

**Revista**  
**Yojtzijon - Diálogos**  
*«Memorias, racismos e identidades.  
Una trayectoria de vidas, encuentros  
y compromisos»*



***Revista Yojtzijon – Diálogos***  
***Memorias, racismos e identidades.***  
***Una trayectoria de vidas, encuentros y compromisos***

© Fundación María y Antonio Goubaud

Diseño de portada: Equipo de la Fundación María y Antonio Gouabud  
Fotografía de la Portada: Beatriz Lix

ISSN: 2007-8493

«Memorias, racismos e identidades. Una trayectoria de vidas, encuentros y compromisos». Presentación

*Teresa García Giráldez*

### **1. Homenaje a Marta Elena Casáu**

Contextos y andanzas: de cómo se fragua una amistad de larga duración (1966-2026).

*Teresa García Giráldez*

Entre Madrid y Guatemala: un relato de vida junto a Marta Elena Casáu.

*Andrés, Tatiana, Alejandra, María Hurtado de Mendoza*

Una historia compartida: memoria viva de Marta Elena Casáu.

*Rigoberto Quemé Chay*

La mujer que incomodó al poder: homenaje desde los pueblos mayas.

*Irma Alicia Velásquez Nimatuj*

Marta Casáu y su obra en conexión con la cosmovisión maya.

*Rolando Castillo Quintana*

Marta Elena Casaus: maestra, amiga y puente entre mundos

*Patricia Arroyo*

Trayectoria de mi obra y contribución intelectual al pensamiento centroamericano.

*Marta Casaus Arzú*

## 2. Artículos

Un país de muchos Estados: proyectos de nación y Estado desde los pueblos indígenas de Guatemala, 1821-1871

*Diego Vásquez Monterroso*

Refundar la nación y repensar el estado: dos tareas pendientes para el futuro de Guatemala

*Marta E. Casáis Arzú*

Hacia un Estado plurinacional: Desmontando el pluralismo cultural simbólico en Guatemala (1985-2025).

*Demetrio Cojtí Cuxil*

Contribuciones a la edificación de la nación/Bases para una nación en diálogo: epistemología maya y emergencia paradigmática.

*Daniel Matul Morales.*

Entre irreverencias y feminicidios: memorias y afectos en la era de la crueldad.

*Ana del Sarto*

El arte ilumina la memoria que fortalece nuestros sueños.

*Mayarí de León González*

Alianzas en la Contrainsurgencia y el genocidio en Guatemala. Apuntes para su análisis.

*Raúl Eduardo Nájera Hernández*

Búsqueda de víctimas de desaparición forzada, largo camino sin respuestas, lucha que no termina...memoria viva

*Elizabeth Florián*

Canto colectivo y genocidio: «Aquí solo queremos ser humanos». El derecho a cantar y defender ideas en Guatemala.

*Fernando López*

El racismo existe... también en la migración

*Juan José Hurtado Paz y Paz*

### **3. Mesas de Diálogo de la Feria Internacional del Libro 2025**

**Lección inaugural:** Crisis civilizatoria global y totalitarismos:  
racismos, supremacismos y distopías contemporáneas.

*Olivia Gall*

#### **3.1 Arte y memoria**

La fachada que sueña: San Andrés Xecul y sus guardianes

*Carlos Fredy Ochoa*

Escribanos del fuego: prácticas literarias en contextos de exclusión

*Miguel Ángel Oxlañ*

Historias pequeñas, universos grandes: cine desde los pueblos  
originarios

*Edgar Sajcabun*

#### **3.2 Tejiendo historias, recuperando memorias**

Tejiendo memoria. Pedagogía de la memoria.

*Georgina Hernández Rivas*

Los espacios de memoria desde y para el trabajo del duelo

*Ignacio Sarmiento*

Testimoniar lo íntimo: genealogías desde abajo

*Marcela Ramírez Hernández*

### **3.3 La reforma del Estado y la refundación de la Nación en Guatemala**

Hacia un Estado plural: Fundamentos para la refundación intercultural de Guatemala.

*Rolando Castillo Quintana*

Las propuestas de Estado Plurinacional.

*Domingo Hernández Ixcóy*

Mestizo originado, memoria histórica y reconstrucción de la nación

*Roney Alvarado-Gamarro*

### **3.4 Racismos, debates e intersecciones pendientes**

Racismo, memoria y visibilidad afrodescendiente en México y Centroamérica

*María Elisa Velázquez Gutiérrez*

Ni romanticismo ni silencio: Las contradicciones del cambio desde adentro.

*Glenda Ixtabalán*

Racismo, ideologías y territorios ocupados: Entre la espiritualidad, la sexualidad y el derecho a ser.

*Fernando Us*

Cuerpos mestizos, memorias negadas: hacia una conciencia situada.

*Yolanda Aguilar Urizar*

### **3.5 Las nuevas formas del racismo en Guatemala**

Las nuevas formas de racismo en Guatemala: Sujetos sin rostros, pero, otros instrumentalizados para reproducirlo.

*Victoria Aurora Tubin Sotz de Ical*

«Una querrela por la dignidad y contra el racismo institucional»  
*Bertha Zapeta Say*

El racismo no se ha radicado en Guatemala  
*Lina Eugenia Barrios Escobar*

### **3.6 Colonialidad, racismos y migración**

La Trinidad colonial: dominación, exclusión y aceptación  
*Rigoberto Quemé Chay*

“Hoy la nueva finca es Estados Unidos”  
Reflexiones en torno a la migración y su vínculo con la colonialidad  
y el racismo en Guatemala  
*Lisbeth Gramajo Bauer*

**Clausura de las sesiones:** El lugar de la memoria frente al mal de  
la banalidad.  
*Abril Trigo*

## **4. Talleres y Presentación de la Revista Yojtzijon – Diálogos No. 6**

Yojtzijon-Diálogos n° 6 en FILGUA 2025. Presentación de la  
revista  
*Guillermina Herrera Peña*

## Presentación del número «Memorias, racismos e identidades. Una trayectoria de vidas, encuentros y compromisos»

---

El homenaje a la Dra. Marta E. Casaus Arzú y su obra fue propuesto por la organización de FILGUA en la XXII Feria Internacional del Libro de Guatemala (10 de julio de 2025), como reconocimiento a su persona y a su extensa e importante obra.

La contribución más importante de la Fundación María y Antonio Goubaud fue, a propuesta de la Dra. Marta Casáus, la realización de las mesas de diálogo -10 en total- sobre «Memoria, nación y racismo», con la participación de destacados invitados especialistas en estos temas, nacionales e internacionales.

Como no podía ser de otra forma este homenaje, a propuesta de la persona homenajeada, se abrió a un espacio de debate y de diálogo sobre memorias, racismos e identidades, temas que interesan a la ciudadanía, que se desarrolló durante tres días (2-4 de julio), en sesiones de mañana y tarde.

Este número consta de numerosas aportaciones distribuidas en 5 secciones: Presentación, Homenaje, Artículos, Mesas de debate y V Concurso números. Algunas de las intervenciones que se presentaron en las mesas se publican en este número en los epígrafes «artículos» mientras otras se sitúan en las respectivas «mesas de diálogo», como señalamos a continuación.

1. En la sección **Homenaje** participaron la familia de la Dra. Marta Casáus - su esposo Andrés y sus hijas Tatiana, Alejandra y María- y algunas/os amigos/as de Guatemala y España - Rigoberto, Irma Alicia, Rolando, Patricia y lo encabeza quien presenta este número- con relatos de vivencias personales que transmiten un inmenso cariño y la alegría que les une a la persona homenajeada. Se cierra esta sección de homenaje con un extenso el agradecimiento de Marta Casaus Arzú a FILGUA y a todas las personas que han participado en las actividades.
2. Los 10 «**artículos**» son las ponencias que pedimos, en su momento, para las mesas de diálogo y que, posteriormente, los/as/es autores las han transformado en ensayos con un esfuerzo enorme. Por este motivo se lo agradecemos enormemente.
3. Las contribuciones de la «**mesas de diálogo**» las introduce la conferencia de la Dra. Olivia Gall y las concluye con la ponencia del Dr. Abril Trigo, ambas en la sección de artículos. A continuación, resumimos las mesas con las exposiciones de las/os/es autores en estas jornadas de pensamiento y reflexión conjunta.

	<b>Mesa</b>	<b>Expositor/a</b>	<b>Moderador/a</b>
	Conferencia inaugural: «Los debates de diálogo, memoria y nación»	Dra. Olivia Gall	Marta Casás
1	Arte y memoria	Carlos Fredy Ochoa Mayarí de León Miguel Ángel Oxlej Esgar Sajcabún	Patricia Arroyo
2	Tejiendo historias y recuperando memorias	Georgina Hernández Ignacio Sarmiento Alba Cecilia Mérida	Ana del Sarto
3	Proyectos de nación: dimensiones histórico-políticas y étnico-culturales	Diego Vasquez Monterroso Marta Casás Daniel Matul	Rigoberto Quemé
4	Genocidio y memoria	Fernando López Elizabeth Florián Raúl Nájera	Manolo Vela
5	La reforma del Estado y la refundación de la nación en Guatemala	Rolando Castillo Roney Alvarado Domingo Hernández Ixcoy	Demetrio Cojtí
6	Racismos, debates e interacciones pendientes	Glenda Ixtabalan Fernando Us	Yolanda Aguilar – M <sup>a</sup> Elisa Velázquez
7	Colonialidad, Racismos y Migración	Rigoberto Quemé Lizbeth Gramajo Juan José Hurtado	Abril Trigo
8	Las nuevas formas de racismo en Guatemala	Victoria Tubín Delfina Mux Lina Barrios Bertha Zapeta	Jorge Ramón González Ponciano
	Cierre de Diálogos, memoria, nación y racismo	Abril Trigo	Patricia Arroyo Calderón

4. También se realizaron 3 **talleres**, titulados: Memoria, Racismo y discriminación y Autores silenciados para formación y concientización de jóvenes estudiantes de distintos centros educativos.
5. La presentación de la revista *Yojtzijon-Diálogos* de la Fundación MAG. Corrió a cargo de una persona muy querida y miembro de la Fundación, doña Guillermina Herrera Peña, que tomó como referente el número anterior de esta revista y disertó sobre el tema del monográfico anterior de la revista, el nº 6, titulado: «Un relato de vida y de una experiencia común en las calles por la justicia y la democracia: yo estuve allí, yo lo viví y yo lo sentí».
6. La última actividad en el marco de FILGUA2025, fue la disposición de un **stand** de la Fundación María y Antonio Goubaud, con información sobre el trabajo que realizamos. Un espacio que no solo nos permitió compartir nuestras publicaciones, sino también conversar de manera cercana con lectoras y lectores, escuchar sus inquietudes, y reconocer el creciente interés por la lectura, la memoria histórica y el pensamiento crítico.



A lo largo de los trece días de feria, recibimos a cientos de personas que se acercaron para conocer más sobre nuestras líneas de trabajo: los programas de formación, los proyectos de cooperación, los recorridos de las memorias y las investigaciones que impulsamos desde la Fundación. Cada visita abrió la oportunidad de tejer nuevos vínculos, fortalecer alianzas y reafirmar la importancia de construir espacios donde la memoria, la cultura y el diálogo sigan encontrando lugar.

La participación en FILGUA2025 se convirtió, de este modo, en un momento significativo para visibilizar nuestro quehacer, compartir experiencias y renovar el compromiso con quienes creen en la importancia de preservar y activar la memoria colectiva.



Se presentaron con los 7 nuevos libros de la autora, Marta Casás, que dieron lugar a largas colas con personas interesadas en que se los firmara. La calidez y cercanía en la interacción de la autora con los/as/es lectores convirtió estos momentos y espacios de diálogo académico y cultural en ocasiones para compartir reflexiones sobre racismo, memoria histórica y el pensamiento centroamericano. Así como para atender las demandas de información de las personas interesadas en la formación e investigación de la FMAG.

En total, podemos cuantificar esta increíble colaboración y este compromiso con el conocimiento y la reflexión sobre

«Memoria, nación y racismo», en 35 contribuciones, resultantes de una celebración -la elección de los y las organizadoras de FILGUA2025 de hacer un homenaje a la Dra. Casás Arzú y su obra- y de todas las actividades que organizó la Fundación MAG en torno a ello, así como de otras actividades que, sin duda, han trascendido dicha celebración, por lo que les estamos profundamente agradecidos.

Un agradecimiento especial queríamos dedicárselo al equipo de la Fundación María y Antonio Goubaud sin cuya colaboración no hubiera sido posible abordar este magnífico y gran evento. En particular a Luisa Fernanda Rivas, como coordinadora de las mesas de diálogo; a David Urizar como colaborador en investigación y diseño de la página web y los afiches; a Isaías Santos como coordinador de gestión administrativa y financiera; a Sadi Car y a las Guías de la Memoria por la labor en el stand y



coordinación de las actividades; y a Margarito y Dora por el apoyo al buen funcionamiento de las actividades de la Fundación MAG.

7. Fuera del ámbito del homenaje a la Dra. Casás de FILGUA2025, la Fundación MAG convocó el V **Concurso** de relatos para titulado *El crisol de las identidades y el futuro de la nación (2025)* para seguir reflexionando acerca de la riqueza y diversidad de identidades, sus dinámicas y funciones en la construcción de una nación más incluyente y justa. El concepto identidad trasciende los límites de etnia, género y edad, y permite que emerjan nuevas formas de autoidentificación que se han convertido en un crisol dinámico que refleja las transformaciones históricas y sociales. Como en números anteriores, se publican en este número de la Revista los 3 relatos que han sido premiados (1º, 2º y 3º premio) y 2 las menciones de honor.
8. Por último y fuera de este concurso y de las mesas, el artículo, *Desafíos para la identidad maya*, de Juan José Hurtado Paz y Paz completa la riqueza de contenidos de este número de la revista *Yojtzijon-Diálogos* de la Fundación Antonio y María Goubaud.

Teresa García Giráldez

Coordinadora de Yojtzijon-Diálogos  
Fundación MAG

# Homenaje a Marta Elena Casaús



**filgua**

## Fundación María y Antonio Goubaud y la Feria Internacional del Libro 2025

Le hace la cordial invitación para el:

## HOMENAJE A MARTA ELENA CASAÚS ARZÚ

En reconocimiento a su trayectoria intelectual, académica y de compromiso con la memoria histórica, los derechos humanos y contra el racismo.

Fecha: **10 de julio de 2025**

Lugar: **Forum Majadas, 27 avenida 6-40, zona 11**

Salón: **Miguel Ángel Asturias**

Hora: **19:00 hrs.**



## Contextos y andanzas de una amistad de larga duración (1966-2026)

*Teresa García Giráldez*

En primer lugar, agradezco la invitación de la organización de FILGUA a participar en el homenaje a la Dra. Marta E. Casás y su obra, en la XXII Feria Internacional del Libro de Guatemala, el día 10 de julio de 2025. Es un honor y por muchos motivos me causa una enorme emoción hablar de una amiga, maestra y compañera como Marta Casaus. Destacaré algunos aspectos: nuestro cariño mutuo y una amistad de larga duración -somos las mejores amigas-, además de una admiración por su obra. Es una académica «todo terreno», capaz de afrontar retos académicos e investigativos de las dimensiones que sean, sobre todo aquellos que se dirigen a comprender que los pueblos indígenas han sido y son sujetos activos en la historia de Guatemala; y que lo entiendan no sólo los estudiantes e intelectuales universitarios en España, sino quienes siempre lo han negado en Guatemala.



Podría estar horas discurriendo de ella, pero «para no cansarles» -como diría ella-y sobre todo por el cariño que le tengo no quiero divagar ni detenerme en aspectos superficiales. Así que trataré de ceñirme a lo mejor y más divertido de nuestra amistad y nuestro trabajo juntas. Vaya por delante su compromiso cívico-político con la historia y la memoria de los pueblos indígenas de Guatemala; una historia y una memoria, que otras, las oficiales, han pretendido silenciar u olvidar sin haberlo conseguido, gracias a la labor de los pueblos directamente implicados, y a los intelectuales y académicos que, como ella, con sus equipos de investigación han mantenido y, hoy, FILGUA celebra en su persona con su obra.

Hablar de nuestra amistad me resulta fácil, o eso creía yo, pero recopilar y seleccionar episodios de las cosas que hemos hecho y vivido juntas ha sido complicado si pienso en todo lo que dejo atrás. Son casi sesenta años de vida, de aventuras, unas mejores que otras, de las que ha salido beneficiada nuestra amistad y nuestro cariño.

Inicio este relato contextualizando histórica, política y cultural y localmente nuestra amistad. Su recorrido por los espacios de sociabilidad que compartimos desde nuestros tiempos mozos

de la Universidad hasta los actuales, la pandemia incluida, cuando nos conocimos, hasta este momento, el de la Fundación María y Antonio Goubaud.

## La Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Así, pues, nuestro primer contacto fue en las aulas, muchas y diversas, de la Facultad donde iniciamos la carrera de Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid, allá por el septiembre de 1966. Fue en las «Galerías Castañeda» -como la apodaban por su decano, los estudiantes de Económicas con quienes compartíamos edificio. A mitad de carrera nos cambiaron de lugar y nos llevaron a otro edificio más discreto, con sus inconvenientes, -siempre había que bajar- para ir a clase, al bar... Subíamos y bajábamos escaleras continuamente. Tenía un techado de Fisac -me enteré hace poco- que tomábamos como aparcamiento de los profesores, y lindaba con el Palacio de La Moncloa, pero entonces Franco residía en El Pardo. Visto ahora -es la Facultad de Estadística- tampoco estaba tan mal.

En esta etapa del franquismo tardío, sacamos los pies del tiesto, vivimos las luchas estudiantiles y obreras contra las muertes, persecuciones y detenciones de compañeros y obreros antifascistas, en definitiva, contra la dictadura en todas sus manifestaciones, que se vieron reforzadas con el estallido de las luchas universitarias de París con su dimensión internacional contra el imperialismo yanqui. Tener de forma permanente la policía dentro de la facultad no nos hizo desistir -más bien nos animó- a protestar contra los atropellos y muertes de compañeros y obreros.

El Mayo del 68 supuso un hito importante en nuestra amistad. En la ciudad universitaria de Madrid pasaban muchas cosas: íbamos a clase, pero también a las manifestaciones y cierres de la Facultad, a protestar por las cargas de la policía, a los conciertos organizados increíblemente. Al glorioso concierto de Raimon<sup>1</sup> en nuestra Facultad (18 de mayo de 1968) Marta asistió (yo no) y esquivó la carga de la policía, puedo suponer que era porque estaba en forma ya que alternaba con la misma intensidad los estudios, las asambleas y la danza. Desde este primer encuentro con Marta me di cuenta de que era una compañera mucho más valiente, activa, solidaria y con las ideas más claras que yo, que no dudaba en a las manifestaciones, huelgas o cualquier otra actividad reivindicativa. Con el tiempo me acercó también a otras compañeras valientes, Rosa, Ángeles, Inés, Blanca, Toñi, pero no tenía tanta confianza con ellas.

Tenía una «virtud» que se tomaba en serio la carrera como yo, y venía a clase, lo que para mí era un motivo de confianza y me ayudó a perder la timidez. El primer año fue de tanteo; nos colocábamos cada una en un lado de un aula con forma de anfiteatro: ella en las primeras filas de la izquierda con las «niñas bien»; yo en el lado opuesto, donde no estaban más mezcladas las clases sociales, las edades de los estudiantes -algún que otro policía encubierto, lo supe después- y charlábamos menos o no conseguíamos romper el hielo.

A partir del segundo curso, nos empezamos a sentir un poco más compañeras. Sacábamos buenas notas y ese fue para mí también otro motivo para fiarme de su amistad. Empezamos a comentar los contenidos y todo lo demás que iba saliendo en clase y fuera de ella. A medida que la iba conociendo me daba cuenta de que teníamos más cosas en común de lo que imaginábamos, por eso nos entendíamos bien. Nunca nos exigíamos nada, ni entonces ni después. Nos caíamos bien, estudiábamos, y nos reíamos e íbamos cambiando poco a poco con lo que aprendíamos de la vida, de la universidad, y eso bastaba. Las cosas en las que éramos diferentes no nos importaban. Por ejemplo, que yo fuera miedosa y ella no (aunque diga que lo es) no fue nunca un impedimento para seguir tratándonos con cariño y complicidad; que yo fuera más hippie que comprometida, como ella con las causas antifascistas, con los derechos y las libertades civiles y políticas, en definitiva, con la democracia y no me atreviera a manifestarme abiertamente en esos años no fue un elemento para perderme por el camino y alejarnos.

No le dimos importancia a la pertenencia de clase. Lo que más me gustaba –me daría cuenta después– era que su compromiso político activo con la democracia no era «una pose» de universitaria caprichosa rebelde. No sé cuántas de nosotras lo entendimos entonces, pero nos ha demostrado su compromiso constante en numerosas ocasiones y que se pueden ver las injusticias, el franquismo o las dictaduras y el racismo y luchar contra ellos no solo en



las aulas, sino a lo largo de toda la vida, aunque pertenezcas a la élite. En definitiva, que se podía mandar al traste los prejuicios – ser rica, de izquierdas y buena estudiante– y ser una demócrata convencida y comprometida. Así lo demostró en la carrera y lo ha seguido haciendo. Los años de Universidad nos cambiaron para bien y para siempre.

En aquellos momentos de gran radicalidad era capaz de comprender al Otro, a mí, con mis circunstancias y mi carácter tímido, sin imposturas, mostrándose tal y como era: una chica guatemalteca de clase alta comprometida con la lucha por la democracia en España y que se tomaba en serio la carrera y la amistad. Enseguida me sentí contenta de ser su amiga –ella tenía más amigas– sin necesidad de tener que mimetizarme con ella. El miedo a perder la beca, a los porrazos de la policía o a que me aplastaran en las carreras o en las manifestaciones me bloqueaban, pero con su invitación a participar en las manifestaciones, me iba introduciendo en la participación política ciudadana. La única condición que le puse si iba con ella era que

no nos metiéramos en el meollo de la manifestación, para no sentirme acorralada o arrollada por la marabunta de estudiantes que escapaban de las cargas de los «grises» -la policía armada- y, no sólo aceptó esta condición cuando íbamos juntas, sino que nos sacaba en coche -a mí y a cualquiera en mi circunstancia- si la cosa se ponía mal para que salváramos el pellejo.

En una ocasión, se produjo un encierro en la Facultad que nos pilló dentro y para mí era una situación nueva. Ante los avisos de que iba a entrar la policía, yo decidí hacer resistencia pasiva, es decir sentarme en un banco y esperar a que sucediera. Estaba segura de que con esta actitud pacífica los grises iban a pasar de largo. Álvaro, un compañero más experto en estas lides intentó disuadirme, pero al no conseguirlo, me dejó en el banco. Sin embargo, poco después vino a decirme que me ocultara mejor, que le siguiera a un escondite más seguro. Él sabía, yo no, que los compañeros habían montado un sistema de desalojo para los que no querían enfrentarse cara a cara con la policía. Organizaron una cadena humana para ir sacando a la gente. Marta hubiera podido quedarse, pero como estaba conmigo, se quedó tratándome de convencer también de que teníamos que irnos como fuera. No sé cómo, pero nos perdimos. De modo que creí que el compañero me llevaba hacia donde se había ido ella. De repente no tuve tiempo para nada: otro chico me dijo «ven por aquí», y fui, me cogió la mano y me pasó a otro que dijo «¡acércate a la ventana!». Sin entender nada de lo que pasaba, otro estudiante me cogió por las muñecas y ¡zas! me tiró por la ventana, volé un momentito, hasta que otro chico, que estaba en una escalera corta, me agarró y me pasó a otro que estaba en los peldaños de abajo, que me dejó en el suelo, sana y salva. Lo gracioso fue el detalle final: ya en el suelo, un último chico se encargaba de componer a las chicas que íbamos con falda y que en ese trance la teníamos de bufanda: ponía la falda en su sitio después de ese «viaje». Fue tal la sorpresa que no me dio tiempo a pensar en lo que había pasado. Respiré, miré hacia arriba y vi la ventana ¡dos o tres pisos! Dije ¡adiós! Como si nada, desconcertada, pero contenta y me fui a la residencia. Con Marta lo recordábamos y nos reíamos después.

El último año, elegimos ambas la especialidad de Estudios de América Latina y no volvimos a abandonarla, conocí a más compañeras, a las que ella conocía mejor, con las que acabamos los estudios y preparamos, al año siguiente, los estudios de doctorado. De la «bella inútil» como llamaban a la carrera de Ciencias Políticas, ambas salimos con una profesión y con un trabajo, pero sobre con un cariño y una amistad sólida y duradera y una formación que nos ha permitido seguir juntas.

Como suele ser el tiempo de la Universidad nos sirvió para modificar muchos de los presupuestos de partida, y para pensar más allá de nuestra clase social de origen, para desear otra vida, para creer que otro mundo era posible; para vivir la libertad y luchar por la democracia; para desarrollar nuestras inquietudes intelectuales y conformar nuestros propósitos de vida, como diría mi amigo Luis. Y aunque los ritmos, las forma de sentir y actuar contra las injusticias fueran distintos Marta y yo seguimos adelante: ella formándose, con su actividad política y su compromiso con los pueblos indígenas y con las causas de la justicia social, sin cuestionarme nada mi desapego y mi opción hippie y anarquista.

## La casa de Marta de nuestros tiempos mozos

Era un lugar increíble la vida en la casa de Madrid de entonces, lo era su familia que me resultaba muy entretenida, me parecía de película, era una familia en movimiento continuo. Las personas de autoridad que yo identificaba -no suelo preguntar, quizá por respeto, aunque se es una amiga hay que hacerlo - eran su abuela y ella. Ambas se caracterizaban por la dulzura en el trato con los niños y con respeto a las personas que estaban a su servicio. En una ocasión el niño, Pedro, que tendría entonces unos 8 años, estaba hablando con alguien por un aparato; cuando Marta le preguntó con quién hablaba, le contestó: con una persona del espacio. Naturalmente, no creía yo en los ovnis pilotados, pero cuando oí una voz en el aparato... casi, casi me lo creo: ¡qué sabía yo de la radioafición! Por si acaso, Marta le preguntó al radioaficionado quién era y éste cortó sin decir ni mu. Sin querer almarle, seguiría con prudencia la afición de su hermano.

En la cadena de mando doméstico estaba también su padrastro -no sabía en qué eslabón colocarlo entonces- pero era también muy agradable. ¿Y su madre? Tenía poder, lo intuía yo, pero estaba siempre en otro lugar; siempre a punto de llegar y siempre a punto de irse. Eso sí, su llegada trastocaba todo el *ménage* familiar y, cuando ya se había ido, volvía todo al orden que conocía. En esa casa entonces coincidí poco con ella. La conocería y frecuentaría después en Guatemala y pude la apreciarla mucho más ¡Una gran mujer! Valiente, emprendedora, rompedora, pero sobre todo muy divertida y ocurrente y, además espléndida. ¡De casta le viene al galgo a Marta!

Lo sorprendente era que en esa casa también, con tanta gente circulando, se podía estudiar. A su querida abuela le parecía un despropósito que nos quedáramos sin dormir toda la noche, que no nos cuidáramos y tuviéramos ojeras a la mañana siguiente. Nos animaba a que fuéramos a dormir, pero le convencíamos fácilmente, no teníamos otra opción, y entonces nos



endulzaba el traspase con unos *biscuits* deliciosos. Así preparábamos los exámenes, quedándonos toda la noche a estudiar, yo con un cuarto de centramina para mantenerme despierta y lúcida, y Marta con una Coca-Cola. A eso de las 6 o 7 de la mañana, se ponía a bailar para desentumecerse y estar fresca como una lechuga, yo también estaba despierta, pero no así. En más de una ocasión, cuando todos dormían, subía Salvador a resumirnos el texto o de los textos que le habíamos dado porque no nos daba tiempo a prepararlo. Salvador era

el mayordomo, era comunista, pero eso solo lo sabíamos nosotras. ¡Si su familia se hubiera enterado...!

En cierto modo, ambas teníamos algo en común. Marta era exótica: guatemalteca, una *rara avis* en el mundo universitario de chicas/os «bien» españolas/es. Yo tampoco estaba mal: iba con faldas y pelos largos, muchas sortijas y collares y, en verano, llegaba a clase descalza. Sin duda era guapa y se echó un novio estupendo que le esperaba a la puerta de la Facultad con un Triumph verde (no tengo ni idea si era de esa marca, lo oí a alguien). Yo, de vez en cuando, me veía con un goliardo, «el señorito», que sostenía que me parecía a Janis Joplin. También teníamos unas madres decididas e independientes, ausentes pero muy presentes en nuestras cabezas, y también hermanos, ella tres y yo cuatro, ella la mayor y yo la segunda, con menos responsabilidades que las suyas.

Entre nosotras todo parecía normal: a mí su aspecto y sus costumbres y a ella mi hipismo. No así a su padrastro, pero sólo en una ocasión, me reprochó que fuera descalza y no me dejó comer con ellos, alegando que a la mesa había que ir «vestidos y calzados». Marta hizo un gesto de «no le hagas caso», pero se lo hice, me parecía normal el reproche y salí al jardín a esperar a que acabaran de comer; pero ¿cuál no sería mi sorpresa? cuando vi que Salvador, me preparaba una mesita allí, con mantel y todo, y me traía la comida. Todo parecía natural: lo suyo y lo mío.

Yo vivía en un Colegio mayor privado confesional, pero cuando quería pasar la noche fuera, Marta me cubría las espaldas: decía que iba a su casa para estudiar. Lo hacía aún más creíble cuando, días después de mi escapada, se presentaba en la residencia con un ramo de flores para la virgen de la capilla. La primera vez que lo hizo impresionó tanto a la directora que pensó en las buenas compañías que tenía yo –sensible también a la elegancia y buenas maneras de Marta, naturalmente – por lo que tuve la vía libre para dormir fuera más veces, lo daban por supuesto.

Ambas habíamos estado en muchos lugares desde pequeñas. Nadie que yo sepa utilizó el calificativo de inmigrante con ella; ni se estilaba entonces ni era apropiado para una estudiante universitaria que, como Marta, viajaba más que cualquiera de nosotras, por turismo o por lo que fuera, a otras partes del mundo donde muy poca gente que yo conocía había ido y que, ahora, su madre había decidido que los estudios los hiciera en España.

Así transcurrió la carrera que nos despertó y nos proporcionó unos conocimientos y unas experiencias importantes para toda la vida. La más importante sin duda fue que nuestra amistad siguiera viva. Empezamos a trabajar como profesoras no numerarias – PNN- en la misma Facultad de la UCM, pero en distinta asignatura y, cuando nos fuimos cada una por su lado, continuamos queriéndonos y contando una con la otra porque las raíces de nuestra amistad son profundas. Nos veíamos en ocasiones, en Turín o en Madrid, y nos poníamos al día como si la distancia y el tiempo no contaran.

## Andanzas por senderos alejados

De todos estos años de amistad más cerca o en lejanía guardo muy buenos recuerdos. Yo me había ido con una beca corta a Turín (Italia), pero esta ciudad me atrapó por muchas razones: la riqueza política y cultural de la vida cotidiana, y también porque, como dice Nicola en *La meglio gioventù* de Marco Tullio Giordana: «Incontrare te è stato come vedere chiaro nel caos», un amigo que me explicaba el caos de «gli anni di piombo» que nos tocaron vivir. Caos que para mí era la ocasión de distanciarme de mi país para comprenderlo mejor y vivir en una democracia con unas clases sociales activas.

Marta -sola o con Andrés- vinieron a verme en varias ocasiones a Turín, y viajamos a Roma, a Venecia... Por eso decidí quedarme, pero tenía que resolver antes «una asignatura pendiente» con el profesor con quien trabajaba. Vine expresamente a Madrid para decirle cuatro cosas. Marta me esperaba en el aeropuerto, le conté mi decisión, que apoyó al verme tan resolutiva. Me acompañó a la Facultad a decirle lo que pensaba y que renunciaba a trabajar con él. Marta trataba de quitarle hierro a lo que le estaba diciendo. Sin duda pensaba esta buena amiga que con «mi modito» me estaba cerrando las puertas de la Facultad para siempre, si un día decidía volver. Sin embargo, al verme tan satisfecha de lo que había hecho, comprendió lo importante que había sido para mí esta decisión, y su apoyo incondicional. Me acompañó de nuevo al aeropuerto y, seis o siete horas después estaba de vuelta a Turín con los deberes hechos: tomar la decisión «decisiva» de mi vida. Fueron las mejores 5.000 pesetas que gasté para un viaje tan breve, pero tan importante.

Solemos recordar juntas dos acontecimientos que para nosotras fueron muy divertidos y que ocurrieron una de las primeras veces que vino a verme Marta. Mientras venía a casa vio un cartel de Maurice Bédart y le entraron ganas de hablar con él, para que le diera una oportunidad de bailar o asistir a una clase suya. Mientras planeaba el abordaje, nos enteramos de que había huelga de la Fiat, y convocada una manifestación esa tarde. Me había avisado una amiga, Lilia de Lotta Continua -de lo que entonces llamaban allí la *sinistra extraparlamentare*-, pero como yo tenía clase, dijo Marta que iba ella. Me preguntó cuál era el eslogan más fácil para poder gritarlo como una más y le dije: «¡oggi sciopero!». Allí que se plantó con mis/sus amigas. Como no podía ser de otra forma, uno de los policías, que vigilaban que no se desmadrara la manifestación, aprovechó la ocasión para pedirle el teléfono. Me entró la risa, pero debió «intuir» que no era de allí ¡qué perspicacia!

