores.

Scott, Joan (1996) El género: una categoría útil para el análisis histórico, En: Lamas (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México D.F.: PUEG : 265-302.

Serrano, Javier (1995) Estudio de casos. En: Aguirre Baztán (Ed.) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu editores.

Sharim, Daniela (1999) Dimensión subjetiva del género. Una aproximación desde los relatos de vida. En: *Proposiciones* Vol. 29. Santiago: Ediciones SUR.

Solares, Jorge (2000) Antropología jurídica: el gran mundo de la comunidad pequeña. En: *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo*. Guatemala: FLACSO: 15-50

Soriano Hernández, Silvia (2006) *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. México D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

Soriano Hernández, Silvia (2008) Abriendo espacios frente a la guerra. En: Hernández, Rosalva Aída (Ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS-UNAM-PUEG: 249-285.

Spradley, James (1979) *Participant observation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

Suárez, Liliana (2008) Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En: Suárez y Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Eds. Cátedra: 31-73.

Taracena Arriola, Luis Pedro (2009) Las violencias desbordadas. Un epílogo. En: López, Bastos y Camus, Guatemala: violencias desbordadas. Córdoba: Universidad de Córdoba: 393-415.

Taracena Arriola, Arturo (2004) *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala*. Guatemala: CIRMA.

Tomasini, Alejandro (2002) *Violencia, ética, legalidad y racionalidad*. En: Jacorzynski (Coord.) *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México D.F.: CIESAS-Porrúa.

Toledo, María Isabel (2001) *Enfoque biográfico: marco teórico-metodológico para la construcción de relatos de vida. Parte 1 y 2*. En: *PRAXIS Revista de Psicología*. No. 3 y No. 4. Santiago: U. Diego Portales.

Torras, Rosa María (2004) *Conformación de un municipio marginal guatemalteco: tierra, trabajo y poder en Colotenango (1825-1947)*. Tesis para optar al Grado de Magister Scientiae. Costa Rica: U. Rodrigo Facio.

Trujillo, Idiana (2006) *Género: crecer desde el pie*. Entrevista con Carmen Nora Hernández. En: *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, No. 40, La Habana: 23-30.

Trujillo, Silvia (2004) *Por una vida sin violencia: Contribuciones del movimiento de mujeres*. Encuentro nacional de estudios de género. Guatemala, FLACSO.

Tzian, Leopoldo (1994) *Mayas y ladinos en cifras: el caso de Guatemala*. Iximuleew: Cholsamaj.

UNICEFGuatemala, http://www.unicef.org/guatemala/spanish/infancia_18483.htm

Urizar, Leticia (2000) *El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género*. En: Solares, J (2000) *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo*. Guatemala: FLACSO 89-102.

Valladares, León (1957) *El hombre y el maíz. Etnografía y etnopsicología de Colotenango*. México D.F.: B. Costa-Amic.

Valdés, Manuel (2007) *Pueblos Originarios y movimientos sociales. (s/f) Coceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM
http://conceptos.sociales.unam.mx/leer_complementarios.php?id_concepto=28&categoria=p&b=cat&PHPSESSID=ffc42510e755335c76404a255913b8ab

Vela Castañeda, Manolo (2008) *Masas, armas y élites. Guatemala, 1820-1982 Análisis sociológico de eventos históricos*. Guatemala: FLACSO.

Watanabe, John (1997) *Los Mayas no imaginados: antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de la autoría*. En: *Mesoamérica*, Año 18, No. 33, junio de 1997, La Antigua: CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies: 41-72.

Wesley-Esquimaux, Cynthia y Smolewski, Magdalena (2003) *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.

Wiecko de Castilho, Ela (2008) *La violencia doméstica contra las mujeres en el ámbito de los pueblos indígenas: qué ley aplicar?* En: Verdum (org.) *Mulheres indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC-OXFAM Novib: 21-32.

Yrigoyen, Raquel (2006) Hitos del reconocimiento del Pluralismo Jurídico y el Derecho Indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En: Berraondo, Mikel (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto: 537-567.

ANEXO 1

Glosario de siglas utilizadas

AIDPI Indígenas	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos
AVANCSO Guatemala	Asociación para el avance de las Ciencias Sociales en
CDH	Comisión de Derechos Humanos
CEH	Comisión de Esclarecimiento Histórico
CEDES	Centro de Desarrollo Social
COCODE	Comité Comunitario de Desarrollo
CODISRA	Comisión presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala
COLEM	Colectivo de Mujeres de San Cristobal de Las Casas
COMUDE	Comité Municipal de Desarrollo
CONAVIGUA	Comité Nacional de Viudas de Guatemala
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados
CUC	Comité de Unidad Campesina
DEMI	Defensoría de la Mujer Indígena
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
ENSMI	Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil
EPAC	Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial de Guatemala
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
FUNDAMAM	Fundación Intercultural para el Desarrollo Humano y Social de la región Mam
FUNDECAM	Fudación Centroamericana de Desarrollo
GGM	Grupo Guatemalteco de Mujeres
IGER	Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica
IMSS	Instituto Mexicano del Seguro Social
INE	Instituto Nacional de Estadísticas

OEA	Organización de Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONAM	Oficina Nacional de la Mujer
ONG	Organización No Gubernamental
ORPA	Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas
OXFAM	Oxford Committee for Famine Relief
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil
PNC	Policía Nacional Civil
UNAMG	Union Nacional de Mujeres Guatemaltecas
UNICEF	Fondo de Naciones Unidas para la Infancia
URL	Universidad Rafael Landivar
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
RENAP	Registro Nacional de las Personas
SEPREM	Secretaría Presidencial de la Mujer
VIF	Violencia Intrafamiliar