

«AQUÍ ES OTRO MODO». LOS CH'ORTI' Y LA CAPACITACIÓN EN DERECHOS HUMANOS

Julián LÓPEZ GARCÍA

El día 28 de septiembre del año 2000 en el popular programa guatemalteco de noticias *Notisiete*, se informaba de la huelga que el día siguiente iban a iniciar los ayudantes de autobuses urbanos ante la insistente amenaza de que serían despedidos como parte de un plan de «modernización» del servicio de transportes. Un reportero entrevistaba a uno de los representantes de los ayudantes que manifestando desconcierto y sentido común a la vez afirmaba que «estarían conformes en capacitarse en derechos humanos, como los pilotos». En efecto muchos conductores se han capacitado en derechos humanos y no sólo ellos pues parece que la capacitación en derechos humanos se sugiere o se impone como necesaria para desempeñar las más variadas profesiones; con sorna un «capacitado» conductor de autobús me decía: «hasta los lustra botas se tendrán que capacitar en derechos humanos». Tras la sorna se adivina un deseo que propician, con distinta intensidad y diferentes matices, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales; el deseo de extender, mediante capacitaciones, el discurso universal de los derechos humanos a todos los rincones del país y a todas sus gentes.

Esa capacitación se justifica como necesaria para la consecución de una Guatemala verdaderamente democrática y moderna que acabe con el secular estado de corrupción, desprecio a la dignidad de las personas y atavismos irracionales y violentos, uno de cuyos estigmas más notorios al día de hoy es el de los linchamientos.

Precisamente ese mismo día 28 de septiembre, la prensa se hacía eco del último caso de linchamiento en Guatemala en Pueblo Nuevo, Ixcán, Quiché. El linchado en esta ocasión fue Manuel Andrés Ramírez, acusado de haber robado una yegua que vendió en la vecina localidad de Cuarto Pueblo. Entre la captura del presunto ladrón y su linchamiento transcurrieron más de 24 horas lo que permitió que llegasen al lugar, además de la Policía Nacional Civil, el juez de paz y representantes de MINUGUA y de la Procuraduría de los Derechos Humanos. No valió que hubiese pasado más de un día para calmar los ánimos ni sirvieron tam-

poco las consideraciones de los representantes de los Derechos Humanos acerca de la necesidad de respetar el derecho a la vida del apresado; en fin, tampoco cambiaron de actitud los pobladores ante la amenaza coercitiva de la policía. Según el diario *Al Día*, «los vecinos de la comunidad y algunos de Mayalán, Xalbal y Victoria 20 de enero, realizaron una especie de juicio público, [fue entonces] cuando un hombre tomó al acusado, que permanecía atado a un kiosco, y lo lanzó a la multitud que a golpes, pedradas y palazos le dio muerte... Entidades que defienden los derechos humanos repudiaron ayer las acciones que se están dando en el interior del país, y exigieron a las autoridades de policía realizar investigaciones exhaustivas para dar con los responsables y que éstos sean juzgados. Asimismo evidenciaron su preocupación de que estos hechos se incrementen en el interior del país, por lo que explicaron que realizarán campañas para educar y crear conciencia, a efectos de que se frenen estos actos».

Ante el desconcierto que está provocando la irrefrenable ola de linchamientos (unos 400 desde 1996) —un desconcierto aún mayor teniendo en cuenta que se inicia justamente en el momento en que la paz se ha firmado en Guatemala—, parece que sólo hay acuerdo en todas las organizaciones sociales y políticas del país en relación a la necesidad de capacitar en derechos humanos. No hay, en cambio, sino desacuerdos a la hora de analizar las causas: algunos consideran que se trataría de una forma de aplicar la justicia maya¹; las organizaciones mayas, por contra, entienden que la aplicación de la justicia maya evitaría estos linchamientos cuya causa habría que buscarla en el clima de violencia que ha vivido Guatemala al menos desde hace cuatro décadas y en la acción más o menos soterrada de grupos paramilitares. Otra línea de explicaciones vendría dada por quienes consideran que es la respuesta «popular» a la lentitud e ineficacia del sistema de justicia oficial. Hay también analistas que ven la responsabilidad última en el Estado que ha equivocado las formas de abordar el problema de la delincuencia común; así, entienden, es significativo que el inicio del fenómeno de los linchamientos se corresponda cronológicamente con la ejecución de dos campesinos condenados a pena de muerte por la violación y asesinato de una niña, una ejecución retransmitida por todos los medios y convertida en un espectáculo y en una invitación a la violencia. En realidad resulta muy difícil encontrar una causa que explique globalmente los linchamientos pues aunque es cierto que mayoritariamente se desencadenan como consecuencia de robos o de reacción ante cualquier tipo de atentado contra la vida o las propiedades de alguien, no siempre es así ni se pueden explicar con esa facilidad de

¹ Quienes tendenciosamente afirman esto, lo justifican indicando que todos los linchamientos han tenido lugar en el occidente del país y ninguno en el oriente que es mayoritariamente ladino.

causa-efecto. Por ejemplo, en la misma comunidad de Pueblo Nuevo, Ixcán, el 8 de julio de 1998, dos mujeres fueron acusadas por unos vecinos de haber matado a un joven mediante actos de brujería. El Alcalde Auxiliar y la Junta Directiva de la cooperativa local, que ha tenido atribuciones judiciales y ejecutivas dentro de la comunidad, convocaron una asamblea para tratar el tema. La asamblea se transformó en una especie de juicio sumario en el que los familiares del fallecido acusaron a las mujeres que, por su parte, negaron cualquier responsabilidad. Habló también un médico de «Médicos del Mundo» que trabajaba en la comunidad y que adujo que el joven murió por SIDA. Los vecinos encolerizados no aceptaron ese diagnóstico y comenzaron a golpear a las dos mujeres y rociaron con gasolina a una de ellas. El linchamiento no se consumó por la intervención de otros vecinos y por el hecho de que juez de Paz de Cantabal, que acudió al lugar para levantar el cadáver del joven, aceptase incluir en el atestado una copia del acta donde la comunidad acusaba de brujería a las dos mujeres. Posteriormente, tramitó al Ministerio Público de Cobán un oficio por asesinato, en el que las dos mujeres, víctimas de la tentativa de linchamiento, comparecen como presuntas autoras del delito. Un ejemplo más de lo difícil que resulta dar explicaciones generales es el linchamiento que tuvo lugar en el 29 de junio de ese mismo año, en Almolonga, Quetzaltenango. Allí el detonante fue que un camión debía transportar a las reinas de la fiesta de la Escuela Oficial Urbana Mixta «Pablo Gazona Nápole», «no encendía» por lo que las muchachas no podrían acudir al evento. Este hecho provocó la ira de los padres de familia que agredieron a dos maestras, golpeándolas y luego rociándoles gasolina.

El desconcierto se vive en todas las esferas políticas y sociales. En una reciente entrevista el presidente de la República, aseveraba las dificultades de sistematizar las causas ya que no se trata sólo de acciones de «justicia popular»: «lo más grave de esto es que los linchamientos que se daban por delincuencia común ahora se dan también por problemas religiosos, por problemas políticos, por problemas económicos. Me acaban de contar, y ojalá que esto no sea cierto, que en el linchamiento², cuando yo fui a hablar con la gente, [me comentaron que] uno de los dos muertos, de los linchados, que son padre e hijo, eran la competencia en el transporte de otro de los que instigó el linchamiento»³.

En situaciones así se llega a dar «palos de ciego» en busca de una solución planteándose «castigos ejemplares». La Misión de las Naciones Unidas para Guatemala (MINUGUA) reitera en todas las ocasiones la necesidad de persecución judicial y castigo a los instigadores, la Iglesia católica baraja la posibilidad de

² Se refiere a un linchamiento en Chichicastenango.

³ Entrevista a López Portillo en Radio Nederland, 10-10-2000 (www.rnw.nl).

negar la comunión en las comunidades donde se producen linchamientos⁴ incluso, organismos gubernamentales como el Instituto Guatemalteco de Turismo (IN-GUAT), pretenden ejemplarizar «sacando de los circuitos turísticos» a las comunidades donde se han producido linchamientos; por ejemplo el pueblo de Todos Santos Cuchumatán donde se linchó a un turista japonés y al conductor del autobús que llevaba al grupo, habría sido «seriamente advertido».

Al margen de esos palos de ciego inoperantes, parecen todos aferrarse como a un clavo ardiendo a la balsa de salvación que supone la capacitación en derechos humanos. Así se pasará de la turba a la sociedad civil, del atavismo a la modernidad. Como muestra, la Unidad de Modernización del Organismo Judicial, ante solicitud de la Unidad de Modernización del Sector Justicia, ha diseñado un plan piloto en colaboración con MINUGUA y con el Ministerio de Educación (Programa de Valores Cívicos) que se verifica en la realización de talleres en derechos humanos y prevención de linchamientos en aquellas zonas del país donde éstos han sido más frecuentes. Se han elaborado cuadernos y hojas de trabajo dirigidos a líderes escolares, maestros y orientadores «que se convertirán en multiplicadores». También el MINEDUC ha preparado dos manuales educativos que llegarán a 300.000 estudiantes de Secundaria y 1.500.000 de Primaria. Además se han realizado dramatizaciones en radio y televisión en k'iche', k'eqchi' y español para concienciar sobre la gravedad de los linchamientos. En la evaluación hecha de estos talleres se resalta su eficacia por el efecto multiplicador que tiene al dirigirse sobre todo a líderes y responsables educativos y se explicita la necesidad de extenderlos a otros lugares.