Por la tarde se plantó en la escuela de baile donde estaba Bédart y le pidió entrar en el curso que iba a dar. Él habló con la responsable que le dijo que el plazo estaba cerrado, entonces se dirigió a él y le dijo: una clase, aunque sea sólo una. No pudo ser. Con las ganas de bailar que le dejó el rechazo, le dije ¿por qué no bailas para nosotras? Y así fue. Retiramos todos los

muebles de la buhardilla donde vivía yo con Massimo, y él con todas mis amigas -que eran unas cuantas- sentadas y apiñadas encima de la cama, con una cassette con el Adagio de Albinoni nos bailó un buen rato, dejándonos fascinadas, boquiabiertas. Cuando vuelvo a verlas en Turín me preguntan por ella, lo que aprovecho para contarles sus andanzas y mi cariño. Otra aventura sería la romana de ¡Cómo voló! pero ese fue otro cantar.

En otra ocasión, le presenté a Marcello Carmagnani, mi director de tesis en la Universidad de Turín. En su despacho hablamos, naturalmente, de América Latina y del tema de las redes sociales y familiares, entonces la veta de estudios que había abierto Marta en la Universidad. Se mostró un tanto escéptico con esta línea de investigación -de moda pasajera lo tachó- y, en algún momento del encuentro cordial, llegó a decir que en España no había... o, bueno, que solo había un investigador latinoamericanista español que valiera la pena. «Por lo menos dos- le dije- la otra es Marta, pero no la conoces».

Unos 10 años después, lo reencontramos en Madrid, y cuando le acompañábamos a dar un curso al Instituto Ortega -invitado por nuestro gran amigo Pedro Pérez Herrero, aquel que supuse que, sin nombrarlo lo consideraba el único latinoamericanista válido- tuvimos el gustazo de que nos reconociera su error y admitiera que la línea de investigación de redes sociales había cuajado. Le dije: «¿no te avisé de que Marta Casáu era la mejor investigadora y académica latinoamericanista de España?» Marta se reía con mi descaro, pero nos gustó que lo reconociera. También creía este profesor mío que, en los veinte años que estuve en Turín no me había integrado, porque seguía siendo y vistiendo de hippie.

## Marta entra en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

Marta siguió por su camino, intercalando el trabajo y las estancias en Guatemala con el de las universidades y centros de investigación de Madrid (CEDEAL). En 1988, había defendido la tesis doctoral, «Ideología de la clase dominante en Guatemala», en la Universidad Complutense, con el reconocimiento más alto de la academia: sobresaliente *cum laude*. La publicó, 4 años después en Costa Rica con el título, *Guatemala, linaje y racismo*. ¿Vamos ya por la 5 edición o he perdido la cuenta?

El origen y la formación de los grupos sociopolíticos dominantes en Guatemala, los núcleos familiares, las relaciones de parentesco y sus orientaciones ideológico-políticas centroamericanas abordados con esa profundidad y creatividad le llevaron a abrir una veta en las universidades españolas en el estudio de las élites centroamericanas, en el de las redes sociales en la academia española, y en los estudios culturales. Metió la interdisciplinariedad en un espacio reservado a la historia pura y dura. En 1990 Marta ganó su plaza fija en el sistema de educación superior español; de este concurso (oposición se llama aquí) salió como Profesora titular en el área de Historia Moderna y Contemporánea de América de la Universidad Autónoma de Madrid. Ya era una funcionaria pública oficialmente, «una de las nuestras», a pesar de toda su complejidad identitaria que llevaba a cuestras. Apenas había

profesoras extranjeras, en esta Universidad, y -diría yo- en general en la academia española sigue sin haberlas en proporciones respetables. No era muy al uso una profesora que empezaba definiéndose como mujer mestizo-ladina, guatemalteca, intelectual de izquierda comprometida, y que además se sabía que era culta y rica. Todo este bagaje multiplicaba su encanto, pero también sus responsabilidades, y lo llevaba como si nada. ¡Ah! se me olvidaba un aspecto crucial: de una esplendidez hasta decir ¡basta!

Cuando en vacaciones yo venía a Madrid, me iba a casa de Marta a charlar, a compartir historias y ponernos al día en lo existencial, familiar y político; luego, a trabajar. En una ocasión, íbamos tan a lo nuestro que entramos en coche, -sin querer creo- en la Plaza Mayor y, ya que estábamos, nos dimos una vuelta. Ese mismo día -quiero recordar- nos despistamos charlando y lo remedió yendo marcha atrás por toda la Gran vía -de Callao a Cibeles- como me sonaba raro, se lo pregunté ingenua de mí si era correcto: «No», me dijo, como si nada. Por suerte no nos pilló ningún municipal.

Este reencuentro me acercó, y conocí mejor, a Andrés: sabía quién era, desde nuestros tiempos de Universidad: aquel chico del descapotable verde que venía a buscarle a la salida de clase. Se llevaban y se trataban muy bien siempre y siguen haciéndolo. También conocí a sus hijas, a pesar de los peros que ponían, al principio, sus cuidadoras con las visitas extrañas. El sentido de la amistad lo desarrollaron entre ellas, con sus amigas y con mi hijo, que las adoraba por igual y «cada una en su estilo», como diría mi tía Piti, cuando era más pequeño.

Dos años después de que Marta sacara la oposición, como resultado de unas luchas en la Universidad de Turín, me echaron de la Universidad como a muchos otros profesores extranjeros. Fue un despido improcedente, y con otro compañero alemán llevamos a juicio a la Universidad y ganamos la causa -me readmitieron, pero mientras tanto y como dicen -quienes pueden- «la crisis es una oportunidad». Así, mientras estábamos en este lío, con ocasión de un congreso de latinoamericanistas en Sevilla, una profesora andaluza (¡gracias!) me habló de unas becas del Ministerio de Educación y Ciencia para la «Reincorporación de Doctores y Tecnólogos». Uno de los requisitos era que una Universidad española me reclamara, se lo pedí a Marta, apenas titular, que no dudó en proponérselo a su Departamento, que lo aprobó.

Gracias a su apoyo personal e institucional volví -20 años después de haber cerrado con la UCM (al poco de hacerlo con la de Turín)- a trabajar esta vez codo con codo con Marta en esta universidad. No sé cómo ha podido pensar Marta desde que conoce que yo -y también su hija Tati- ¡no hemos tenido suerte en la vida!



La UAM nos acogió entonces con cierta curiosidad y afabilidad, pero no me «reincorporó» - como rezaba la beca-, pero estuve 17 años en su despacho, trabajando como miembro del equipo de investigación, o como coordinadora en los proyectos que dirigía Marta, incluso antes de incorporarme: desde el primer proyecto, *La configuración de la nueva élite centroamericana: sus posibilidades de integración regional y de inserción en el mercado mundial* (1991), hasta el último, el *Master Europeo en Estudios Latinoamericanos* (2010). Y más allá de la Universidad seguimos en la brecha de la Fundación MAG, compartiendo la coordinación de los proyectos de docencia, investigación y de desarrollo social, la revista *Yojtzijon-Diálogos* y escribiendo también algunos de sus artículos juntas.

Fui entonces la primera doctoranda-discípula de Marta de la UAM. Dirigió mi tesis sobre las redes familiares vascas de Centroamérica, que integraban los grupos de poder y las redes familiares de Guatemala, que había identificado en su tesis. Bajo una rigurosa dirección del proceso de investigación, y con su disposición a facilitarme todo lo necesario para que lo hiciera bien -contactos, conocimientos, libros, archivos- y... ¡mucho de su tiempo! Estaba yo tan convencida de que había asimilado todas sus enseñanzas y sugerencias, cuando voy y le entrego lo que yo creía que era el borrador final de la tesis. Lo revisó y me lo devolvió, diciéndome: «Muy buena selección de material: ahora formula el problema, la hipótesis, los objetivos, explica la metodología y analiza los resultados». ¡Casi me muero! Asenté el golpe, como tenía todo en la cabeza, me puse a ello y acabé la tesis - «Redes familiares vascas como estructuras de poder en Centroamérica»- y obtuvimos la calificaron sobresaliente *cum laude*.

Nos llevamos tan bien, hemos sido siempre tan cómplices y nos hemos reído tanto que ya no le hacía tanta gracia a algunas colegas del Departamento: ¡con lo y eso que le habíamos caído al principio! «el mejor fichaje de los últimos tiempos» me había dedicado en su libro el director del mismo. No se entendía cómo, en tan poco tiempo, Marta se hubiera convertido en una *Maestra*: introducía novedades en los programas y en las clases, en la forma de desempeñar la docencia y en los contenidos. Introdujo los estudios interdisciplinarios ¡en la historia!, las elites de poder y los movimientos sociales, las estructuras de poder y los sistemas de dominación latino y centroamericana, y los estudios culturales. Sobre todo, fue el racismo como ideología y práctica de Estado contra los Pueblos indígenas, el tema más novedoso en la academia española, y europea, diría yo.

Además, invitaba a sus clases a profesores/as, investigadores/as y activistas latino y centroamericanos/as; a unos, como Octavio Ianni, los habíamos estudiado en la carrera y tuvimos la suerte de que aceptara nuestra proposición y nos dedicara tanto tiempo y de tanta calidad; a otros como, Eduardo Devés, se lo «bajó de internet»; a Ricardo Melgar Bao, su amigo que vino también a dar clase. De otros conocía desde hacía tiempo su actividad, sus investigaciones y sus compromisos: Rigoberto Quemé, Demetrio Cojtí, Delfina Mux, Edelberto Torres Rivas, Carlos Vilas, Manuela Alvarado... entre otros. Recurría también a académicos de otras instituciones españolas y europeas, como Mónica Quijada, François Guerra, Pedro Pérez Herrero, o de otros departamentos de la UAM, como Manolo Pérez Ledesma y de otros espacios, como Antonio Pérez y Milba con experiencia en la lucha contra

la dictadura española que ayudaron a recuperar la democracia y al pensamiento crítico en nuestro país. Su despacho parecía el «camarote de los hermanos Marx»

No teníamos tiempo para batallitas ni rencillas académicas -no he conocido persona menos chismosa que Marta- lo suyo era un diálogo constante y una capacidad enorme para elaborar y conseguir proyectos en convocatorias reñidas; en ellos incorporaba a profesores y estudiantes interesados en los temas. Eso sí, nos exigía trabajar mucho –en la medida de nuestras capacidades y limitaciones-, sin dejar de divertirnos lo suyo. Marta generar trabajo, pero ella misma trabaja más que todas nosotras juntas y pelea por obtener recursos como nadie. Nos lo hemos pasado también muy bien en su despacho, en los congresos, en las fiestas de su casa donde celebrábamos los cierres de proyectos, cursos o lo que fuera, que fueron muchos.

Trabajó, incluso en momentos críticos. Cuando estaba a punto de dar a luz a su hija más pequeña, tuve que ir -me lo mandó la catedrática del área- a contarle que nos habían aprobado el primer curso de especialización que había movido ella. ¡En ese momento! ¡Trágame tierra! Me sentí fatal por eso y le pedí disculpas por la falta de tacto. María nació algunas, pocas, horas después. Esta chica es hoy es una mujer trabajadora, decidida y resolutiva estupenda, capaz de no aceptar un trabajo cuando tratan mal en la entrevista, o dejarlo cuando no le brinda más conocimientos. Como sus hermanas, pero cada una con su carácter, diferente las hijas de Marta (y Andrés) son cariñosas, inteligentes, divertidas y deportistas ¡estupendas! Tenemos la suerte de que, de momento, María sigue en Madrid, así tengo más oportunidades de verla, pero sobre todo me tranquiliza mucho que esté cerca de Marta y Andrés, aunque viva por su cuenta porque ha sido siempre muy independiente.

Después de este curso de especialización vinieron otros. El magisterio de Marta ha traspasado fronteras: de investigación básica a investigación para la acción, educación para la ciudadanía y otras actividades de extensión universitaria de posgrado, cursos de formación y másteres internacionales<sup>2</sup>, en los que se estaban iniciando las universidades



españolas. Con los doctorados internacionales ha orientado a los estudiantes a la obtención del máximo reconocimiento académico, con investigaciones que profundizan en el área centroamericana, su realidad plural y desconocida o escasamente conocida en el ámbito universitario hasta entonces. En definitiva, la acción sin fronteras, pionera porque se impartía

en Guatemala, fue la propuesta de un asesoramiento de Marta para la creación de una Universidad Maya. Llegó al despacho de la UAM una mañana de 1996, con un mensajero de un grupo de asociaciones de desarrollo del Occidente de Guatemala (futuro ICHP). Marta no estaba y le llamé para decirle que me parecía muy interesante. Ella, más reflexiva que yo, y además conocedora del contexto, sugirió que empezáramos con algo menos ambicioso, con un Máster. Se lo presentó a las autoridades competentes de la UAM y, después de muchas reuniones, se aprobó la *Maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible*, que con una dirección compartida con Carlos Guzmán Böckler y se puso en marcha en 1997 y funcionó hasta 2012.

Llegar a acuerdos con nuestras autoridades académicas, aunque encerraba muchas dificultades, no tenía nada que ver con el debate y la negociación con la contraparte Maya de Xela. ¡No me lo podía creer!: pasábamos horas y horas debatiendo y, cuando ya creía yo, -no sé si Marta que conocía mejor- que estaba todo acordado, nos íbamos a comer tranquilamente y, a la vuelta ¡zas!, los colegas Mayas lo habían repensado y ¡otra vez a plantear cuestiones! que, a mí me parecían las mismas que habíamos acordado ya. Todo se sometía a debate y mucho: los contenidos del programa - ¿por qué introducir la Historia en un Máster de gerencia?; las medidas de acción positiva, de género y etnia —el 25% del alumnado debía ser ladino y el 50% mujeres-. Yo acababa agotada, Marta como estaba acostumbrada no, y nuestros amigos Mayas tampoco. Debo reconocer, que aprendí mucho de la práctica pactista Maya en todos los puntos de un proyecto. Todos tuvimos claro, desde el principio, que el profesorado propuesto por la UAM y por el ICHP de Xela tenían que ser el mejor, y los cargos de la MGDS dobles: dos directores, Carlos Guzmán-Böckler y Marta Casáus; dos coordinadores, Virgilio Alvarado y yo; un Consejo académico formado por Mayas de reconocido prestigio, don Maco de Paz y don Manuel Salazar Tetzagüic (de los nombres de otros miembros no me acuerdo); una contable y una secretaria Mayas muy competentes. Todos muy competentes. Era entonces alcalde de Xela Rigoberto Quemé Chay, puso a disposición el Teatro Nacional para la presentación de la MGDS y nos dio todo su apoyo entonces y posteriormente.

La primera selección de estudiantes de la MGDS la iniciamos en 1997, Guzmán-Böcker y yo, fue para ambos muy satisfactoria. Sorprendida por la facilidad con la que aplicamos los criterios acordados para elegir al estudiantado de la 1ª promoción, me apresuré a informarle del resultado al Alcalde, don Rigoberto Quemé. Me agradeció cordialmente la información y la espontaneidad. Creo recordar que le habían llegado otras noticias que dejó correr, y se alegró de que hubiera ido espontáneamente a decírselo y que se lo contara con mucha alegría.

Los profesores españoles y guatemaltecos elegidos fueron los mejores de los que disponíamos en ese momento. La MGDS de la UAM con el Instituto Chi Pixab formó a 4 promociones de egresados en Xela y hubo más de 200 diplomados<sup>3</sup>. La buena disposición de las organizaciones a las que pertenecían los y las estudiantes mayas y ladinos, mujeres y hombres, a que abandonaran los fines de semana sus actividades para asistir a clase y el compromiso de los estudiantes fue el secreto de la alta tasa de graduación. La MGDS de Xela fue una

experiencia exitosa y muy gratificante. Con algunos de estos y estas egresados seguimos en contacto y conocemos sus éxitos profesionales y personales.

En los viajes a Guatemala para seguimiento de la Maestría, para consultar archivos, hemerotecas y bibliotecas, o para asistir a congresos durante casi diez años, a los de historia, estudios o a seminarios internacionales (1994 y 2006) nos permitía a nosotras y a las/os estudiantes de nuestro equipo debatir los resultados de sus investigaciones.

El año 1999-2000, para no desequilibrar las regiones -decía Marta- y con más financiación que en las anteriores llevamos la Maestría a Oriente, a Cobán. Habíamos cambiado la dirección y la coordinación y se la dimos a personas que no tenían la sensibilidad y el compromiso que teníamos nosotras. Fue un fracaso de gestión y de finalización, egresaron muchos menos estudiantes. Renunciamos a una segunda Maestría en esta región, devolvimos el dinero al donante y volvimos a Quetzaltenango.

A la vez, seguíamos abriendo, otros títulos de posgrado, como *Cultura, sociedad y desarrollo en América Latina* (2001-2005), destinado en particular a funcionarios de la Administración. Nos sorprendió que en la primera promoción los funcionarios fueran sobre todo del Ministerio de Defensa. Los debates en clase iniciaron desde el primer momento, cuando lo inauguró Otavio Ianni que dijo algo que sonó a: «el Estado no existe». Nos echamos las manos a la cabeza, pero no pasó nada. Es más, nos enseñó a todos que hay que dejar a un lado algunos prejuicios, ya que muchos estaban comprometidos con la democracia. Dio clase también Prudencio García (coronel y sociólogo) nos había formado ya de alguna manera en esta realidad, su grado militar no le obstaculizaba su defensa de la memoria democrática – había sido detenido por pertenecer a la UMD- en España y en aquellos países azotados por la dictadura militar.

Cuando el Departamento nos informó, el 20 de diciembre de 2002, de la primera convocatoria de la Comunidad de Madrid para másteres europeos, y de que el plazo terminaba el 31 de diciembre de ese año, por lo tanto de que teníamos ¡10 días y en plenas vacaciones de navidad! para inventarlo y presentarlo, en vez de darnos un patatús nos pusimos manos a la obra. Estábamos seguras de que teníamos una cierta experiencia en preparar títulos de posgrado, nos pusimos a hacerlo a todo correr. Decidimos diseñarlo por módulos, reuniendo aquellos másteres que se impartían y tenían prestigio. Así Marta y yo, con Mónica Quijada del CSIC, entre risas y nervios nos pusimos manos a la obra. La racionalidad cartesiana de Mónica chocaba a veces con nuestro caos creativo, pero nos respetábamos las tres y, como estábamos bajo presión, cualquier tontería que dijera, sobre todo yo, nos provocaba la risa a las tres. Al final, a todo correr buscando las firmas de los responsables de las instituciones implicadas por los pasillos, todos cumplimos y conseguimos presentar un buen documento a tiempo. Lo más asombroso es que ¡nos lo aprobaron y solo aprobaron seis!

La presentación del *Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos: diversidad cultural y complejidad social*, (MEEL, 2005-2010) a los rectores de la Universidad Católica de Milán y a la de Toulouse nos llevó de viaje por estas instituciones. A la Católica de Milán llegamos una noche a las 3

de la mañana -habían anulado nuestro vuelo y cogimos el siguiente- y el taxista no daba crédito a la dirección que le indicábamos: «está cerrada la Universidad a estas horas»- nos dijo; «Seguro, que nos abren», le respondí. Efectivamente, la puerta estaba cerrada, pero los guardas estaban avisados y nos dieron la llave. Cuando al día siguiente nos entrevistamos con el Rector, nos preguntó si había financiación nuestra para el Master, le contestamos que nos habían dicho que sí, pero no nos lo creíamos. Parece que le pareció bien. Mientras estuvimos en Milán<sup>4</sup>, Dante [Liano] nos llevó a cenar -*Ah, bon, pas mal* - y mientras paseábamos vimos una exposición interactiva al aire libre, proyectaban imágenes con colores, sonidos y olores en las fachadas de edificios emblemáticos. Fantástico. También nos enteramos de que acababa de morir mi maestro, Norberto Bobbio. Compré todos los periódicos del día.

Este Máster contó, durante todo el tiempo que lo dirigió Marta, con una enorme demanda de estudiantes de América Latina, con 4 promociones y un doctorado (se defendieron 16 tesis). Y, a pesar de todo lo bien que iba, la UAM decidió cerrarlo sin explicaciones. Algunas estudiantes del MEEL, Georgina, Julieta, Marisa, Gloria, Juan Manuel han creado redes intelectuales integrando también a quienes fueron sus colegas en Madrid, como Patricia Arroyo.

### Conocimientos y otras sociabilidades en el espacio de los congresos

Es cierto que a algún congreso fuimos sin saber ni dónde era exactamente ni con qué ponentes íbamos a compartir los debates. No me acuerdo muy bien si fue el de Marburg, pero desde que bajamos y salimos del aeropuerto alemán, y vimos a la gente que iba delante de nosotras y hablaba del congreso -eran mujeres y hombres de mediana edad que parecían del Opus Dei- le dije a Marta: ¿qué hacemos aquí con esta gente? ¡volvámonos! Además, ¡con ninguna de estas pienso bailar el último día». Pero no nos fuimos, claro. Creo que con alguno suelto coincidimos en otro congreso en Vitoria. Cuando Marta y uno de estos profesores -en esta ocasión este profesor abandonó el acto inaugural cuando las autoridades saludaron en euskera- a la puerta del hotel le retó Marta a que no era capaz de bailar sevillanas ¡en plena calle y a las tres de la mañana! No hay que fiarse de las apariencias.

Para nosotras, los congresos han tenido siempre una doble o triple vertiente: exponer nuestros avances de investigación, conocer a investigadores/as que trabajaran en temas de interés presente o futuro, y pasárnoslo bien. No solo las dos, Marta abrió estos espacios de sociabilidad a todo el equipo, profesores y estudiantes que han servido para consolidar sus conocimientos y crear sus redes y círculos de amistad. Ahora son aquellas exestudiantes, Patricia, Georgina, Marisa, Gloria, Julieta, quienes nos poden que nos incorporem en las investigaciones que dirigen y en sus publicaciones, así como en las actividades académicas que realizan.

Marta lleva participando en congresos mucho más tiempo que yo, que me incorporé sobre todo cuando llegué a la UAM. Como dije en algún momento, participábamos porque nos

interesaba someter a debate los avances que considerábamos relevante y podía interesar a las personas asistentes, con quienes debatíamos. Muchas de estas personas querían conocer a Marta y era también muy fácil acceder a ella, sobre todo, hablar largo y tendido por los pasillos o en el baile de clausura.

Fuimos juntas a casi todos los Congresos Centroamericanos de Historia. Al primero en Honduras, en 1994, que era la primera vez que pisaba Centroamérica, fui a presentar la ponencia-marco de Marta, porque ella no podía asistir por el embarazo. Para mí era todo muy curioso. En el avión que nos llevaba de Costa Rica a Tegucigalpa, escuché cómo un profesor costarricense le explicaba a otro, que parecía no gustarle mucho volar, que en esta ciudad los aviones para aterrizar se guiaban por el semáforo de la carretera. Creí que bromeaba, pero no me quedó muy claro que no fuera así, porque había poco espacio para el aterrizaje como en Bilbao.

Sin embargo, lo más llamativo e insólito era que fuéramos a las sesiones del Congreso escoltados por unos militares, rifle en ristre, que también nos devolvían a los hoteles. Menos mal que el autobús blanco y se quedaban fuera de las salas.

Después de presentarme y decir que iba a leer la ponencia de Marta, se me acercaron algunos profesores y estudiantes de la San Carlos de Guatemala para preguntar por ella; y otros despistados que -como no la conocían y habían llegado tarde- me daban la enhorabuena, creyendo que era ella, como constaba en el programa. Conocí a Pinto Soria y, charlando con él, me preguntó por qué no iba a conocer el país de Marta, que estaba ahí al lado. No supe qué contestar. Otros san carlistas me animaron y me animé. Lo más importante era que me había olvidado de la causa real por la que ni me lo había planteado, que era que me daba miedo ir a este país por la violencia que encerraba. En ese momento me pareció una tontería desaprovechar la ocasión si la gente era tan maja cuando la tenías cerca. Así que busqué un billete de avión, pero no había plazas, y entonces acepté la invitación de ir con ellos en autocar. Quise compartir los gastos, pero no me dejaron; pasamos por Copán y llegamos de noche a la capital. Una de las compañeras me invitó a su casa para que no fuera al hotel. No me pareció tan peligrosa la ciudad.

Eso sí, nunca supe cómo se enteró Marta de que estaba ya en Guatemala. Le dijo a su madre que me localizara y me llamó a casa de la compañera que me había alojado. Me dojo que fuera a su casa, le dije que no, que estaba bien en esta casa, que no se preocupara. Marta me llamó y me dijo que hiciera lo que quisiera, pero también rechazar la oferta de su madre por segunda vez me parecía ya descortés. Así que me trasladé a casa de su madre. Entonces fue cuando empecé a leer los periódicos y a enterarme de los sucesos, entre ellos, ese mismo día, o al siguiente había habido un tiroteo en el barrio que acababa de dejar.

Ya en Madrid, Marta me contó lo preocupada que estuvo, que no se podía creer que hubiera sido tan insensata, yéndome a Guatemala por carretera con unos chicos que no conocía. Tenía razón en todo, pero le conté que mi sensación *in situ* había sido otra, y con los estudiantes guatemaltecos me había sentido igual que con los nuestros, por lo que no tuve ningún reparo

con ellos, es más me sentí más bien acompañada. Fue *ex post* cuando recordé por qué nunca había querido ir a Guatemala. Fue así como inicié un viaje a Guatemala y me quedé en casa de su madre, como haría muchas veces después y creció mi afecto por ella. Era muy divertida.

Durante los días del Congreso, recibimos una invitación del embajador español a almorzar a sus compatriotas que asistíamos al congreso. Mientras íbamos, intercambié mis impresiones sobre la militarización y las armas con un compañero español que vivía de México. Le dije, nada más subir al coche: ¡qué bien! que el chófer del embajador no es militar. A lo que Lizcano me contestó: Sí, pero mira debajo de su asiento. Había una metralleta pequeña. Empecé a entender que era normal moverse entre armas. Venía de estar dos días en Costa Rica y no lo había visto, sabía que no tenían ejército, pero tampoco la policía llevaba pistola, como en España. En otra ocasión vería en el Archivo general de Guatemala que algunos hombres, antes de entrar, dejaban la pistola en la recepción –eso sí, se llevaban las balas- ante mi sorpresa. Pensé ¡qué horror, ni para consultar libros dejan las armas! Me enteré más tarde de que el edificio del Archivo lo compartía con el Registro civil. ¡Ah, comprendo! La Hemeroteca estaba detrás ¡cuánto tiempo hemos pasado revisando periódicos!

Otras anécdotas de congresos. Esta vez en San Salvador (2004), Marta, yo, Carlos Vilas, Edelberto Torres y otros asistimos a un debate «informal» de congresistas en la terraza del hotel; una disputa de los espacios académicos tras la guerra civil salvadoreña. Los términos giraban en torno a qué profesores correspondía ocupar la Universidad para que se actualizara: a quienes habían permanecido en el país durante el conflicto y habían mantenido los cursos y el espíritu universitario vivo, aunque no hubieran podido acceder a las nuevas corrientes de pensamiento; a los profesores que se habían comprometido directamente con la lucha armada para defender los derechos y la democracia del país; o a quienes habían conseguido irse al extranjero y se habían convertido en docentes exitosos y más preparados en teorías y metodologías avanzadas, más apropiados para ocupar el espacio académico universitario. ¡Interesante dilema!

La hospitalidad de una profesora del primer grupo -los resistentes- fue grata y afectuosa. Entre otras cosas descubrí que había wáteres forrados y con motor que se adaptaban a la altura de las piernas. También la importancia de tener un plan b, en caso de un apagón en plena celebración de un acto. Con un divertimento, como el karaoke, estaban más familiarizados que yo. Compartimos ideas, cenas y risas en un restaurante-karaoke donde en otras mesas cenaban los terratenientes de toda la vida. Me sacó a bailar -como se hacía en las verbenas de mi pueblo- un señor y me preguntó qué hacíamos. No sé qué le contesté, pero algo como participar en un congreso sobre indígenas del siglo XVI. A modo de invitación me dijo: «Si quiere ver indios, le llevo a mi finca que tengo unos cuantos», me dijo el viejo. Volví con los míos, me atraían más.

Tampoco nos perdimos los congresos de LASA, que eran enormes, se desarrollaban en espacios donde uno se perdía buscando las salas y casi todas las ponencias estaban a disposición previo pago: un mercado del conocimiento. Sobre todo, aquellos en los años en que los indígenas eran los sujetos históricos de interés para los latinoamericanistas, y todos

los ponentes hablaban en español. Paulatinamente, fueron abandonando estos temas y el uso generalizado del español.

En el de Dallas (2003), éramos cerca de 5.000 personas y el entonces presidente de Lasa propuso que saliéramos a manifestarnos contra la guerra de Irak. Marta y nuestro equipo se apuntaron inmediatamente. Seríamos 300-350 las personas que salimos por las calles de Dallas con pancartas de protesta. Nos encontramos en la calle con unos 20-30 partidarios de la guerra, que como iban más pertrechados se les oía más. Sin embargo, conseguimos que se nos unieran unos cuantos hippies que pasaban por allí. A un cierto punto, el recorrido de la manifestación se estrechaba y teníamos que pasar en fila. Había un coche apostado con un policía que, cámara en ristre, nos filmaba a medida que pasábamos por el pasillo. Lo habrán archivado, porque no nos crearon ningún problema a la salida del país. No nos explicábamos por qué estos congresistas no sentían la necesidad de decir la suya contra la guerra ¿Temían acaso ser represaliados y perder la financiación de sus proyectos? nos preguntábamos entonces.

En Río de Janeiro - ¿habéis tenido ocasión de ir a la Universidad Católica? ¡Qué suelo tan limpio! ¡Se podría comer! - aprovechamos las tardes para visitar museos y archivos, porque no había ritmo ni música ni siquiera en la clausura del congreso. Sin embargo, ¡Siempre nos queda Rioscenarium!, ese local fascinante, mezcla de anticuario y cabaret en donde se podía bailar o ver bailar. ¡Hasta a la hermana de Marta bailó! Pasamos un par de tardes. Nos alojamos en Copacabana Marta y yo y, como siempre que podíamos, colamos a Patricia con nosotras. Patricia ha sido siempre una compañera y amiga extraordinaria. Nos fuimos al mercado y a la playa, donde nos localizó Tatiana, la hija mayor de Marta el primer día, un poco antes de que nos pisara un perro grande y feo, cuando a la carrera pasó por encima de nosotras. Fuimos a decírselo a un policía que, con calma, una sonrisa enorme y pasándonos el brazo por la espalda, nos dijo algo así como: «Não tenham medo: aquele cão está sempre lá, não é perigoso, só assusta um pouco as senhoras como você!» Nos encantó el gesto afectuoso y nos dijimos: «de mayores ¡nos venimos a acabar nuestros días a Río!». Siempre mejor que en Holanda, que hace más frío. Es un chascarrillo que tenemos Marta y yo respecto a un buen lugar para ... nuestra eutanasia.

La única que se bañó fue Patricia, pero la fuerza de una ola le tiró y se hizo un rasponazo en el pie con la arena. Yo le animé a que se limpiara la herida con agua salada, como hacíamos de pequeñas, que era muy bueno para desinfectarla. En cambio, el pie se le ponía cada vez peor. No lo entendí hasta que Roddy Brett, mientras desayunábamos al día siguiente, dijo que miráramos por la ventana. Entonces lo entendí: allí, cerquísima de la playa, estaban las chimeneas de las plataformas petroleras echando humo. Ahora entiendo por qué mi sugerencia había sido contraproducente. Patricia tuvo que ir a urgencias cuando volvió a Madrid.

En otra ocasión, en Washington, ocupamos la casa de Alejandra, la hija de Marta. Fue entonces cuando Marisa y yo planeamos hacerle un homenaje en vida, en la UAM para que se enteraran de lo que valía, la valorábamos, debíamos y queríamos. Hicimos una búsqueda y

contactamos con las personas que habían sido importantes en sus trayectorias académica, de luchadora democrática. Entre otros participamos con su familia, los amigos más importantes: Juan Pablo de Laiglesia, Yago Pico de Coaña, Ángeles Yáñez, Rolando Castillo, Manolo Pérez Ledesma, Pedro Pérez Herrero, Suso Izquierdo, etc.; así como las/os estudiantes de la Facultad y del MEEL: Patricia, Roque, Jimmy, Julieta, Georgina, Gloria y Stephanie; y a «alguien que pasaba por allí» que me había oído hablar de ella: Nasser, Saljá, Pilar... Se nos olvidó un «pequeño detalle»: no habíamos contemplado a nadie del Departamento. Queríamos darle una sorpresa, pero después pasamos que podía dárnosla ella a nosotras y chafarnos el plan. Así que se lo dijimos y Marta, atenta siempre al protocolo, nos dijo que corrigiéramos ese error. Invitamos, pues, al entonces director del Departamento, que se enteró por primera vez de muchas cosas importantes que había hecho Marta. Nos lo pasamos muy bien, Marta lloró mucho, acostumbra a emocionarse. Fue un éxito la participación de todos: Quedó constancia del homenaje de 2014, con los artículos que se publicaron, el mío se titulaba: «Marta Casáus: una intelectual comprometida con la acción social y política» (2017) y «Semblanza de una autora» con motivo de la presentación del libro *Racismo, genocidio y memoria de Marta E. Casáus* (2019).

En el último congreso al que asistimos juntas, en 2017, en Lima, la odisea fue llegar a la casa de un colega de Patricia donde nos íbamos a alojar. Me pasé un poco más de la cuenta con el pisco sour de maracuyá. De efecto era retardado: me acosté tan pancha, pero cuando me tenía que levantar para ir al congreso, todo me daba vueltas. Me quedé en casa durmiendo la mona para estar fresca al día siguiente. Recordando entre risas con Patricia y Suso, en particular aquel congreso en el que descubrimos Suso y yo nuestro vestuario para dormir: su pijama de ositos y mi camisón sexy. Quizá fueron las risas las que retardaron unas horas la manifestación de los efectos del maracuyá emborrachado.

Al final, nos hartamos de que los organizadores de LASA pusieran la hora y la fecha de nuestras cuando nadie asistía o cuando todos se iban: al alba o el último día. No solo por eso, que era importante, nos prometimos no volver.

Sin embargo, la indignación mayor fue cuando negaron el acceso a la conferencia inaugural (que iba de racismo) a la única mujer indígena y peruana de nuestro equipo, alegando que su gafete - ¡todas llevábamos el mismo tipo! - como costaba poco no se lo permitía. Fuimos a buscar a Marta, que ya había entrado sin problema y con idéntico distintivo, y se lo comentamos. Montamos un pollo en la puerta principal por lo que consideramos un acto racista y lo transmitimos a las redes, mientras Marta volvía a entrar e iba a buscar al presidente de LASA que, discretamente, resolvió la cuestión y la dejaron entrar. Teníamos razón: ... ¡y además un acto machista!

En cambio, en otro, ¿era Leipzig en 1993 o Wittemberg? lo que nos pareció más increíble es que siendo nuestro grupo de mujeres y hombres viajados -los dos estudiantes que participaron con nosotras también lo eran- nos perdíamos cada vez que íbamos al Congreso o volvíamos al hotel. Lo más curioso era que disponíamos de un mapa, en torno al cual se arremolinaban los lugareños de buena voluntad para ayudarnos a encontrar el camino, pero acababa en un

debate, y cada uno nos indicaba una dirección distinta. Se me ocurrió decir: Ya entiendo por qué tenían un comisario político en Alemania «la mala»: ¡para que no se deprimieran si se perdían! Hasta entonces nunca nos habíamos planteado lo importante que eran los carteles publicitarios del capitalismo consumista como puntos de referencia para orientarnos y allí, que hacía poco que había caído el muro, no había ninguno y habíamos llegado a echarlos de menos.

Félix y Javier, que venían con nosotros, habían conocido en el avión a dos chicas alemanas y habían quedado con ellas. Marta y yo no nos habíamos enterado, pero después de comer insistían en que fuéramos todos al hotel a descansar. Hasta ese momento todo normal, pero voy al baño y los oí, mientras se estaban acicalando, que tenían que apurarse porque iban a llegar tarde a la cita con las chicas del avión. Me entró la risa pensando en el numerito que les íbamos a montar. Así que espero a que se vayan, y voy corriendo a la habitación a contárselo a Marta. Pensamos, entre risas, en el plan para pillarles in fraganti cuando salgan de la habitación. Los oímos abrir sigilosamente la puerta y, ¡zas! abrimos también la nuestra, como por casualidad. Del susto que se llevaron, uno volvió rápidamente a la habitación y al otro se le quedó seco, manteniendo el tipo. Nosotras muy serias por fuera, pero aguantándonos la risa, les preguntamos -como quien cae de un pino- ¿adónde vais? Lo confesaron todo, y les dijimos que ya lo sabíamos, pero que disimulamos para que creyeran que lo habían hecho bien. Que ¿cómo nos habíamos enterado? Respondimos: ¡chicos, hay que cuidar el lenguaje corporal! Les dimos «permiso» para que se fueran. Marta y yo nos mondábamos de risa. Quedaron convencidos de que no habían sido tan discretos como creían, y que a nosotras era difícil ocultarnos algo. Nunca supieron cómo lo descubrimos.

Estos estudiantes de la UAM con otros/as más y con algunos profesores creamos la asociación no lucrativa, el Equipo Guam. Hicimos muchos proyectos de cooperación y, después de haberse preparado en aspectos importantes de la historia de Guatemala, participaron en el proyecto de educación para el desarrollo, las *Escuelas Interculturales por la paz, el desarrollo y la tolerancia*, trabajando con otros/otras jóvenes mayas y ladinos/as guatemaltecos/as con quienes pusieran en común sus conocimientos, experiencias y capacidades en los talleres y otras actividades que tuvieron lugar durante su estancia en el Occidente del país Guatemala.

Los pueblos indígenas, la construcción de la nación, la teosofía, la generación del 20 y el unionismo nos llevaron a varios congresos. En algunos, como el Congreso de Honduras, estábamos rodeadas de teósofos. Yo quería que alguno me resolviera una duda que me había surgido cuando avanzaba en la investigación. Me indicaron al profesor más experto y fuimos al despacho a preguntarle si Alan Kardec y Leon Dénis eran la misma persona, que adoptaba dos personalidades dependiendo de las circunstancias. No me contestó, pero me propuso una sesión espiritista para invocarle y que me lo aclarara. ¡Ni por asomo!, no sé con qué pretexto me disculpé para irme.

Unos años después, en 2010, en otro Congreso en Santiago de Compostela, con ponencias sobre teosofía y el Unionismo. Supimos que venía un experto tico en masonería, Miguel

Guzmán-Stein, y, Marta y yo queríamos charlar acerca de las coincidencias y divergencias de estas «-ías»: masonería, teosofía, y espiritismo. Vimos que no eran excluyentes -poco era excluyente en los unionistas- y le planteamos que nos llevara por la ruta de la masonería en esta ciudad. Intentó localizar al guía que conocía todo y nos podía llevar por los tejados de la catedral, pero libraba ese día. Para compensar el fracaso, entramos en una tienda que estaba cerrando. Marta, a lo bestia y él, más discretos, compraron algunos objetos.

El último día Marta quiso que conociera a un conocido de Andrés. Un médico palestino que había ido a estudiar la carrera a Santiago y que para pagársela había trabajado de cocinero. Ahora era un chef reputado y dirigía un hotel con arte y en muchas cosas más. Estuvimos poco tiempo hablando con él, pero nos enseñó muchas cosas de la vida, con una mirada profunda, competente y solidaria con su pueblo. En este momento de genocidio de su pueblo, debemos levantar la voz unánime en que Israel acabe de una vez el genocidio y se juzgue a los autores. No queremos, dentro de diez, veinte o sesenta años llegar a la conclusión de ¡Sí, hubo genocidio! como ha sucedido con los Pueblos Ixil, Achi' y otros en África y en Europa, gracias a las mujeres supervivientes y a los peritajes de personas expertas en racismo, como Marta Casáu, mi amiga del alma.

En fin, la investigación «Palabras de la modernidad» nos llevó a congresos y seminarios, a dos equipos, el de Marta y el de Manolo y Suso, caracterizados por más disensos que consensos en lo que se refiere a lo que es o no historia., que se materializaron en *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina* (2005). Marta manejó posibles conflictos, desacuerdos sobre qué conceptos históricos eran o no fundamentales, articulando los disensos entre investigadores, incidiendo en la riqueza de aquellos con capacidad de innovación y no tanto por el contenido experiencial del momento, o precisamente por eso. Nuestro equipo se centraba en lo novedoso de los préstamos teórico-metodológicos, en la intersección del estudio de las redes sociales con el conocimiento de los espacios públicos y las esferas de creación de opinión donde se fraguaba esos conceptos y esa la lucha por la hegemonía, en el debate de la nación y la ciudadanía de los intelectuales centroamericanos. Nos referíamos a «palabros» cuando exponían el proyecto de los -ismos, algunos académicos del otro grupo, a quienes reconocíamos el rigor, conocimiento y creatividad epistemológico, ontológico y metodológico de la historia conceptual, de Koseleck.

Marta hacía de puente entre este autor y Bobbio, cuando tratábamos del uso histórico de los términos como pares dicotómicos, en su dimensión antagónica o complementaria y cómo se convertían en fuertes o débiles con sentido histórico, y se podían analizar de manera descriptiva o valorativa, de acuerdo con quienes los acuñaron y consiguieron que permanecieran vivos a lo largo del tiempo.

La coherencia del pensamiento de Marta, que ha versado sobre todo sobre la historia y la memoria de los Pueblos indígenas, le llevó tangencialmente a descubrir a Masferrer, la teosofía y otros espiritualistas unionistas, para seguir profundizando en otras redes intelectuales, sociales y políticas de la Generación del 20. Reunieron a pensadores y hombres de acción centroamericanos, en torno al programa político y social unionista. Estas

investigaciones, que van de los textos a la realidad, es decir, que no parten de un marco investigativo previo, sino que se van construyendo a medida que se van descubriendo elementos que van enriqueciendo las hipótesis que se plantean en el proceso, llevaron a Marta a contactar con la hija de Masferrer que vivía en Bélgica. Esta señora no daba crédito a lo que estaba escribiendo sobre su padre, no lo tenía en tan alta estima y Marta trató de acercarle a su obra. Intercambiamos muchas ideas con Helia y quiso legarle los documentos de Masferrer y de su madre que poseía. Marta le dijo que los legara al Archivo de El Salvador para que estuvieran a disposición de todos los estudiosos de la figura y obra de su padre, que eran muchos, sobre todo en el ámbito del Magisterio. Así hizo y tuvimos noticias de que estaban a buen recaudo porque contamos con algunas transcripciones de los mismos. No es de extrañar pues que, en 2017, recibiera de la Universidad Salvadoreña Alberto Masferrer el título de *Doctora Honoris Causa en Derechos Humanos, Filosofía y Letras* «como reconocimiento a las virtudes, dedicación al trabajo, espíritu de servicio y entrega a las causas humanitarias».



## El Lago de Atitlán

En dos ocasiones estuve en este hermoso lugar en casa de Marta. Creo que fue la segunda vez que volví a Guatemala, acompañada entonces de una doctoranda suya, - se reveló un poco ingrata- que iba a hacer trabajo de campo, y que ambas íbamos a consultar la Hemeroteca nacional. A propósito, hacía calor, abrían las ventanas, entraba el olor a diésel porco estaba ahí la terminal de autobuses, y la persona que vigilaba, ponía la radio a un volumen considerable para «no dormirme», dijo cuando le pregunté divertida si no la podía apagar. Nos quedarnos unos días en casa de la madre con todas las atenciones que había dado a las personas de servicio para que no nos faltara de nada y luego, nos llevaron a hacer el trabajo de campo unos días y a descansar en la de Marta en el lago de Atitlán.

La familia de Marta puso a nuestra disposición un auto con Israel y Mario que aprovechaba esos días para pintar la casa. Durante el viaje asombroso por el paisanaje y el paisaje, no nos detuvimos nada más que para comprar agua para el auto, que tragó casi la mitad de una garrafa. Este detalle es importante.

Llegamos al Lago a la hora de comer y me ofrecí a hacer unos espaguetis para todos. Llevábamos víveres para cinco días. Ni corta ni perezosa, puse una olla al fuego con el agua

que quedaba en la garrafa. Los dos hombres empezaron a pintar el salón, mientras yo cocinaba. No me extrañó por eso el olor a disolvente que llegaba a la cocina. No pensé, en ningún momento, que el olor saliera de la olla. En cambio, me maravilló que tardara tan poco en hervir el agua en Atitlán. Entonces, una llamarada salió de la olla y llegaba casi al techo y fue cuando me di cuenta del error, de que habían metido disolvente en la garrafa del agua que estaba en la mesa del comedor. Recordaba que para el coche sólo se había usado la mitad de la garrafa. Por eso la vi a medias allí, no quería abrir la otra garrafa porque me bastaba con esa cantidad de agua para la pasta. Yo, histérica, viendo que el techo de madera labrada y la llama parecía elevarse cada vez más. Traté de sacar la olla con todo al jardín y el vapor con llama se me extendió por el vestido. Busqué una tapa, que no encontré. Yo estaba fuera de mí, pero una voz detrás me decía algo que yo no entendía. Me paré un momento para prestar atención a lo que me dice: «Hay que ir a buscar a los bomberos». ¿Dónde, a la capital, otras 8 horas? digo yo, nerviosísima. «No, aquí, en Santiago», añadió.

Salimos pitando el chófer y yo hasta los bomberos de Santiago, pusimos al corriente a uno de ellos que cogió los papeles y vino detrás de nosotros. Cuando llegamos a casa, el fuego lo habían apagado. El bombero nos dijo que lo de tapar la olla, como había querido hacer yo, era una locura porque hubiera podido estallar. Después les eché la bronca por no haberme avisado y les dije que no lo hicieran nunca más.

Mi angustia era, entonces, ver cómo el cuidado del guarda de la casa me lo había cargado yo en un cuarto de hora, pues las paredes y toda la cocina estaban negras como el carbón. Tampoco le pregunté al bombero cuánto le debía. En mi imaginario era claro que eran un servicio público y solo más tarde supe que muchos, si no todos, eran voluntarios. Eso sí, agradecerse lo agradecemos mucho.

Salimos a comer fuera ese día (no comeríamos ningún día ya en casa) y, cuando volvimos, el guarda y su mujer lo habían limpiado a fondo. Sin embargo, las desgracias no acabaron aquí. Al día siguiente se unió el guarda a los pintores y, cuando estaba en lo alto de la escalera, se cayó con toda la pintura encima. Yo, cuando oí que se lamentaba, salí corriendo, le cogí de una mano, le metí en la ducha y le restregué la cabeza y todo el cuerpo con agua y jabón. Después, salí de la ducha y le dije que se quitara los pantalones y siguiera fregándose él y sacándose toda la pintura que pudiera. Fue el mío un gesto tan espontáneo que se dejó hacer sin rechistar. Mi temor era que la pintura se filtrase en la piel y le produjera daños colaterales. Me había contado en el colegio mayor una amiga colombiana que le había pasado algo parecido y arrastraba algunas secuelas. Su mujer le lavó los pantalones y consiguió quitarle toda la pintura. Podéis imaginar el afecto que tengo al guarda y a su familia.

Cuando volvimos a la capital le conté al padrastro de Marta el desastre que había hecho yo, y lo que le había pasado al guarda. También se lo dije a Marta en Madrid y, entonces, fue cuando me enteré de que no había visto todavía esa casa, y yo, su mejor amiga, ¡casi se la quemó! A pesar de todo, me ha seguido invitando y me deja cocinar...

La segunda vez creí que aún iba a ver a su madre, pero llegué tarde para despedirme porque había fallecido serenamente tres días antes. Era una mujer arrolladora, una mujer admirable, valiente, generosa, amable y divertidísima. No podía no quererla habiendo compartido con ella momentos inolvidables.

Su fallecimiento se esperaba más por la edad que por «esa mala salud de hierro», que le había acompañado toda la vida. Lo que no esperábamos fue el Covid-2019 y su pandemia y que los gobiernos decretaran el estado de alarma y cerraran los espacios aéreos para prevenir contagios. Así, en pleno duelo de Marta y su familia, aún hicimos algunas de las actividades presenciales planificadas en la Fundación MAG.

Los primeros días sentí que mi presencia tenía sentido, estaba con Andrés y con Marta acompañándolos en la pérdida de su madre. Con mis ocurrencias les hacía reír, otras veces hablábamos mucho, siempre tomábamos aperitivos y cositas ricas de comer y beber que nos preparaba Andrés con cariño. Después nos poníamos a trabajar, cada una en una habitación, hasta la hora del guaro y el capítulo de la serie, que por primera vez veíamos juntas, religiosamente todas las noches antes de ir a la cama. También dos o tres veces al día salíamos a pasear un poco por el bosque, o por los jardines de las tiendas de conveniencia, o nos llegábamos hasta la casa de su hermano bordeando el lago -aquel niño de 8 años que hablaba con extraterrestres - que nos invitaba a comer y a pasar un rato entrañable. No me di cuenta de que, cuando entraba a la cocina a dar las gracias a quienes había preparado la comida, discretamente daban un paso atrás. Me lo explicaron luego, se debía a que el Covid en Guatemala había entrado por Iberia que traía a personas de nuestra edad. Ni me di cuenta de lo primero ni me había enterado de lo segundo. A algunos bomberos voluntarios les debo momentos inolvidables, pero eso es otra historia.

Lo malo es que había llegado «con lo puesto» para dos semanas y alojada en casa de Marta, pero: sin ordenador, sin tarjeta de crédito - no tengo- ni con pastillas suficientes ni henna, y con un móvil de los de tapita (¿nokkia?) ¿qué más quería para 15 días si llevaba dinero e iba a trabajar con Marta? El mensaje del móvil dice que me ponga en contacto con la Embajada; lo hago una primera vez, y me responde por qué llamo: para obedecer al Ministerio de Asuntos exteriores, le contesto. Me pregunta si tengo un seguro. No, respondo. Pues ¡hágaselo! Gracias, le dije, y le mandé a la m. Era otra cosa que me faltaba y no era consciente: el seguro.



Todas las veces que llamaría después, me presentaba en plural: somos 3 personas mayores españolas, bla,bla,bla... y, como venía a cuento de lo que me estaba preguntando, (¿otra vez por el seguro?), se me ocurrió decirle con voz solemne: No se preocupe, ya he dejado dicho que, si me muero, que me quemem como puedan y entierren mis cenizas en una maceta, pero que no las tiren al Lago que contaminan y hay pescadores. Y, si después de todo saliera una flor, que la llamen Teresa. No sé si lo entendió, pero imagínense la escena: yo mientras lo decía y Marta y Andrés mientras lo escuchaban, nos moríamos de risa, pero sin poder soltar la carcajada.

Nuestra vida transcurría estupendamente, en un entorno inmejorable, con tanto tiempo para dedicar a escribir, y con estos amigos tan estupendos. Además, mi familia estaba encantada de que estuviera lejos de Madrid y del encierro. A veces, al caer la noche, nos visitaba algún zorro; otras salíamos a buscar la luna, que no aparecía, porque se escondía detrás del cerro. Eso sí, hicimos más cosas que nunca.

Si ya Andrés había sido capaz de aguantarnos a lo largo de todos estos años, cuando la esperaba para almorzar juntos, y Marta le llegaba con un batallón de gente -nunca protestó ¿la buena educación o daba ya por perdida la batalla? - el tiempo de la pandemia con Andrés consagró aún más mi cariño por un amigo ser tan afable, bondadoso y simpático.

Sin embargo, la estancia con ellos era tan agradable que no me sentí un peso en ningún momento, pero tampoco había que darlo por descontado. Es cierto que nos conocíamos, desde hacía mucho, pero nunca habíamos vivido juntos los tres en la misma casa, día y noche encerrados. Fueron ¡5 meses! Y salió reforzado nuestro cariño. Quería también yo tener una mesita de despacho, como Marta, y me la hicieron y pude trabajar todavía más cómoda de lo que ya estaba.

Hablábamos, nos divertíamos y lo pasamos muy bien, quitábamos hierro a algunas situaciones que podían ser estresantes, porque nos lo tomábamos como venía, menos cuando llegaban noticias de algún afectado por Covid entre sus amistades, pero tampoco podíamos hacer nada más que enviarles el pésame. También por eso, nuestra amistad se afianzó y desde entonces Andrés ha entrado de lleno en el círculo nuestro, también cuando se deja. Ahora, cuando van al Lago sin mí me mandan fotos y recordamos aquellos días con un cariño compartido e inmenso, o lo que es lo mismo: celebramos esta amistad de larga duración.

Participamos todos de las mismas sensaciones -teníamos que cuidarnos para no contagiarnos- y al principio no estábamos preocupados, pero a los tres meses ya empezamos a mosquearnos, cuando vimos que no se movían las cosas, que nuestro gobierno no ponía a disposición ningún avión para repatriarnos, como hacían otros países, y las noticias se agravaban.

Todo estaba pasando de castaño a oscuro y no veíamos el horizonte de salida, cuando algunos pueblos cercanos se estaban indignando, porque veía pasar por sus calles camiones con alimentos y ellos no podían ir a los mercados con los suyos.

Llamé de nuevo para ver si había algún avión de repatriación de españoles, como estaban haciendo algunos países de la región y de Europa. No había forma de saberlo con tiempo

hasta un día casi conseguimos tener todo cerrado para volver a Madrid. Digo casi, porque nos sacaban desde la Embajada, pero teníamos que ir por nuestra cuenta ¡a las tres de la mañana!

Contaban cosas muy raras, pero nada tranquilizadoras, de lo que estaba pasando en la capital con los uber y la delincuencia durante la pandemia. Conseguimos, por alguien de confianza que conocía a un uber nos viniera a buscar a casa para llevarnos a esas horas a la Embajada. Reservar los tres billetes fue una odisea: salía el de uno de nosotros, pero los otros no, a Marta se lo tuvieron que hacer sus hijas. El chófer uber nos pidió una carta oficial que justificara su deambular a esas horas con el toque de queda.

Llamé por enésima vez a la Embajada, nos la enviaron, se la remití al chófer, me la devolvió porque estaba mal escrito el apellido, porque me había dado los datos escritos a mano y confundí una letra. Así que, volví a llamar y me la remitieron corregida. Por fin, todo estaba bien, pero eran las 8 de la tarde y aún no habíamos cerrado todos los pasajes. Tuvimos la suerte de encontrar al otro lado del teléfono de la agencia de viajes a un empleado que nos atendió como un auténtico profesional. No nos lo podíamos creer, porque todos los anteriores habían sido bastante bordes. Así que, a las tres de la mañana nos plantamos en la Embajada, éramos siete los españoles descolgados, pero tuvimos que esperar a uno, un cura, que se había dormido. Partíamos de El Salvador, su gobierno había fletado un avión para traer a sus paisanos bloqueados en Europa y volvía con los españoles que se habían quedado tirados en Centroamérica.

La furgoneta que nos llevó a El Salvador tenía los cristales tintados, fuimos por unos caminos de cabras, Marta le decía al conductor que no era la carretera de El Salvador, pero alguien dijo que nos escoltaban la guardia civil española y la policía guatemalteca. ¡Saber! Preferí un acto de fe y crérmelo porque ver, lo que se dice ver a los cuerpos de seguridad, no los veíamos ni veíamos nada en una noche tan oscura, pero tan clara en nuestro ánimo. Llegamos a las 5 y la frontera no abría hasta las 6. Nos acompañaba un perro pulgoso que deambulaba por allí y se puso contento al vernos. En cuanto abrió subimos al autobús salvadoreño que nos esperaba y llegamos al aeropuerto los últimos y casi un poco tarde, pero nos esperaron. Dormimos todo el viaje, por lo menos yo, y cuando llegamos a Barajas, no había nadie, por lo que la cinta de las maletas apareció enseguida. Eso sí, estaban nuestros respectivos hijos, el mío y la hija pequeña de Marta, esperándonos para llevarnos a casa. Nos despedimos con cariño y con la sensación de haber transcurrido unos días inolvidables. Así acababa la odisea de una experiencia de cariño mutuo y de generosidad por parte de Marta y Andrés.

## La Fundación María y Antonio Goubaud (FMAG)

¿Qué les decía? que Marta es incansable, siempre pone una razón y un entusiasmo en lo que hace. No es de extrañar, pues, que cuando se jubila de la Universidad – eso le pasa por ser funcionaria- siguiera haciendo proyectos con y para Guatemala. Arropada por Andrés y por sus hijas, en 2004, creó la Fundación MAG que lleva el nombre de María Goubaud, aquella persona que no quería que nos quedáramos tanto tiempo despiertas, en nuestros años mozos, y de su hermano, Antonio Goubaud, un importante antropólogo guatemalteco, muerto en circunstancias controvertidas. Con su recuerdo, sigue empeñada en actividades de carácter educativo, investigación, docencia y desarrollo económico, sociosanitario y cultural para los Pueblos indígenas y para aquellos mestizo-ladinos interesados en la nación plural y democrática de derecho. Hemos llevado a cabo, entre otras, algunas actividades como: el Diplomado de Guías para recorridos de la Memoria, el Diplomado 1524 – 2024: una reflexión crítica del pasado con mirada del presente, a quinientos años; así como proyectos de investigación, como Memoria intelectual, en torno a la construcción del concepto de soberanía nacional (1944-1954); y otros proyectos de desarrollo sociosanitario en Santa Catarina Palopó, Los Macizos y San Pedro La Laguna. Además, edita una revista *Yojtzijon-Diálogos*, que va ya por su sexto número y es de tirada anual. La codirigimos Marta y yo y somos coautoras y autoras singulares de artículos, junto con otros/as personas de gran relieve como: Rigoberto Quemé, Delfina Mux, Carlos Freddy Ochoa, Antonio Pérez, Eduardo Devés, Xmučané Alvarez. Luis Pedro Taracena, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Aura Cumes, etc., que contribuyen con su conocimiento a su calidad.



No puedo terminar el recorrido por el que ha pasado nuestra amistad y que nos ha llevado a algunos logros personales y académicos, en los que recordamos a quienes formaron nuestros equipos de trabajo, t a colegas y estudiantes, que, sin integrarlos, les hemos apoyado cuando nos lo han pedido para que pudieran obtener becas y contratos allí donde desearan seguir

formándose. Algunas son ya profesoras de prestigio, y tejen redes desde Los Ángeles, Argentina, México, Guatemala, Alemania, Francia y en España.

Para todas ellas y para mí Marta es una amiga, una compañera de vida para Andrés, y una madre comprensiva, clara y razonable con sus hijas a quienes ha transmitido principios éticos, democráticos y decentes. El buen trato entre ellos ha sido para mí algo más que mera educación, ¡muchísimo cariño les une! Con una infatigable capacidad de trabajo ha sido capaz de compartir pensamientos y reflexiones en alta voz con quienes estamos con ella, en su casa o en su despacho, sin reservárselos solo para ella (o compartiéndolos solo conmigo). Siempre está dispuesta a la crítica argumentada, en las aulas, los congresos, de sus investigaciones y publicaciones. Mantiene una actitud científica dialogante y constructiva. Ha transmitido sus inquietudes a los y las estudiantes que se mostraban interesados/as y les ha hecho partícipes de los proyectos, los recursos de los mismos, y los canales de comunicación con ella, para que pudieran avanzar y construir su futuro. También han educado a sus hijas en el respeto y el reconocimiento del trabajo propio y de quienes les ayudan a disponer de más tiempo para invertir en tareas de gran envergadura. Con estos y estas estudiantes, ya consolidados como investigadores, mantenemos una relación de amistad y, cuando podemos, nos vemos y evocamos los tiempos pasados en nuestras universidades, que son las suyas, destacando sobre todo los buenos momentos que pasamos juntas/os y sin contar algunos de los detalles más increíbles que nos los reservamos para nosotras.

## Las publicaciones

No puedo no resumir algunos de los trabajos con Marta que han coronado estas investigaciones y que hemos debatido en tantos foros, de algunos de los cuales, pero no de todos naturalmente, he ido contando alguna anécdota. Son las publicaciones, libros, capítulos y artículos de revistas en las que figuramos como autoras:

(1989). Centroamérica: balance de la década de los 80. Perspectiva por países.

(1990). Anuario Centroamericano.

(1993). Las redes familiares vascas como estructuras de poder en Guatemala.

(1994). Anuario de Estudios Centroamericanos (1994).

(1996). Elites, empresarios y Estado. Historia Intelectual de Guatemala.

(2001) Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales, 1820-1920.

(2005). El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina.

(2007), Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo

(2017); «Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo»

(2021). Confrontación de imaginarios: los Antiimperialismos en América Latina.

(2021). La Generación del 20, otros escritos y galardones. Presentación del segundo volumen de la revista Yojtzijon-Diálogos

(2024). «Guatemala: Actores políticos, voces de los pueblos originarios y el camino hacia una nueva primavera democrática» Editorial.

(2025). «Un relato de vida y de una experiencia común en las calles por la justicia y la democracia: yo estuve allí, yo lo viví y yo lo sentí». Editorial

---

## Notas

<sup>1</sup> Manuel Espín (2018). *Los años rebeldes. España 1966-1969*. Kailas.

<sup>2</sup> Aplicó la teoría a la práctica, creó redes de profesores latinoamericanos y europeos, a través de los cursos de especialización - *América Latina del pasado al presente* (1992-1993), y las redes académicas, Programa *Alfa-Proyecto Plata-Red Globus*. «*Universidad-empresas*» 1998-2000) con tres universidades europeas y tres latinoamericanas (Lyon, Turín, Costa Rica, Buenos Aires y Córdoba, en Argentina). *Máster en Cultura, sociedad y desarrollo en América Latina* (desde el curso 2001-hasta el 2004-2005), financiados por distintos organismos europeos, ministerios o administraciones nacionales.

<sup>3</sup> Sobre la función de Marta en la investigación y sus resultados: «La Maestría en Desarrollo Sostenible una experiencia de educación intercultural» (1999); así como: «Los proyectos de las maestrías en Gerencia para el Desarrollo Sostenible en Quetzaltenango y Alta Verapaz» (2002). La promoción de Cobán, con otros criterios de la dirección y coordinación, fue menos exitosa.

<sup>4</sup> Cuando estábamos en estos trances, nos enteramos de que se acababa de morir Norberto Bobbio. Había sido mi maestro y aproveché para recordar sus enseñanzas y comprar todos los periódicos donde se le recordaba con profunda admiración y respeto.

## Entre Madrid y Guatemala: un relato de vida junto a Marta Elena Casaús

*Andrés Hurtado de Mendoza Coronel*

Shok aka igunojel. Rin nubi Andres

Muy buenas tardes, bienvenidos a todas y todos.

Ante todo, quiero agradecer a Filgua, en la edición de 2025, este merecido homenaje a la escritora Marta Elena Casaus Arzú, guatemalteca y española. Durante estas interesantes jornadas, Marta ha sido presentada a ustedes desde el punto de vista académico y, ahora, nos toca hablar de Marta en el ámbito familiar.

Nos conocimos en la Universidad Complutense de Madrid, en el mes de diciembre de 1966. En aquel entonces, Económicas y Políticas estaban en el mismo edificio y compartimos un espacio común: el

bar. Nos veníamos fijando el uno en el otro desde hacia algún tiempo y, debido a mi timidez, no sabía cómo acercarme a ella, así que se me ocurrió gastarle una broma para romper el hielo. Ella la aceptó de buen gusto y nos pusimos a platicar.

Desde entonces, llevamos casi 60 años juntos. En una ocasión me dijo que por qué me casé con ella y le respondí «porque creía que a su lado nunca me iba a aburrir y créanme que así fue». Para mí, Marta, es una persona con unas maravillosas cualidades humanas e intelectuales, pero las más importantes son su amor por la familia y por su patria, especialmente por las comunidades indígenas y por la lucha incesante contra la discriminación y el racismo de los que son víctimas dichas comunidades.

Al terminar sus estudios hizo la tesis doctoral durante 10 años y de ahí resultó su libro más famoso «Guatemala, linaje y racismo» y según palabras de un prestigioso catedrático, «el CASAUS va a ser un libro de obligada lectura y será una referencia necesaria para comprender los orígenes y la estructura de la sociedad guatemalteca». Se han publicado 5 ediciones, pero no serán las últimas.





Volviendo al tema familiar, en el año 1974 Marta se vino a vivir a Guatemala y tuvo que ser intervenida por el Dr. Robles, motivo por el cual yo me trasladé desde Madrid, a petición de mi maravillosa suegra, Odette Arzú Castillo - que en paz descanse-, mujer valiente y transgresora para la época en que vivió y con la que conviví y pasé momentos inolvidables. El doctor nos aconsejó casarnos pronto si

queríamos tener descendencia y decidimos hacerlo en octubre de 1975. Y puedo decir que volvería a decir el SI y le agradezco haber compartido toda mi vida. Gracias a esta decisión tuvimos a nuestras tres maravillosas hijas: Tatiana, Alejandra y María, que les harán algunos comentarios a continuación.

Gracias

Matiosh chugue igunojel

*Tatiana Hurtado de Mendoza Casáu*

Buenas noches, señoras y señores. / Xok aq a nana, Xok aq a tata.

Mi nombre es Tatiana y soy la hija mayor de Marta. / Rin nub i Tatiana, Ja rin ri nimalaxel ral ri nute ri nana Marta

Es un honor para nosotras estar hoy aquí para rendir homenaje a nuestra madre. Este año Filgua está dedicado a su labor profesional y a su lucha por la justicia y contra la discriminación en Guatemala; pero nosotras, hoy, queremos dedicarte estas palabras a ti, como madre.

A pesar de tu gran dedicación y todos tus logros en la vida académica, siempre has sido una madre muy dedicada a tu familia, una madre muy presente tanto en los buenos momentos como en los momentos más difíciles.

Una madre alegre y divertida, con la que hemos jugado a los *jacks* o a las muñecas de *strawberry shortcake*, que nos ha acompañado en nuestras actividades deportivas, como el vóley, e incluso nos ha enseñado a bailar salsa o flamenco.

Siempre nos has dado confianza y seguridad y sabemos que podemos recurrir a ti en todo momento con cualquier tipo de problema, ya que siempre nos calmas con tu sabia frase «todo tiene solución, menos la muerte», como decía Mamita.



Desde que tenía 10 años has compartido conmigo tus inquietudes y problemas y yo intentaba darte consejos, como «los problemas te los llevas en la maleta» y, desde entonces, hemos cultivado una relación preciosa de plena confianza y entendimiento que todavía conservamos hoy.

Nos has enseñado a amar Guatemala, a través de los sabores, los colores y de tu inmensa admiración por la cultura maya. Nos has enseñado a no ver el color de la piel o la clase socioeconómica y a tratar a todos por igual, cosa que es realmente de admirar, considerando el ambiente en el que creciste. De pequeña, yo ya contestaba a tus encuestas sobre la nación

multicultural, y mis respuestas reflejaban los valores de inclusión que siempre nos has inculcado.

Nos has enseñado a ser sencillas y humildes, tanto que solo hasta el otro día, cuando te acompañamos a la firma de tus libros, pudimos entender y apreciar el impacto tan grande que tiene tu obra para tanta gente, y la gran inspiración que has sido en sus vidas, al igual que en las nuestras.

Nos has enseñado a luchar por lo que es justo y por los valores en los que creemos sin que nos importe el qué dirán.

Nos has enseñado a guiarnos por nuestra intuición y -con tu y si y por si-, a ser precavidas, a analizar los distintos escenarios posibles y estar preparadas para cada uno de ellos.

Nos has enseñado a ser madres y a construir un hogar basado en el mismo ejemplo de amor y dedicación a la familia que papá y tú habéis tenido con nosotras. Y nos has demostrado que es posible compatibilizar tu carrera profesional con tener una familia super unida.