Para la modernización y para eliminar todo tipo de atavismos no parece haber otra salida que la capacitación en derechos humanos⁵. En esa tesitura el cometido del Estado es «ponerse al día» en el diseño de marcos institucionales para la protección y respeto de los derechos humanos universales mediante la creación de

⁴ Fuentes de la Iglesia Católica en Guatemala aseguraron que actualmente se está considerando la posibilidad de suspender las celebraciones eucarísticas en los lugares donde los pobladores han resuelto linchar a todo aquél que consideren un criminal. El Obispo Auxiliar de Guatemala, Mons. Mario Ríos Montt, aseguró que «no nos gusta adoptar esta actitud pero hay cosas que no podemos cambiar de ninguna otra manera...Los crímenes de este tipo no pueden seguir ante la indiferencia de la comunidad local y es responsabilidad de la Iglesia reaccionar ante lo sucedido». Mons. Ríos Montt indicó que la Iglesia considera a los que participan en linchamientos como criminales y —de ser aprobada— la medida se aplicaría en las parroquias donde se reportaron los primeros linchamientos (*Noticias*, 31-5-1999).

⁵ Tras cada nuevo linchamiento se repiten las descalificaciones hacia los pobladores («salvajes», «cavemícolos»...) y se reitera la necesidad de capacitación. Ante el linchamiento reciente del Juez de Paz de Senahú, Hugo Martínez Pérez, la Magistrada de la Corte Suprema de Justicia, Amanda Ramírez, afirmaba que se «trabaja en la orientación de esas poblaciones a fin de hacerles conciencia» (*Siglo XXI*, 15-3-2001).

todo tipo de «unidades de modernización», el establecimiento de redes de capacitaciones y la firma de todos los convenios internacionales que versan sobre el tema⁶. El Estado guatemalteco, así, integra la capacitación en derechos humanos dentro del amplio marco de la modernización del país y, en ese sentido, la capacitación suele tener un diseño más técnico que moral; de este modo se sugiere que creado el andamiaje institucional los ciudadanos responderán capacitándose. He ahí la divisa, la nueva divisa: capacitar en derechos humanos.

Hubo otras divisas para la transformación. Por citar sólo las más sobresalientes en el último siglo, fueron divisas que incidieron en la necesidad de «trasfundir sangre», «ladinizar» o «hacer la revolución»⁷. Divisas todas de homogeneización sobre principios del bien foráneos a las comunidades indígenas ya fuese sangre, cultura o ideología. Sin embargo, tras los intentos y los fracasos podríamos sospechar la valoración de los impulsores. Una valoración que nos suena desde varios siglos atrás y que se pronunció tras el fracaso, al menos parcial, de otras divisas: «¡estos recalcitrantes indios!».

Este artículo trata de valorar hasta qué punto la nueva divisa de la capacitación en derechos humanos universales, que a veces se quiere imponer desconociendo las matrices culturales en las que se aplica, reproduce errores del pasado y augura fracasos al plantearse como un bien incuestionable que impide cualquier posibilidad de diálogo. Las sugerencias que aquí propongo parten del trabajo que desde hace años realizo con mayas-ch'orti' y ladinos del Oriente de Guatemala y de conversaciones específicas sobre el tema realizadas en Tunucú Abajo durante el verano del año 2000.

MODERNIZACIÓN Y CAPACITACIÓN

Todos los que ponen el énfasis en la necesidad de capacitar en derechos humanos tienen en mente la imagen de un país «capacitado» para entrar en la modernidad. En esa imagen ideal se puede vislumbrar un autobús donde conductores y ayudantes se hayan concienciado sobre la dignidad de las personas que transportan, que no olviden dar «el vuelto» a los pasajeros y sí hayan olvidado dar «mordida» a los policías; un país donde uno desearía la llegada de un policía ante un accidente de tráfico y no se sonrojase ante atestados en los que el policía

⁶ Así la instalación de diferentes oficinas encargadas de atender denuncias sobre violaciones a los derechos humanos, la firma de convenios internacionales como el 169 o de códigos igualmente orientados desde el exterior como el Código de la Niñez.

⁷ Ver el análisis que al respecto hace González-Ponciano (1988), también Cojtí (1989 y 1994).

puede escribir que alguien «se suicidó a machetazos» (Zapeta 1999: 120-121) o que un policía mató a un niño de la calle «en defensa propia», un país donde el ciudadano y la propia administración no se enredasen en marañas burocráticas inextricables; un país, en fin, donde, ante la captura de un delincuente, una justicia democrática actuase rápida y eficazmente. La transformación del país ha de ser la misión del gobierno y así ha sido explicitado programáticamente en el proyecto de modernización de la administración del PAN: «La misión del nuevo Organismo Ejecutivo es facilitar de manera coordinada y armoniosa la existencia de ciertas condiciones que permitan garantizar la vida, la libertad, la justicia, la seguridad, la paz y el desarrollo integral de la persona. Todo esto con apego a los principios de primacía de la persona, igualdad ante la ley, subsidiariedad, solidaridad, eficiencia, eficacia, probidad, transparencia, servicio al usuario, descentralización y participación ciudadana en la búsqueda del bien común».

Cumplir la misión depende, entre otras cosas, de procesos de capacitación bien planeados. En el fondo si se ve la capacitación como un fetiche uno puede esperar resultados mágicos. Milagroso sin duda parece que la Oficina de Modernización del Organismo Ejecutivo y Administración Pública haya logrado reducir los procedimientos administrativos para recaudar el impuesto de circulación de vehículos de 211 pasos a 15, o más aún, que los procedimientos administrativos para recaudación de impuestos del IVA, se hayan reducido de ¡1.223 pasos! a 45. Los logros no afectarían sólo a la burocracia administrativa, el gobierno de Arzú también dijo haber conseguido un buen nivel de cumplimiento de su misión modernizadora en zonas rurales. Unos logros que se relataban en el siguiente diálogo del campesino Don Paco, difundido por la Secretaría de Planificación y Programación:

«Al principio vinieron a arreglarnos la escuela que estaba tan destartalada que ya se caía. Le ampliaron dos aulas y pusieron dos maestros nuevos. Al año siguiente les dieron a los patojos unos libros muy bonitos y gratis. Después organizaron a las mamás, las capacitaron y ahora se turnan para que los niños tengan su desayuno todos los días. Yo decidí mandar a todos mis hijos a la escuela y a mi hija hasta le dieron una beca para estudiar. Estamos contentos.

Tuvimos que nombrar dos vigilantes de salud comunitaria que ahora vacunan a los patojos, controlan a las señoras en estado y si alguien se enferma le avisan al doctor para que venga. La comadrona Chona, está entrenada y registrada y no se le ha muerto ningún chiriz desde hace resto. Lo bueno es que Chilo, el hijo de mi hermana, como es chispudo, le pusieron a cuidar el botiquín comunitario en donde ahora compramos las medicinas bien baratas. ¡Qué bueno!, porque antes nos enfermábamos, hasta nos moríamos y nadie hacía nada por nosotros.

Hace 19 años hicimos un comité para pedir la luz. ¡Ay Dios! cuánto viaje a la capital y nunca. Ya habíamos perdido las esperanzas, hasta que cabal el año pa-

sado al fin se nos hizo... Ahora ya no tenemos que usar candelas en la noche... ¡cómo se nos quemaban los niños!. Ahora hasta tenemos radio y en el salón comunitario entre todos compramos una tele.

Viera cómo nos llevaba el río para el invierno. No podíamos pasar el río cuando se crecía. Qué lindo cuando hicimos el puente nuevo y ahora le dan mantenimiento a la carretera todo el tiempo. Ya no nos atascamos y ahora sí entra transporte hasta la aldea todos los días.

Ahora estamos tramitando el agua potable con los Consejos de Desarrollo y la Municipalidad. Imagínese cuanto tiempo perdemos en ir a traer agua al río. También ayudamos a poner el sistema de letrinas y trabajamos con el FIS para tener estufas mejoradas el año pasado, ¡qué rebien están funcionando!.

Ya me hablaron de la aldea de abajo porque les dieron un proyecto de mini-riego y nosotros también queremos. Estamos organizando nuestra RADEA así nos dan capacitación y crédito con BANRURAL, para empezar a producir otras cosas en el campo y ya no solo maíz. Dicen que ahora se pueden vender frutas y verduras a buen precio y hasta flores.

Nunca creímos que se acordaran de nosotros. Tanto año aquí en el campo y todo estaba abandonado. Ahora las cosas están mejorando y tenemos ganas de seguir participando para que nuestras familias y nuestros hijos salgan adelante» (SE-GEPLAN, 1998).

Este relato, adicionándole el novedoso componente de los derechos humanos, se puede considerar paradigmático de cómo se espera lograr la modernización rural. Por medio de proyectos de desarrollo gubernamentales o no gubernamentales, aderezados con terminología fetiche (desarrollo sustentable, producción diversificada, componente de género, derechos humanos...) se obrará, por vía de la capacitación, el milagro.

Si ese milagro modernizador es posible ¿cómo no lo será la implementación de ideologías que conciencien a los campesinos de la necesidad de conocer, valorar y respetar los derechos humanos universales? Un problema que se plantea, a mi juicio, en esa ecuación mental, es pensar que no hay diferencias sustanciales entre diseñar un cambio administrativo u otro técnico o ideológico, que similares mecanismos sirven para planificar cómo se reducen pasos burocráticos, que otro para «introducir» «estufas mejoradas» o que otro para capacitar en derechos humanos; y, evidentemente, las diferencias son muchas y muy notorias. Otro problema radica en la concepción incontrovertible del discurso de los derechos humanos, que haría expandirlo indiferenciadamente sea a campesinos indígenas o ladinos, a obreros industriales o a ayudantes de autobuses, a policías de la nueva Policía Nacional Civil o a trabajadores sociales... y, por contra, como veremos al contrastar ese discurso con valoraciones locales de campesinos mayas-ch'orti', el discurso no

es ni universalmente estimado en su integridad ni tampoco universalmente comprendido. Cuando leía las listas de los derechos humanos a la gente de Tunucó Abajo con quien hablaba, manifestaban en forma de contrapunto: «aquí es cambiado» o «aquí es otro modo», a veces porque así lo consideraban y otras veces, creo yo, porque no comprendían exactamente qué es lo que querían decir.