También eres una abuela maravillosa a la que tus nietos Carlos, Leo y Ale adoran y admiran. Y papa es el ejemplo que siempre invitamos a seguir a nuestros hijos por su bondad, tolerancia, amor y total dedicación a su familia, pero también por su elegancia y su saber estar en todo momento.

Muchas gracias, mamá, por ser como eres y ¡enhorabuena por este homenaje tan merecido! Matyox chiwe iwonojel. Muchas gracias

*Alejandra Hurtado de Mendoza Casáu*

Shok aka igunojel. Rin nubi Alejandra

Buenas tardes a todos y a todas, mi nombre es Alejandra. Es un verdadero honor poder celebrar este reconocimiento tan merecido a nuestra madre y poder dedicarle unas palabras de profundo agradecimiento y admiración y resaltar cómo ha logrado entrelazar sus múltiples roles y facetas, a pesar de lidiar constantemente con la sensación de siempre estar a caballo entre varios mundos.

Mama, gracias por cultivar nuestro amor por Guatemala. A pesar de haber nacido y crecido en Madrid, siempre hiciste que nos sintiéramos profundamente guatemaltecas. Yo, en la guardería me negaba a cantar otra canción que no fuera «Luna de Xelajú», ante la mirada desesperada de la maestra, que no sabía de dónde venía esa canción ni entendía tal empeño.

Pero, te agradezco que, además de enseñarnos la belleza de Guatemala, también nos mostraras la tremenda brecha de desigualdad y el profundo racismo contra la población indígena, y nos inculcaras la necesidad de luchar por la justicia. Recuerdo que ya en el colegio, cuando mis compañeros de clase compartían las profesiones de sus madres (diciendo que eran economistas, doctoras, o amas de casa), yo presumía de que mi madre era «luchadora por la paz y por la justicia», desatando múltiples preguntas sobre «¿y que profesión es esa?».

Puede que no exista una profesión con ese nombre, pero estos días hemos podido comprobar, que no hay manera mejor de describir tu labor y tu esencia. Eres una luchadora comprometida con la realidad, una catalizadora del cambio que has logrado inspirar y aunar a personas muy diversas que comparten tu compromiso en la lucha por la igualdad. Eres una persona valiente, que has sabido superar tus miedos y no doblegarte ante nada ni ante nadie. Tuve la fortuna de presenciar el valor y la elocuencia con la que defendiste los derechos de las mujeres indígenas en los peritajes, y comprobar, como dice la escritora Shannon McMahon, que «EL CORAJE NO ES LA AUSENCIA DE MIEDO, SINO EL IMPETU DE ACTUAR, A PESAR DEL MIEDO». No se me olvidará en la vida.



Gracias por inspirarme a volar alto, a ser libre y a perseguir mis sueños. Gracias por inspirarme en mi carrera profesional, que hemos podido compartir en varias ocasiones. A través de estas experiencias pude entender que, además de ser brillante, el secreto de tu obra es tu pasión, tu compromiso y, sobre todo, tu enorme dedicación, esfuerzo y trabajo. Como siempre nos recuerdas «yo soy como una hormiguita trabajadora». Gracias por enseñarnos el valor de la perseverancia y la constancia.

Has logrado lo que muy pocos intelectuales consiguen, que es hacer un balance entre tu vida de académica y activista y tu vida familiar. Siempre levantándote al alba para poder escribir tus libros, tomando tu cafecito de Guatemala en tus porcelanitas, hasta que llegaba el «toque de queda», cuando se despertaba papá silbando de manera cariñosa, lo que marcaba el fin de la escritura y el inicio de la vida familiar. Como siempre has dicho «yo no sé cómo he logrado escribir tantos libros de 5-8 de la mañana». Pero fue esa capacidad de balance y de priorizar a la familia, la que ha permitido cultivar un amor de 60 años con papá y ser la madre dedicada y presente que siempre has sido y, ahora, la abuela maravillosa de Andresito y Diego. Gracias por haberme acompañado en los buenos y malos momentos y por haberme apoyado en las decisiones más difíciles.

Volviendo a las raíces y a las redes familiares; me gustaría reconocer el legado de la yaya, esa abuela extraordinaria, disidente y valiente que también luchó incansablemente por la justicia en Guatemala, y fue una fuente de inspiración para todos nosotros. También quiero dar un reconocimiento muy especial a mi padre, la viva imagen de la bondad y de la generosidad. Gracias por ser el ancla familiar, por mediar en todo momento y por apoyarnos a cada una de nosotras. Gracias por hacernos felices con las pequeñas cosas de la vida que hacen un mundo de diferencia. Gracias a los dos por construir un hogar lleno de amor y apoyo, por ser un modelo de padres al que todas aspiramos ser, y por ser una fuente de inspiración en lo profesional y en lo personal. Esperamos poder continuar vuestro legado.

Gracias/ Matiox chugue igunojel

*María Hurtado de Mendoza Casás*

Y, finalmente, llegamos en la etapa más reciente de tu vida, mamá. ¿Quién te iba a decir que, a tus 45 años, pensando que te llegaba la menopausia aparecería yo...? Pero, a pesar de la diferencia de edad, creo que nuestra dinámica siempre ha tenido un componente de profundo entendimiento que me ha permitido conocerte no sólo como la figura de una madre, sino a ti en todo tu conjunto. Y te doy las gracias por haberme dejado entrar en tu vida y conocer partes de ti que me han hecho admirarte todavía más.

Cuando nos han preguntado con qué tres palabras describirías a tú madre me ha costado mucho elegir solo tres, pero quiero dedicar este discurso a los tres pilares que creo que vertebran tu persona.

En primer lugar, quiero destacar tu pasión, sobran las palabras para demostrar que tu **pasión** por la justicia te ha llevado a ser una auténtica líder y pionera, abriendo caminos y levantando voces en un país que tanto las ha necesitado. Pero también la pasión con la que disfrutas de la vida, de la música, del baile y de la compañía de tu familia y de tus amigos, que hace que los que estamos a tu lado queramos vivirla igual de intensa como lo haces tú.

Tu **resiliencia** que te ha hecho levantarte una y mil veces cuando el viento no iba a tu favor, y ello te ha convertido en una luchadora incansable, tanto por derechos e igualdad en nuestro país como por enseñarnos a no rendirnos nunca. Eres un auténtico Ave Fénix, replicando innatamente el modus operandi de la Yaya que, como tú, siempre habéis sido capaces de resurgir de las cenizas para alcanzar vuestras metas. Con ese compromiso y perseverancia has inspirado a generaciones futuras a hacer oír su voz como tú lo has hecho. Voces que hoy estamos aquí como participantes de un momento histórico en tu carrera profesional y personal, y que nos sentimos profundamente hornadas por ello.

Pero creo que hablo por todos los que estamos aquí presentes cuando digo que, después de verte estos días en la feria y tu dedicación a cada uno de tus fans, sin duda tu verdadera esencia nace de tu **amor**. Siempre anteponiendo el bienestar de los demás al tuyo. Has creado un círculo de confianza y seguridad para todas las personas que te acompañamos y que encontramos un refugio en ti y encontramos, sobre todo, nuestro hogar.



Y finalmente, quiero añadir un cuarto pilar, **Papá**. Creo que es fundamental reconocer que gran parte de lo que habéis construido, tanto a nivel profesional como personal se debe al apoyo y soporte de un maravilloso hombre del cual somos muy afortunadas de tener a nuestro lado. Juntos hacéis un engranaje que nos permite mantener el equilibrio como familia estando unidos, siendo fuertes y siempre hacia adelante.

Gracias, mamá, por ser un ejemplo de superación como guatemalteca y como mujer, y gracias a ambos por enseñarnos el valor del amor incondicional.



## Una historia compartida: memoria viva de Marta Elena Casaús

*Rigoberto Quemé Chay*

No cabe duda de que este momento, independientemente de la cuestión intelectual o académica, nos recuerda que para los pueblos mayas el sentimiento es una base fundamental de la vida. El sentimiento acompaña nuestra ciencia, acompaña nuestra vida familiar y colectiva. No podemos separar la ciencia del sentimiento, y hoy es el mejor ejemplo de ello.

El saludo que estamos haciendo en los idiomas tiene un significado muy especial, motivado por esa lucha antirracista que ha encabezado Marta desde la academia y desde la intelectualidad —aunque a ella no le guste que se le asocie únicamente con la academia—, pero es una realidad que gracias a su trabajo hemos entendido el racismo y el odio que lo cobija.

A partir de ese entendimiento hemos encaminado muchas luchas que nos impulsan a buscar un horizonte de libertad, igualdad y equidad en esta diversidad. Por eso el saludo que hemos estado haciendo, ya sea en kaqchikel o en k'iche', es un homenaje a todos nuestros pueblos que aún conservan esa forma de ordenar el mundo, esa cosmovisión que aglutina al universo y a lo más sencillo de la vida.

Desafortunadamente, quienes hemos vivido y nacido en ciudades y hemos recibido la educación pública oficial hemos perdido esa forma de entender y ordenar el mundo. Por eso, en este momento, quisiera leer lo que prepararon los compañeros que aún tienen la dicha de hablar su idioma materno, los 22 que existen en Guatemala. Solo vamos a buscar el texto, perdón.



De todos modos, era el mismo saludo que hizo la familia de Marta, por todo ese apoyo que nos has dado como pueblos, no desde una actitud paternalista, sino desde la equidad, la igualdad y la horizontalidad con la que hemos compartido.

Yo tengo tres aspectos, tres visiones de Marta. La conocí hace 25 años a través del libro *Guatemala: Linaje y racismo*, que llegó a mis manos. Lo leí y me pareció una forma profunda de entender toda esta complejidad que vivimos: las relaciones tensas entre el Estado y los pueblos indígenas. Ese libro me sirvió en la Universidad de San Carlos, allá en Quetzaltenango, en el Centro Universitario de Occidente. Nos ayudó a orientar, a abrir la mente; no como una receta, sino como una nueva forma de entender una realidad que a veces se nos vela por la colonialidad. El libro fue un acicate para reorientar de mejor manera nuestras luchas históricas, que ya venían de antes, pero que encontraron un nuevo camino.

Posteriormente, cuando tuve el honor de ser alcalde de Quetzaltenango, tuve el grato acercamiento de Rolando Castillo —a quien saludo cordialmente—, quien en nombre de Marta Elena nos apoyaba en lo que quisiéramos hacer dentro de la municipalidad, porque por primera vez había un alcalde indígena en una ciudad nobiliaria. Eso era muy importante. A través de Rolando, Marta Elena se acercó, y de ahí nace el vínculo con el proyecto Canil: no porque ellos lo hicieran, sino porque involucraron a gente de Quetzaltenango para apoyar también a la municipalidad.

En ese marco, Marta recordará con cariño que hicimos la maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible con la Universidad Autónoma de Madrid, donde nos acompañó —y hoy honramos su memoria— don Carlitos Guzmán Böckler, junto con la Municipalidad de Quetzaltenango. Fue un esfuerzo especial, una maestría que generó profesionales comprometidos con la construcción de esa sociedad plural que hemos soñado. No se ha logrado, pero tampoco es imposible.

No cabe duda de que la ingratitud también ha sido parte de la vida de Marta. Sufrió la ingratitud de que la maestría no continuara. A nosotros nos dolió mucho, porque a veces los seres humanos mal pagamos esfuerzos legítimos y genuinos. Pero lo admirable de Marta como profesional es que nunca bajó la cabeza. Aceptó esas situaciones y siguió adelante.

Después tuvimos otras reuniones de carácter político. En algún momento soñamos con un proyecto político donde pudiéramos involucrarnos quienes pensamos un país plural. Quedó en sueño, pero no está muerto. Las generaciones futuras lo tendrán que hacer.

Ese es el aspecto intelectual de Marta. El otro es el aspecto personal. Recuerdo que me dio la oportunidad de ir a la Universidad Autónoma de Madrid a dar unas clases. Se volvió una compañera, una cómplice de las cosas buenas que hemos hecho durante estos años. Hemos caminado juntos en la construcción de una sociedad más democrática y plural, luchando contra los obstáculos que pone el colonialismo. Hemos aprendido mutuamente. Ese es el

segundo aspecto: Marta como compañera, amiga y cómplice de las cosas buenas. Lo reconozco y lo agradezco profundamente.

Y el tercer aspecto, el más fundamental para mí, es el emotivo y familiar. Ella se volvió la hija adoptada de mi mamá. Cada vez que llegábamos a Quetzaltenango y mi mamá sabía que íbamos a hacer algún proyecto o reunión, ella —una mujer analfabeta, chocolatera de arte— siempre preparaba chocolate para cuando llegara Marta. La recibía con cariño, en un diálogo no académico ni social, sino profundamente humano. Mi mamá la llegó a querer como una hija; por eso Marta Elena es como una hermana para nosotros.

Cuando murió mi mamá, recuerdo que pidió que en su ataúd colocáramos un recuerdo que Marta le había traído de Madrid, una madrileña. Y con eso se fue. Ese gesto, Marta, lo agradezco profundamente. Fuiste muy humana con mi mamá. Altamente humana. Y lo supimos valorar.

A partir de eso, la fotografía de Marta está en nuestra casa, y la fotografía de mi mamá está allá en Madrid. Es algo que rebasa la ciencia, que rebasa el análisis sociopolítico y la epistemología. Somos humanos. Y tal vez el llamado es que la ciencia no nos vuelva indiferentes a la realidad; que el positivismo y la razón no nos individualicen, sino que



volvamos a esa comunidad que Marta nos ha planteado recuperar para abatir el colonialismo y la colonialidad que aún vivimos.

Andrés también ha sido una persona de gran aprecio para mí. Hemos tenido diálogos francos y amigables. Es una familia fantástica para nosotros.

Y por eso, Marta Elena, en este momento tan especial, quiero resaltar esos tres aspectos: como académica, como compañera de lucha y como parte de mi familia.

Muchas gracias.

## La mujer que incomodó al poder: homenaje desde los pueblos mayas

*Irma Alicia Velásquez Nimatuj*

Muy buenas tardes para todas y para todos, querida Marta Elena. Estas palabras son para ti, con mucho cariño.

Mi primer encuentro contigo fue sin que estuvieras presente. Te conocí a través de una entrevista que te realizó la revista *Crónica* en 1993, que en ese momento era la referencia del periodismo investigativo en Guatemala. Ese fue para mí nuestro primer encuentro. Recuerdo que te entrevistaron por el impacto que había tenido tu libro *Linaje y racismo* en Guatemala, y quedé fascinada por cómo habías desentrañado la génesis del racismo en nuestro país: ese linaje heredado del vasallaje español, hegemonizado por un puñado de familias que impusieron su poder a sangre, despojo y esclavitud de los pueblos originarios desde la colonia. Lograste entrelazarlo con el control político, económico y cultural que esas élites habían expandido hasta ese momento.



Compré tu libro editado por Flacso —que se agotó rápidamente— y lo leí de inmediato. En ese momento tu trabajo fue útil, fue clave. ¿Por qué? Porque en Quetzaltenango, don Rigoberto Quemé, don Ricardo Cajas, don César Morales y otros pensadores dirigían un colectivo con quienes éramos entonces jóvenes quichés, realizando estudios universitarios o recién graduados. El objetivo era reflexionar sobre la responsabilidad histórica que venía con la formación académica que estábamos logrando, al provenir de un sector maya quiché que tenía el privilegio de estudiar en medio de la guerra, mientras hermanos y hermanas indígenas de diversas comunidades habían pagado un alto costo: el genocidio.

Nosotros habíamos logrado sobrevivir a la represión estatal y acceder a un conocimiento parcial, sesgado, totalmente occidental. Sin embargo, gracias al camino abierto por generaciones de abuelas y abuelos que nos antecedieron —quienes enfrentaron con estrategias profundas ese racismo estructural en el que se sostenía el país—, estábamos siendo jóvenes mayas afortunados en medio de una guerra.

Quienes dirigían esas discusiones enfatizaban que debíamos aprovechar los conocimientos técnicos de la universidad, pero que no renunciáramos a nuestra identidad maya quiché. En ese marco de discusiones mañaneras dominicales, tu trabajo vino a proporcionarnos elementos para profundizar nuestro análisis. En ese momento usábamos textos fotocopiados de don Antonio Poca, don Demetrio Cojtí, nuestro querido profesor Carlos Guzmán Böckler, Guillermo Bonfil Batalla, entre otros.

Tu libro interrumpió toda la discusión histórica nacional. Nos mostró con nombre y apellido quiénes eran los responsables de las condiciones raciales, políticas, económicas y culturales del país: una élite que se había aprovechado históricamente de los pueblos indígenas, de su vida, su trabajo y sus bienes. No es que como jóvenes indígenas no tuviéramos claridad sobre la estructura social guatemalteca —en medio de la guerra era evidente—, pero tu aporte fue darnos un trabajo tejido a través de las familias y del linaje. Eso fue fantástico porque además tú eras —y eres— integrante de esa élite, y escribías desde la experiencia de vida de quienes analizabas. Por eso tu trabajo trascendió: se convirtió en un punto de inflexión.

Allí, en ese momento histórico de Guatemala, de Quetzaltenango y de mi vida, fue que te conocí, sin que tú me conocieras. No imaginé que, iniciándome en el periodismo, en las letras y bregando con la conflictividad interna que vivía para proteger mi identidad quiché, mientras construía mis sueños académicos, nuestros caminos se cruzarían. Fue entonces cuando empezamos a tejer lazos, y aprendí de tu trabajo, de tu apoyo como mentora, colega y amiga.

Años después te conocí en persona, cuando intentaba —sin mucho éxito— iniciar una maestría en antropología y etnología. Te conocí gracias a nuestro querido profesor Carlos Guzmán Böckler, quien te tenía profundo respeto y cariño. Él me explicó que habías tenido el privilegio de invertir en tu formación, pero sobre todo habías cultivado tu conciencia, algo que muy pocos en la élite habían querido hacer, para terminar, denunciando con evidencias históricas cómo un sector de familias había mantenido a los pueblos indígenas en diversos niveles de servidumbre en casas, fincas, fábricas, partidos políticos y todos los espacios posibles para continuar enriqueciéndose.

Cuando te conocí, me impresionó tu franqueza y tu forma directa de hablar, pero también tu deseo de contribuir a la formación de sectores indígenas y mestizos del altiplano, la región más golpeada por el conflicto



armado. A través de la maestría que fundaste con Guzmán Böckler y líderes mayas, impulsaste un esfuerzo importante en un breve momento de esperanza tras la firma de la paz, luego de casi cuatro décadas de guerra contra la inteligencia nacional, sectores rebeldes urbanos y rurales, y sobre todo contra los pueblos mayas.

Si me preguntaran, no podría decir con exactitud desde cuándo somos amigas. Te conocí personalmente en 1996 y la relación evolucionó lentamente. Dejé Guatemala en 1997 para iniciar mis estudios, pero nunca perdimos comunicación. Nos veíamos en los veranos cuando coincidíamos, conversábamos sobre nuestro país y yo aprendía de tu experiencia entre formación y activismo. Luego coincidimos en conferencias y ferias de libro. Después me abriste tu casa en España, donde fui a trabajar. Usé tu biblioteca y terminé conociendo y compartiendo con tu familia, tus amigas, tus hijas y hasta tu perro, que me prestabas para salir a correr.

Hemos caminado juntas por Madrid, tomado jugo de naranja, visitado centros históricos, asistido a festivales de cine. Cosas simples, pero siempre conversando sobre Guatemala y Centroamérica. Durante estos 30 años nos hemos conocido y apoyado. Hemos sentido frustración por los laberintos políticos del país, por reconocer que no basta con documentar las opresiones. Pero también hemos compartido momentos históricos y emotivos, como la toma de posesión de Bernardo Arévalo, el 14 de enero de 2024 en el Teatro Nacional, donde Andrés, Marta, María y yo esperamos horas ese momento histórico. Y también momentos íntimos y hermosos, como la llegada de seres amados a nuestras familias.



Respeto profundamente tu dimensión política. Ser perita en el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt, en 2013, fue una muestra clara de tu compromiso con los pueblos mayas. Explicaste ante los tribunales cómo un 10% de la élite que entrevistaste afirmó que la solución al «problema indígena» era exterminarlos. Eso demuestra que la campaña genocida no fue novedosa. Tu peritaje fue clave y mostró un posicionamiento que muy pocos en la élite han asumido. Después conversamos sobre la postura rastrera de los abogados de la defensa, quienes te atacaron por tu origen de clase.

Si tuviera que definirte, Marta Elena, sería difícil. Pero diría que eres una intelectual comprometida, una académica pionera, rigurosa y políticamente valiente, que ha desentrañado las estructuras históricas y familiares del poder y del racismo en Guatemala, desafiando a las élites —incluida la tuya— y dando visibilidad a mecanismos de dominación largamente naturalizados. Tus investigaciones muestran cómo el racismo ha sido un elemento fundacional de la sociedad guatemalteca y cómo ha sido utilizado conscientemente para mantener privilegios y promover limpieza étnica.

Tu análisis profundo de las estructuras centroamericanas demuestra cómo estas redes han mantenido el control del Estado por generaciones. Tu enfoque interdisciplinario — antropología, sociología, historia, ciencia política— ha abierto brecha. Tu metodología rigurosa —archivo, genealogía, parentesco— ha sido fundamental para documentar la perpetuación del poder. Tu valentía para confrontar tema tabú ha sido clave. No negarte a hablar de ideología, instituciones y prácticas cotidianas que dan poder a unos y se lo quitan a las mayorías te ha generado resistencias, pero también te ha hecho imprescindible.

También has denunciado el «miedo al indio», entendiendo «indio» como categoría analítica, y has mostrado cómo esa amenaza latente sigue presente en la mente y el corazón del país.

Quiero terminar con palabras de nuestro maestro intelectual Eduardo Said: **«La vida se ingresa a la historia con las manos abiertas o con el puño cerrado»**. Y tú, Marta, has llegado a la historia con las manos abiertas, para dejarnos un hermoso legado.

Muchas gracias.

### Marta y su obra en conexión con la cosmovisión maya

Este es el recorrido por la vida de ese fascinante artefacto que inventamos para que las palabras pudieran viajar en el espacio y en el tiempo. (Irene Vallejo, *El infinito en un junco*)

*Rolando Castillo Quintana*

*Guatemala, linaje y racismo.* Es este un ejemplar de la primera edición, fechada en 1992; la quinta edición, los ejemplares que ella fue autografiando, hace pocos días, para jóvenes indígenas a la salida del taller sobre la Memoria histórica, memoria histórica para construir nuestro presente. Este libro es un recorrido de *longue durée*, siguiendo a Braudel, con impactos en el momento histórico que vivimos.



Pero ¿cómo aborda Marta, la complejidad?

Primero el abordaje del espacio y el tiempo, en este caso, la geografía y la historia, es decir: Guatemala.

Las ciencias sociales tradicionalmente han buscado leyes universales y explicaciones causa-efecto simples para los fenómenos humanos. Sin embargo, la realidad social rara vez se ajusta a estos modelos. Es aquí donde la complejidad ofrece una lente más adecuada:

- Reconocimiento de la multi-causalidad y multi-direccionalidad. Los eventos sociales no tienen una única causa, sino múltiples factores que interactúan y se influyen mutuamente de formas complejas.

- Importancia de las interacciones. El foco se desplaza de las entidades individuales (un líder, una clase social) a las *interacciones* de ellas. Son estas interacciones las que generan propiedades emergentes, a nivel macro-social.
- Emergencia de patrones. A pesar de la impredecibilidad a nivel individual, los sistemas complejos pueden auto-organizarse y generar patrones a gran escala (ej. la emergencia de un movimiento social).
- Escalas múltiples: Los fenómenos sociales operan en múltiples escalas temporales y espaciales (micro, meso, macro), y las interacciones entre estas escalas son cruciales.

Y la herramienta principal, el nudo epistémico en movimiento, las redes familiares que interactúan y se desplazan durante un largo recorrido y se presentan con claridad en momentos históricos determinados, cuando se envuelven las redes se explica la coyuntura y cuando se desenvuelve se explica el acontecer histórico. Su comprensión y transformación, anuncia el futuro, no lineal, no previsible, lo vemos en el libro seminal, *Linaje y racismo* y en sus últimos libros publicados en 2025: *Oligarquización y reversión autoritaria o profundización democrática*, *Racismo, genocidio y nación. El dilema de América Central*, *El racismo no ha muerto* (2025), *La sociedad Gabriela Mistral. La teosofía y la emancipación de las mujeres guatemaltecas (1920-1950)*. Esto implica una relación orgánica, siempre presente entre la complejidad y los desafíos de la transformación. De la ciencia a la acción y de la acción a la ciencia en la búsqueda del círculo virtuoso de la explicación congruente.

Marta se destaca por la unión creativa entre puntos; es decir, el enfoque multidisciplinario entre la antropología, la política y la historia permite acercarnos al núcleo de la sociedad por transformar, nos conduce, producto del ejercicio del poder al cemento que une y desintegra la sociedad: el racismo, que conecta de forma multicausal y no lineal, la desigualdad con la pobreza y la exclusión; en otras palabras, la violencia estructural. Sus planteamientos, después de más de 33 años, están comprobados y confirmados por autores que han recibido el Premio Nóbel en Economía, como Acemoglu y Robinson.

Marta es un reactor atómico, permanentemente en movimiento, en acción. La disciplina la estabiliza y la realidad cambiante la nutre, y de forma intuitiva, conecta con la cosmovisión maya, la complejidad y la física cuántica. Veamos:

K'at

– Red, entrelazamiento, tejido

- Es uno de los 20 nahuales (cualidades del tiempo y la energía) del calendario maya.

- Representa las interconexiones entre seres, cosas, eventos.
- Todo está enredado con todo: lo que le pasa a uno afecta al todo.

Relación con la complejidad:

- Es literalmente la noción de red, fundamental en los sistemas complejos.
- Similar a las tramas de interdependencia en biología, ecología o sociedad. Léanse, las redes familiares como nudo epistémico.

Tz'ikin

– Visión, intuición, vuelo espiritual

- Representado por el pájaro. Simboliza la visión profunda, la capacidad de ver desde lo alto, de anticipar.
- Está ligado al sueño, a la capacidad de interpretar señales y símbolos; es decir, su trabajo sobre la teosofía, don Alberto Masferrer y a la memoria histórica.

Diálogo con la epistemología:

- Se alinea con la idea de visión no lineal del conocimiento.
- Aporta una forma de saber que no es lógica-formal, sino intuitiva, simbólica y poética.

Jun Winaq'

– El ser completo

- Literalmente «persona completa» o «ser íntegro».
- No es solo individuo: incluye comunidad, territorio, espiritualidad, cuerpo, cosmos.

Diálogo con ciudadanía compleja:

- Proporciona una noción holística de persona, opuesta al individualismo liberal.
- Puede ser base para una ética relacional y para una visión no fragmentaria del ser humano.

Marta es una mujer de preferencias, un lugar preferido que la ilumina: el Museo nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México. Viajemos con nuestra imaginación a su maravillosa entrada y en ella encontraremos inscripciones de la vida milenaria de Mesoamérica en un lado del muro. Las palabras del Popol Vuh, en la otra la del Rey Sabio, el astrónomo, el filósofo y poeta, el tlatoani de Texcoco, NETZAHUACOYOTL

Para el Rey Poeta, el futuro no es un lugar al que se llega, sino un eco que se deja. Su esperanza reside en que sus palabras, sus cantos y sus pensamientos sean recordados por las generaciones venideras.

«No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos. Yo cantor los elevo, se reparten, se esparcen. Aun cuando las flores se marchitan y amarillean, serán llevadas allá, al interior de la casa del ave de plumas de oro».

En este poema, Nezahualcoyotl afirma que, a diferencia de la vida y las riquezas, su «canto» - su legado poético- no terminará. Vivirá en la memoria de la comunidad, en la «casa del ave de plumas de oro», una metáfora del archivo celestial o de la posteridad. Marta Elena ha entrado a la casa de la posteridad.

Es lo que tengo que decir.

Matiox

## Marta Elena Casaus: maestra, amiga y puente entre mundos

Patricia Arroyo

Soy muy mala para recordar fechas, pero creo que conocí a Marta en el año 1999 o, quizá, en el año 2000. Yo era por entonces una joven estudiante de la licenciatura en Historia de la Universidad Autónoma de Madrid, con intereses en el mundo clásico de la Antigua Grecia y Roma. Mi primer recuerdo de ella es entrando en el aula de clase donde impartía la asignatura de “Élites y



movimientos sociales en América Latina”: una mujer de elegante caminar, con un vestido de corte impecable y un llamativo collar a juego, melena divina y un *je-ne-sais-quoi* indefinible en torno a ella que capturó nuestra atención —o, al menos, la mía— desde el primer segundo en que atravesó la puerta. Lo que siguió a este episodio fue un semestre de clases memorables, muy diferentes a las que yo estaba acostumbrada a recibir en la UAM. Para comenzar, Marta jamás llevaba notas en sus manos; no leía “apuntes”, sino que explicaba de forma enérgica, clara, y con extraordinaria facilidad conceptos teóricos, procesos y coyunturas que, súbitamente, cobraban vida en unas aulas universitarias que por aquel entonces resultaban bastante mustias y un poco apolilladas. Además, Marta invitaba regularmente a profesores de distintas instituciones de América Latina y Centroamérica a que nos impartieran charlas sobre sus diferentes áreas de especialización. De todas las clases que tomé durante mi licenciatura, esa fue la asignatura en la que más aprendí —no solo sobre el pasado, sino sobre los inextricables vínculos entre pasado, presente y futuros posibles— y es la única de la que aún guardo vivos recuerdos.

Poco después, me enteré de que “la Casaus” estaba buscando algún estudiante que se incorporase a sus equipos de trabajo para apoyar en algunas tareas administrativas y de investigación. En cuanto escuché la noticia me presenté en su despacho; charlamos un rato, entre Marta y Teresa me hicieron algunas preguntas. Nunca sabré ni cómo ni porqué, pero me escogieron para que me incorporase a su equipo de investigación. Digo que nunca sabré por qué, porque por aquel entonces yo era una jovencita un tanto alocada y con ínfulas de

intelectual o, como me recuerda Teresa cada vez que tiene ocasión, era “una chica muy repipi”. A pesar de eso, Marta y Teresa me abrieron no solo las puertas de su despacho en la UAM, sino también las puertas de su inmenso conocimiento sobre América Latina y Centroamérica, las puertas de sus respectivas casas y familias y, sobre todo, me dejaron ir entrando poquito a poco dentro de ese círculo de amistad, complicidad, solidaridad e inmenso cariño que las ha mantenido unidas durante casi seis décadas. Marta me abrió también, en el año 2001, las puertas de su país. No sé muy bien cómo expresar en palabras qué significó ese primer viaje a Guatemala para mí: la explosión de las certezas, la expansión de los horizontes, la conciencia de las herencias del colonialismo, la punzada ante el racismo y las desigualdades, el deslumbramiento ante tanta belleza y complejidad, la incredulidad por haber vivido completamente de espaldas hacia una realidad que se sentía mucho más real que mi realidad cotidiana. Creo no exagerar en lo más mínimo al decir que conocer a Marta, conocer a Teresa y conocer Guatemala me cambió la vida; regresé a España, pero la Patricia que volvió ya no era la misma, y jamás sentí la más mínima tentación de mirar hacia atrás.

Con Marta y Teresa pasamos unos años, para mí, inolvidables y esenciales en mi formación como investigadora, como docente y, sobre todo, como persona: con Marta y Teresa aprendí a gestionar las facetas más variopintas de un programa académico, desde solicitar becas, escribir informes y organizar planillas de enseñanza, hasta organizar conferencias, atender invitados o evaluar proyectos de investigación. Con ellas aprendí a enseñar, a realizar investigación en archivos, a presentar resultados en congresos y conferencias, a escribir artículos académicos, a completar una tesis doctoral. Con ellas aprendí a trabajar en equipo, a ser flexible y versátil, a “servir para un roto y para un descosido”, a ser rigurosa, pero imaginativa, a trabajar duro pero siempre dejando espacio para la risa, para la diversión, para el baile. Con ellas aprendí que la academia no tiene por qué, ni debe, estar separada del activismo y los procesos sociales. En ese despacho de la UAM, la oficina más efervescente y llena de vida de toda la facultad —era conocido como “el despacho de los hermanos Marx” por el constante trasiego de gente que entraba y salía—, he pasado sin duda algunos de los mejores momentos de mi vida.

Con estas anécdotas espero haber ilustrado algunas de las facetas que hacen de Marta, a mi juicio, una intelectual y una persona excepcionales. En primer lugar, la incansable energía, amor y dedicación a su país, que la llevó a ser la pionera de los estudios centroamericanos y de los estudios culturales latinoamericanos en España, dos enormes contribuciones a la universidad española que esta —esperemos verlo en algún momento— haría bien en apreciar y reconocer. En segundo lugar, un impresionante magnetismo y capacidad de fascinar que nos llevó a un buen número de jóvenes (y no tan jóvenes) a orbitar en torno a ella, aprendiendo por el camino a comprender y apreciar las complejas realidades centroamericanas, a producir investigación de calidad, y a comprometernos a usar nuestros conocimientos, nuestra posición y nuestros privilegios para contribuir a crear mundos mejores. Finalmente, aunque no por ello menos importante, una generosidad infinita a la hora

de compartir saberes, espacios y recursos, que le ha permitido a Marta formar redes extraordinariamente sólidas de amistad y de colaboración intelectual. Las redes tejidas por Marta desde hace ya varias décadas incorporan hoy a diferentes generaciones de docentes e investigadoras que, a su vez, nos esforzamos por replicar ese sistema de red generoso y abierto en nuestros propios contextos de trabajo y vida. Ese es, creo yo, uno de los regalos más preciosos con los que nuestra maestra y amiga Marta nos ha obsequiado.

Las semillas que Marta plantó en la UAM germinaron en un bello y robusto árbol cuyas ramas florecen en diferentes puntos del globo. Desde Guatemala hasta México, desde El Salvador hasta Argentina, desde España hasta Estados Unidos, la escuela de profesionales formados por Marta sigue adelante, transmitiendo su legado a las generaciones más jóvenes cuyo futuro es cada vez más incierto. En mi caso, si bien la distancia física nos separa, el cariño, los proyectos compartidos, las constantes colaboraciones y las frecuentes comunicaciones hacen que la lejanía de Los Ángeles —tan lejos de Madrid, algo más cerca de Guatemala— resulte más llevadera. En este rincón del mundo que es California, Marta me acompaña cada día de múltiples formas. Me acompaña a diario como ejemplo a seguir, cuando atravieso las puertas de las aulas de clase y trato, en la medida de mis capacidades, de proporcionar a mis estudiantes una experiencia ojalá tan enriquecedora y transformadora como la que ella nos transmitió en su día a sus alumnas. Marta me acompaña también como una intelectual esencial para comprender la historia y las complejidades del universo centroamericano: no hay “sílabo” (como llaman en las universidades norteamericanas al programa docente de cada curso) diseñado por mí en el que no se incluyan alguna(s) de las imprescindibles obras de Marta, desde *Guatemala: linaje y racismo*, hasta *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* o *Racismo, genocidio y memoria*. Es para mí una enorme satisfacción poder observar de primera mano en mis salones de clase cómo todos esos libros —y otros muchos textos escritos por Marta en diferentes momentos de su carrera— siguen iluminando las diferentes aristas de la realidad del istmo, generando debate en las aulas e inspirando a la juventud de las diásporas centroamericanas a acercarse a y apropiarse de las historias que han marcado sus experiencias y las de sus familias. Por último, Marta me acompaña cada día también como modelo al que aspirar; en este caso como modelo de lo que puede ser —o, más bien, lo que debería ser— la labor académica: una práctica situada y comprometida con las luchas de su entorno; una práctica colaborativa y abierta al mundo; una práctica en red, generosa con los y las jóvenes que van llegando.

Por todo ello y por muchas cosas más, me causa una enorme felicidad haber podido ser testigo y participar en el más que merecido homenaje dedicado a Marta Elena Casaus Arzú en la pasada edición de la Feria del Libro de Guatemala (FILGUA). En ese momento de reconocimiento a toda su extensa carrera, Marta demostró una vez más los pilares que han sustentado la enorme huella que su incansable labor social, política e intelectual han dejado en Guatemala. Así, en lugar de limitarse a recibir flores y alabanzas, Marta decidió lanzarse a organizar tres jornadas completas de diálogo en torno a la “Memoria, (la) nación y (el)

racismo”, con más de diez paneles o mesas que convocaron académicos, intelectuales y activistas de todos los rincones de Guatemala y de diversas partes del mundo. A lo largo de esos tres días de vibrante debate, una vez más pudimos observar y sentir lo que ya sabíamos, entre otras cosas, que Marta es como un huracán de energía desatada, capaz de movilizar redes y articular espacios para la reflexión y la acción en tiempo récord. También volvimos a comprobar el inmenso poder de convocatoria de Marta: los paneles y talleres que se organizaron estuvieron permanentemente repletos de público, a pesar del sofocante calor y de que las mesas se extendieron durante varios días desde temprano por la mañana hasta la caída de la noche. Quizá uno de los puntos más emocionantes de estas jornadas fue la constatación del interés que la obra de Marta y los espacios abiertos por ella siguen despertando entre los más jóvenes y, en particular, entre la juventud maya —las semillas y las redes siguen creciendo y entretejiéndose, dando frutos y abriendo el paso a los aportes de la siguiente generación—. En suma, el homenaje de FILGUA se convirtió en una ocasión perfecta para confirmar que Marta sigue convocando multitudes, como resultó evidente con solo observar las colas para la firma de libros, que parecían no tener fin. También pudimos confirmar, una vez más, que Marta sigue utilizando su posición y sus recursos para abrir espacios a otras voces y a nuevas miradas, como pudo verse por la masiva participación de intelectuales indígenas, así como de académicos y activistas de las generaciones más jóvenes. Igualmente, momentos como el improvisado homenaje y conversación con la viceministra Bertha Zapeta —quien sufrió un episodio de racismo institucional durante esos mismos días— evidenció que Marta sigue dispuesta a plantar cara al poder y a luchar por una Guatemala libre de racismo y discriminación contra los pueblos mayas y afrodescendientes. Por último, el homenaje de FILGUA nos permitió ver la cantidad de vidas y de conciencias que Marta y su obra han tocado de manera profunda, y que fueron emergiendo poco a poco en las revelaciones que sus lectores le



compartieron durante algunas muy conmovedoras sesiones de firma de libros. Para mí, sin duda, fue tremendamente emocionante ser testigo de todo el amor, el respeto y el hondo aprecio que la figura de Marta inspira y que (nos) seguirá inspirando.

Durante los primeros años de mi aprendizaje con Marta y Teresa en Madrid, Marta solía decir cuando me presentaba por primera vez a sus conocidos y colaboradores que “llevábamos más de veinte años trabajando juntas”. Aquello que en aquel entonces me causaba un poco de hilaridad por ser una clarísima exageración acabó siendo una auspiciosa profecía, puesto que esos más de veinte años ya van siendo unos veintiséis. A Marta y Teresa les digo entonces, gracias por todo. Gracias por veintiséis años de amistad, complicidad, risas y colaboración. Y gracias también, a la vida, por hacer que nuestros caminos se cruzaran.

## Trayectoria de mi obra y contribución intelectual al pensamiento centroamericano

*Marta Casaus Arzú*

*Directora y Vicepresidenta*

*Fundación María y Antonio Goubaud*

Xseqer nana, Xseqer tata, Xseqer xtani',  
Xseqer alab'oni', Xseqer iwonojel.  
Xseqer tata Bernardo Arevalo, Rajpop ri  
kaji' amaq' aj Chi Iximulew  
Xseqer k'amol taq b'ey ixk'o wawe' pa  
Runimaq'ij ri Wuj Chi Iximulew.  
Yikikot yik'o wawe' iwik'in.  
K'amo chiwe ri xixpe

Buenos días a todos y a todas, buenos días  
a la Sra Diana López de Sánchez  
Presidenta de la Gremial de Editores.

Buenos días, Sra. Embajadora de España,  
doña Clara Gibrau Ronda, Sra. Ministra  
de Cultura, doña Liwy Grazioso y Sr.  
Presidente de la República, don Bernardo  
Arévalo de León. Ministros/as  
viceministras, representantes diplomáticos, congresistas y otros cargos públicos y  
diplomáticos, y representantes de los Pueblos indígenas que nos acompañan y respetable  
público.

Tengan Uds. muy buen día, con motivo de compartir con nosotros, hoy en día, la celebración  
de una fiesta cultural tan importante en nuestro país, como es la inauguración de la XXII  
edición de la Feria Internacional de Guatemala, FILGUA, en julio de 2025.

En primer lugar, agradezco el nombramiento de autora invitada en esta XXII edición de la  
Feria Internacional del Libro de Guatemala y al equipo de la Fundación María y Antonio  
Goubaud que me ha acompañado en la organización de las Mesas de Diálogo, Memoria y  
Nación.



Quiero recorrer brevemente los cuatro ejes principales sobre los que ha girado mi investigación, durante estos años: el estudio del racismo y la discriminación, las redes familiares y elites intelectuales y los imaginarios de nación en Centroamérica, y la relación entre racismo, genocidio y memoria.

Hemos querido abordar estos temas desde una perspectiva holística e interdisciplinar y analizar las interconexiones de unos con otros, para tratar de comprender mejor los problemas fundamentales de Guatemala. Lo hemos hecho básicamente con tres disciplinas básicas: la sociología histórica, la antropología social y la ciencia política, especialmente, con la historia intelectual.

En el ensayo presentado en FILGUA sobre mi trayectoria de investigación, *Aportes al pensamiento centroamericano* (2025) editado por Nawual Vuh, menciono a mis mentores y los colegas que más influyeron en mi pensamiento.

### **Aportes sobre el racismo y la discriminación**

¿Cuáles fueron los principales aportes?

En primer lugar, que el racismo no se crea de la noche a la mañana, que es un elemento histórico–estructural propio del colonialismo, o de los pueblos colonizados, que inicia con la conquista y colonización y va mutando o metamorfoseando, hasta nuestros días.

En segundo lugar, que el racismo constituye un elemento justificador de la ideología dominante que le sirve como cohesión de clase, al considerarse sus miembros «blancos/criollos y, a la vez, les permite justificar su dominio y la explotación de los Pueblos indígenas. En tercer lugar, derivado del anterior, que el racismo aparece directamente vinculado con la opresión, con la explotación y con la humillación, y que ha sido uno de los elementos más utilizados por la clase dominante para someter a los Pueblos indígenas, a lo largo de la historia.



En cuarto lugar, que el racismo como ideología es la vertiente en la que más he trabajado; que se disemina por el conjunto de la sociedad y alcanza a todas las clases y grupos étnicos, independientemente del género, el status, la etnia o la edad, y se difunde por diferentes canales: el principal la familia y, luego, la escuela, la universidad, el ámbito laboral, las instituciones públicas, la administración, la justicia y, sin duda, por el Estado y, actualmente, también por las redes sociales.

En quinto lugar, que el racismo es una fábrica para crear prejuicios y estereotipos que constituyen el fundamento de la discriminación étnica y de género que, además, alimentan el discurso de odio; siendo uno de los ejes fundamentales para entender la historia de Guatemala y para comprender la justificación del poder de la clase dominante, del sojuzgamiento y la desigualdad de los Pueblos Indígenas.

### Aportes para el pensamiento centroamericano

El segundo eje fue el análisis de la formación de las naciones centroamericanas y de por qué no imaginamos una nación mestiza, como México o Brasil y, en cambio, construimos un modelo de nación eugenésica, basado en la idea de la mejora de la raza y el blanqueamiento de la nación

Para ello diseñamos una investigación interdisciplinaria y regional, con el mejor equipo que he tenido en mi larga vida en España: mi amiga y compañera de trabajo durante más de 50 años, Teresa García Giráldez, Patricia Arroyo, mi alumna más aventajada y una de mis mejores investigadoras, y un grupo de jóvenes estudiantes a las que tuve el honor de formar y con quienes he escrito muchas publicaciones y que, hoy en día, siguen siendo unas grandes investigadoras latinoamericanas: Marisa Ruiz Trejo, Gloria Graterol y Juan Manuel Ledezma (México), Julieta Rostica (Argentina), entre otros muchos y que hoy se encuentran con nosotros, celebrando una ocasión como ésta, que es un triunfo de todos y que nos ha permitido analizar las redes intelectuales centroamericanas, poniendo el foco en el tema de los imaginarios nacionales y de las mujeres.

El caso de las redes de mujeres teósofas formadas por Gabriela Mistral y, de forma paralela, la red de mujeres liberales construida en torno a una intelectual, como Vicenta Laparra, y la generación



de opinión pública alrededor de un diario que ellas dirigían, que posteriormente se convertiría en uno de los ejes de la excelente tesis doctoral de Patricia Arroyo, ya publicado como libro.

Quiero resaltar uno de nuestros mejores aportes, el libro publicado en 2005, en coautoría con Teresa García Giráldez, titulado *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, que también nos dio pistas para comprender la enorme importancia del pensamiento unionista y antiimperialista, y del pensamiento racial de numerosos autores en la construcción de los estados nacionales centroamericanos, especialmente el pensamiento guatemalteco.

La amistad, colaboración intelectual, académica y alma del equipo, Teresa, es una de las mujeres más brillantes y agudas en su investigación sobre Centroamérica. Además, hizo que nuestro equipo se convirtiera en un centro de actividad académica e interdisciplinaria para toda América Latina. Teresa es una de las intelectuales que más han contribuido al pensamiento centroamericano, con su idea de un Valle liberal, la creación de la Patria centroamericana, su enorme aporte a la reconstrucción de la red antiimperialista en toda América Central y su trasfondo espiritualista y cívico. Así como, brindó un gran empuje a la comprensión de movimiento unionista centroamericano, y no sólo en la concreción de las ideas de *Patria Grande* de José Cecilio del Valle y de Mendieta. En definitiva, en el imaginario de nación regenerada, basada en la educación y en la instrucción cívica y en valores como la fraternidad universal y el respeto a la diversidad y en antimilitarismo.

Uno de los últimos «descubrimientos» de la investigación no buscado, y un efecto no esperado fue habernos encontrado con el enorme peso que las corrientes teosóficas de corte socialista fabiano o anarquista habían tenido en Centroamérica, a través de la obra de Alberto Masferrer, al que le dediqué más de 10 años de trabajo.

¿Cuáles fueron los aportes del análisis de redes intelectuales centroamericanas y sus imaginarios nacionales para la región?

Esta amplia red de intelectuales con relaciones estrechas entre ellos y ellas, crearon un espacio cultural y político diferente del anterior, por donde circulaban las ideas y las influencias intelectuales de ida y vuelta entre Europa, Oriente y América: ideas que fueron mayores y más fructíferas de lo que hasta el momento se había subrayado, abriendo nuevos espacios generadores de opinión pública, política y de denuncia social que cambiaron notablemente las relaciones entre cultura, sociedad, política y Estado.

Lo importante de estas ideologías subalternas -espiritualismo, vitalismo y teosofía- en una gran parte de estas redes élites intelectuales de las generaciones de 1910 y de 1920 cambiaron la forma dicotómica de concebir las relaciones entre las corrientes positivistas/liberales y las marxistas en toda la región.

## El tercer eje o la relación entre racismo y genocidio

El librito titulado, *Genocidio, la máxima expresión del racismo* (2008), sirvió para adentrarme en la correlación del racismo con el genocidio que me llevaron a elaborar los tres peritajes en los que hemos intervenido: en la Sentencia por genocidio y delitos contra deberes de la humanidad contra el Pueblo Ixil (2013); en la Sentencia por violación, esclavitud sexual y crímenes de lesa humanidad contra las mujeres de Sepur Zarco (2016); y en el peritaje de las mujeres Achí (2022). En los tres peritajes intentamos vincular el racismo con el feminicidio - lo que algunas autoras llaman femigenocidio- para probar con un estudio comparado de tres casos de mujeres violadas pública y sistemáticamente por soldados, comisionados y altos mandos, que el racismo, la violencia y violación de las mujeres constituyen parte de un protocolo diseñado por el Estado para sojuzgar y humillar a las mujeres indígenas, impedir su reproducción biológica y exterminar su cultura. De este modo, y una vez más, el racismo ha jugado un papel coadyuvante en este tipo de violaciones y de crímenes de lesa humanidad.

Por último, creemos haber podido contribuir, junto con otras peritas más expertas que yo en la materia, a demostrar que la violación sexual sistemática durante el conflicto armado fue utilizada como una estrategia de terror, como una de las formas más agudas de sojuzgar a las mujeres y a sus familias, que utilizó los cuerpos de las mujeres y de las niñas para provocar un etnocidio y femigenocidio en la población maya q'eqchi', Ixil y Achí.

La contribución de mujeres mayas en estos peritajes y juicios como, Irma Alicia Velásquez, Aura Cumes y las abogadas mayas, Lucía Xiloj, Jovita Tzul y Haydee Valley, entre otras expertas, han aportado su experiencia en temas de racismo y genocidio de manera crucial.

Otras mujeres intelectuales mayas han sido de una gran importancia para comprender el fenómeno de la discriminación, del racismo, la etnicidad y el género: las Mujeres de Kaqlá, Emma Chirix, Aura Cumes, Gladys Tzul, Lina Barrios, Victoria Tubín, Sandra Xinico, Delfina Mux, Lucía y Andrea Ixchiu, entre otras muchas académicas y activistas, con quienes comparto no solo conocimientos, vivencias y experiencias, sino una gran amistad, admiración y respeto.



## Epílogo y consejos de una larga vida de investigación para la acción y desde la perspectiva de una intelectual comprometida con su realidad

- La realidad latinoamericana, y la guatemalteca en especial, no puede ser abordada solo desde una óptica, una tendencia o una disciplina; es necesario abordarla con una mirada multi o interdisciplinaria, al menos con la combinación de tres disciplinas, y acudir a lo que muchos autores llaman los préstamos metodológicos entre disciplinas y técnicas de investigación.
- La formación de buenos equipos de investigación sin los cuales todo el trabajo no hubiera sido posible. En el equipo, haber podido contar con una persona clave en mi vida, como es Teresa García Giráldez, compañera, investigadora, pero sobre todo amiga del alma, con la cual hemos pasado momentos de risas, sonrisas y lágrimas, y como son mis exalumnas, hoy grandes investigadoras presentes en este homenaje, Patricia Arroyo, Marisa Ruiz Trejo, Julieta Rostica, Georgina Hernández, Gloria Graterol y Juan Manuel Ledezma, con quienes nos hemos divertido mucho investigando y aprendiendo la importancia de hacerlo en equipos de investigación interdisciplinarios internacionales y con otros profesores fantásticos, como Eduardo Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, a los que les agradecemos que nos descubrieran la teosofía.
- La aplicación de metodologías nuevas y apropiadas para cada investigación, sin tratar de que la realidad se acople a nuestro análisis, sino buscando aquellos instrumentos heurísticos más apropiados para cada investigación, o si no, tratando de adaptarlos de forma creativa.
- La pasión y la obsesión por la búsqueda de la verdad, de la justicia y de la transformación de nuestra realidad, y la denuncia de la injusticia y violación de los derechos humanos, sin temor a las consecuencias que de ello puedan derivar, siempre enfocándolo en los problemas que afectan a las personas, a las mujeres y a las más desfavorecidas.



- Lo que nunca debe faltar son dos cosas para seguir adelante: unas redes académicas e intelectuales que comprendan los principios de la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo; y unas afinidades ideológicas o temáticas con las que trabajar a lo largo de la vida.
- Y, sobre todo, la confianza y el apoyo en los Pueblos originarios, a los movimientos sociales y la ciudadanía crítica y reflexiva dispuesta a luchar por sus derechos a tener derechos y a resistir valientemente frente a la corrupción, a la injusticia y a la discriminación, cualquiera que sea su origen.



Para finalizar, quiero hacer una reflexión personal que me permito compartir con Uds., al hilo de estas investigaciones y que me llena de orgullo y de satisfacción, sobre todo por el reconocimiento no solo de mis ex alumnos/as y colegas académicos, en España y en Guatemala, sino del Pueblo Maya de Guatemala, en general, y de sus intelectuales, en particular, a los que les agradezco tantísimo su recepción, su cariño, su sabiduría y todo lo que he aprendido y me ha enriquecido estar, luchar y permanecer a su lado.

Querría citar a algunos intelectuales mayas que han sido clave en mi vida y con los que me une una fructífera y larga amistad. Quiero destacar a tres: Rigoberto Quemé Chay, Irma Alicia Velasquez Nimatuj y Demetrio Cojté Cuxil. No es casual que me acompañen en estos momentos de mi vida en este homenaje de FILGUA, porque ellos formaron y forman parte de mi vida y de mi bagaje intelectual en múltiples aspectos y, en particular, en temas como: racismo, movimientos étnicos, etnicidad, colonialismo, mujeres mayas, genocidio; completando mis conocimientos con su propia mirada y sus investigaciones. Ellos han sido mi guía y mi inspiración durante una buena parte de mi vida y a ellos les debo otra buena parte de mis aportes. Gracias, colegas por la confianza y amistad que me han brindado todos estos años.

A Rolando Castillo Quintana, quien me descubrió el libro de las redes familiares de Balmori Voss y Wortman y me ayudó en todas mis investigaciones, especialmente en la elaboración



Luisa Fernanda Rivas, David Urizar, Sadi Car, Isaías Santos y a todo el equipo de Guías de la Memoria, que estuvieron presentes en el Stand y en la organización de las 10 mesas y los 3 talleres que se activaron a lo largo del evento.

No hay mejor regalo para una intelectual comprometida con su realidad que sus investigaciones hayan servido para formar a generaciones más jóvenes de investigadores y profesionales; que deje escuela y unos equipos de investigación; que haya podido contribuir a diseñar una política pública contra el racismo y la discriminación y un esbozo de políticas públicas sobre la necesidad de negociar una Memoria Histórica.

Generalmente se piensa que «nadie es profeta en su tierra» y yo quiero decirles que me siento profundamente satisfecha de que la semilla que sembramos con *Linaje y Racismo*, y treinta y tres años más tarde se haya dispersado tanto y haya prendido con tanta fuerza que, hoy en día, no hay nadie que se atreva a negar el racismo en nuestro país, y que no considere que es un tema clave para

del libro, *Guatemala Linaje y Racismo*, y en otras claves como los seis volúmenes del *Diagnóstico del Racismo* y otras muchas obras sobre Centroamérica. Sin su apoyo y nuestras discusiones fructíferas no hubiera sido posible el resultado final de esos libros

A mis editores, Raul Figueroa Sartí, que siempre publicó mis libros con mucha dedicación y esmero durante todos estos años, y a Demetrio Rodríguez Guaján, Raxché, quien me ha introducido en las editoriales mayas y ha publicado muchos de mis libros sobre racismo, discriminación e imaginarios de nación en Centroamérica. Con ambos me une una amistad desde hace muchos años.

Por último, a mi pequeño pero eficaz equipo de la Fundación María y Antonio Goubaud, a



comprender el Estado y la sociedad guatemalteca y sus enormes desigualdades. Yo, como mujer ladina-mestiza guatemalteca, me siento muy orgullosa y gratificada por ello.

Gracias a mi familia nuclear, a mis hijas, Tatiana, Alejandra y María quienes siempre me han acompañado y animado, a mis cinco nietos, que me han hecho la vida feliz y me han enseñado a valorar otros aspectos de la vida. A mi hermano Pedro, que siempre ha estado a mi lado, apoyándome y dándome ánimos, A mi madre, Odette Arzú Castillo, quien siempre me apoyó en mi lucha por la justicia y en contra de la impunidad, a quien le debo parte de mi personalidad de no importarme lo que la gente piense y por último a mi abuela, María Goubaud de Castillo, cuyo amor, generosidad y ejemplo me han servido de guía y de ejemplo.

Una mención especial para mi compañero de vida, Andrés Hurtado de Mendoza, sin cuyo aporte, paciencia y apoyo en todos los sentidos, ha sido esencial, dándome ánimos y cariño, alegrándose de mis triunfos y consolándome en mis malos momentos; pero sobre todo permitiéndome que me tomara el poco tiempo que siempre tuve para mi familia a investigar y a escribir.

Por último, gracias a esta XXV edición de FILGUA por elegirme como autora de esta edición, por valorar mi obra en su conjunto y por la oportunidad de poder compartir con Uds. mis experiencias como investigadora, pero también como activista, por haberme brindado la oportunidad de dar a conocer el conjunto de mi trabajo y debatirlo con otros investigadores más jóvenes, y, sobre todo como mujer comprometida con su realidad y con la lucha para que, un mundo mejor, más justo y equitativo, para todos, sea posible.



Gracias al gobierno de Bernardo Arévalo, por abrir nuevas ventanas al conocimiento y a la cultura del país, por apoyar y promover proyectos como estos que fomentan la cultura, la lectura y las artes y que su gobierno enfatice la importancia de la cultura y la educación como uno de los elementos sustanciales para el desarrollo del país y para nuestro futuro como nación.

El discurso sobre mi trayectoria vital e intelectual, publicado en un pequeño libro, *Aportes al pensamiento centroamericano*, es mi contribución a FILGUA, que se repartirá al público durante mi homenaje.

Créanme que, en estos momentos más que nunca, vamos a necesitar este perfil de académicos e intelectuales comprometidos, porque se avecinan tiempos realmente difíciles, en los que la justicia, la verdad y el respeto a los derechos humanos y a las diferencias étnicas, de género y culturas, están en entredicho y nos veremos comprometidos a reconquistarlos, cuando creíamos que ya eran derechos adquiridos y consolidados.

Gracias de corazón. Matyox Chawe.



# Artículos

## Un país de muchos Estados: proyectos de nación y Estado desde los pueblos indígenas de Guatemala, 1821-1871

---

*Diego Vásquez Monterroso*

*Universidad de Edimburgo, Reino Unido*

*Universidad Rafael Landívar, Guatemala*



### A manera de introducción: el Estado que vive en nosotros

Durante varias décadas del siglo XIX, un conflicto sordo fue creciendo entre los K'iche' de Cantel, en las cercanías de la ciudad de Quetzaltenango, en el altiplano occidental de Guatemala. Allí una disputa local de poder - que pasó por disputas con hacendados y pueblos vecinos por ricas propiedades trigueras - escaló a nivel nacional cuando el lugar fue erróneamente relacionado con una imaginaria rebelión que, se supone, se gestaba en contra de J. Rufino Barrios. A pesar de que el conflicto se cortó de tajo con el fusilamiento de algunos miembros de la élite K'iche' local (mientras se instalaba una fábrica de hilados en la vecindad), el Estado no dejó de ser un actor fundamental a nivel local: uno de los bandos en conflicto había, literalmente, «invitado al Estado a entrar» para servir como herramienta de imposición de una de las posturas.<sup>1</sup> Más allá del discurso anti-ladino y anti-estatal de buena parte de los intelectuales mayas del presente, en ese momento - como en otros - el Estado no ha sido un ente externo, sino un aliado o un enemigo con el que inevitablemente hay que interactuar y, en algunos casos, tomar.

El primer medio siglo de vida independiente de lo que hoy es Guatemala es considerado por diversos autores como un período de transformación: el Estado no era una nación única todavía, ni el Estado estaba lo suficientemente cimentado en su legalidad y autoridad punitiva.<sup>2</sup> A la vez varios proyectos colectivos pugnaban entre sí por tomar el Estado y desde allí implementar sus agendas. Estos proyectos eran tanto de no-indígenas (criollos con extranjeros, «castas» o ladinos, etc.), como indígenas, y esas décadas fueron un momento único para construir diferentes futuros para las sociedades del país.<sup>3</sup> También lo eran regionales e internacionales: el Estado de Los Altos o la Federación de las Provincias Unidas del Centro de América son dos ejemplos. A diferencia del presente, en ese entonces varios de estos proyectos contaban con el suficiente apoyo humano, material y militar para intentar

imponerse sobre los demás, y efectivamente así pasó, de forma intercalada y simultánea, en esos años.

Las lecturas ajenas a las sociedades indígenas tradicionalmente han resaltado que éstas adaptaron las formas estatales coloniales y republicanas a sus contextos locales y regionales y que, por otro lado, estaban construidas desde formas sociales menos complejas que aquellas estatales. Esto posiblemente se aplica a contextos indígenas específicos, pero definitivamente no son aplicables a las sociedades mesoamericanas (de las cuales los pueblos originarios de Guatemala forman parte desde sus inicios),<sup>4</sup> donde estructuras *complejas* (desde una perspectiva arqueológica) de tipo Estado<sup>5</sup> han existido en la región desde al menos 2500 años. La existencia de estructuras de tipo Estado en Mesoamérica no era ajena a estas sociedades prácticamente desde sus orígenes como tales, algo que los europeos tuvieron claro al invadir y colonizar la región, integrando algunos de los elementos de la organización social local dentro del sistema colonial, aunque subordinados al mismo.<sup>6</sup> De la misma manera los pueblos originarios comprendieron rápidamente la importancia de integrar los sistemas foráneos dentro de sus realidades, y ya para mediados del siglo XVI estaba claro que no solo entendían el funcionamiento del sistema colonial, sino sabían sacar provecho de él.<sup>7</sup>

Estos sucesos no se dieron, por supuesto, en un plano de horizontalidad y diálogo. Fueron parte de un proceso muchas veces violento y autoritario pero que, al estar impregnado de un fuerte paternalismo monárquico, abría resquicios de resistencia, negociación y diálogo de toda índole. Algo tampoco ajeno a las sociedades mesoamericanas, acostumbradas a competir y enfrentarse entre sí durante siglos (aunque de manera muy diferente a las maneras europeas), pero también muy conscientes - desde fechas muy tempranas - de que adoptar vocablos, artefactos, formas de organización, sistemas de escritura, entidades sagradas o formas de producción no era sucumbir o rendirse, sino hacerse más complejos y fuertes. Esta integración podría ser de diferentes grados y que ha suscitado diferentes posturas, desde el mantenimiento de un «núcleo duro» local y/o mesoamericano,<sup>8</sup> pasando por una integración que innova y mantiene la tradición a través de un «dualismo complementario»,<sup>9</sup> hasta el cuestionamiento mismo a la idea de sociedades totalmente aculturadas (o ladinizadas en el léxico guatemalteco) o en resistencia absoluta prístina, tanto a partir del siglo XVI como durante los períodos previos.<sup>10</sup>

Prácticas de larga data, impregnadas ya en las culturas mesoamericanas como algo dado y «cuasi-natural» por muchas generaciones, han permitido a estas sociedades no solo adaptarse tanto a realidades donde dominan como a donde tienen un papel subalterno. Pero no una mera adaptación de sobrevivencia, sino de agencia y gran capacidad de acción. Los siglos

XVIII y XIX fueron una ventana temporal donde, por diferentes razones, los pueblos originarios tuvieron la posibilidad real de tomar el control del Estado central y crear estructuras y hegemonía de una manera que estuvo vedada en los siglos previos. Pero no fue una oportunidad solamente para ellos, sino para una serie de actores no-indígenas que vieron también la posibilidad de tomar el Estado y, desde allí, consolidar sus propios proyectos de sociedad. Esta competencia alcanzó su clímax en el siglo XIX y, lejos de desaparecer bajo el moderno Estado-nación guatemalteco surgido después de 1871, adquirió otras características, otras modernidades que, eventualmente, podrían constituirse en posibilidades de transformación, algo que hemos testificado durante las movilizaciones del Paro Nacional de finales de 2023 e inicios de 2024.

En este trabajo me enfoco precisamente en estos procesos de larga data, que parecen mostrarse y desaparecer varias veces durante largos períodos de tiempo. También en los matices y diferencias a nivel regional, etnolingüístico, por estrato socioeconómico y período de tiempo. Estos énfasis me han permitido, algo que he trabajado ya en el pasado,<sup>11</sup> resaltar las similitudes, diferencias, retornos de lo antiguo e innovaciones coyunturales que han existido y existen en contextos locales y regionales de pueblos indígenas y no-indígenas. Acá únicamente los presento de manera muy somera, tratando de enfatizar en aquellos elementos relacionados a los proyectos de Estado-nación (o de Estados y naciones) surgidos a partir de esos colectivos, sus horizontes, límites y perspectivas (o no), de futuro.

### **Los antepasados lo diseñaron todo ya: la antigüedad novedosa de la organización social**

En 2021, al calor de las celebraciones y las no-conmemoraciones alrededor del bicentenario de la independencia centroamericana de España, escribí un texto que, en cierta medida, discutió ya lo expuesto acá.<sup>12</sup> En aquel momento, en plena pandemia de la Covid-19 y con un gobierno autoritario y regresivo al mando del país, pensé que hacer mención a los futuros de sociedad(es) que imaginaron los pueblos originarios durante el siglo XIX - algunos de los cuales sí llegaron a tomar el Estado, aunque sea de forma parcial y temporal - podía ser un mejor homenaje al pasado de lucha por un futuro mejor, que la mera conmemoración de un trámite entre élites españolas y criollas dos siglos atrás. Además, era un recordatorio de la posibilidad de que, eventualmente, aquellos proyectos resurgieran en el futuro. Analizar el pasado desde una perspectiva de procesos de larga duración me había permitido notar que estos sucesos podrían ser posibles, sin embargo, en 2021 no se veía como algo posible en el corto plazo, al menos desde mi perspectiva de investigador universitario.

Estaba muy equivocado: el intento de cancelar las elecciones presidenciales de 2023 por parte de los grupos de poder (que pensaban que esa elección era un mero trámite para perpetuarse en el mando), activó toda una serie de movilizaciones, algunas un recuerdo de las de 2015 (que habían derrocado un gobierno entonces), pero otras totalmente novedosas en su liderazgo, estrategias y alcance. Novedosas al menos para todos los guatemaltecos vivos, que no existíamos entre 1830 y 1850, cuando fue la última vez que se vio algo similar.<sup>13</sup> La novedad estuvo en que fueron las autoridades indígenas, junto a sus comunidades, las que dirigieron las acciones más grandes y, en general, el liderazgo de todo el movimiento. A pesar de llevar varios años hablando entre sí de alianzas regionales para avanzar sus agendas y superar el estancamiento estatal - derivado de procesos de corrupción e impunidad masivos -,<sup>14</sup> no dejó de ser curioso que fueran los K'iche' Occidentales, los Kaqchikel de Sololá y los Xinka (articulados en un Parlamento regional), quienes encabezaran las movilizaciones, del mismo modo que en las décadas de 1830 y 1840.

Entre 2023 y 2024 se ensayó un tipo de organización a nivel nacional que privilegiaba los consensos entre regiones y comunidades para desde allí transformar el Estado nacional, más allá de la toma por un solo grupo de esta estructura. Esto, que quizás puede pasar por un detalle meramente simbólico, en realidad es de gran calado porque demuestra que, a pesar de doscientos años del final del régimen colonial, y de siglo y medio de institucional liberal, las sociedades indígenas - e incluso ladinas - siguen aspirando a formas de organización estatal y nacional más plurales y horizontales, más dialógicas, que lo que ha existido como dominante hasta hoy. Además, es un recordatorio de que el proyecto nacional guatemalteco - que es, sobre todo, aquel liberal post-1871 - sigue siendo un proyecto funcional en términos discursivos y estructural-institucional, pero no en lo hegemónico ni cultural. Y que muchas de las sociedades y comunidades dentro de él han continuado imaginando futuros alternos, que a su vez retoman enseñanzas y prácticas del pasado.