En el fondo están implícitos una serie de planteamientos mecánicos y unidireccionales acerca de la transformación. Los «implementadores» conocen el punto de partida y establecen una meta buena sin ninguna duda. Para llegar a esa meta (para cumplir la misión) ponen en marcha la maquinaria más eficaz posible. La modernización se logra con esquemas típicamente verticales en los que se impiden replanteamientos, negociación y diálogo⁸. Los receptores de la modernización sólo parecen tener oídos que emplearán para ser capacitados.

En el diseño que se hace de cómo extender la capacitación en derechos humanos se sigue un esquema arbóreo similar al que se viene usando en las áreas rurales de Guatemala cuando se trata de capacitar en «tecnología apropiada» o salud: creación de un marco institucional acorde, formación de capacitadores que a su vez capacitarán a otros (serán multiplicadores) en los últimos rincones del país, especialmente en las áreas rurales donde la tecnología es más «inapropiada», donde la salud y el «saneamiento medioambiental» es más precario o, para el caso que nos ocupa, donde la ignorancia respecto a los derechos humanos es más notoria. Está claro que ese diseño vertical, de arriba hacia abajo, impide el diálogo y, además, imposibilita reacomodos pues las últimas ramas del árbol no tienen, apenas, posibilidades de acción.

Tres rasgos sirven para definir a quienes fomentan el cambio y de hecho se los suele llamar con alguno de los nombres que los adjetivan: capacitadores, fa-

⁸ Está claro que los planificadores conocen el valor añadido de las palabras y en sus presentaciones suelen aparecer esas nuevas palabras, «horizontalidad», «descentralización», etc., como se aprecia, por ejemplo, en los principios programáticos de la nueva Secretaría de Planificación y Programación del actual gobierno de Portillo: «El enfoque de la planificación económica en las décadas pasadas, se basó en ideologías y doctrinas que condicionaron su aplicación práctica a un esquema vertical, centralista, asistencialista y no participativo, manifestado en un modelo que terminaba el proceso como un simple ejercicio para manifestar buenas intenciones sobre el futuro del país. A partir de la firma de los Acuerdos de Paz, la SEGEPLAN adopta e impulsa el carácter pluralista, participativo, democrático y desconcentrado de la planificación, característica fundamental para la construcción de una paz firme y duradera, económica y socialmente sustentable. Este contexto hizo evidente la necesidad de transformar el enfoque de la planificación con la finalidad de adaptarla a los requerimientos del entorno cambiante, aumentar su eficacia y eficiencia para dar respuesta oportuna a los problemas del país y facilitar su incorporación a los procesos de modernización y globalización». Pero la realidad en este caso no cambia con la magia de las palabras y la forma de actuar sigue siendo similar.

cilitadores y multiplicadores. En otras palabras se trata de personas que transmiten lo que ellos han aprendido y recibido y que esperan que en la cadena de capacitados se actúe de la misma manera. El esquema seguido en la capacitación se nutre de los planteamientos clásicos de la educación formal dirigida a niños (capacitadores como maestros que enseñan a alumnos que no tienen ideas acerca de los temas que se les transmiten) y de los esquemas jerárquicos del ejército (arriba unidades ejecutivas y de mando, abajo unidades de obediencia ciega y autómatas). Es decir que el capacitador que entra en contacto con la comunidad, inversamente a la lógica, se espera que sea el más acrítico y autómatas en su actuación.

Ese esquema de capacitación e implementación es elocuente en el Sector Salud. El plan de modernización en ese sector ha llevado a implantar en Guatemala el S.I.A.S. (Sistema Integral de Atención en Salud), un Sistema que ha sido diseñado por el Ministerio de Salud con sugerencias (o quizá imposiciones) de entidades financieras supranacionales. En lo que respecta a la atención primaria, aplicable en las zonas rurales, el sistema integra, en un planteamiento vertical, a un centro de salud (sea público o privado) que según su cobertura contrata a varios médicos. Junto a cada médico se vinculan un auxiliar de enfermería y un facilitador institucional que están a cargo de 20 facilitadores comunitarios que a su vez controlan a 20 «guardianes de salud» que a su vez responden de 20 familias. El automatismo crece a medida que se desciende en el eje vertical, de manera que los «guardianes» simplemente hacen lo que está en sus protocolos y actúan sólo en función de las disponibilidades de su botiquín, un botiquín cerrado y universalmente concebido, como parte de un uniforme igualmente universal; da igual que se trate de un «guardián» en Huehuetenango o Chiquimula: a todos se les facilita el mismo equipo. Así, se espera que el «guardián» actúe con una nueva racionalidad impuesta, es decir foránea a la de su contexto vital; por ello, a pesar de vivir en las comunidades donde actuarán, están maniatados en cuanto a iniciativas o son pocas las que tienen.

Los «guardianes de salud» han sustituido no sólo de nombre sino también por su cometido a los antiguos «promotores de salud». Es significativa la nueva denominación de «guardianes» o la más reciente de «vigilantes de salud», que remite a la escala más baja y con menos iniciativa de la estructura militar. Por si hubiese dudas de lo que se espera de estos eslabones últimos de la cadena, altos dirigentes del actual Ministerio de Salud han afirmado que su deseo es que los «guardianes» sean «*kaibiles* de la salud»⁹, término que como es bien sabido hace

⁹ Comunicación personal de un miembro de la Instancia Nacional de Salud de Guatemala.

referencia a fe ciega a la dirigencia y automatismo irracional y violento. Este tipo de organización en la que los capacitados van perdiendo la voz a medida que se alejan del tronco en línea vertical, se trata de imponer, además, sobre situaciones en las que la horizontalidad y el diálogo, aunque dificultosos, eran posibles. El tipo de capacitación recíproca, en definitiva el diálogo, ha sido la marca característica de las instituciones de salud que han participado en ASECSA (Asociación de Servicios Comunitarios de Salud) que ha sido vista como «un espacio de encuentro entre actores sociales distintos, involucrados en un proceso educativo que rompe la jerarquía social del que sabe y del que no sabe. Este proyecto de educación en salud se concibe desde una perspectiva de igualdad y de complementariedad en el conocimiento y en el trato. Las relaciones tienden a ser horizontales y por eso mismo, dos mundos tradicionalmente separados como es el de los campesinos y los profesionales, se encuentran en un espacio que intenta romper la desigualdad y que por eso mismo, los vincula emocionalmente» (Cabrera 1995: 88)¹⁰.

Ese modelo de diálogo parece querer borrarse desde el SIAS. Es cierto que el Sistema lleva pocos años operando por lo que es prematuro evaluar sus resultados aunque ya habría planteamientos críticos. Sí se puede, en cambio, evaluar el impacto de otros procesos de modernización y capacitación operativos desde hace más tiempo y que se han concretado la realización de proyectos de «tecnología apropiada». En ellos me baso para cuestionar los modelos impositivos y dirigistas, que por ser considerados incontrovertiblemente buenos imposibilitan la conversación; proyectos que machaconamente se repiten y machaconamente fracasan sin importar la divisa que los impulsó.

PAISAJES CH'ORTI' DESPUÉS DEL PROYECTO Y LA CAPACITACIÓN

Se sorprenderían los antiguos apóstoles de la eugenesia al comprobar cómo unas decenas de miles de ch'orti' siguen estando presentes aun rodeados de cientos de miles de ladinos y se sorprenderían también los defensores de la teoría de la

¹⁰ Un difícil diálogo intercultural parece anularse con la tendencia a la desaparición de los promotores de salud. Otros se están abriendo; por ejemplo el que se está entablando entre seminaristas católicos y comunidades rurales q'eqchi'es. En los cursos de capacitación que reciben hay un claro deseo de integrar a los *tzulutaq'as* al catolicismo local; incluso en su deseo de reconstruir la cultura y la identidad han convertido a la Virgen María en una *aj kaleb' aal*, una muchacha de aldea, con traje tradicional, morena y que no sabe hablar español (Wilson 1999: 196-198).

ladinización al ver cómo las comunidades ch'orti' rompen todos los esquemas de su planteamiento¹¹. Las divisas de la modernización han ido cambiando y, una tras otra han fracasado al menos parcialmente y desconcertado casi siempre. En las últimas décadas, en esta región oriental, el énfasis no se ha puesto en la biología ni en la cultura sino en la economía y la salud y siempre de manera impositiva: la modernización llegará cuando se integre la «tecnología apropiada» y el modelo de salud y de saneamiento medioambiental correcto.