Las sociedades indígenas han debido lidiar con la diferencia desde el origen mismo de Mesoamérica, es decir desde hace unos cuarenta siglos (o 4000 años). Dadas las condiciones geográficas y materiales propias de estas sociedades, los intentos de establecer grandes gobiernos únicos que abarcaran amplias regiones estuvieron siempre condenados al fracaso, aunque no por ello dejaron de intentarse: Teotihuacán, Tikal, Calakmul (durante el Clásico, 250/300 - 900/1000 n.e.), o Q'umarkaj y Tenochtitlan (en el Postclásico, 900/1000 - 1521/697 n.e.) son ejemplos de las posibilidades y límites de aquellas aventuras estatales. Estos proyectos de expansión de un solo poder - o una pequeña alianza - partían del respeto a las diferencias locales y se centraban, sobretodo, en la recolección de tributos de diverso tipo. Aún así estaban permanentemente expuestos a la fragmentación parcial o total, dado que las estructuras locales eran mucho más fuertes y, además, poseían un calado cultural e

histórico muy profundo, y donde la distancia respecto al centro político tampoco era de gran apoyo. Proyectos de homogeneización cultural, como la unificación de los relatos históricos en el centro de México por parte de los mexicas,<sup>15</sup> o la creación de un calendario que enlazó a las dinastías más poderosas con las entidades sagradas del Clásico maya,<sup>16</sup> eventualmente fueron contestadas desde lo local a través de la creación de historias alternativas posteriores o con el abandono de un sistema calendárico para privilegiar otros (más antiguos y de uso más amplio), respectivamente.

Sistemas calendáricos como el ritual de 260 días (posiblemente el más antiguo en toda Mesoamérica), y el agrícola-solar de 360+5 días se han mantenido a través del tiempo en toda la región durante decenas de siglos. La «cuenta larga» - el ya mencionado asociado a las dinastías mayas del Clásico - se mantuvo cerca de un milenio, justo lo que duró ese sistema sociopolítico. La diversidad de formas de organización social también fue una respuesta de las sociedades mesoamericanas para lidiar con sus propias diferencias. En lugar de buscar diseñar sistemas de control únicos y homogeneizantes, se privilegiaron estructuras - o formas de organización social, para decirlo de una manera más general - que utilizaran la diferencia local y regional como equivalente abstracto a nivel mesoamericano. Y les funcionó y funciona hasta el presente.

Estas estructuras las he mencionado ya en diversos trabajos previos,<sup>17</sup> pero acá hago un resumen básico de ellas. Primero hay que considerar que hay más estructuras de organización social que las tres principales enlistadas acá, y segundo que no siempre aparecen las tres principales en todos los momentos y lugares, ni bajo los mismos nombres ni con las mismas características. Esto es evidencia tanto de las trayectorias distintas de las comunidades y regiones mesoamericanas, como de la versatilidad de las mismas para adaptar nociones generales y abstractas a sus realidades particulares. Las tres principales - usando la terminología K'iche' que es de uso general para el área maya del altiplano - son, de la más básica a la más compleja: *chinamit*, *amaq'* y *winaq*. Cada una de ellas es un conjunto de núcleos familiares relacionados entre sí, con una historia de origen común, el control de un territorio determinado, la devoción a una entidad sagrada particular, la explotación y especialización en uno o más recursos, y la existencia de una élite (por herencia o por mérito) en su interior. Varios *chinamit* forman un *amaq'*, y varios *amaq'* un *winaq*. Sus equivalentes modernos, en orden ascendente, serían: aldea / barrio, municipio / departamento, y región (varios departamentos) / Estado / confederación.

Estas formas han ido variando a través de los siglos, y entre esos cambios están: el paso de élites por origen (estamentales), a rotativas y meritocráticas (con sus límites); la desaparición

de los Estados prehispánicos y la reconfiguración de los *amaq'* (y, eventualmente, algunos *chinamit*) en cabildos y municipios; el cambio identitario a través de la vestimenta (de representar estamentos a ser marca de identidad comunitaria); la integración (o no) de antiguos *chinamit* o *amaq'* rivales dentro de las nuevas configuraciones coloniales y republicanas; las respuestas a la diferencia cultural interna (a través de la integración o la tensión); la apertura a nuevas formas de espiritualidades y religiosidades (subsumido dentro de lo mesoamericano más antiguo, o a través de su independencia); entre otros. Un aspecto para tener presente es que, a excepción de algunos pocos casos, la terminología K'iche' estándar arriba mencionada se ha dejado de utilizar, y en cambio se utilizan términos modernos (p.ej. aldea, municipio, barrio, cantón, etc.) que, a su vez, no se pueden reducir a las definiciones oficiales que de ellas se dan. Y, finalmente, no en todas las comunidades mesoamericanas de origen antiguo (Maya y Xinka para el caso guatemalteco) existen actualmente estos niveles de organización,<sup>18</sup> aunque es posible que su noción *para organizar la sociedad* sí exista aún.

La versatilidad de las formas de organización prehispánicas les permitió integrar elementos foráneos (como la legislación indiana y republicana, el santoral católico, las estructuras políticas europeas) dentro de sus sociedades complejas, algo que fue evidente para los europeos ya en el siglo XVI. De allí que el *chinamit* y el *amaq'* continuaron vigentes bajo la forma de barrio, parcialidad, cabildo, y «pueblo de indios».<sup>19</sup> A partir del siglo XIX se añadieron las aldeas, los cantones, y los municipios. A lo interno de las comunidades éstas también tuvieron sus propios procesos: de un sistema estamental donde el acceso al poder local estaba restringido a una nobleza de nacimiento, a un sistema dual (estatal y religioso) donde, en principio, cualquier persona de la comunidad podía participar. Esta reforma llevó, eventualmente, a la refuncionalización o desaparición de los llamados Principales, pasando de mera nobleza a individuos con una carrera intachable de servicio comunitario. Otro proceso, más tardío y más conflictivo, fue el de integrar otras formas de cristianismo más allá del catolicismo que, junto a un catolicismo que negaba los componentes de los pueblos originarios, creó toda una serie de conflictos a nivel local.<sup>20</sup>

El mismo esquema de la organización social mesoamericana sirvió cuando, ya entrado el siglo XX, se hizo necesario reformar de nuevo los sistemas de poder local, integrando la diversidad religiosa, política, étnica y económica. El ejemplo más conocido - y más popularizado entre las comunidades - es el de los 48 Cantones del pueblo K'iche' de San Miguel Totonicapán,<sup>21</sup> ligeramente modificado en su vecino Kaqchikel de Asunción Sololá.<sup>22</sup> Ha sido replicado en decenas de comunidades donde un sistema no dual, sino únicamente político y donde la comunidad en su totalidad puede elegir a través de asambleas (una innovación del catolicismo de mediados del siglo XX, y del mundo de las cooperativas, del mismo período), es mucho

más legítimo porque integra las diferencias religiosas, económicas y políticas intracomunitarias dentro de una estructura de poder local que busca servir al pueblo mismo, a través de la rotación constante de los puestos de mando.

Esta capacidad de innovación desde la tradición es la que ha permitido a las comunidades Maya y Xinka no solo persistir como comunidades *políticas* - y no meramente etnolingüísticas - a través de los siglos. Se trata de sistemas sociopolíticos diseñados para mantener la comunidad, más que estructuras o grupos de poder específicos. Como indica el título de este apartado, fue pensado así desde hace mucho tiempo ya, por los antepasados.<sup>23</sup> Qué estructuras y qué grupos de poder existen en un momento determinado parece ser secundario, toda vez la idea y práctica misma de la comunidad siga existiendo. Cuando ésta entra en crisis es cuando se hace necesario modificar las formas de relación social. La coyuntura de 2023 fue, en cierta medida, un momento así, aunque las estructuras locales no estuvieran en riesgo directo, sí lo estaba el paraguas estatal donde existen. Y el largo proceso de transformaciones entre los siglos XVIII y XIX fue otro momento similar, con la diferencia de que, entonces, el aparato estatal mismo no era lo suficientemente fuerte ni legítimo para poder servir de unificador de todas las comunidades. Allí, como brevemente en 2023, se abrió un momento de posibilidades de pensar lo colectivo amplio de otras maneras.

### **Caminos paralelos y destinos dispares: ejemplos de proyectos estatales alternativos**

Cuando se nos enseña la historia oficial de Guatemala a partir de 1821 se nos dice que el país pensó, colectivamente hablando, una ruta de creación de su Estado y su nación (ambos únicos), y que eventos como la federación centroamericana y el régimen conservador liderado por Rafael Carrera entre 1838 y 1871 fueron meras «anomalías» que se corrigieron, por etapas, a partir de 1871.<sup>24</sup> Una narrativa de progreso lineal muy acorde con el evolucionismo político y social en boga en el siglo XIX, pero que no hace justicia a la compleja realidad que ha existido desde entonces. Como parte de este mismo discurso se asume, implícitamente, que los no-indígenas - los ladinos o castas - también poseían un proyecto de Estado-nación unificado, cuando la realidad es que se trataba de múltiples proyectos compitiendo entre sí. Aun así, varios de ellos pasaban por establecer alianzas de diferente grado con la élite criolla y extranjera, que a su vez veía, y ve, al resto de la población como cualitativamente diferentes a ellos, auto-legitimando su derecho a gobernar.<sup>25</sup>

El orden colonial había permitido establecer pequeños refugios de autonomías indígenas que funcionaban con más o menos independencia respecto al poder metropolitano. Cada una de las sociedades indígenas reorganizadas a partir del siglo XVI buscó cómo utilizar el propio aparato colonial en su beneficio, pero para ello dependían de la negociación, alianzas y de ceder algunos aspectos propios. Esta estrategia era más exitosa conforme se poseían recursos demográficos, ecológicos, económicos y políticos para hacer frente a los invasores europeos. Un factor importante también era la cercanía o no a los grandes centros españoles, tanto ciudades como haciendas, que podía impactar positiva o negativamente en el devenir comunitario.<sup>26</sup> La caída demográfica del primer siglo colonial también impactó en cómo se le hizo frente a la nueva realidad,<sup>27</sup> porque en muchos casos significó la pérdida de buena parte de la memoria y autoridad locales, así como diversas crisis económicas. Los propios conflictos internos también influyeron en qué tanto se podía crear proyectos colectivos unificados o no.

El crecimiento demográfico y la reconfiguración comunitaria que se dio a partir de mediados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII, impactó no solo a nivel local sino también regional. A nivel mesoamericano incluso fue claro para el gobierno español que se estaba dando un «regreso de los dioses»,<sup>28</sup> donde las comunidades indígenas estaban robusteciendo su autoridad comunitaria, unificando la noción misma de comunidad, y recuperando antiguos saberes propios. Junto a los cambios mencionados en el primer apartado era claro que las comunidades indígenas - la mayoría absoluta de la población en Guatemala y Mesoamérica entonces - estaban dentro de una trayectoria de construcción de proyectos de sociedad alternativos. Las reformas coloniales tardías no pudieron detener esto, y cada vez era más evidente no solo el descontento de estas sociedades, sino su capacidad de movilización a diferentes escalas, incluso regionales.<sup>29</sup> Después de los pueblos indígenas existían, en franco crecimiento, las denominadas «castas», que convivían en los márgenes geográficos y legales del gobierno colonial, aunque poco a poco integrándose al sistema a través del sistema de milicias,<sup>30</sup> un factor decisivo en los proyectos que surgirían de ellos décadas después.

El inicio del gobierno republicano, y las guerras de las primeras dos décadas, significaron un espacio de apertura, aunque también de empobrecimiento y crisis, para los indígenas y las castas. No todos lo sufrieron de la misma manera: las sociedades del suroriente de Guatemala, donde convivían Xinka, españoles empobrecidos, castas de todo tipo y Poqomam,<sup>31</sup> fueron llevados constantemente a batallar contra los demás Estados centroamericanos, un elemento que empobreció a la región - conformada por pequeños y medianos hacendados de diverso origen - pero que también permitió militarizar y dotar de armas a una región que, para entonces, ya se concebía a sí misma como diferente a otras (la llamada «Montaña»<sup>32</sup>). Esta región se había construido sobre diversos grupos etnolingüísticos - incluyendo esclavos

africanos - pero que, en principio, poseían propiedades tanto individuales como colectivas, lo que permitió la constitución de una identidad regional basada en la convivencia y parentesco, y no tanto en factores históricos antiguos o referentes etnolingüísticos. Esto permitió establecer alianzas de gran amplitud que, eventualmente, tomaron el gobierno central guatemalteco.

Existían a la vez proyectos regionales de no-indígenas tanto en Los Altos (el altiplano occidental guatemalteco) como en Chiquimula de la Sierra, al oriente. En ambos casos, al igual que el resto de las provincias centroamericanas, había un fuerte resentimiento hacia la Ciudad de Guatemala y su élite, que monopolizaba el comercio y buena parte de la economía. La experiencia de independencia de Chiapas en 1821, uniéndose a México, inspiró todos estos proyectos regionales, pero fue el de Los Altos el que llegó a construir no solo un proyecto viable, sino además amplio en términos temporales. Junto al proyecto criollo de la capital guatemalteca, los de la Montaña y los de Los Altos fueron los proyectos políticos más fuertes en el siglo XIX, y cada uno de ellos gobernó en algún momento determinado. Mientras el de la capital apelaba a un centralismo sin apenas movimiento de las relaciones de poder, el de la Montaña partía de una noción que ahora podríamos denominar «multiculturalista», que mantenía una centralidad en la Ciudad de Guatemala, pero daba amplios márgenes de autonomía a nivel local y regional. El de Los Altos era francamente secesionista, creando su propio Estado donde los indígenas quedarían subordinados a la élite criolla y ladina de Quetzaltenango. Es decir, una copia del modelo guatemalteco pero separado del mismo.

La consolidación de los liberales, tanto a nivel estatal como federal, en la década de 1830 significó un aumento en la presión a los pueblos indígenas y los proyectos regionales. La expulsión de las órdenes religiosas y la confiscación de las tierras comunales, junto a una epidemia de cólera morbus que no se pudo controlar, fueron el detonante para la crisis del Estado de Guatemala, surgiendo un movimiento armado en La Montaña que rápidamente puso en jaque a la capital. Mientras el gobierno liberal estatal sucumbía, Los Altos declaró su independencia. A la vez la élite criolla capitalina debió subordinarse a los montañeses y a su líder (y que dominaría la política guatemalteca y centroamericana las siguientes tres décadas) Rafael Carrera.<sup>33</sup> Después de unas derrotas iniciales, Carrera y su movimiento (respaldado por hacendados de la región y el clero local) lograron estabilizar el Estado guatemalteco, dinamitar lo que quedaba de la federación centroamericana, y reintegrar hasta tres veces al Estado de Los Altos a Guatemala.

La victoria sobre Los Altos se logró, y allí está el paralelismo con el año 2023, a través de una amplia coalición de regiones que incluyó a La Montaña, pero también a los K'iche'

Occidentales (un conjunto de comunidades mayas de habla K'iche' entre los actuales departamentos de Quetzaltenango, Retalhuleu, Sololá, Suchitepéquez, y Totonicapán) que rodean y viven en la capital de Los Altos, así como los Kaqchikel de Asunción Sololá, vecino a éstos.<sup>34</sup> Esta alianza le permitió a Carrera y sus aliados no solo tomar el Estado guatemalteco, sino dominar la política del istmo por las siguientes décadas. También significó prebendas a los pueblos indígenas: autoridades y legislación propia (vía la recuperación de las Leyes de Indias, aunque modificadas al contexto decimonónico), recuperación retitulación de tierras comunales, y el retorno de las órdenes religiosas, un elemento que era muy importante sobre todo en La Montaña. Junto a ello se buscó modernizar el país, pero de una manera donde los indígenas cedieran algunos territorios a cambio de otros beneficios, en un movimiento que buscaba preservar la paz social antes que destruir a las comunidades sin más.<sup>35</sup> No hay que olvidar que fue en estos años cuando el café como cultivo principal prosperó.

El período conservador de Carrera impactó de formas dispares en las comunidades Maya y Xinka. Regiones económicamente ricas como los K'iche' Occidentales vieron cimentadas sus autoridades locales, la titulación de sus tierras e incluso el cultivo de café en pequeñas parcelas. Los Kaqchikel cercanos a la capital vieron cómo algunas de sus tierras se perdían en litigios frente a particulares,<sup>36</sup> mientras en otros casos lograron efectivamente ganarle a ladinos por el acceso a las tierras de la bocacosta.<sup>37</sup> En La Montaña los Xinka titularon sus tierras y se mantuvieron armados durante décadas, lo que eventualmente significó desencuentros con Carrera y, después de su muerte, en las primeras rebeliones contra su sucesor Vicente Cerna.<sup>38</sup> Otras regiones más lejanas, como los Q'eqchi' de la Verapaz, mantuvieron el control de sus tierras pero, al parecer, no fueron tituladas.<sup>39</sup> Esto marcaría su destino décadas después.

Los pueblos mayas del altiplano mantuvieron no solo amplios márgenes de autonomía con Carrera sino además su legislación formaba parte del entramado mismo del Estado. Este «pluralismo jurídico» permitía mantener unificado al Estado, bastante centralizado ya, pero a la vez dejaba en manos de los mismos indígenas la resolución de buena parte de los procesos de justicia.<sup>40</sup> Aunque el Estado conservador estaba centralizado, la negociación constante con las comunidades indígenas - y las victorias constantes que obtenían - creaba la sensación de un contexto federal en la práctica, aunque el caudillo decidía en última instancia. Esta negociación era dispar porque, dada la importancia de una comunidad (respecto a su alianza e influencia con Carrera) así podría ser el desenlace de una disputa de tierras o la reivindicación de las autoridades locales. Sin embargo, en los dos siglos de historia republicana, fueron estos años lo más cercano a una federación guatemalteca con amplios márgenes de autonomía para los pueblos indígenas. Muchos años después el recuerdo de Carrera como aliado (y aún él mismo como maya) entre los indígenas aún permanecía, en las primeras décadas del siglo XX, en el norte de Huehuetenango.<sup>41</sup>

La época de Carrera fue tanto una demostración de los alcances como de los límites de los proyectos nacionales y estatales que surgían de las comunidades indígenas. Mientras efectivamente no controlaran el Estado estarían siempre a merced de las élites económicas capitalinas o del caudillo de turno. A la vez horizontes como el pluralismo jurídico o las autonomías (o semi-autonomías) regionales eran realidades alcanzables, al menos en un momento en que la proporción demográfica de indígenas era superior al 70%. El proyecto de La Montaña, enfocado no tanto en la diferencia étnica y sí más en la regional, era también en cierta medida no solo un proyecto Xinka, sino ladino. Un tipo de proyecto de nación ladina que contrastaba con el altense, también de ladinos y algunos criollos, o el de las élites criollas de la capital. El montañés era un proyecto de respeto a las diferencias culturales porque lo importante era el control regional por parte de sus propios miembros, que además debían tener acceso al control del Estado central. En cierta manera era una combinación de centralismo y federación, donde la figura centralizadora era el caudillo. Las alianzas con los mayas del altiplano occidental eran una muestra que lo cultural no era lo más importante, sino los horizontes compartidos. Esto no significaba la ausencia de paternalismo o racismo, sino que el proyecto de Estado-nación no contemplaba una nación culturalmente homogénea, y si la diferencia regional era también cultural esto parece no haber sido tan importante.

Por supuesto desde los años finales del gobierno conservador ya era claro que desde el mismo había ciertas reservas al extremo control de los indígenas de ciertos recursos clave, como las tierras aptas para el café y otros cultivos de exportación.<sup>42</sup> El triunfo de los liberales altenses en 1871 no significó un quiebre absoluto, sino la consolidación de una postura monista, centrada en un Estado centralizado y una nación única, donde lo ladino y lo criollo iban a ser el eje identitario, aunque tomando la herencia altense profundamente impregnada de los imaginarios culturales K'iche' Occidentales. 1871 fue, como mencionó hace años Arturo Taracena Arriola, el ascenso al control nacional de parte de los ladinos liberales altenses.<sup>43</sup> Este cambio progresivo de mentalidad de parte de los mismos conservadores era clara desde años antes, y cada comunidad fue reaccionando a ella, a veces reclamando y otras veces adaptándose a los nuevos tiempos. Los Kaqchikel de Patzicía, al mismo estilo que los K'iche' de Cantel años después y que ya mencioné, invitaron a los caudillos liberales a su pueblo a firmar uno de sus pronunciamientos más famosos, justo antes de tomar la capital en 1871. Esta estrategia buscaba tenerlos como aliados en los años siguientes, una estrategia que se reveló insuficiente.<sup>44</sup>

Al sur de Patzicía, en el volcán de Fuego, Yepocapa vio cómo la titulación dada por Carrera resultó insuficiente para detener a los cafetaleros ladinos y extranjeros que pretendían sus tierras en la bocacosta. A diferencia de otros lugares donde la expropiación fue de forma

directa, con Yepocapa hubo muchas idas y vueltas legales hasta que, finalmente, en la década de 1880 se les confirmó que habían perdido el acceso a la tierra caliente.<sup>45</sup> La experiencia de los Kaqchikel de este lugar, que pelearon durante décadas a inicios del siglo XX para lograr la titulación, enfrentándose al Estado y a los ladinos regionales, y su posterior victoria, quizás estuvo detrás de esta estrategia particular, que buscaba expropiarles las tierras a través del desistimiento de sus demandas por lo largo y costoso de los procesos. La experiencia de Yepocapa fue similar en todas las comunidades de la bocacosta, donde el auge cafetalero terminó destruyendo mucha de la cohesión comunitaria.

Aunque los pueblos Maya y Xinka compartían, con sus diferencias, una noción de Estado confederado con múltiples naciones, en la práctica cada quien debía defender y cuidar su comunidad. Con Carrera se abrió una época donde la realidad general permitía moverse con mayor soltura, titular tierras, defender a la comunidad con más herramientas, e incluso contar con el apoyo del Estado central. Pero a partir de 1871 ese apoyo fundamental se perdió, y lo demás comenzó a ser desmantelado. Como mostré arriba la región Kaqchikel fue bastante afectada por estos cambios, pero no fue la única. El área Q'eqchi' de Alta Verapaz se ha usado durante mucho tiempo como el «tipo ideal» de la expropiación cafetalera, aunque en realidad, más que el promedio, fue una de las versiones más extremas. Sin títulos comprobables, los Q'eqchi' pasaron de vivir en aldeas y caseríos a, de un día para otro, mozos colonos de alguna finca particular. Los alemanes, quienes se establecieron masivamente en la región, comprendieron que debían integrar el sistema comunitario dentro de la finca, y en cierta medida la recrearon como tal,<sup>46</sup> un proceso que afectó la organización social regional por más de un siglo.

La masiva expropiación y desestructuración comunitaria de los Q'eqchi' no impidió que continuaran luchando y organizándose por décadas, tomando narrativas de lucha ladinas y foráneas como propias y *q'eqchi'izándolas* a su favor.<sup>47</sup> La huida a los márgenes (las tierras bajas al poniente, norte y oriente de la Verapaz, incluyendo México y Belice) fue la solución, temporal al menos, ante este fenómeno. Décadas antes del auge cafetalero, incluso unas pocas antes de la independencia de España, algunos Q'eqchi' comenzaron a migrar hacia el poniente, en la ribera del río Chixoy y del Copón, y establecieron asentamientos allí, a unos 7 u 8 días de camino desde Cobán, en tierra caliente. Este conjunto de comunidades, un *amaq'* moderno como le llamé en mi trabajo sobre su historia,<sup>48</sup> aprovechó el aislamiento geográfico para mantenerse al margen del proceso cafetalero y de los siguientes, y solo fue hasta finales del siglo XX cuando tanto el Estado como el ejército llegaron allí. Aunque nominalmente llamados «Finca Patio de Bolas Copón» Los Copones, un conjunto de más de 30 comunidades o *molam* (el equivalente Q'eqchi' de *chinamit*), son una excepción a la realidad de la Verapaz y,

en general, a la historia de todas las comunidades indígenas de Guatemala en los últimos dos siglos.

Hubo al menos una región donde sus particularidades propias le permitieron continuar desarrollando su modelo alternativo de Estado-nación incluso durante el esplendor cafetalero: los K'iche' Occidentales. Allí, una combinación de riqueza económica, habilidad política, construcción de una modernidad alternativa, protección de las estructuras comunitarias y culturales, y una integración dentro de las milicias del Estado, les permitió posicionarse de una manera muy diferente respecto al resto de pueblos originarios. Frente a la destrucción comunitaria de los liberales, usaron el Estado como arma para dirimir conflictos locales,<sup>49</sup> para negociar posiciones de poder directamente dirigidos por los dictadores de turno y sirviéndoles como guardia privada,<sup>50</sup> o refuncionalizando a sus élites de meras noblezas a dirigentes comunitarios liberales que apoyaban el progreso y la regeneración del indígena.<sup>51</sup> A pesar de perder algunas tierras comunales en la bocacosta, y de que una parte mínima de su población tuviera que ir a trabajar a las fincas de la tierra caliente,<sup>52</sup> en general los K'iche' Occidentales conservaron su unidad regional y su organización comunitaria, integrando y modificando aquellos aspectos que podrían verse como contrarios al ideario liberal.

Estos K'iche', hacia finales del siglo XIX, volvieron a demostrar que se concebían a sí mismos no solo como distintos a todos los demás indígenas, sino también como la vanguardia de todos ellos. En una solicitud al presidente Reina Barrios en 1894 pedían la abolición de los mandamientos (la obligación de cumplir días de trabajo en las fincas de agroexportación), bajo el argumento de que los indígenas en general eran capaces de «regenerarse» (un tópico común entonces) y propiciar no solo su propio progreso, sino el de todo el país. Pero este progreso sería posible desde sus propios presupuestos culturales y económicos como indígenas, no subordinados a otros.<sup>53</sup> Esta solicitud no fue realizada para ellos, ni siquiera para los K'iche' Occidentales en general, sino para las comunidades indígenas donde el trabajo en las fincas estaba provocando la erosión de la cohesión comunitaria. No solo lograron eliminar los mandamientos, sino que levantaron un monumento en la salida de Quetzaltenango hacia la costa sur (en el camino a Almolonga), como agradecimiento.

En esta solicitud bosquejaban ya un ideario de nación que incluyera a los indígenas desde su diferencia cultural, laboral y de posibilidades de desarrollo. No hablaban allí de un Estado federal ni algo similar, pero sí algo cercano al Estado multicultural moderno, quizás como una manera de apuntalar un proyecto político más amplio. Proyecto que, efectivamente, sí llevaron a cabo en Quetzaltenango a través de la Sociedad El Adelanto, que no solo sirvió

como continuación a la desaparecida alcaldía indígena local, sino que educó y formó a varias generaciones de K'iche' y Mam de la región, en una especie de sucedáneo del Estado en pequeña escala.<sup>54</sup> De esta misma región surgieron las primeras expresiones intelectuales del movimiento maya de mediados del siglo XX, la cooperativa comunitaria más grande del país, y el epicentro de la renovada espiritualidad maya contemporánea. Además, la industria manufacturera y de servicios en la región les ha permitido competir con negocios similares de ladinos y extranjeros, en un fenómeno que, si bien existe en forma mínima en otras regiones, no tiene los alcances que allí posee. Esto les ha permitido crear una especie de «espacio seguro» desde el cual se pueden plantear modelos alternativos de Estado y de nación.

### Conclusión: «pero otra vez se hará, otra vez será costumbre»

En la década de 1570, cuando una plaga de *cocoliztli* (que ahora sabemos que era salmonela) asolaba el centro de México, los coautores nahuas del franciscano Bernardino de Sahagún - miembros ellos de las noblezas indígenas de la región - terminaban las imágenes y textos en su propio idioma de lo que después se conocería como *Códice Florentino*.<sup>55</sup> En él incluyeron aforismos sobre varios temas, y uno de ellos, del que he tomado una parte para nombrar este cierre, hacía referencia a la recurrencia de personas, formas de organización y prácticas a través del tiempo. Lo que antes se hacía y que ha desaparecido en el presente, puede (y debe, según el aforismo) regresar en algún momento del futuro. No aclara el texto si son fenómenos cíclicos literales - es decir que el tiempo se repite - o si se trata más bien de recurrencias de fondo, es decir de simbolismos y *zeitgeist*. Tomando en cuenta el amplio conocimiento de las sociedades mesoamericanas de los ciclos de tiempo - depurados a través de múltiples calendarios, interrelacionados pero independientes entre sí - es probable que sea lo segundo.

Para las sociedades mesoamericanas muchos de sus elementos que forman parte de su vida, como la espiritualidad, las estructuras comunitarias, los calendarios, el carácter de las personas o la sustancia misma del tiempo, parecen mantenerse, «dormir» y después «despertar» a través de diversos ciclos temporales. Aunque la modernidad occidental y el cristianismo, bajo diversas advocaciones, están totalmente integrados en sus comunidades, aquellos fundamentos más antiguos, el «núcleo duro» de López Austin, sigue guiando, *mesoamericanizando* su práctica cotidiana. De allí que los marcos temporales en los que los procesos comunitarios suceden, al igual que sus transformaciones, no sigan la lógica planteada por los Estados nacionales en los que existen. Los cambios en las alcaldías indígenas a partir de finales de la década de 1980, y hasta el presente, son el fruto de la convergencia entre tensiones internas y procesos de cambio externos, incluyendo la violencia de la última guerra civil guatemalteca. Las innovaciones locales, por otra parte, sí que son un uso local de

modernidades foráneas, transformando a las comunidades, pero desde sus propias lógicas, permitiendo así su reproducción por más tiempo.

Esos procesos se han llevado con distinto grado de éxito y legitimidad, dependiendo de cómo ha sido la situación particular de cada comunidad al momento de los cambios. Lo que sí es claro es que ante amenazas generalizadas las respuestas han dejado de ser particulares, incluso regionales, y han dado el «salto a lo nacional» como lo planteé hace un tiempo en una entrevista.<sup>56</sup> El proceso de alianzas entre diversas comunidades y sus autoridades tradicionales, de varios años ya,<sup>57</sup> significa que existe un proceso de convergencia de proyectos de nación y de Estado que no se había visto con tanta claridad en épocas pasadas. Aunque las comunidades mayas han apoyado diferentes procesos históricos de transformación del Estado, desde tiempos de Carrera no habían estado como tales en el liderazgo de los mismos. Durante el Paro Nacional de 2023 sí sucedió de esa manera, incluso con una fuerza mayor que 185 años antes, lo que es evidencia no solo de la fortaleza de estas organizaciones comunitarias, sino del manejo estratégico de momentos coyunturales para avanzar sus propios proyectos.

El proyecto actual, centrado en una especie de federación o confederación (no explicitado como tal, pero sí evidente a través de prácticas y discursos), parece ser una aceleración de aquella petición de reformas al sector justicia en 2016 (abortado por las élites nacionales, la ultraderecha y, también, por parte de la progresía guatemalteca), y se plantea como una solución a la aporía actual del Estado-nación guatemalteco, que funcionalmente existe pero que, a nivel local y regional, pero también cultural, carece de legitimidad (aunque no de autoridad). El Estado es visto, también a nivel local y comunitario, como una oportunidad tanto de progreso colectivo como particular (y como botín corrupto también, una realidad ineludible). Pero a nivel de diseño sí es criticado por casi todo el espectro político, aunque por razones diferentes. La existencia de una propuesta plural - pero unificada - desde los pueblos indígenas, pero también compartida cada vez más por parte de los ladinos y no-indígenas en general, de diferentes estratos socioeconómicos (como quedó claro en 2023), es quizás la innovación más radical en la política guatemalteca en décadas, si no en siglos. Solo el tiempo dirá, como siempre lo ha hecho, si se cimentará o será un eslabón más en la larga historia de propuestas alternativas, plurales, de Estado y sociedad.

## Referencias

*Archivo General de Centroamérica AGCA*

«La municipalidad de San Lorenzo Monroy sobre la existencia de un potrero», AGCA Tierras, Sacatepéquez, Paq. 1 Exp. 11 (1825)

Informe de gobierno sobre Suchitepéquez, AGCA, B, Leg. 28562 Exp. 45 (1854).

## Otras fuentes

Águila, José Pablo del. «'Consensuar antes que imponer': así se organizan los k'iche' occidentales». *Plaza Pública*, 26 de abril de 2024. Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/guatemala-desigual/informacion/consensuar-antes-que-imponer-asi-se-organizan-los-kiche-occidentales>

Álvarez Nájera, Lourdes. «El caudal sin fin de los Xinka». *Agencia Ocote*, 12 de marzo de 2024. Disponible en: <https://www.agenciaocote.com/blog/2024/03/12/el-caudal-sinfin-de-los-xinka-cronica-de-la-mas-reciente-de-sus-movilizaciones/>

Cabezas, Horacio. «Unidad geográfico-cultural». En: *Mesoamérica*, 11-19. Guatemala: Universidad Mesoamericana, 2005.

Carmack, Robert M. *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.

Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Casaús Arzú, Marta Elena. *Guatemala: linaje y racismo*. Guatemala: FyG Editores, 2018 [1992].

Dary, Claudia. *Unidos por nuestro territorio: identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2010.

Ekern, Stener. *Chuwi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2010.

Esquit, Edgar. *Ojer winäq: fragmentos de la vida en común. Patzicía en el siglo XIX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2022.

Gibbins, Julie. *Our time is now: race and modernity in Postcolonial Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

González Alzate, Jorge. *La experiencia colonial y transición a la independencia en el occidente de Guatemala. Quetzaltenango: de pueblo indígena a ciudad multiétnica, 1520-1825*. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

González-Izás, Matilde. *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México, 2014.

González Sandoval, Leticia. *Dinámicas agrarias en Suchitepéquez, 1524-1970. La intervención estatal*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2021.

Grandín, Greg. «Asesinato, memoria y resistencia en el altiplano occidental de Guatemala: Cantel, 1884-1982». *Mesoamérica* 36 (1998): 371-422.

\_\_\_\_\_. *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango (1750-1954)*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2007 [2000].