No es difícil escuchar, en determinados momentos, a los propios campesinos ch'orti' bendecir el esquema modernizador reproduciendo argumentos similares a los de Don Paco, el idealizado campesino de la propaganda de SEGEPLAN. «Ya nos vamos superando, linda se ve la comunidad con las letrinas», así decía don Valentín en 1992 cuando, a raíz de la epidemia de cólera, se construyeron más de 50 letrinas en Tunucó Abajo. Él recibió capacitación en «saneamiento medioambiental» y fue uno de los promotores en los trabajos comunitarios para su instalación. Hoy son las gallinas quienes agradecen aquella obra pues muchas letrinas se han convertido en gallineros. Algunos dicen que sería diferente si las letrinas no fuesen turcas sino «de asiento», como las de Jocotán, «así sí hubiesen pegado» dice ahora don Valentín; quizá, y quizá pronto llegue el tiempo en que se instalen ese tipo de letrinas, pero tal vez no muy tarde el tiempo en que se usen como peceras. Conejeras son hoy algunas de las estufas solares que a través de otro proyecto se difundieron desde el Dispensario Bethania. Desde luego no siempre se buscan usos alternativos para un bien facilitado. En los años 70 el Cuerpo de Paz impulsó un proyecto de máquinas de coser en Lantiquín. Como si de un período mítico se tratase los de esta comunidad hablan del «tiempo de las máquinas de costurar», más de 30 mujeres aprendieron a coser con máquina y el proyecto dejó una docena de ellas en la comunidad. Hoy las máquinas duermen el sueño de los justos apiladas en el centro comunitario; «ya se aburrieron las mujeres de costurar en máquina», dicen; más pronto parecen haberse aburrido las mujeres de Pacrén de hacer artesanías con corazón de tule. También fue Cuerpo de Paz a mediados de los 90 quien

¹¹ En Pacrén, por ejemplo, comunidad cercana al mestizo pueblo de Jocotán se conserva el idioma ch'orti' y buena parte de las mujeres usa el traje tradicional, pero económicamente se alejan bastante del patrón de la agricultura de subsistencia; son negociantes, muchos compran y venden en lugares muy distantes de la comunidad; y también son los que, con una mentalidad económica formalista, dicen de sus vecinos de la aldea Tunucó Abajo, 4 kilómetros montaña arriba (y por tanto más alejada del pueblo) que son unos mostrencos porque siguen «pagando» a la Tierra y realizando dispendios económicos para recibir a las almas de los difuntos, pero los de Tunucó Abajo prácticamente han perdido el idioma, aunque muchas mujeres conservan el traje. En Pelillo Negro, una de las aldeas más alejadas de Jocotán se habla ch'orti' pero ni las mujeres usan el traje, hay una buena porción de indígenas que son evagélicos y desde hace lustros no se realizan «pagos a la Tierra».

introdujo esta nueva técnica artesanal, dos docenas de mujeres trabajaron con entusiasmo y visión de futuro, en la efervescencia del proyecto una mujer decía: «gracias a la seño [de Cuerpo de Paz] que hoy podemos trabajar en esta forma. Ya aprendimos y ya sabemos que nosotras mujeres no es sólo en la casa que podemos estar. Si ponemos atención van a ser más las mujeres que trabajen el corazón de tule y, de repente, como nos dijo la seño podemos organizar cooperativa; las organizaciones dan para proyectos de género, quiere decir que apoyan a las mujeres».

No siempre es así. En ocasiones los proyectos parecen cuajar; a veces mecánicamente y otras con reacomodos particularistas que dejan a los impulsores y capacitadores sin argumentos para dar una explicación de por qué unos proyectos «pegan» y otros no y por qué se integran desigualmente. Frente a las máquinas de coser Lantiquín están las de la comunidad q'eqchi' de San Lucas. El proyecto para introducirlas allí ha sido un éxito y según Didier Boremanse los ritos *wa'tesink* realizados para alimentar a los espíritus de las máquinas de coser han servido de «mecanismo simbólico para integrar a la cultura local máquinas de coser o sea objetos (y técnicas) que, tradicionalmente no formaban parte de dicha cultura» (1998: 240).

Con informaciones de este tipo muchas veces se da a entender que con un señuelo, con una trampa culturalmente emotiva, se acabará aceptando el bien foráneo¹². Ese punto de vista, ese tipo de trampas para niños, están muy presentes en las estrategias para difundir algo o para capacitar¹³. Se concluye que se trata de una mentira intrascendente pues es para su bien. La estrategia del señuelo sigue siendo muy utilizada en el ritual católico. Como ha analizado Wilson entre los q'eqchi'es, se observa en los últimos años la inclusión de elementos «mayas» en el ritual católico (más candelas, más *pom...*); sin embargo, «la actitud de la mayor parte del clero hace pensar que la indigenización de la liturgia tiene la finalidad de hacer a los q'eqchi'es más católicos, en vez de hace al catolicismo más q'eqchi'», se trataría, en definitiva de otra fórmula para extirpar idolatrías (1999: 195). Mi impresión es que cuando se plantea de esa manera la interacción con los otros, el cambio nunca llega a ser consistente.

¹² Muchos en esa línea se congratulan de la facilidad con que fue introducido el sorgo en las comunidades de la región desde hace unas décadas; la trampa estaba en el nombre, se aceptó, dicen, porque se introdujo con un nombre cargado de emotividad, «maicillo». Con otro nombre tal vez no se hubiese integrado de la misma manera.

¹³ En el caso de las capacitaciones se recurre al empleo de incidentes expresivos de reconocida eficacia para atraer la atención. La metodología de captación empleada por los capacitadores a veces se asemeja a las estrategias que emplean los vendedores callejeros de remedios: provocar rápidamente la risa o el asombro con sus palabras para que se arrimen y compren.

En la región ch'orti' los proyectos de entubamiento de agua se aceptan muy bien y acaban saliendo adelante. Básicamente todos estos proyectos se diseñan para atender integralmente a una zona. Quienes aportan los fondos (sea una entidad gubernamental o no gubernamental) manifiestan siempre su deseo de que se beneficien todos los que están establecidos en el área de acción del proyecto. Por otro lado influidas estas agencias que aportan fondos por las concepciones indianistas en torno a etnodesarrollo, se procede a la elección de un comité, con un presidente a la cabeza, que se encargará de llevar a cabo las obras con un alto grado de autonomía, coordinando el trabajo voluntario de los beneficiarios. Una vez finalizado el proyecto encontramos que los beneficiarios no son nunca todos los que aparecían en el diseño previo sino que hay un importante grado de discontinuidad: un mapa de beneficiarios finales de proyectos retrataría de manera clara los efectos desagregadores de los mismos. Si el proyecto en cuestión es de agua potable, se puede observar cómo los tubos finalmente evitan casas que van en línea con el tubo principal y hacen escorzos inverosímiles para beneficiar a otras, si el proyecto es de techado de las chozas con lámina, una foto aérea demostraría cómo brillan desigualmente las láminas en el espacio previamente establecido. En fin, aunque los proyectos se diseñen para espacios similares lo normal es que encontremos cómo una casa tiene entubada el agua pero no tiene letrina ni techo de calamina, otras vecinas tienen letrina pero no agua entubada y así. En otras palabras, ni siquiera en los proyectos en los que el diálogo es fácil, la meta diseñada se corresponde con la meta a la que realmente se llega, y eso porque hay muchos factores ligados al contexto que difícilmente pueden ser tenidos en cuenta a priori por los promotores.

De este modo, a los promotores de muchos de los proyectos, si tienen a bien evaluar su impacto al cabo del tiempo, sólo les viene a la cabeza, aunque no lo digan, la secular conclusión: ¡estos recalcitrantes indios! Desorienta a su racionalidad que algo bueno no se integre o se integre mal, desorienta porque hicieron previamente estudios de necesidades y dejaron la ejecución en sus propias manos. Sin embargo no suele haber diálogo continuado y sincero y sí diálogos que también tienen trampa. Quienes han querido que en las comunidades ch'orti' se introduzcan motores de *nixtamal* preguntaron previamente: «¿quieren que sus mujeres no pasen tantas horas moliendo?», evidentemente la respuesta fue sí, pero resulta que la masa hecha con motor no sale «suficientemente repasada», que es precisamente unos de los valores primordiales para hacer una buena tortilla y por consiguiente para ensalzar el valor social de la mujer. Si los diálogos se siguen planteando así («¿quieren estufas que no consuman leña?»...), tendenciosamente amañados, es previsible que por mucho tiempo habrá no sólo diálogo de sordos sino también desconcierto.

MATRICES CULTURALES MAYA-CH'ORTI' Y DERECHOS HUMANOS: PAISAJES ANTES DE LA CAPACITACIÓN

Para los campesinos de la región los derechos humanos no han llegado todavía, aunque han oído en la radio acerca de ellos y están esperando su llegada. Ya llegó el FIS, Visión Mundial, el FIDA, Cuerpo de Paz... y con ellos, láminas para techar, salones comunitarios, máquinas de coser y otras muchas cosas, pero los Derechos Humanos todavía no. Don Simeón campesino de la aldea El Tablón, me comentaba: «Actualmente yo no sé nada de los derechos humanos, porque yo ni siquiera los conozco, no sé con qué tipo de gente hacen reunión, no se si hacen reuniones, porque yo no he tenido ninguna conversación con ellos, he deseado saber algo de ellos, pero no sé cómo se manejan ellos, si salen a las aldeas o no salen o salen no más que a la población... no sé. Por lo que he oído en la radio los derechos humanos es algo que todos tenemos que tener, como ciudadanos guatemaltecos, tenemos derecho de trabajar honradamente y no ser uno como aislado o que unos valen más y otros menos, todos tendríamos que valer igual, por nuestros derechos... pero no sé... aquí no han llegado todavía esas personas».

Esa imagen móvil de los derechos humanos, imaginados como entidad foránea que llega, encabezada por «personeros» que se instalan en una oficina, es común en Guatemala. Como afirma Stoll para Nebaj, los derechos humanos llegan a la población cuando se instala una oficina de la *auxiliatura de derechos humanos*, adjunta a la Procuraduría de los Derechos Humanos (1999: 348), o como refiere Eckern en este volumen, «los derechos humanos conquistaron las comunidades mayas en forma de toyotas blancos de doble tracción». Con un planteamiento así todo queda condicionado. La estrategia de poner en marcha los derechos humanos parte de esa idea de institucionalización seguida de capacitación unívoca. Para Don Simeón no habría mucha diferencia entre la llegada de los Derechos Humanos y la llegada de las máquinas apisonadoras que van construyendo la nueva carretera hacia el Florido¹⁴.