\_\_\_\_\_. *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2007.

Hill II, Robert M. «Notas metodológicas» En: Vásquez Monterroso, Diego. *La construcción de un amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015)*, xix-xxviii. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2017.

Hill II, Robert M. y John Monaghan. *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

Hostnig, Rainer y Luis Vásquez Vicente (editores). *Nab'ab'l Qtanam: La memoria colectiva del pueblo Mam de Quetzaltenango*. Quetzaltenango: Centro de Capacitación e Investigación Campesina, 1994.

Jefferson, Ann. «Nuestra América: la visión de la gente parda del distrito de Mita, 1837». En *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera. El país, el hombre y las coordenadas de su tiempo*, Brian Connaughton (Coord.), 113-150. México & Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa, 2015.

Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales, y la creación del Códice Florentino*. Hong Kong: Universidad Nacional Autónoma de México y Getty Research Institute, 2014.

Mendelson, Michael E. *Los escándalos de Maximón: un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.

La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango, en 1932*. Guatemala: Cholsamaj y Yax Te', 1995.

López Austin, Alfredo. «El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana». En: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y José Félix Báez, 47-65. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Lovell, George. *Conquest and survival in Colonial Guatemala: a historical geography of the Cuchumatán highlands, 1500-1821*. Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005 [1985].

Lovell, George, Christopher Lutz, Wendy Kramer y William Swezey. «*Strange lands and different peoples*»: *Spaniards and Indians in Colonial Guatemala*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2013.

Navarrete Linares, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

\_\_\_\_\_. *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Pollack, Aaron. *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2008.

Reeves, René. *Ladinos con ladinos, indios con indios: tierra, trabajo, y conflicto étnico en la construcción de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2019.

Sarazúa Pérez, Juan Carlos. «Santa Rosa y Chiquimula, participación militar y fiscalidad», en Brian Connaughton, coordinador, *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera: el país, el hombre y las coordenadas de su tiempo*, 209-248. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Editorial Gedisa, 2015.

\_\_\_\_\_. «Los dos exilios de Rafael Carrera en Chiapas: equilibrio político y participación indígena, 1841-1849». *Boletín Americanista*, Año LXXV, 1, No. 90 (2025), 59-84.

Smith, Timothy. *Runuk'ulen ri Q'atbäl Tz'ij chi Tz'olöjya' - Autoridad y gobierno Kaqchikel de Sololá*. Sololá: Municipalidad indígena de Sololá, 2014.

Taracena Arriola, Arturo. *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Guatemala: Fundación Soros Guatemala, 2011.

Taracena Arriola, Arturo (coordinador). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Antigua Guatemala: Centro de Investigación Regionales de Mesoamérica CIRMA, 2002.

Tedlock, Barbara. *El tiempo y los mayas del altiplano*. Rancho Palos Verdes, California: Yax Te', 2002 [1982].

Vásquez Monterroso, Diego. «2012, o la dialéctica entre regresión y emancipación». Ponencia presentada en el IX Congreso de Estudios Mayas. Guatemala, agosto de 2011.

\_\_\_\_\_. «Formas de organización social, autoridad y manejo del territorio entre los Kaqchikel de Asunción Sololá, Sololá». Informe pericial entregado a la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala. Guatemala, julio de 2016.

\_\_\_\_\_. «La jurisdicción indígena es clara y eficaz: historia de las falacias y verdades a medias sobre la superioridad del sistema oficial». *Plaza Pública*, 7 de febrero de 2017. <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-jurisdiccion-indigena-es-clara-y-eficaz-historia-de-las-falacias-y-verdades-medias-sobre>.

\_\_\_\_\_. *La construcción de un amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2017.

\_\_\_\_\_. «Bicentenario: los pasados presentes en Guatemala y los futuros que esperan.» *Plaza Pública*, 14 de septiembre de 2021. Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/bicentenario-los-pasados-presentes-en-guatemala-y-los-futuros-que-esperan>

\_\_\_\_\_. *Heterarquía y amaq'*: organización social entre los k'iche' occidentales (siglos XV-XXI). Guatemala: Universidad Rafael Landívar y Sophos, 2023.

\_\_\_\_\_. «Historia sincrónica: el paro nacional desde la historia de larga duración». *Prensa Comunitaria*, 17 de octubre de 2023. Disponible en: <https://prensacomunitaria.org/2023/10/historia-sincronica-el-paro-nacional-desde-la-historia-de-larga-duracion/>

\_\_\_\_\_. «Transformaciones y resistencias: K'iche' y Q'eqchi' entre 1524 y 1871.» *Plaza Pública*, 5 de octubre de 2024. Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/ensayo/ensayo/transformaciones-y-resistencias-kiche-y-qeqchi-entre-1524-y-1871>

\_\_\_\_\_. *Cada quien a su manera. Trayectorias históricas indígenas en perspectiva comparada de larga duración (siglos XV-XX)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2025.

Woodward, Ralph Lee. *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871*. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2011 [1993].

---

## Notas

<sup>1</sup> Grandin, Greg (1998). Asesinato, memoria y resistencia en el altiplano occidental de Guatemala: Cantel, 1884-1982. *Mesoamérica* (36), 416.

<sup>2</sup> Taracena Arriola, Arturo (coord.) (2002). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Centro de Investigación Regionales de Mesoamérica (CIRMA); Grandin, Greg (2007[2000]). *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango (1750-1954)*. Editorial Universitaria; González-Izás, Matilde (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. El Colegio de México; González Sandoval, Leticia (2021). *Dinámicas agrarias en Suchitepéquez, 1524-1970. La intervención estatal*. Universidad Rafael Landívar.

<sup>3</sup> Vásquez Monterroso, Diego (2021). Bicentenario: los pasados presentes en Guatemala y los futuros que esperan. *Plaza Pública*, 14 de septiembre. <https://www.plazapublica.com.gt/content/bicentenario-los-pasados-presentes-en-guatemala-y-los-futuros-que-esperan>

---

<sup>4</sup> Mesoamérica fue definida por primera vez por Paul Kirchhoff a inicios de la década de 1940, véase Horacio Cabezas (2005). Unidad geográfico-cultural. *Mesoamérica*. Universidad Mesoamericana, p.11. Siguiendo los postulados del difusionismo cultural, se determinó que la región con este nombre comparte una serie de rasgos culturales y ecológicos a lo largo del tiempo y de diversas sociedades y grupos etnolingüísticos. Entre los rasgos compartidos están: cultivo del maíz y cacao, complejos de juego de pelota, escritura glífica, manufacturas varias, entre otros. Geográficamente ha cambiado su tamaño a lo largo del tiempo, pero en la definición de Kirchhoff (que aplicaba para los siglos XIV-XVI) abarcaba desde los bordes orientales y sur de los estados mexicanos de Michoacán y San Luis Potosí (en el norte), hasta la península de Nicoya (en Costa Rica, al sur). Precisamente el área Maya y Xinka, de las que se habla en este trabajo, estaban en el centro de la región.

<sup>5</sup> Acá «Estado» no debe ser entendido en su acepción moderna y occidental, sino como *nivel de organización*, es decir un tipo de complejidad social, económica, territorial, ritual e institucional que se asemeja a las formas modernas, aunque también muestra marcadas diferencias producto del contexto particular de cada una de ellas.

<sup>6</sup> Hill II, Robert M. (2017). Notas metodológicas. En: Diego Vásquez Monterroso, *La construcción de un amaq' moderno: Los Cōpones, Ixcán, Quiché (1760-2015)*. Universidad Rafael Landívar; Vásquez Monterroso, Diego (2023). *Heterarquía y amaq': organización social entre los k'iche' occidentales (siglos XV-XXI)*. Universidad Rafael Landívar y Sophos, 127-144.

<sup>7</sup> Hill II, Robert M. y Monaghan, John (1987). *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 76-114.

<sup>8</sup> López Austin, Alfredo (2001). El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y José Félix Báez (eds.). Fondo de Cultura Económica.

<sup>9</sup> Tedlock, Barbara (2002 [1982]). *El tiempo y los mayas del altiplano*. Rancho Palos Verdes, California: Yax Te', 38.

<sup>10</sup> Navarrete Linares, Federico (2015). *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 42.

<sup>11</sup> Vásquez Monterroso, «Bicentenario»; (2024). Heterarquía y amaq', «Transformaciones y resistencias: K'iche' y Q'eqchi' entre 1524 y 1871.» *Plaza Pública*, 5 de octubre. <https://www.plazapublica.com.gt/ensayo/ensayo/transformaciones-y-resistencias-kiche-y-qeqchi-entre-1524-y-1871>; (2025). *Cada quien a su manera. Trayectorias históricas indígenas en perspectiva comparada de larga duración (siglos XV-XX)*. Universidad Rafael Landívar.

<sup>12</sup> Vásquez Monterroso, «Bicentenario».

<sup>13</sup> Vásquez Monterroso, Diego (2023). Historia sincrónica: el paro nacional desde la historia de larga duración. *Prensa Comunitaria*, 17 de octubre. <https://prensacomunitaria.org/2023/10/historia-sincronica-el-paro-nacional-desde-la-historia-de-larga-duracion/>

<sup>14</sup> Álvarez Nájera, Lourdes (2024). El caudal sin fin de los Xinka. *Agencia Ocote*, 12 de marzo. <https://www.agenciaocote.com/blog/2024/03/12/el-caudal-sinfin-de-los-xinka-cronica-de-la-mas-reciente-de-sus-movilizaciones/>

---

<sup>15</sup> Navarrete Linares, Federico (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 48-49.

<sup>16</sup> Vásquez Monterroso, Diego (2011). «2012, o la dialéctica entre regresión y emancipación». (Ponencia presentada en el IX Congreso de Estudios Mayas. Guatemala, agosto).

<sup>17</sup> Vásquez Monterroso, Diego (2017). *La construcción de un amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015)*. Universidad Rafael Landívar; *Heterarquía y amaq'*, 41-50; *Cada quien a su manera*.

<sup>18</sup> El *winaq*, como menciono en los trabajos citados antes, desapareció en el siglo XVI porque, al ser equivalente a un «Estado» (de tipo confederado), era un peligro de rebelión regional para los españoles, tal y como se demostró tempranamente en la guerra entre los Kaqchikel de Iximche' - y sus aliados - frente a los españoles y sus aliados entre 1524 y 1540.

<sup>19</sup> Hill y Monaghan, *Continuities in Highland Maya*, 24-42.

<sup>20</sup> Mendelson, Michael E (1965). *Los escándalos de Maximón: un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Tipografía Nacional; Hostnig, Rainer y Vásquez Vicente, Luis (eds.) (1994). *Nab'ab'! Q'tanam: La memoria colectiva del pueblo Mam de Quetzaltenango*. Centro de Capacitación e Investigación Campesina, 65-67.

<sup>21</sup> Ekern, Stener (2010). *Chuvi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'*. Cholsamaj; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*, 194-201.

<sup>22</sup> Smith, Timothy (2014). *Runuk'ulen ri Q'atbäl Tz'ij chi Tz'olijya' - Autoridad y gobierno Kaqchikel de Sololá*. Municipalidad indígena de Sololá; Vásquez Monterroso, Diego (2016). Formas de organización social, autoridad y manejo del territorio entre los Kaqchikel de Asunción Sololá, Sololá. *Informe pericial entregado a la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala*, julio.

(  
<sup>23</sup> Ekern, *Chuvi Meq'en Ja'*, 120-122.

<sup>24</sup> Aunque el caso de la federación centroamericana también es visto con nostalgia por muchos, como la «patria grande» que se perdió por élites egoístas regionales, obviando el hecho de que ese proyecto era profundamente excluyente con los pueblos originarios de la región, entre otros problemas de origen.

<sup>25</sup> Elena Casaús Arzú, Marta (2018 [1992]). *Guatemala: linaje y racismo*. FyG Editores.

<sup>26</sup> Lovell, George (2005 [1985]). *Conquest and survival in Colonial Guatemala: a historical geography of the Cuchumatán highlands, 1500-1821*. McGill-Queen's University Press.

<sup>27</sup> George, George, Lutz, Christopher, Kramer, Wendy y Swezey, William (2013). «Strange lands and different peoples»: *Spaniards and Indians in Colonial Guatemala*. University of Oklahoma Press, 224-248.

---

<sup>28</sup> Carmagnani, Marcello (1988). *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

<sup>29</sup> El ejemplo más famoso es el de los K'iche' (occidentales) de San Miguel Totonicapán y sus vecinos. Pollack, Aaron (2008). *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

<sup>30</sup> González Alzate, Jorge (2015). *La experiencia colonial y transición a la independencia en el occidente de Guatemala. Quetzaltenango: de pueblo indígena a ciudad multiétnica, 1520-1825*. Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 122-132.

<sup>31</sup> Jefferson, Ann (2015). Nuestra América: la visión de la gente parda del distrito de Mita, 1837. En: *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera. El país, el hombre y las coordenadas de su tiempo*, Brian Connaughton (coord.). Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.

<sup>32</sup> Sarazúa Pérez, Juan Carlos (2015). Santa Rosa y Chiquimula, participación militar y fiscalidad. En: Brian Connaughton (coord.), *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera: el país, el hombre y las coordenadas de su tiempo*. Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.

<sup>33</sup> Lee Woodward, Ralph (2011 [1993]). *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).

<sup>34</sup> Grandin, *La sangre de Guatemala*, 29-36, 147-165; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*, 191.

<sup>35</sup> Reeves, René (2019). *Ladinos con ladinos, indios con indios: tierra, trabajo, y conflicto étnico en la construcción de Guatemala*. Editorial Universitaria, 18-19.

<sup>36</sup> Por ejemplo, en Alotenango frente a un ladino de apellido Romá. «La municipalidad de San Lorenzo Monroy sobre la existencia de un potrero», Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA) Tierras, Sacatepéquez, Paq. 1 Exp. 11 (1825)

<sup>37</sup> Es el caso de San Pedro Yepocapa, un tema que trabajo en mi tesis doctoral, en curso.

<sup>38</sup> Dary, Claudia (2010). *Unidos por nuestro territorio: identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Editorial Universitaria, 80-84.

<sup>39</sup> En los informes periciales que he realizado en la región es una constante la ausencia de títulos, algo que contraste con el altiplano central y occidental, donde hay varios e incluso varias copias.

<sup>40</sup> Taracena Arriola, *Etnicidad, Estado y nación*, 76 y ss.; Informe de gobierno sobre Suchitepéquez, AGCA, B, Leg. 28562 Exp. 45 (1854); Vásquez Monterroso, Diego (2017). La jurisdicción indígena es clara y eficaz: historia de las falacias y verdades a medias sobre la superioridad del sistema oficial. *Plaza Pública*, 7 de febrero.

---

<https://www.plazapublica.com.gt/content/la-jurisdicion-indigena-es-clara-y-eficaz-historia-de-las-falacias-y-verdades-medias-sobre>

<sup>41</sup> La Farge, Oliver (1994). *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango, en 1932*. Cholsamaj y Yax Te', 38; Sarazúa Pérez, Juan Carlos (20235). Los dos exilios de Rafael Carrera en Chiapas: equilibrio político y participación indígena, 1841-1849. *Boletín Americanista*, Año LXXV, 1(90) 76-77.

<sup>42</sup> González-Izás, *Modernización capitalista*, 131-133.

<sup>43</sup> Taracena Arriola, Arturo (2011). *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Fundación Soros Guatemala, 429-432.

<sup>44</sup> Basado en una entrevista de un informante de Patzicía a mediados del siglo XX, en referencia al gobernador Kaqchikel Polo Güos en 1871. La cita y sus consecuencias aparecen en Esquit, Edgar (2022). *Ojer winäg: fragmentos de la vida en común. Patzicía en el siglo XIX*. Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 35.

<sup>45</sup> Se trata de varios expedientes que muestran las idas y venidas de los Kaqchikel de Yepocapa por obtener la titularidad de las tierras en la bocacosta, y que desarrollo a detalle en mi tesis doctoral, en curso.

<sup>46</sup> González-Izás, *Modernización capitalista*, 202-207.

<sup>47</sup> Al menos dos trabajos exploran estas dinámicas Q'eqchi' de resistencias y propuestas de gobiernos alternos en la larga duración: Grandin, Greg (2007). *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala; Gibbings, Julie (2020). *Our time is now: race and modernity in Postcolonial Guatemala*. Cambridge University Press.

<sup>48</sup> Vásquez Monterroso, *La construcción de un amaq' moderno*.

<sup>49</sup> Grandin, «Asesinato, memoria y resistencia».

<sup>50</sup> Carmack, Robert M. (1995). *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango*. University of Oklahoma Press, 171-174.

<sup>51</sup> Grandin, *La sangre de Guatemala*, 215-222, 280-283.

<sup>52</sup> Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*, 165-167.

<sup>53</sup> Grandin, *La sangre de Guatemala*, 206-207.

<sup>54</sup> Esta información aparece en un trifoliar antiguo de la Sociedad El Adelanto, obtenido por mí en 2019.

---

<sup>55</sup> Magaloni Kerpel, Diana (2014). *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales, y la creación del Códice Florentino*. Universidad Nacional Autónoma de México y Getty Research Institute.

<sup>56</sup> Águila, José Pablo del (2024), «Consensuar antes que imponer»: así se organizan los k'iche' occidentales. *Plaza Pública*, 26 de abril. <https://www.plazapublica.com.gt/guatemala-desigual/informacion/consensuar-antes-que-imponer-asi-se-organizan-los-kiche-occidentales>

<sup>57</sup> Álvarez Nájera, «El caudal sin fin de los Xinka».

## Refundar la nación y repensar el estado: Dos tareas pendientes para el futuro de Guatemala

---

*Marta Casaus Arzú*



América Latina ha sufrido profundos cambios en estas últimas décadas, algunos han sido altamente positivos en lo económico -un crecimiento sostenido en casi todas sus economías y el control de la deuda- y en lo político: se ha desterrado el fantasma de los autoritarismos y de los golpes de Estado; se ha mejorado en el respeto la violación de los derechos humanos; existe una alternancia en el poder de sistemas más o menos democráticos, y otro de los mayores éxitos en algunos países ha sido encontrar nuevas fórmulas de democracia participativa y de ampliación de la ciudadanía hacia otros actores excluidos de ella, además de recuperar el control de la soberanía de sus recursos naturales.

Sin embargo, también ha habido retrocesos muy fuertes en conquistas ciudadanas que -se creía- estaban ya consolidadas, desde finales del siglo XX, como: el derecho a la vida y la violencia sistemática e institucionalizada contra los más débiles; se han profundizado las desigualdades entre ricos y pobres. América Latina es el continente con mayores índices de desigualdad. A pesar del crecimiento sostenido de las economías, la pobreza no ha decrecido, más bien aumenta en la mayoría de los países, y la penetración del narcotráfico es cada vez más fuerte en el aparato del estado y en las instituciones.<sup>1</sup>

De ahí que una de las asignaturas pendientes de toda la región latinoamericana, sin excepción, y buena parte de sus crisis de gobernabilidad y de legitimidad tengan su origen en un déficit histórico: el de repensar la nación y refundar el estado. Esta tarea compleja y ardua para muchos de los estados que lo han intentado y han fracasado, mientras que otros ni siquiera lo han intentado y algunos, los menos -como Bolivia, Ecuador, Brasil Venezuela-, lo están intentando con mayor o menor fortuna.

Cuál es la causa de que en América Latina nunca se haya imaginado la nación o, cuando se hizo, fueron las elites de poder políticas e intelectuales las que se encargaron, pretendiendo

diseñar un proyecto nacional acorde a sus intereses, o sus imaginarios particulares de clase o etnia.

En su día, nos hicimos unas preguntas y las tratamos de responder o, por lo menos, de reflexionar sobre ellas entonces. Son similares a las que nos hacemos ahora, diez años más tarde, a la luz de los escasos logros alcanzados y a pesar del largo y fructífero camino que hemos recorrido hasta llegar aquí, en este momento.

- 1) ¿Estamos a tiempo de reformular o de repensar un proyecto de nación multiétnica, pluricultural y multilingüe?
- 2) ¿Cuáles deberían ser las nuevas bases de legitimidad en las que se tendría que apoyar la nueva nación?
- 3) ¿Cuáles son los elementos que nos unen históricamente y en los que podríamos buscar referentes que nos permitieran la reformulación de nuestra nueva nación?
- 4) ¿Estamos a tiempo de reformular las bases de nuestra identidad nacional o tenemos que fundarla en la base de unas identidades múltiples o de una identidad compartida?
- 5) Por último, ¿creemos que la identidad etno-cultural es el rasgo suficiente y necesario para fundamentar los pilares de nuestra nación o existen otros muchos en los que sedimentarla?

Por lo que podemos observar en otros casos, estas preguntas podrían ser extrapolables a otros lugares y respondidas por otras nacionalidades que, en estos momentos, se cuestionan la soberanía nacional y anteponen los derechos de la soberanía popular... Realidad de la que no voy a hablar, pero que nos sirve para reflexionar, ya que en Europa también existen ciertas naciones inacabadas o en disputa porque, en el momento de la construcción nacional, no supieron, no pudieron o no quisieron hacer el esfuerzo de imaginar una nación consensuada y una identidad nacional compartida, y esas lacras han estado fundamentando resentimientos, malestares, descontentos.....

### Puntos de partida

Haré una serie de reflexiones sobre las que me gustaría que centráramos este artículo y que podrían servirnos de arranque.

Una nación no es simplemente un Estado-nación, va más allá. El grave problema de nuestros estados nacionales es que, primero, han definido el Estado y han reformulado sus bases jurídico-políticas, y se han olvidado de la nación, que es la base sobre la que deben descansar

sus pilares. En ese sentido, como dirían Guerra o Smith, el Estado ha precedido a la nación y no se ha tomado el tiempo ni se han realizado los esfuerzos para singularizar los rasgos identitarios etno-culturales y cívico-políticos que conforman una nación, de modo que hemos sido estados sin naciones, y este ha sido uno de los elementos principales de los déficits permanentes de legitimidad de nuestros estados nacionales. « »

Al ser estados con escasa construcción y presencia de identidades culturales, su naturaleza ha sido de carácter oligárquico, autoritario y racial, cuando no racista o racialista, apoyado en una estructura muy débil en lo social, en lo político y en lo cultural, pero muy fuerte en el ejercicio de la violencia, la coacción y la represión.

De modo que, a mi juicio, constituye un error seguir pensando únicamente en el Estado como la solución de nuestros males sin refundar antes las bases sobre las que debe descansar nuestra nación. En pocas palabras, empezar la casa por el tejado siempre tiene el inconveniente de no poder incorporar a posteriori el resto de las piezas, como puertas y ventanas, por donde mirar nuestros volcanes. En otras palabras, todos los elementos que deben formar parte de los cimientos de la nación: territorio, idioma, folklore, leyes, memoria e historia común, mitos, etc.<sup>2</sup>

Una nación necesita fundarse en un pasado histórico común, o en una negociación del pasado, en una renegociación de la memoria histórica; pero el problema surge por la forma como se construyó nuestra nación en el siglo XIX: olvidamos al 50% de nuestra población e invisibilizamos a los pueblos indígenas y a las mujeres, a la hora de construir los símbolos singularizadores de la nación; con lo cual nuestra nación se construyó sobre el olvido de los Otros más que sobre la memoria de todos; sobre su invisibilización más que sobre una representación común y negociada del conjunto de la población.

Hagamos un repaso breve sobre cómo se fundaron las naciones en América Latina para darnos cuenta de por qué se produjo ese déficit de legitimidad, o por qué -como decía François Xavier Guerra- los estados antecedieron a las naciones y fueron escasos los momentos en que se empezaron a integrar aspectos de las culturas de los pueblos originarios.<sup>3</sup> Nos permitirá comprender el posterior desarrollo histórico y político de la sociedad y de los Estados latinoamericanos y explicar cómo se construyeron las identidades colectivas y por qué no cuajó un proyecto de identidad nacional.

## 1. Antecedentes históricos de la formación de los Estados nacionales

Durante el siglo XIX, y como consecuencia de todo el proceso de criollización y la influencia teorías del Despotismo Ilustrado sobre el principio de la soberanía -en quién y dónde reside- se establecieron diferentes imaginarios acerca de cómo deberían ser las nuevas repúblicas de ciudadanos libres e iguales ante la ley en toda la América Hispánica. El experimento de Cádiz y la participación activa de las elites criollas permitió la incorporación de todos los principios liberales y del Despotismo Ilustrado, y abrió un fuerte debate sobre la soberanía, la representación y la ciudadanía (a esto no me voy a referir ahora, solo lo menciono); que - como opinan Guerra, Rodríguez y Quijada-, supuso una revolución en toda la América Hispánica y el tránsito del Reino de América a las Repúblicas Americanas y, a su vez, el tránsito de súbdito a ciudadano. Sin embargo, uno de los debates que no se cerró, y no se pudo resolver de manera uniforme o consensuada, fue el de la soberanía; es decir, en quién reside la soberanía ¿en el individuo-ciudadano de plenos derechos o en el pueblo/pueblos, comunidades o sujeto colectivo, como venía dándose en la América Hispánica, especialmente en las Repúblicas de Indios? Esta disyuntiva dará origen a múltiples rebeliones y sublevaciones, a lo largo del siglo XIX.

Por otra parte, el liberalismo fundamentado en buena parte en un positivismo más spenceriano que comtiano, se empeñó en alcanzar la homogeneidad de las nuevas repúblicas americanas, con base casi exclusivamente en elementos de carácter cívico-político, a imagen y semejanza del modelo francés o del gaditano, olvidándose de los aspectos étnico-culturales de las sociedades pluriétnicas y multiculturales. De este modo las reformas liberales intentaron imponer la homogeneización por cinco vías: la educación, la ciudadanía, la creación de espacios de sociabilidad -clubes, asociaciones, partidos- la representación política y las elecciones y, por último, la construcción de una memoria historia hegemónica por el grupo dominante, que singularizó las nuevas naciones de acuerdo con sus imaginarios criollo-mestizos.

Durante las primeras décadas del siglo XX, en casi todos los países del continente americano por la influencia de los movimientos sociales e intelectuales de los países vecinos, se estaban diseñando modos distintos de forjar la patria y de formular la nación.

Es el momento de las grandes aportaciones de Molina Enríquez y de Justo Sierra en México; de Mariátegui, Árguedas y De la Riva Agüero en Perú; de Freire, Torres y Vianna en Brasil; de Alcides Árguedas en Bolivia; de García Monge y Brenes Mesén en Costa Rica; de Alberto Masferrer en El Salvador; de Juárez Muñoz y Wyld Ospina<sup>4</sup> en Guatemala. En países

como Ecuador, Bolivia, Perú, Guatemala o México las preguntas que se formulaban con mayor frecuencia eran de esta naturaleza:

- \* Los indígenas ¿forman parte de la nación?
- \* Los afrodescendientes ¿son ciudadanos?
- \* ¿No es mejor traer emigración europea para blanquear la nación?
- \* ¿De qué nación hablamos y qué nación queremos construir?

Las respuestas llevan a conocer los modelos de nación que planteaban las élites intelectuales, en las décadas de 1920 y 1930; un período en el que los intelectuales reflexionaban sobre los modelos de nación y el tipo de gobierno que era más apropiado para las sociedades pluriétnicas y pluriculturales. El primer problema que emerge en los debates es «el problema del indio»: ¿qué hacer con el indio?, ¿dónde colocarlo en la configuración de la nación?, ¿qué función debía desempeñar?

Emergen así los indígenas y los afrodescendientes, no como un sujeto histórico, no como un actor principal de la nación, sino como un PROBLEMA no abordado en el pasado, disimulado o cosificado en el presente, invisibilizado como ciudadano de pleno derecho y, para muchos, como un grave problema de difícil o imposible solución.<sup>5</sup>

De ahí que se considere llegado el momento de buscar soluciones, dar recomendaciones, sugerir ideas acerca de cuál debe ser su grado de integración, asimilación o incorporación a la nación. Por ello, y por la influencia de las teorías racialistas, del regeneracionismo hispano y de la teosofía, se empiezan a buscar soluciones para el *problema del indio* que son, en el fondo, reflexiones o imaginarios de lo que puede ser la construcción de LA NACION.

## 2. El debate acerca de la construcción de la nación en América Latina: dos supuestos de partida

Para analizar el tema central de este artículo partimos de dos supuestos que se complementan en nuestra hipótesis y que nos permiten respondernos por qué han fracasado las naciones en América Latina, y qué consecuencias ha tenido para la consolidación de los estados nacionales

y la cohesión de una identidad nacional. El primero parte de la historia política y el segundo de la historia económico-social.

En cuanto al primero, en las últimas décadas, a raíz de un debate que abren Guerra y otros historiadores (Annino y Castro Leiva, 1994; Quijada, 2003 y 2004; Palti, 2002), que tiene sus orígenes en otro debate planteado en Europa, a raíz de los ensayos de Anderson (1993), Gellner (1993), Smith (1997) y Delannoi y Taguieff (1993), Elley y Sunny (1996), conocido como el enfoque constructivista de la formación de las naciones. Otra amplia bibliografía sobre el modelo de nación de las independencias americanas en España y América Latina, se originó a raíz de las dos obras seminales, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica* de Annino, L. Castro Leiva y F. X. Guerra, y de la extraordinaria aportación de Mónica Quijada en *Imaginar la nación* (1994) que sirvieron de base para estudios posteriores en la región centroamericana, como los de López Bernal (2011), Molina Jiménez (2002), Grandin (2007), Taracena (1997), Casaus y García Giráldez (2005).

Una de las aportaciones más sugerentes en la corriente histórico-cultural fue sin duda la diferenciación de Anthony Smith (1997) entre nación étnica y nación política. Para este autor son dos modelos que operan conjuntamente y que, a veces, se traslapan, pero generalmente uno de ellos es más dominante -la nación política-, al fundamentarse en «la patria», lugar de nacimiento vinculado a unas leyes e instituciones que, por el hecho de nacimiento confieren una ciudadanía, amparada en una Constitución que proporciona igualdad de derechos a todos sus integrantes y que, además, comparten una serie de valores, una cultura cívico-política, una educación y un sistema económico común.

**La nación étnica** se fundamenta en valores de carácter **étnico y cultural**, haciendo hincapié en el linaje, en los ancestros o en los vínculos familiares, en donde el sujeto por excelencia no es el individuo, el ciudadano, sino el pueblo como sujeto colectivo de derechos y valores, y la lengua, las costumbres, las tradiciones vernáculas son el elemento fundacional de esta nación étnica.

En esta línea de análisis, Quijada<sup>6</sup> ya había escrito un excelente artículo que realizaba una tipología weberiana de los diferentes modelos de nación por los que había transitado la formación de las naciones americanas, durante el siglo XIX y principios del XX. Analizaba los procesos de diferenciación entre unas repúblicas y otras y de conformación de las diferentes identidades nacionales. Ponía el énfasis en los procesos de singularización de las naciones, a lo largo del siglo XIX, y la evolución del modelo de nación que se inició con la nación cívico-política, de la primera mitad del siglo XIX, para transformarse en un proyecto de nación civilizada, en torno a 1840, por la influencia del pensamiento racial europeo y latinoamericano, y terminar en la construcción de un proyecto de nación homogénea.

La novedad de la propuesta de esta autora es la elaboración teórica acerca de la construcción de la homogeneidad en toda la región, y el intento de aplicar este planteamiento a Argentina para comprender cuáles fueron los elementos que permitieron configurar dicha homogeneidad en este país.

Quijada, ponía de manifiesto, en la línea de Guerra, Annino y Palti, la enorme importancia del tránsito de la soberanía del monarca al pueblo o, desde otra perspectiva, el paso de súbdito a ciudadano, y cómo esta nueva figura jurídico-política aglutinó una gran parte de las luchas político-sociales del siglo XIX, en un lento proceso de inclusión y exclusión de amplios sectores de la población, entre los que cabe mencionar a los indígenas, artesanos y las mujeres (Annino, Castro Leiva y Guerra, 1994); Palti y Pérez Viejo, 2003).

Sin embargo, este planteamiento no se aplicó de la misma manera en todas las regiones de América Latina. Quijada pone el énfasis en la homogeneización del proceso de asimilación, aculturación e intento de uniformización de la población, en vez de detenerse a analizar los obstáculos que surgieron en el largo proceso de construcción de los Estados homogéneos. La pregunta que me hago, leyendo a Quijada, es por qué pone el énfasis en el proceso de homogeneización de estos países y no en el de aquellos que no buscaron la homogeneización, sino el blanqueamiento, como en el caso de Centroamérica, El Caribe y los países con fuertes poblaciones pluriétnicas y multiculturales.

Comparto la relevancia que le da al proceso de homogenización, por la necesidad de comprender una tendencia histórico-social presente en toda la América Hispana, pero también me parece importante enfatizar que las élites no pudieron obrar con total libertad en ese proceso de *invención de la nación*. Los constructores de naciones no trabajaban en el vacío: unos elementos preexistentes de carácter económico, cultural, étnico, geográfico y político limitaban y condicionaban su tarea.

Podemos afirmar, con la autora, que uno de los mayores esfuerzos de todos los Estados liberales y de las élites de poder, a lo largo del siglo XIX, fue el de forjar lo que estos intelectuales llamaban una «verdadera nacionalidad», «una nación positiva» o «una nación de ciudadanos». Esta construcción pasaba por la necesidad de uniformizar u occidentalizar a aquellas poblaciones de desarrollo cultural o racial inferior, a juicio de las élites en cuestión. En este aspecto, tanto Quijada como Schneider, ponen de manifiesto las enormes dificultades que tuvieron estas élites para solucionar el problema de la heterogeneidad racial, que no era

solventable exclusivamente con un modelo de ciudadanía más incluyente. En muchos casos consideraron necesario acentuar la caracterización fenotípica o cultural y abogar por la dicotomía «civilización-barbarie» para justificar la segregación, la invisibilidad, el encubrimiento o, en algunas ocasiones, el exterminio de las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

### 3. Supuestos de partida

Mi hipótesis parte de estos dos supuestos para explicar el porqué del fracaso de la construcción de los estados naciones y de la escasa conciencia de una identidad nacional en muchos países de América Latina.