En la vertiginosa carrera por concienciar y expandir ideas en derechos humanos universales se diseñan manuales y folletos para capacitar a capacitadores que lo expandirán. Uno de los manuales que en Guatemala se usa para este fin es

¹⁴ La historia de las comunidades mayas muchas veces se construye a partir de las cosas que van llegando de fuera y al cabo del tiempo se pierden y se difuminan. Una señora de Santa María Cauqué (Sacatepéquez), resumía como sigue la historia de su comunidad a lo largo de las últimas décadas: «Primero vino la religión, vinieron las fábricas, vino el terremoto, vino la agricultura de brócoli y arveja, y después vino el gobierno tratando de echar a los chinos» (Goldin 1998: 59).

el de Carlos Hugo Ávila *Manual de Educación en Derechos Humanos*. Se trata de un manual dirigido a capacitadores que se están iniciando en el tema y su contenido se divide en información y actividades prácticas sugeridas. No está formalmente editado sino que se difunde a través de MINUGUA electrónicamente o en fotocopias. Según dice el autor en la presentación, «las actividades de información tienen como objetivo que los y las participantes conozcan y comprendan en qué consisten los derechos humanos en general, los derechos de los pueblos indígenas, los derechos de la niñez, los derechos de la mujer, el derecho al medio ambiente sano, los derechos de las personas viviendo en condiciones especiales y los derechos de las personas viviendo con vih/sida. Se han escogido estas materias porque constituyen los principales temas, en derechos humanos, sobre los que los guatemaltecos debemos adquirir conocimiento y sobre los que debemos reflexionar para lograr una convivencia armoniosa. Las actividades sugeridas tienen por objetivo que los y las participantes profundicen sobre conocimientos adquiridos durante las actividades de información o que reflexionen sobre determinadas situaciones. El capacitador debe tener siempre presente que la educación en derechos humanos tiene como objetivo principal que cada uno de los miembros de la sociedad esté enterado de cuales son sus derechos y sus obligaciones y que los ejerce dentro de un marco de respeto, libre de discriminación. Persigue asimismo, que las personas a quienes se dirige la capacitación desarrollen una actitud de análisis, crítica constructiva y compromiso en relación a los diferentes aspectos de la vida de su comunidad. Es decir, que sean ciudadanos y ciudadanas capaces de proponer y generar cambios para una vida más digna para todos. Se pretende entonces, que dichas personas sean motores de conocimiento de los derechos humanos en cada uno de sus ambientes».

En el planteamiento de este *Manual* como en otros análisis que se han hecho en Guatemala con respecto a la capacitación en Derechos Humanos, se destaca el principio esencial de la igualdad, de modo que si no se tiene interiorizada esa idea, la capacitación se encargará de crearla como primer paso hacia la reivindicación. Pero incluso la reivindicación y la denuncia, más que a principios universales, está ligada al contexto. Cuando hablaba con don Simeón de los derechos de los indígenas y de la posibilidad de denunciar discriminaciones, medio en broma Don Nito decía, «de plano se puede presentar denuncia contra los ladinos que no nos quieren dar rebajo», sin embargo su sugerencia es concordante con el tipo de denuncias que se presentan en MINUGUA; según me confesaba una oficial de esta institución más de dos terceras parte de las denuncias que reciben por violación de derechos humanos no se consideran y no sólo porque no entran dentro del mandato asignado a la MINUGUA sino porque no se trata de viola-

ciones a los derechos humanos. Refería al respecto algunas comunes: gente que denuncia a vecinos porque sus animales han invadido sus terrenos, denuncias contra vecinos que supuestamente tiran piedras sobre el tejado de sus casas o los han insultado, incluso una denuncia de una madre contra su hijo porque se emborracha mucho y no trabaja en la milpa. Según relata Stoll, desde que «llegaron» los derechos humanos a Nebaj, los ixiles se quejaban de que se habían violado sus derechos humanos igual cuando los hombres de la brigada de ambulancias llegaban tarde a recoger un paciente que cuando el maestro «disciplinaba» a un niño (1999: 349).

Por otro lado resulta difícil interiorizar un discurso acerca de la igualdad sin tomar previamente en cuenta discursos preexistentes acerca del destino preescrito o de la envidia: «nuestros abuelos nos contaron que nunca debemos ser envidiosos ni desear lo que tiene algún hermano u otro ser humano o vecino porque lo que él tiene es su misión, si es científico pues su misión fue ser científico, si es agricultor su misión fue ser agricultor, etc. Nunca debemos tener envidia porque lo que somos es nuestra misión desde que nacemos. Cada uno traemos nuestra vocación» (Lima 1995: 76). Relatos como el anterior, procedente de Comalapa, son habituales entre los indígenas mayas y, por tanto, en la zona ch'orti'. Como Mancho de Tuticopote le contó a Brent Metz, «Dios nos proporciona un espíritu que determina nuestras debilidades y nuestras fuerzas» o más explícitamente como le decía Pedro Súchite, de Pelillo, Dios establece el destino de todas las personas, unas están destinadas a trabajar con machete otras a viajar, otras a dedicarse al comercio... incluso en el destino marcado por Dios se asigna qué idioma hablará cada quién (Metz 1995: 197-198). Lo que se ha escrito acerca del destino prefijado («misión» o «vocación») se puede resumir en el argumento clásico de Luigi Tranfo, referido a otomíes, según el cual, a pesar de los esfuerzos del hombre para controlar su mundo y evitar la descomposición y la enfermedad, existe un imponderable ligado a la cuenta sagrada de los Días y al tono, que determina el destino en función de la voluntad prefijada por los dioses (1975).

Es cierto que esos discursos existen y, se suele decir que determinan el carácter fatalista y resignado de los indígenas. Pero, aunque es contradictorio, ese discurso convive actualmente con otro según el cual el deseo, la curiosidad y el esfuerzo pueden torcer el rumbo natural de las cosas¹⁵. De hecho pocos grupos humanos habrá como los mayas tan poco fieles a ideas o posiciones fijas y tan abiertos a escuchar cosas nuevas o versiones novedosas de lo que ya tienen o co-

¹⁵ He sugerido que incluso los ch'orti' están en proceso de cambiar el estilo de vida de la Gloria (López García 2001).

nocen¹⁶. Así los capacitadores o impulsores de proyectos tienen a mano dos recursos para justificar la necesidad de la imposición forzada o soterrada: bien se trata de un arma contra el fatalismo paralizante o bien de una estrategia necesaria ante la imposibilidad de fijar puntos de acuerdo porque «no son serios», «no son de fiar» o «no se puede dialogar porque ellos no tienen una posición». En los casos de los modelos de capacitación en derechos humanos se vuelve a repetir esto mismo.

Me detendré en el comentario de las valoraciones que hacen los ch'orti' respecto a tres de los componentes que aborda el *Manual*, concretamente los derechos humanos en general (especialmente el derecho a la vida), los derechos de la niñez y los derechos de la mujer. El comentario se fundamenta en diferentes conversaciones sobre el tema desarrolladas el pasado verano del año 2000 en Tunucó Abajo, a partir de las actividades prácticas sugeridas en el *Manual*.

Para el primero de los componentes, «Los derechos humanos en general», se plantea una práctica consistente en que los y las participantes identifiquen los derechos humanos y reflexionen sobre la importancia de los mismos. Para ello, «el facilitador pedirá a los y las participantes que cada uno de ellos escoja un derecho humano, *de una lista que estará elaborada con anterioridad*¹⁷. Cada uno de ellos representará un derecho humano (cada uno puede elaborar un cartel con el nombre del derecho) y explicará a sus compañeros en qué consiste este derecho. Después cada uno de los participantes y cada una de las participantes opinará cual de todos los derechos es más importante. Al final se hará un recuento de los votos que haya sacado cada derecho. *Normalmente en estas actividades el Derecho a la Vida es el que resulta ser el más importante*. Se pedirá a los que hayan votado por el derecho a la vida que expliquen por qué consideran que ese es el más importante. A los que hayan votado por otro derecho se les pedirá que expliquen el porqué. *Posteriormente, el facilitador hará mención que efectivamente el derecho a la vida es el más importante porque sin él los demás derechos no tiene razón de ser... Sin embargo, es importante recalcarles a los y las participantes que todos los derechos son importantes, ya que aunque se nos respete el derecho a la vida, si no tenemos libertad, seguridad, trabajo, educación, salud, etc. no podemos llevar una vida digna*.

¹⁶ Esta idea que la he expresado ampliamente en otro lugar (López García 1998), contrastaría con las posiciones más idealizadas dentro del mayanismo que destacan la fidelidad al pasado como una marca fundamental del ser maya. Por ejemplo, Otilia Lux de Cotí, decía: «Los abuelos y los progenitores enseñan a armonizar y no a competir, se dialoga antes de sancionar, a cooperar compartidamente y no ambicionar, a respetar y no a abusar, a escuchar y no a interrumpir, a ser discretos y cautelosos y no insensatos e imprudentes, es decir a ser solidarios permitiendo la comunión con la naturaleza, con Dios y las personas. El Maya ha permanecido fiel a sí mismo en la milenaria vida de Mesoamérica» (1995: 107).

¹⁷ Éste y los siguientes subrayados son de mi autoría.

Se debe insistir en los y las participantes el papel importante que juega el Estado como el principal obligado a respetar estos derechos y que todos los guatemaltecos tenemos la facultad de exigirle al Estado a que cumpla con proteger nuestros derechos humanos».

Para los capacitadores parece obvio que se entenderá sin duda que el derecho a la vida es con diferencia el más importante y ningún otro atentado es tan grave como el que se puede practicar en contra de la vida. Y eso no es tan obvio para los ch'orti', como tampoco parece serlo para otros mayas ixil, k'iche', mam y poqomchi', al menos; dichas comunidades «consideran hechos dañinos graves los siguientes: el asesinato, el homicidio 'dar muerte a una persona', la violación 'de adulta o de menor', el plagio o secuestro 'robo de niños', la agresión física en contra de los padres, las lesiones fuertes 'machetear a una persona', el adulterio, el robo de ganado 'especialmente animales de trabajo como bueyes o caballos', el incesto 'acostarse con la hermana', la usurpación 'apropiación de terreno'. Así también la calumnia en la comunidad k'iché; la falta de respeto a las autoridades, en las comunidades mam y poqomchi'; el robo de productos agrícolas con el propósito de venderlos y el no cumplir con la palabra empeñada, en la comunidad poqomchi» (Universidad Rafael Landívar 1998: 47).

Tenemos, entonces, que la lista de derechos universales que tienen los capacitadores (*elaborada con anterioridad*) choca con otra lista particular igualmente elaborada con anterioridad, porque en aquella no aparecen la mayoría de estos «hechos dañinos graves» como atentados a los derechos humanos. Así los alcances de la capacitación no serán los esperados porque, evidentemente, no se actúa sobre un papel en blanco.

Un caso me ayuda a ilustrar cómo, para los ch'orti', el derecho a la vida adquiere sentido diferente en función de situaciones particulares. De modo que no todos tienen el mismo derecho a la vida y no todas las vidas tienen el mismo valor. Recuerdo cómo hace unos años en Tunucó Abajo llegó a la casa de mi anfitriona, doña Gregoria, su cuñado. Habían transcurrido dos meses desde que mató a machetazos a otro campesino y durante ese tiempo había estado vagando y ocultándose por el monte. Como su casa y su milpa fueron incendiadas y como era previsible que hubiese venganza, su mujer y sus seis hijos se habían refugiado en un ranchito en desuso cercano a la casa de doña Gregoria. Ella lamentaba la vida triste que les esperaba y se refería a sus sobrinos como «estos pobres pepesitos». En realidad los niños no eran «pepes» pues en sentido estricto se nombran de ese modo a los niños huérfanos. Al ser calificados así, aun sin haber perdido a su padre, se está manifestando una situación irreversible: más pronto que tarde el padre sufrirá los efectos de la venganza o estará tan oculto o tan lejos que es como

si los niños no tuviesen padre. Hay además una serie de marcas evidentes que los identifican con los verdaderos «pepes»: unos y otros están «chirajados» (harpientos), semidesnudos, sucios, mal alimentados y, en general, ofrecen la sensación de abandono. Tras la breve visita, doña Gregoria me comentó: «ya se va a morir»; me lo dijo con un tono similar al que en Occidente empleamos para referirnos a un enfermo terminal. Efectivamente unos meses más tarde fue macheteado por los hijos de aquel a quien él había matado.

Es Tunucó Abajo una de las comunidades donde más casos de macheteados hay, se han producido en los últimos 5 años al menos 14 muertes. Preguntaba al respecto el pasado verano si los macheteadores tenían derecho a que su vida fuese protegida «y para qué», me decían, si su vida ya no merece la pena ser vivida y daban sobradas razones para justificarlo: no podrían volver a cultivar su milpa o en el mejor de los casos pasaría mucho tiempo hasta que pudiesen hacerlo, no podrían ampliar ni consolidar ninguna relación social, ni siquiera las familiares, «ninguno lo va a buscar de compadre, si no es casado ninguna mujer lo va a querer y si es casado no va a poder estar con la mujer ni con los hijos, no le conviene salir a pasear al pueblo ni a un camino... tal vez la pasan comiendo montes... como animalitos tienen que vivir». Es decir, el derecho a la vida entra en disputa con el bien de una vida que merezca la pena ser vivida. En realidad eso se comprueba al consumarse una venganza; el asesino quiere dejar de vivir como un animal y comienza a mostrarse más, a visitar con más asiduidad a su familia, se atreve incluso a aparecer por los caminos más transitados hasta que, finalmente se convierte en presa fácil y es, a su vez, asesinado. De algún modo, casi se podría hablar de un suicidio.

Por otro lado se sabe que los matadores ineludiblemente poblarán el infierno. Ya cuando mueren su pérdida no provoca los mismo sentimientos, de hecho no es despedido «como hombre» pues se enterrará sin velación y con sus pies orientados al oriente y no al poniente como es lo normal. Además, el lugar donde se produjo el asesinato se convierte en un ámbito peligroso y prohibido para la gente que está en situación de debilidad: niños, enfermos y ancianos preferentemente porque pueden ser *achucuyados* (hechizados) por el muerto.

Seguramente en el pasado funcionaron sistemas de restitución material que evitarían asesinatos ante la comisión de «hechos dañinos graves», incluso la restitución material sería operativa para abortar la espiral de macheteados. Así parece ser en otras comunidades mayas¹⁸. Cuando la restitución material no se cumple,

¹⁸ En este mismo volumen señala Amanda Pop que el esposo de la víctima solicitó el traspaso de parte de las tierras de Rax Cucul como reparación por el daño causado.

seguramente por cambios en los sistemas de autoridad y por la imposición de normas legales extracomunitarias, es más fácil entender el recurso de la venganza como recurso de equilibrio en negativo.

El valor de la restitución es tal que no sólo ayuda a evitar conflictos sino que sobre ese valor se instituyen y fortalecen alianzas. Si uno no cumple con el derecho a la restitución es difícil que pueda hacer ver a la comunidad la necesidad de que se respete el derecho a su integridad física. Por ejemplo, si los gastos que unos padres han contraído con una hija no se restituyen (con invitaciones, regalos y «donas») por parte del muchacho que «la roba» para unirse a ella, esa muchacha, su vida, inmediatamente pierde valor, se degrada, de manera que incluso las agresiones de que pueda ser objeto se consideran de diferente manera a las que podría recibir una muchacha que se ha unido formalmente (con pago de «donas») a un muchacho; en esta otra situación los padres de la muchacha e incluso la comunidad intervendría ante los maltratos por parte del marido. Doña Margarita García, de Tunucó Abajo, lo afirmaba como sigue: « Pueden salir a escondidas si es el gusto con el muchacho, pero si se va escondidas, si la están golpeando, macheteando la cabeza...[no importa que la golpeen] es su gusto, como no quiere estar sola... Aparte sería que hubieran recibido la dona... pero como a su gusto fue a hallar al muchacho, si le están pegando, que le peguen... ya no es responsable ninguna gente... es igual a una *chumpa* que a lo mejor se fue a hallar *jolote*... vino o no vino... ¿quién es responsable?... otra cosa es si el papá recibió la dona, si la están golpeando a la hija tiene que ir a ver... si es vergueador [si le pega] el muchacho, si la están jodiendo va a decir: no pegués a la muchacha, que no es en la calle donde la hallaste, en casa la vino a buscar...[si ha habido dona] siempre hay remedio, y el que se va a escondidas no hay remedio...» Así, para los ch'orti', un discurso aséptico sobre el derecho universal e igualitario a la vida será poco operativo si no se enfrenta discursos paralelos, generados desde dentro, acerca del derecho a la restitución.

Otro día hablamos en Tunucó Abajo sobre el tema que se plantea en la actividad sugerida para el siguiente componente del *Manual* de Carlos Hugo Ávila, «Los derechos de la niñez». El objetivo de ésta es que los y las participantes tengan una visión de algunas creencias *que tiene la sociedad* sobre los niños y las niñas y que discutan sobre los derechos de la niñez. Para ello, el facilitador expondrá en el pizarrón los mitos y creencias siguientes en relación a los niños y las niñas: 1. Los niños y las niñas son seres humanos sin derechos y solamente tienen la obligación de respetar a sus padres; 2. Los padres tienen derecho a corregir a los niños y las niñas a través de golpes y palabras fuertes y humillantes; 3. Los niños y las niñas indígenas tienen la obligación de aprender el idioma español en la escuela para poder culturizarse; 4. Los niños y niñas deben tener la misma religión

de sus padres; 5. Los niños y niñas de la calle son seres inferiores a los otros niños y niñas; 6. Los niños y las niñas indígenas están acostumbrados a ser pobres y por lo tanto no les afecta tanto no tener agua potable, luz, educación y recreación; 7. Las relaciones sexuales de los adultos con los niños y las niñas es algo común de nuestra cultura y a lo que no se le debe dar mayor importancia; 8. Los adultos siempre deben decidir por los niños y por las niñas porque ellos no tienen experiencia, no entienden muchas cosas y se equivocan con facilidad.

Estos mitos o creencias son ideas equivocadas que la sociedad tiene sobre los niños y las niñas.

El facilitador procederá a darle participación individual a los y las participantes y les preguntará qué piensan de los mitos o creencias que están en el pizarrón. El objetivo es generar la discusión en el grupo acerca de los derechos de la niñez. *El facilitador expondrá que estas creencias son las que nos llevan muchas veces a no ver los problemas de la niñez y que sus derechos son violados constantemente.* Al final el facilitador expondrá los argumentos en contra de esas creencias. Estos argumentos se listan a continuación: *Creencia N.º 1:* Los niños y las niñas son seres humanos que tienen todos los derechos que establece la Convención sobre los Derechos del Niño y el Código de la Niñez y la Juventud. También tienen obligaciones, entre ellas, respetar a sus padres. *Creencia N.º 2:* Los padres tienen el derecho de corregir a sus hijos pero no a través de golpes o maltrato verbal. El maltrato solamente produce problemas físicos y síquicos en los niños y las niñas. *Creencia N.º 3:* Los niños indígenas y las niñas indígenas tienen el derecho a que se les respete su idioma materno y a que la educación les sea proporcionada en ese idioma. Los niños indígenas y las niñas indígenas tienen derecho a expresarse en su propio idioma. *Creencia N.º 4:* Los niños y las niñas pueden tener la religión que ellos decidan. *Creencia N.º 5:* Todos los niños y todas las niñas, ya sean niños de la calle y niñas de la calle o no, son iguales y todos tienen los mismos derechos y obligaciones. *Creencia N.º 6:* Todos los niños y todas las niñas tienen derecho a un nivel de vida adecuado con agua potable, electricidad, educación y servicios de salud. La pobreza es un obstáculo para el desarrollo adecuado del niño y de la niña. Si creemos que los niños indígenas y las niñas indígenas están acostumbrados a la pobreza, nunca haremos nada para ayudarlos a mejorar la situación en la que viven. *Creencia N.º 7:* El abuso sexual contra los niños y las niñas es una grave violación a los Derechos Humanos y no se justifica en ningún caso. *Creencia N.º 8:* Siempre se debe de tomar en cuenta la opinión del niño en asuntos que les afecten.

Respecto a los derechos de los niños el consenso intercultural para afrontar el diálogo parece más fácil, ellos entienden claramente la lista de «mitos inco-

rectos» acerca de los niños y la lista corregida, pero no están de acuerdo completamente ni con una ni con la otra. Por ejemplo las «ideas equivocadas» expresadas en los mitos 6 y 7, no son en modo alguno concordantes con la ideología ch'orti' como tampoco lo son las «creencias» 2 y 4 de la lista corregida. Cuando les leo ambas listas consideran que se les quiere hacer entender que los niños son como los adultos y al respecto el acuerdo es total: «aquí es cambiado, los niños no son gente como uno de adulto»; es más, precisamente la obligación de los padres es hacer gente al niño y eso se consigue «de a poquitos...enjemplándolos, enseñando cómo uno debe platicar con una persona, darle su machetillo y enseñarse a taevar o si es hembrita cómo es que debe hacer para echar las tortillas...» Hacer a un niño gente puede implicar «chicotearle duro» si se trata de un niño «bravo» o «abusivo», «si uno de papá no tiene ese interés de regañar o de chicotear al nene o sea a la nena, de repente va a resultar un *ixchoco* malcriado; esa es una responsabilidad que tenemos nosotros de papás. No es a todos los *ixchocos* que les conviene el chicote sino que separados». En efecto los ch'orti' entienden que un niño se convierte en gente a partir de la progresiva acumulación de «calor»; nacen «fríos» y «tiernos», su estómago está «tierno» y «aguadado», sus venas igualmente están tiernas, de manera que aunque un niño trae de nacimiento «su espíritu, sus pulsos», éste es débil de modo que llegan al mundo casi «vacíos de entendimiento». Poco a poco se va acumulando «calor» de manera que «el tiernito va madurando como una frutilla», su estómago se va «macizando» y su entendimiento se va desarrollando. Entre los 15 y los 20 años se puede decir que el proceso de acumulación de «calor» ha culminado. En ese planteamiento resultan incomprensibles y desdeñables los comportamientos de un niño «con humoral fuerte» es decir colérico, «abusivo», «que no respeta»; resultan incomprensibles porque es anormal acumular tanto «calor» en una edad tan temprana y no sólo es anormal sino pernicioso porque está desviándose del rumbo correcto en su formación. Un correcto proceso formativo determinará que el niño se convertirá en «buena sangre» (afable, humilde, con palabra, respetuoso...), en cambio si la educación no se ha llevado correctamente el niño se convertirá en «mala sangre» («caprichudo», «delicado», enojable...) Así chicotearle y regañarle duro tienen la finalidad de «rebajar la presión de su sangre», «enterrecerla» y devolverle su «presión» normal. Un niño al que se le provoca el llanto, que pierde «fuerza», «presión» y «calor» en su sangre a través de las lágrimas, se le está haciendo ver lo conveniente de que encauce su vida por la senda de la humildad y el respeto. Ante un niño que se desvía de esa senda correcta no cabe sino hacerle perder lágrimas. Si hay formas diferentes al chicote y a la regañina para provocar lágrimas y normalizar al pequeño se podría entablar un

diálogo intercultural razonable, pero si la posición de partida de los capacitadores es que siempre los golpes y el maltrato verbal deben evitarse porque producen problemas físicos y síquicos en los niños, el diálogo se dificulta¹⁹. Entendido el castigo y la regañina terapéuticamente, el derecho a no sufrir daño físico entra en contradicción con el derecho a la salud; con lógica impecable Don Paulino, que ahora es ayudante en el Puesto de salud de Tunucó Abajo, me decía «¿acaso no duelen las inyecciones?».

Respecto al derecho de los niños a elegir religión el acuerdo entre los tunuqueños vuelve a ser total: de ninguna manera pueden hacerlo: «¿Acaso no son tiernos? Si su cuerpo está tierno para cargar un tercio de leña su espíritu también está tierno para decidir sobre qué creencia le conviene ¿acaso un *ixchoquito* va a decidir si quiera la católico o el evangelio? Eso sería el fin de los tiempos. Es uno de papá y de mamá quien tiene que hacerle ver qué conviene y qué no conviene; uno debe ejemplar a los niños: si hay celebración de la palabra allá se va con el nene, si es una velación en la velación están desde que son bien tiernos, así es como se les va despertando el entendimiento. Ya de mayores se puede cambiar pero ya entonces sólo ellos son responsables». En efecto, la responsabilidad es algo que también resulta de la acumulación de «calor». El ejemplo de la carga sirve muy bien para entender el sentido de la responsabilidad: una persona que ha acumulado la «fuerza» suficiente podrá soportar la carga de pesados «tercios» y también podrá cargar con la responsabilidad de una decisión. Hasta que eso sucede los padres ayudan con su fuerza física y con su responsabilidad a los pequeños. Igual que con la religión sucede con el respeto a la opinión de los niños: sus opiniones son intrascendentes por irresponsables y depende de cómo estas se expresen pueden provocar risa o disgusto si se trata de opiniones irreverentes, altaneras o agresivas.

El componente IV del *Manual* se refiere a los «Derechos de la Mujer». «El objetivo es que los y las participantes reflexionen acerca de ciertas creencias de la sociedad guatemalteca sobre las mujeres y que discutan sobre el tema. El facili-

¹⁹ Con otros grupos mayas el diálogo sobre las alternativas al chicote sería mucho más productivo. Ya he dicho que lo que se pretende con el chicote e rebajar la «presión» y la «fuerza» de la sangre. Como he señalado en otro lugar (López García 1995) no sólo las lágrimas sino otros humores del cuerpo caben considerarse por los ch'orti' como distintos avatares de sangre. Según ese planteamiento los ch'orti' serían receptivos a otras alternativas. Por ejemplo entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, los niños iracundos deberán ser «enfriados» rápidamente pasándolos sobre el humo de chile encendido de manera que salivarán y expulsarán su ira (Guiteras Holmes 1986: 104). Algo con los mismos efectos refiere Wagley en Santiago Chimaltenango: los niños furiosos son calmados haciéndoles tragar tabaco lo que les provoca violentos vómitos (1957: 140). Salivar, al igual que vomitar, lo mismo que llorar, implica pérdida de «fuerza» en la sangre.

tador expondrá en el pizarrón los mitos y creencias siguientes en relación a las mujeres: 1. Las mujeres son seres humanos con menos derechos que los hombres; 2. Las mujeres no tienen la capacidad intelectual para ocupar cargos públicos; 3. Las mujeres casadas o unidas no pueden salir a la calle y tener amistades sin el consentimiento de su marido; 4. Las mujeres casadas o unidas solamente pueden trabajar si el marido se lo autoriza; 5. A las mujeres no se les deben otorgar créditos porque no son formales en sus compromisos y no tienen capacidad de pago; 6. No es necesario que las mujeres estudien porque algún día se casarán y tendrán un marido que las mantenga; 7. Las mujeres no deben utilizar métodos para espaciar los embarazos porque su función natural es tener todos los hijos que Dios les dé.»

Continúa el *Manual*: «*estos mitos o creencias son ideas equivocadas que la sociedad tiene sobre las mujeres*. El facilitador procederá a darle participación a los y las participantes en forma individual o en grupos previamente formados, y les preguntará qué piensan de los mitos o creencias que están en el pizarrón o que fueron leídos de las tarjetas y cuáles son los argumentos que se podrían plantear en contra de los mismos. El objetivo es generar la discusión en el grupo acerca de los derechos de la mujer. *Posteriormente el facilitador expondrá los argumentos en contra de esas creencias que hayan sido expuestos por los y las participantes o podrá complementarlos con los argumentos que se listan a continuación*: Creencia N.º 1: Las mujeres tienen los mismos derechos y obligaciones que los hombres y no se debe hacer diferencias entre ellos. Hacerlo constituye una violación a los Derechos Humanos. Creencia N.º 2: La mujer y el hombre tienen la misma capacidad para ocupar un cargo público. La ley no establece diferencias entre ambos para ocuparlo. Creencia N.º 3: Las mujeres casadas o unidas, aunque tienen ciertas obligaciones que se derivan del matrimonio, tienen libertad de trasladarse a cualquier lugar y a escoger las amistades que decidan. Creencia N.º 4: La mujer puede elegir libremente si trabaja o no lo hace y puede escoger el tipo de trabajo al que desea dedicarse. Creencia N.º 5: Las mujeres tienen el derecho de acceder a los créditos. En el área rural de Guatemala se ha comprobado que las mujeres a las cuales se les concede crédito s cumplen estrictamente con su obligación de amortizarlos. Creencia N.º 6: Aunque la mujer contraiga matrimonio, tiene derecho a la educación y a escoger una carrera técnica y/o universitaria. Creencia N.º 7: La mujer tiene el derecho de utilizar los métodos de planificación familiar que ella considere convenientes. Como reflexión final, el facilitador expondrá que estas creencias, entre otras, son las que nos llevan muchas veces a no ver los problemas de la mujer y que provocan que sus derechos sean violados.

Como en los supuestos anteriores sucede que no se puede hacer una valoración integral. Para el capacitador todos los derechos de su lista previa están en un nivel de igualdad, sin embargo para los ch'orti' en esas listas se consideran aspectos tan diferentes que no se pueden amalgamar, no hay un factor común que los vincule.

En la charla que mantengo tras leer las listas del *Manual*, pregunto si los hombres y las mujeres son complementarios. Evidentemente la pregunta tiene que ver con uno de los principios en los que se asienta la «espiritualidad maya»²⁰. Aunque están de acuerdo en que hombres y mujeres se complementan en el trabajo, el discurso de la complementariedad llegado desde el altiplano es bastante ajeno, al día de hoy, para los ch'orti': los hombres y las mujeres no son iguales ni complementarios, son «separados», diferentes, cada uno tiene una misión que viene dada por nacimiento, a ella se adicionan otras obligaciones y derechos a través de contratos más o menos explícitos.

El más importante y explícito de los contratos entre hombre y mujer se establece con el matrimonio. Básicamente ese contrato dice que el hombre debe traer maíz a la casa y la mujer debe tener listas las tortillas para que se coman en la casa o en la milpa. Cumplir el contrato implica que los hombres deben pasar mucho tiempo en la milpa y las mujeres mucho tiempo en torno a la casa. La mujer generosa con su tiempo responde al modelo de comportamiento social congruente y apreciado; de esa manera se atraen esposos, compadres, consuegros, se fundamentan las relaciones con vecinos y amigos y se mitiga el temor a la soledad. Una mujer haragana, que no pasa en la casa el tiempo preciso para hacer suficientes y buenas tortillas se convierte en alguien que pierde valor y no sólo para el entorno familiar pues la comunidad la conceptúa como alguien susceptible provocar conflictos porque una mujer haragana es, también, una mujer chismosa²¹. El tiempo que una mujer pasa en la casa permite trazar una frontera que discrimina la «diligencia», valor socialmente atribuido a las buenas mujeres, de la «ruindad» y haraganería como valor social especialmente negativo. Así se distinguen las mujeres «haraganas», «ruinas» y «delicadas» de las que «saben hacer diligencias» y «pacientes»; estas últimas son «suaves», humildes y receptivas a los consejos de suegras, permitiendo así la consolidación de las relaciones sociales más difíciles, aunque básicas: la de suegra-nuera y también, claro, la de mujer-marido. En cambio,

²⁰ En ese proceso de «reconstrucción de lo tradicional», la construcción cultural descansa en la subordinación de género. Así tras la idea de complementariedad se encuentran las mujeres imposibilitadas para el cambio pues este, en tanto que «antitradicional», se dice que está vinculado con el imperialismo cultural occidental (Sieder 1998: 329).

²¹ Ver el análisis de Susan Tax respecto a Zinacantán (1980).

la mujer «delicada», despreocupada, más pendiente de «pasear» y de «platicar» que de atender la cocina, pronto genera conflictos con la suegra y generalmente termina resquebrajando la unión familiar. La dedicación a la cocina, base de la unión de pareja, conjunta las fundamentales unidades sociales en tanto que el descuido haciendo que la comida pierda su valor, se convierte en uno de los factores principales de disyunción familiar. Aunque no me referiré a él, evidentemente hay un discurso similar que afecta a los hombres que igualmente pueden ser haraganes si no cumplen su parte del contrato.

Se habla en el *Manual* del derecho de las mujer a poder salir a la calle todo cuanto deseen. Pero desde luego para los ch'orti' la fuerza vinculante del compromiso (del contrato), es tan fuerte que choca con ese derecho. No se niega en modo alguno que la mujer pueda dedicarse a otras tareas, salir al pueblo o encargarse de una cooperativa, sin embargo todo se supedita a la necesidad de echar las tortillas. Si se intenta imponer el derecho frente al compromiso se puede esperar que surjan conflictos. Un diálogo constructivo, por contra se podría ensayar a partir de la organización del tiempo, porque todos reconocen que las limitaciones no vienen impuestas naturalmente sino como consecuencia de que «las horas no se ensanchan». Doña Felipa reconocía que «sólo doña Gola y doña Gregoria se pueden encargar de atencionar el oratorio, de darse una escapadita a la Promoción Femenina [institución de la Parroquia de Jocotán]... [porque] doña Gola es solita, no tiene que atencionar a ningún hombre y los hijos de doña Gregoria ya son crecidos». Desde luego que el liderazgo se concreta en los hombres pero según entiendo no se trata de ir en contra de las mujeres sino de favorecer la efectividad en el cargo: los hombres interaccionan con más gente y eso favorece que cumplan los requisitos que se exigen a un buen líder, como es la habilidad oratoria y si es en ch'orti' y en catellano, mucho mejor. Pero incluso el compromiso que contraen los hombres con respecto a las mujeres implica gastar tanto tiempo en la milpa que, en realidad el liderazgo se restringe a unos pocos hombres que, además de tener más «chispa», tienen más ayuda o saben organizar mejor su tiempo. Un líder de la aldea El Rodeíto, le comentaba a Claudia Dary, «Hace diez años iniciamos a formar el comité pro mejoramiento de la aldea y me dejaron de secretario, porque era de los pocos que podía hablar bien la castilla y sabía leer un poco. Después formamos el comité de la escuela y me dejaron de presidente. Ahora estoy de presidente en el comité de la carretera, también soy vicepresidente del comité agrícola y soy presidente del comité de la iglesia. Ahora me quieren nombrar como presidente del comité central, porque la institución quiere que haya un comité central, yo dije que no puedo aceptar porque con tanto cargo ya no me queda tiempo para atender mi milpa» (1998: 237).

Aunque las esposas de los especialistas religiosos siempre han ocupado cargos de liderazgo²², y las parteras y curanderas han gozado de una posición de respeto, sólo recientemente algunas mujeres han empezado a ser líderes en proyectos comunales como consecuencia de nuevas formas de organizar el tiempo. Salvo opiniones minoritarias que aluden al peligro de uniones sexuales con otros hombres, lo cierto es que estas novedosas actividades femeninas no han generado ningún choque de género. En el fondo nunca hubo oposición a que las mujeres vayan al pueblo, vendan sus artesanías o se encarguen de «pastorear» terneros. Es más, se considera siempre normal que el dinero que así ganan sea exclusivamente suyo.

Cabría decir finalmente que en la capacitación en derechos humanos que va a llegar a la zona ch'orti' se va a producir una contienda de significados porque como he tratado de justificar no se actuará sobre «papeles en blanco» sino que hay «listas previas» tanto en el lado de los capacitadores como en el de los capacitados. Si se desconoce esa evidencia y se opta nuevamente por modelos impositivos, habrá que ir popularizando otra frase que se ajuste a la realidad: estos recalcitrantes capacitadores y sustituyendo capacitadores por colonizadores, evangelizadores, apóstoles de la eugenesia o de la ladinización, revolucionarios, modernizadores neo-liberales, apóstoles de los derechos humanos universales o neo-espiritualistas de lo maya, se podría rehacer la historia de los últimos siglos, una historia de ignorancia, fracaso y, sobre todo, de sordera. Otra historia empezará quizá a escribirse si en el diálogo se establecen «convenios motivados» (Watanabe, 1989) o lo que Wilson llama «sincretismo activo» (1999); si, como decía don Paulino «encontramos las palabras para llegar al otro compañero, si atinamos en el modo».

BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA, Carlos Hugo (s/f). *Manual de Educación en Derechos Humanos*. MINUGUA. Guatemala.
- BOREMANSE, Didier. (1998). Máquinas de coser y la espiritualidad maya *q'eqchi'*. La vitalidad de la cultura *q'eqchi'* expresada en el rito *wa'tesink*. *Estudios Sociales* 59: 239-245.
- CABRERA, María Luisa. (1995). *Otra historia por contar. Promotores de salud en Guatemala*. ASECSA. Guatemala.
- COJTI CUXIL, Demetrio. (1989). Sistemas colonialistas de identificación del indio y atribución de su nacionalidad. *Tradiciones de Guatemala* 32: 67-100.
- (1994). *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy*. Cholsamaj. Guatemala.

²² Ver Girard (1949: 292-293).

- DARY, Claudia, *et. als.* (1998). *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles. Los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. FLACSO. Guatemala.
- GIRARD, Rafael. (1949). *Los chortís ante el problema maya*. 5 Vols. Editorial Cultura. México.
- GOLDIN, Liliana. (1998). Fabricando identidades: Mayas y ladinos en la producción industrial. *Estudios Sociales*. 59: 57-65.
- GONZÁLEZ-PONCIANO, Jorge Ramón. (1998). Esas sangres no están limpias. El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1994-1997). *Anuario 1997 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*.
- GUTERAS HOLMES, Calixta. (1986 [1961]). *Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LIMA SOTO, Ricardo E. (1995). *Aproximación a las cosmovisión maya*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián. (1995). La sangre y las categorías culinarias entre los chortís del oriente de Guatemala. *Tradiciones de Guatemala* 44: 17-45.
- (1998). El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas-ch'orti'. Ponencia en el 97th Annual Meeting de la American Anthropological Association. Filadelfia.
- (2001). *Alimentación y Sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*. Universidad de Extremadura. Cáceres.
- LUX DE COTÍ, Otilia. (1995). Educación maya. Perspectiva para Guatemala. En *Educación Maya. Experiencias y expectativas en Guatemala*, pp. 104-105. Cholsamaj. Guatemala
- METZ, Brent E. (1995). *Experiencing Conquest: The Political Economic Roots and Cultural Expression of Ch'orti'-Maya Ethos*. Tesis doctoral. State University of New York at Albany. Albany.
- SIEDER, Rachel. (1998). Reinterpretando la ciudadanía: los derechos indígenas, el poder local y el proceso de paz en Guatemala. *Anuario 1997 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 313-336.
- TAX, Susan. (1961) Actividad de desplazamiento en Zinacantán. En *Los Zinacantecos*. Ed. Evon Z. Vogt, pp 369-411. Instituto Nacional Indigenista. México.
- STOLL, David. (1999) *Entre dos fuegos, en los pueblos ixiles de Guatemala*. Abya-yala. Quito.
- TRANFO, Luigi. (1975) *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR. (1988). *El Sistema Jurídico Maya. Una aproximación*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- WAGLEY, Charles. (1957). *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Seminario de Integración Social de Guatemala. Guatemala.
- WATANABE, John. (1990). From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Mayan Religious Syncretism. *American Ethnologist* 17 (1): 131-150.
- WILSON, Richard. (1999). *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias q'eqchi'es)*. CIRMA/PMS. Guatemala.
- ZAPETA, Estuardo. (1999). *Las huellas de B'alam*. Cholsamaj. Guatemala.