**El primer supuesto**, teniendo en cuenta el marco teórico anterior y las corrientes histórico-culturalistas, modernistas y constructivistas de los procesos de *nation building*, consideramos que -para Centroamérica, El Caribe y los países andinos- estos intentos de homogeneización chocaron con muchos obstáculos y no siempre fue el discurso político dominante de las elites intelectuales.

En países con una mano de obra indígena imprescindible para la inserción de la economía en el mercado mundial, como eran las repúblicas centroamericanas y los países andinos -países dependientes de la agroexportación, o basados en una economía extractivista, con alta densidad demográfica indígena o afrodescendiente- las élites de poder y el Estado necesitaban el trabajo forzoso, la mano de obra barata y la liberalización de las tierras comunales para acometer el nuevo reto de introducir las nuevas repúblicas en el mercado mundial.

Estos intereses económicos, afines a la mayor parte de las élites de poder, diseñaron unas reformas liberales que tuvieron una finalidad muy concreta: delinear un nuevo modelo de inserción en el mercado mundial y un modelo de estado autoritario que asegurara la coerción de la mano de obra. Por ello el liberalismo y, sobre todo, el positivismo en su vertiente racial jugó un papel importante en la cohesión de sus intereses y sirvió para justificar un nuevo modelo autoritario de acumulación de poder y de riqueza.

En Centroamérica, especialmente en Guatemala, y en otros países pluriétnicos y multiculturales, la cultura política de la nación no pasó por la homogeneización ni por la democratización, ni tampoco las elites económicas, políticas e intelectuales hicieron esfuerzos

por constituir un proyecto de nación homogénea, entre 1880-1930, como en otras regiones de América Latina. Más bien lo contrario, se pasó de un modelo de nación civilizada, fruto de la dicotomía sarmentiana de civilización-barbarie, a un proyecto de *nación eugenésica*, que intentará blanquear la nación y excluir, invisibilizar o exterminar a la población indígena.

En la región, especialmente en Guatemala, el blanqueamiento de la nación y la eugenesia fueron el factor determinante en este proceso de *nation building*; lo que nosotros llamamos la peculiaridad de América Central en la construcción nacional, el modelo de «nación eugenésica»<sup>7</sup>, con todo lo que ello conllevó posteriormente para la formación de un estado racial, excluyente y autoritario, que dio origen a culturas políticas autoritarias y dictatoriales, a lo largo de todo el siglo XX, con escasas excepciones.

Esta herencia del liberalismo decimonónico pervive en buena parte de los imaginarios nacionales aún hoy, y la mayor parte del pensamiento ladino, mestizo, marxista y funcionalista se mueve en términos de integración por la vía de la ladinización, del mestizaje, de la proletarización o de la redención. Es decir, por la vía de la fagocitación de la cultura del Otro, de la aculturación unidireccional o de la eugenesia.

Esa conversión, generalmente, se explica en términos de Sarmiento o de Ingenieros por el tránsito de la barbarie a la civilización, del atraso al progreso y a la modernización. Y, en ese tránsito siempre estarán presente las ideas de la educación, la aculturación, el progreso y la modernización como proceso de salvación y regeneración del indio, del afrodescendiente y de otros grupos subalternos en busca de reconocimiento de sus diversidades étnica, de género y clase.

Todos estos elementos constitutivos de la construcción nacional por blanqueamiento **dificultaron** enormemente la creación de un proyecto nacional integrador e incluyente, e impidieron la búsqueda o la negociación de una identidad nacional y la creación de una memoria colectiva consensuada. De este modo, fueron los nacionalismos y los populismos, a partir de los años 30, los que fomentaron ese sentimiento de lo nacional y lo popular, pero a su vez fue otra manera de encubrir la formación de una identidad nacional o de buscar la homogenización por otras vías.

Como consecuencia de este déficit histórico de legitimidad se produjeron largos periodos de dictaduras y de gobiernos autoritarios y se fomentaron guerras intestinas en nuestros países en nombre de la patria, de la nación o del peligro del comunismo internacional.

**El segundo supuesto** que complementa al anterior, desde la perspectiva de la historia económico-social, es el planteamiento de un economista, Daron Acemoglu y del historiador,

James Robinson, en su libro, *Why Nations Fail, The origins of power, prosperity and poverty* (2012), en el que se preguntan por qué fracasan las naciones y cuáles son las causas de que unos países prosperen económicamente y otros fracasen en su objetivo de paliar la pobreza y las desigualdades.

A su juicio, la diferencia entre el éxito y el fracaso de las naciones se encuentra en las elites de poder que se perpetúan, controlan y manipulan las instituciones del Estado, impiden los procesos de construcción nacional y, posteriormente, los procesos de modernización y democratización.<sup>8</sup> Ambos autores ponen ejemplos de Europa, África y América Latina y llegan a la conclusión de que la responsabilidad recae en unas elites de poder que impiden la participación ciudadana, al monopolizar el poder político *de iure* y *de facto* y al excluir a los ciudadanos de la toma de decisiones.

Tras un largo recorrido histórico, llegan a la conclusión de que los países que no transitan por la vía de la democratización no podrán construir un proyecto nacional y, lo que es más grave, no podrán alcanzar un desarrollo económico, profundizando con ello en las desigualdades económico-sociales y las exclusiones políticas, lo que fomentará aún más el círculo vicioso de la pobreza.

Para ambos autores, la clave está en la creación de clases medias, en la participación ciudadana en la toma de decisiones y en la creación de instituciones estables e incluyentes que fortalezcan los procesos de democratización.

La influencia de las elites intelectuales muy condicionadas por una oligarquía extractivista, basada en unas redes familiares de larga duración que se reproducen, mutan y se extienden, desde el siglo XVI y se consolidan en el siglo XIX, genera una cultura política excluyente, autoritaria y basada en relaciones de patrón-cliente, que alimenta la cultura de la subalternidad y obstaculiza o impide la construcción de un proyecto de nación mestiza y/o ladina, abortando con ello cualquier proceso de democratización y modernización.

Estas redes familiares consolidan su poder y expanden sus tentáculos por medio de alianzas matrimoniales y de negocios; por la proximidad geográfica de sus lazos consanguíneos a otras regiones; por la participación en espacios de sociabilidad comunes -clubes, asociaciones, colegios y universidades- pero sobre todo por la creación de sus propios intelectuales orgánicos.

Estas redes familiares, como estructuras de larga duración, se hicieron más fuertes y endogámicas y preservaron su poder durante más tiempo en países pluriétnicos y

multiculturales, mediante el control de la tierra, el comercio y las finanzas y, para la preservación de su status como blanco-criollos, imaginaron una visión del «indio» y del «negro», como razas inferiores genética y culturalmente, lo que va a impedir recrear un proyecto de nación mestiza y de identidad nacional. (Soto Quirós, 2011; Casaus Arzú, 2005 y 2010; Gudmunson y Wolfe, 2010; López Bernal, 2011).

De modo que mi hipótesis en este artículo parte de los dos supuestos indicados para explicar por qué se fracasó en la construcción de los estados naciones en aquellos países donde las elites de poder -que se perpetuaron, controlaron y manipularon al Estado, desde el siglo XIX, a través de las redes familiares-, han sido uno de los principales obstáculos de los procesos de construcción nacional y de democratización; porque monopolizaron el poder de *iure y de facto* en su beneficio y excluyeron a los ciudadanos del ejercicio del poder; y esa forma de dominación oligárquica y excluyente halla su justificación en las corrientes del positivismo racialista. Por ello, durante este período estudiado, no se va a imaginar un proyecto de nación racialmente homogénea por la vía del mestizaje, sino a través del blanqueamiento de la nación y de la invisibilización del «indio» y del afrodescendiente. Imaginaron un proyecto de nación eugenésica basada en el principio de la mejora de la raza, proceso contrario a lo que ocurrió en el caso de México o de Brasil, durante el mismo período. (Urías, 2007; Escobar Ohmsted, 2010; Besave Benítez, 1992)

Lo que yo me cuestionaría en este modelo etapista y lineal de Smith (1997) y Anderson (1993), así como de las corrientes nacionalistas basadas las teorías modernistas o de la modernización y educación de las elites de Gellner (1993) es:

- Qué pasó en aquellos países en donde esas memorias colectivas no se negociaron ni se consensuaron o, en términos de Hobsbawn, donde no resultó fácil «inventar la tradición» porque existían diversas y contrastadas tradiciones, basadas en una pluralidad étnico-cultural que no lograron convertirse en parte de la memoria nacional, al no encontrar un hilo conductor o una idea fuerza que los aglutinase,
- Qué pasó en aquellos países en donde se crearon escasos rasgos comunes para imaginar la nación y en los que la diversidad cultural y étnica no permitió el encuentro de mitos de origen comunes, y no se llegó a valorizar la cultura de los otros grupos como un rasgo definidor de la nacionalidad.
- Qué pasó en los estados del nacionalismo oficial, como México y Perú, en donde a pesar de haberse construido la nación desde el Estado con signos y símbolos del pasado prehispánico para forjar un nacionalismo integrador, continúan teniendo

serios problemas con los grupos étnicos que no se sienten reconocidos en ese nacionalismo oficial de Estado.<sup>9</sup>

Ahora bien, qué pasó en aquellas sociedades en donde las reformas liberales fueron un fracaso y la homogenización no se produjo por la vía de la asimilación, integración o mestizaje, sino por la vía del blanqueamiento -Centroamérica en su conjunto, buena parte del Caribe, Bolivia y, en cierta forma, Brasil- donde las teorías degeneracionistas y eugenésicas jugaron un papel relevante y la mejora de la raza por blanqueamiento de la nación fue un elemento relevante e incluso hegemónico en la construcción nacional.

Nos vamos a detener en este modelo, escasamente estudiado por los intelectuales, que prefieren poner en énfasis en la homogeneización o en la inclusión y olvidan la enorme diversidad étnico-cultural de las naciones y los afanes de las elites intelectuales de blanquear la nación.

Mis últimos trabajos de investigación en Centroamérica y El Caribe (Casaus, 2013; Gudmunson y Wolfe, 2010; López Bernal, 2011), que pueden ser comparados con los de Perú de Marisol de la Cadena o de Florencia Mallon o los de Bolivia y Ecuador por Pajuelo, Robin y Salazar y Rea Campos y en México, Beatriz Urías, Emilio Zaldívar y Gutiérrez Chong.<sup>10</sup>

Para estos autores, en los países pluriétnicos y multiculturales cuyas reformas liberales fueron inconclusas, hubo una enorme dificultad para formular un proyecto de nación mestiza u homogénea; así como fueron escasos los intentos de imaginarla porque primaron las corrientes positivistas, racialistas y degeneracionistas, inclinadas hacia el blanqueamiento de la nación, y se negaron o invisibilizaron los rasgos singularizadores de la nación cultural o étnico cultural. En el mejor de los casos, no llegaron a formar parte de la singularización de la nación, siendo en muchos de esos países el mestizaje una «aberración», sin constituir nunca una alternativa a creación de una identidad nacional.

De ahí que, cuando estos pueblos indígenas se empoderan y alcanzan cierto grado de interlocución con el Estado, o llegan a formar parte del mismo, como en el caso de Guatemala, Bolivia, Ecuador o Perú en el siglo XXI, se reapropian del pasado prehispánico, se revientan la tradición y los símbolos del pasado, como mapas, banderas o la whipala; revitalizan sus idiomas y se reinventan nacionalidades -como el mapa de nacionalidades y Pueblos indígenas del Ecuador- e imaginan sus comunidades étnico nacionales con el fin de recrear o de reformular un nuevo proyecto de nación étnico-cultural, basado en la tradición, en los mitos de origen y en los idiomas originarios. El resto de los grupos sociales y de los intelectuales se asombran y se asustan, cuando lo único que se está produciendo es un reacomodo de los grupos subalternos, antes excluidos de la nación y, por supuesto, del Estado. (Pajuelo Teves, 2007, pp. 161 y sigts.

Uno de los graves problemas del pasado de los estados centroamericanos fueron las escasas reflexiones de sus pensadores acerca de la construcción de una identidad nacional homogénea, en la medida en que concibieron al Otro como bárbaro o salvaje, cuya única posibilidad de redención o de integración había de pasar por la ladinización, civilización e hispanización; es decir, abandonando su identidad étnica.

Considero que este posicionamiento de negar la identidad étnico-cultural de los pueblos originarios indígenas o afrodescendientes constituyó uno de los mayores déficits de legitimidad de los Estados latinoamericanos, debido, en parte, al fracaso del proyecto liberal homogéneo, a lo largo del siglo XIX. Tampoco se aprovechó esa oportunidad en la década de 1920 y 1930, porque los pensadores durante las dictaduras de Centroamérica, El Caribe, Bolivia y Paraguay estaban muy influidos por el positivismo y las corrientes racialistas. La influencia de pensadores, como José Ingenieros, Octavio Bunge, Goubineau, Olivero de Viana, Arguedas fue mayor que la de los autores mexicanos proclives a la mestizofilia, como Justo Sierra o Molina Enríquez y Vasconcelos (Casaus, 2012 y 2025).

#### 4. Un caso paradigmático: Guatemala

En el caso de Guatemala fueron los Acuerdos de Paz (1996) los que incluyeron en la agenda pública la necesidad de modificar la constitución y repensar la nación y refundar el Estado. El *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (AIDIPI) aportó tres aspectos fundamentales, que sirvieron de empuje y acicate a todo el movimiento maya y a la refundación de la nación,

- a) El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas y la búsqueda de fórmulas de reconocimiento de las identidades colectivas que componen la nación pluriétnica y multicultural.
- b) Los derechos culturales de los pueblos indígenas, con especial énfasis en la educación y en el reconocimiento de los idiomas mayas.
- c) El reconocimiento de la necesidad de redefinir la nación como una unidad multiétnica, pluricultural y multilingüe, y buscar un nuevo modelo ciudadanía inter o multicultural.

Estos Acuerdos, contrariamente al caso de Perú, Ecuador y Bolivia, fueron negociados con el estado y la guerrilla por las elites intelectuales mayas con escaso respaldo y representación social. De este modo, en el referéndum para la modificación constitucional, en 1999, se perdió la votación por la escasa fuerza del movimiento indígena y por la desmesurada reacción de los ladinos y clases medias, levantando el fantasma de la rebelión de los indios y de la guerra étnica.

Sin embargo, las elites mayas fueron mucho más hábiles en conseguir un fuerte avance en materia de derechos culturales, educación bilingüe, reconocimiento de los idiomas mayas y de los Pueblos Mayas, respeto a los lugares religiosos y toponimias, y se centraron mucho más en el tema de los derechos humanos, siendo casi imposible conseguir ningún avance en materia de derechos sociales.

Los escasos avances en materia de reforma del estado y de la aceptación del derecho consuetudinario y los retrocesos en materia de derechos de los Pueblos indígenas, se compensó con un fuerte reconocimiento del racismo y de sus efectos en el conjunto de la sociedad, pero se perdió la oportunidad de repensar conjuntamente la nación y de refundar el estado, porque - como diría Acemoglu- las elites de poder y las redes familiares, volvieron a obstaculizar este proceso de construcción nacional, acentuando con ello el círculo vicioso de la pobreza, a pesar del crecimiento económico del país sin redistribución de la riqueza.

Sin embargo, en las últimas décadas, las diversas plataformas Mayas han elaborado una serie de propuestas y proyectos para diseñar la nación pluriétnica y multicultural y redefinir el estado plurinacional. Queremos sólo mencionarlas por la importancia que tienen para repensar el nuevo modelo de nación y de Estado. Las propuestas implican una serie de cambios, que todas las plataformas proponen y que contienen elementos novedosos.<sup>11</sup>

El decálogo puede resumirse en:

- 1) La propuesta de un modelo de Estado y Nación Maya: «la construcción de un Estado plurinacional, popular justo y democrático, es decir, constituido por los pueblos indígenas que conforman Guatemala, como nacionalidades, descartando todas las formas de colonialismo, explotación y opresión.

Si se puede cambiar, aun dentro de las mismas leyes del estado actual, con una «Asamblea Nacional Constituyente» por eso se habla de fundar el estado con un nuevo Sistema Jurídico Político Económico, Cultural Plurinacional Justo y Democrático<sup>12</sup>.

Se habla, entonces, de la refundación o fundación del Estado como un proceso por el cual se trata de cambiar la institucionalidad y el sistema jurídico político y administrativo... [por medio de] La búsqueda hacia la construcción un Estado plurinacional, popular justo y democrático, es decir, constituido por los pueblos indígenas que conforman Guatemala, como nacionalidades, descartando todas las formas de colonialismo, explotación y opresión que le han caracterizado». <sup>13</sup>

- 2) La propuesta de una Asamblea constituyente, una «Asamblea Nacional Constituyente» para fundar el estado con un nuevo, «Sistema Jurídico Político Económico, Cultural Plurinacional Justo y Democrático».
- 3) La propuesta de la incorporación del pluralismo jurídico o del derecho maya por medio de la incorporación del artículo 203, y las relaciones entre las comunidades indígenas y los territorios a través de los gobiernos comunales y de las Autoridades ancestrales indígenas. <sup>14</sup>
- 4) La revitalización de las comunidades y autoridades ancestrales, así como de los gobiernos comunales frente al Estado central y la resistencia de dichas comunidades frente a la apropiación y despojo del Estado.
- 5) La modificación del capital extractivista y la lucha contra el despojo de los pueblos y comunidades indígenas, que va en desmedro de sus intereses y de su soberanía territorial, local o regional.
- 6) La acción de las mujeres mayas en la construcción de la nueva nación maya en el ecodesarrollo y el feminismo desde las diferentes ópticas de la cosmovisión y respeto a sus derechos.
- 7) La desarticulación de un Estado racista y homogéneo que no reconoce la diversidad étnica ni cultural de otros pueblos que cohabitan el territorio ni respeta sus identidades étnico-culturales.
- 8) El respeto de los derechos humanos y de los Pueblos indígenas/ originarios /mayas en su lucha por las reivindicaciones básicas: tierra, trabajo, justicia, educación, salud, cosmovisión. La episteme o cosmovisión del *Buen vivir*, adaptado al lenguaje y a los símbolos de los Pueblos mayas.
- 9) El respeto al medio ambiente y a la naturaleza, «madre tierra o pacha mama», como elemento fundante de los Pueblos originarios.

- 10) El rechazo al modelo neoliberal y de un Estado cooptado por una combinación entre oligarquía, crimen organizado y capital transnacional que utilizan las instituciones del estado de derecho para el enriquecimiento ilícito.

En cualquier caso, todas estas propuestas indican que los pueblos mayas tiene una hoja de ruta para Guatemala y están incorporando nuevos conceptos, propuestas e ideas, sobre el país; están reelaborando un pensamiento propio de refundación del Estado y de redefinición de la nación, la plurinacionalidad y el *Buen vivir*; así como la vieja idea remodelada de los pactos sociales, la soberanía territorial o la comunidad como sujetos y pactos colectivos; además de la idea de democracia participativa y comunitaria y la apuesta a un modelo de democracia participativa representativa equitativamente, además de un modelo de feminismos «despatriarcalizados» y «decoloniales».

Estas nuevas ideas, este pensamiento emergente, crítico y alternativo de los Pueblos mayas ya estaba en gestación, desde la última década del siglo XX, y ya podíamos apreciarlo tras los Acuerdos de Paz de 1996, cuando el movimiento Maya y sus intelectuales empezaron a reflexionar en el debate sobre la nación y decidieron apostar por formar parte del estado y apostar fuertemente por la transformación del estado y de la nación.

.

## Reflexiones finales

¿Cuáles podrían ser los pasos para seguir para el futuro de las naciones y la refundación de los Estados Centroamericanos, especialmente en Guatemala?

¿Cuáles deberían ser los elementos fundamentales de esta nueva nación?

A juicio de muchos autores, las naciones se han construido con unos patrones bastante regulares y han iniciado su andadura con una serie de elementos que han sido clave para lograr una cohesión nacional.

A juicio de una de las mejores estudiosas, Anne Marie Thiesse,<sup>15</sup> las naciones se han construido como rompecabezas y en función de unos rasgos o elementos básicos se construyeron las naciones modernas. De ahí que si existen estos rasgos definitorios o estos marcadores sí podemos asegurar la consolidación mayor o menor de las naciones. Los rasgos básicos fueron:

- 1) Unos padres fundadores sobre los que descansa las virtudes del pueblo y que sean consensuados por todos los grupos étnico-culturales.
- 2) Una narrativa histórica que le confiere a la nación identidad y sentido de continuidad, y que enlaza el pasado con el presente y lo liga al futuro.
- 3) Unos héroes nacionales que van marcando los grandes hitos de la historia nacional y en los cuales se inspira la literatura, la música y las artes en general.
- 4) Una lengua o idiomas nacionales fruto de la negociación con otros grupos étnico-culturales.
- 5) Una negociación entre las identidades étnico-culturales con una voluntad de destino común.
- 6) Monumentos histórico-culturales y lugares de visita obligada que nos ayuden a comprender la historia de nuestra nación y que sean referentes obligados para los jóvenes.
- 7) Una memoria colectiva o negociada sobre los acontecimientos más importantes de la nación.
- 8) Un paisaje o paisajes que recuerden y rememoren nuestra patria y que puedan ser expresados de múltiples formas, pintura, literatura, música, teatro.
- 9) Un folklore que exprese las costumbres de nuestros antepasados, su música y bailes, una gastronomía, una flora y una fauna representativa de nuestra nación.
- 10) Una revisión histórica de los momentos en que se pensó refundar la nación, según las diferentes corrientes de pensamiento, perspectivas y sensibilidades de etnia, género y clase.

Probablemente estamos atravesando un momento histórico de construcción nacional muy interesante, pero si es cierto que la crisis de los estados nacionales, la emergencia de etnonacionalismo en todo el mundo y las fuerzas centrípetas y centrífugas de la globalización, además del proceso de reversión autoritaria y de racismo en todo el mundo, nos dan algunas señales de que sería bueno insistir en la construcción nacional conjunta y abandonar los nacionalismos estériles de diferente signo, para evitar males mayores. Para ello es necesario establecer un permanente diálogo y negociación entre los pueblos y dar paso a nuevas formas de democracia participativa en donde, como decía algún autor mexicano, «en donde quepamos todos», pero yo añadiría, en donde quepamos todos, pero no de cualquier manera, sino con el respeto y el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural, de clase y de género, pero sobre todo, acompañado de una modificación sustancial del sistema de dominación y de la desigualdad económica y social con un nuevo modelo de desarrollo más equitativo.

En la actualidad, quienes están liderando los movimientos populares de oposición al racismo, a la corrupción institucional, al capitalismo extractivista y depredador, y a la represión violenta

y la violación de los derechos humanos, como único método de gestión del descontento social, y quienes se oponen a los abusos de poder e intromisiones en la justicia, son, sin duda, los pueblos mayas, las mujeres, los jóvenes y ciudadanos/as mestizo-ladinos/as. Todos ellos están protagonizando un cambio de paradigmas y una reelaboración del pensamiento crítico o alternativo que, sin duda, responde a un nuevo horizonte emancipador cuyas raíces vienen de los saberes y conocimientos ancestrales de los Pueblos indígenas y de los feminismos a las orillas; y surgen al margen de la academia y de las universidades y empiezan a forjar nuevos horizontes emancipatorios.

Como diría, Silvia Rivera Cusicanqui: *Nada será posible si la gente no deseara lo imposible.*

## Bibliografía

- Acemoglu, Daron y Robinson, J. (2012). *Why nations fail, the origins of power, prosperity and poverty*. Crown Business.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina La construcción del orden*, Tomo I. Ariel.
- Annino, A. Castro Leiva, L. y Guerra, F.X.(1994). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Ibercaja.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. FCE.
- Besave Benítez, Agustín (1992). *México Mestizo*. FCE.
- Casaus Arzú, Marta (2005). La generación del 20 en Guatemala y sus imaginarios de nación (1920-1940). En: Marta Elena Casaus Arzú y Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*.(pp. 253-296). F&G editores.
- Casaus Arzú, Marta (2007). *Guatemala: Linaje y Racismo*. 3ª edición. F&G editores.
- Casaus Arzú, Marta (2008). *Genocidio, ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* F&G editores.
- Casaus Arzú, Marta (1992). El retorno al poder de las élites familiares centroamericanas, 1979-1990. *Polémica* (18), setiembre-diciembre.

- Casaus Arzú, Marta (2010). El debate sobre el indio y la nación en la década de 1930 en Guatemala: El dilema entre nacionalizar al indio o indigenizar la nación, (1920-1940). En: Antonio Escobar Ohmsted, Romana Falcón y Raymund Buvé (coords.), *La Arquitectura histórica del poder Naciones, nacionalismos y estados en América Latina, siglos XVIII, XIX y XX* (pp. 59-95). Colegio de México.
- Ching, Erik y Tilley, Virginia (1998). Indians, the Military and the Rebellion of 1932 in El Salvador. *Journal of Latin American Studies*. 30(1), febrero.
- Delannoi, Gil y Taguieff, Pierre Andre (comps) (1993). *Teorías el nacionalismo*, Paidós, Ibérica.
- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos, The politics of race and culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Duke University Press.
- Escobar Ohmsted, Antonio, Romana, Falcon y Raimond Buve (coords.) (2010). *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*. El Colegio de México-CEDLA.
- Eley, Geoff y Sunny, Grigor (eds.) (1996). *Becoming National*. Oxford University Press.
- Esquit, Edgar (2010). *La superación del indígena: La política de modernización ente las elites de Comalapa, siglo XX*. Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad de San Carlos.
- Euraque, Darío, Gould, Jeffrey y, Hale, Charles (eds.) (2004). *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. CIRMA.
- Gellner, Ernest (1993). *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los cambios sociales*. Gedisa.
- Grandin, Greg (2007). *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Editorial Universitaria.
- Gudmundson, Lowell y Wolfe, Justin (eds.)(2020). *Blacks and blackness in Central America: Between race and place*. Duke University Press.
- Gudmundson, Lowell (2020). What difference did color make? Black in the white towns of Western Nicaragua in 1980s. En: Lowell Gudmundson y Justin Wolfe (eds.), *Blacks and blackness in Central America: Between race and place* (pp. 209-246). Duke University Press.

- López Bernal, Carlos Gregorio (2009). El pensamiento de los intelectuales liberales salvadoreños sobre el indígena, a finales del siglo XIX. *Boletín AFEHC*, (41), 4 junio. [http://afehc-historicentroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=2198](http://afehc-historicentroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2198).
- López Bernal, Carlos Gregorio (2007). *Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: El imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1932*. Universidad de El Salvador.
- Moreno Figueroa, Mónica (2012). Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme. Reconociendo el racismo y el mestizaje em México. En: Alicia Castellanos y Guisella Landazuri Benítez (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 15-49). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pajuelo Teves, Ramón (2007). *Reinventando comunidades imaginadas, movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. IEP.
- Pakkasvirta, Jussi (1997). *¿Un continente, una nación?, Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú, 1919-1930*. Academia Scientiarum Fennica.
- Palti, Elías (2002). *La nación como problema, los historiadores y la cuestión nacional*. FCE.
- Putnam, Lara, Chambers, Sarah C. y Caulfield, Sueann (2005). Introduction: Transformations in honor, status and law over the long nineteenth century. *Honor, status, and law in modern Latin America* (pp. 1-24). Duke University Press.
- Putnam, Lara (2010). The multigenerational saga of British West Indians in Central America, 1870-1940. En: Lowel Gudmundson and Justin Wolfe, *Blacks and blackness in Central America: Between race and place* (pp. 278-306). Duke University Press.
- Quemé, Rigoberto (2007). El racismo en Guatemala. En Marta Casaús y Amílcar Dávila (coords.) (2007). *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo* (pp. 29-36). IV vol. 2ª edición. Vicepresidencia de la República. 2007.
- Quijada, Mónica (1994a). ¿Qué nación?, dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX. En: F.X. Guerra y M. Quijada, (coords.), *Imaginar la Nación*. AHILA.
- Quijada, Mónica (1994). La nación reformulada: México, Perú y argentina 1900-1930. A. Annino, L. Castro y F. X. Guerra (eds.), *De los imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Ibercaja.

- Quijada, Mónica (2003). *América Latina: entre la homogeneidad y la diversidad: Una reflexión de longue durée*. (IX Encuentro debate América Latina Ayer y Hoy, Barcelona, 26-28 noviembre), Lección inaugural.
- Quijada, Mónica, Bernand, Carmen y Schneider Arnd (2001). *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. CSIC.
- Rea Campos, Carmen Rosa (2012). La persistencia renovada del racismo en Bolivia, el caso de la ciudad de Oruro. En: Alicia Castellanos y Guisella Landazuri Benítez (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 149-182). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Robin, Valerie y Salazar, Carmen (comps.) (2009). *El regreso de lo indígena, retos, problemas y perspectivas* UMIFRE, CNRS.
- Smith, Anthony (1997). *La Identidad Nacional*. Trama.
- Stepan, Nancy (1991). *The Hour of eugenics in Latin America, Race, gender and Nation in Latin America*. Cornell University Press.
- Soto Quirós, Ronald (2008a). Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914. *Cahiers ALHIM, Amérique Latine, Histoire et Memoire, Université*, (15).
- Soto Quirós, Ronald (2008b). Y si el olor y el color de...: racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX. *Aguaita (Revista del Observatorio del Caribe Colombiano)*, (18), diciembre-junio.
- Thiesse, Anne Marie (1999). *La creation des identites nationales, Europe XVIII-XIX*. Ed. Seuil.
- Tilley, Virginia (2007). *Seeing indians, a study of race, nation and power in El Salvador*. University of New Mexico Press.
- Pérez Vejo, Tomás (2025). *La construcción de las naciones, un problema historiográfico en el mundo hispánico*. Colegio de México, Universidad de Zaragoza
- Wolfe, Justin (2010). Race and place in Nineteenth Century Nicaragua. En: Lowell Gudmundson y Justin Wolfe (eds.) (2010). *Blacks and blackness in Central America: Between race and place* (pp. 177-208). Duke University Press.

---

## Notas

<sup>1</sup> Thwaites Rey, Mabel (2010). Después de la globalización neoliberal, ¿qué estado en América latina? *Cuadernos del Pensamiento crítico Latinoamericano* (32). Clacso.

<sup>2</sup> Pérez Vejo, Tomás (2003). La construcción de la Nación, Un debate historiográfico. En: *Historia Mexicana*.

<sup>3</sup> Guerra, François Xavier (1994). *Modernidad e Independencias*. Mapfre.

<sup>4</sup> Skidmore, Thomas (1990). *Racial ideas and social policy in Brazil, 1870-1940*. En: Graham, (ed.), *The idea of race Latinamérica* (pp. 7-36). University of Texas Press. Palti, Elías J. (1985). *Imaginación histórica e identidad nacional, Argentina y Brasil, siglo XX*, (Paper, Washington, LASA). Ianni, Octávio, *Raça y Nação*, sobre Brasil; de Arguedas, José María (1975). *La formación de una cultura nacional indoamericana en Perú*; y de Arguedas, Alcides (1988). *La Raça de Bronce*. CSIC; Irurozqui, Marta (1994). *La armonía de las desigualdades, élites y conflicto de poder en Bolivia 1880-1920*. CSIC-CBS, para Bolivia,

<sup>5</sup> Casaus Arzú, Marta E. y García Giráldez, Teresa (2005). Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920). F&G Editores.

<sup>6</sup> Quijada, Mónica (1994 y 1994a), en su artículo ¿Qué nación? Plantea por primera vez, una línea realmente novedosa en este campo. Véase, Quijada, Mónica, Carmen Bernand y Arnd Schneider (2001).

<sup>7</sup> Tomamos el concepto de eugenesia de Nancy Stepan sobre el largo período en el que América Latina abrazó los principios del blanqueamiento de la nación en casi todo el continente. Stepan (1991)

<sup>8</sup> Estos países fracasan porque sus oligarquías son excluyentes y extractivas en lo económico y en lo político, utilizando la coacción y la coerción para lograrlo, con lo cual no amplían los márgenes de la nación ni del Estado, sino que impiden su desarrollo (Acemoglu y Robinson, 2012, p.127).

<sup>9</sup> Gutiérrez Chong, Natividad, (2012), véase el interesante trabajo de Gutiérrez Chong, sobre la construcción del estado nacionalista mexicano y la respuesta de las elites indígenas «degradadas», cuestionando el nacionalismo oficial.

<sup>10</sup> Ramón Pajuelo Teves (2007), *Reinventando comunidades imaginadas, movimientos indígenas, nación y procesos socio-políticos en los países centroandinos*. IEP. Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar, (comps.) (2009). *El regreso de lo indígena, retos, problemas y perspectivas*. UMIFRE, CNRS. Marisol De la Cadena (2000). *Indigenous Mestizos, The politics of race and culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Duke University Press. Urías, Beatriz (2007). Escobar Ohmsted, Antonio (2010).

<sup>11</sup> A pesar de existir varias propuestas y proyectos, no parece haber consenso sobre cuál debería de ser la vía, véase, Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej (2016). *Demandas y propuestas políticas de los pueblos de Iximulew. Caminando hacia un proyecto político para la reconstitución del buen vivir y la fundación de un Estado plurinacional*. Guatemala: Waqib' Kej. Consejo del Pueblo Maya (2014). *Proyecto político. Un Estado para Guatemala: democracia plurinacional y gobiernos autónomos de los pueblos indígenas*. Guatemala: CPO. Comité de Desarrollo Campesino (2016). *Guatemala. Vamos para un proceso de asamblea constituyente popular y plurinacional*. Guatemala: Codeca.

---

<sup>12</sup> Manolo García, «Hacia un estado plurinacional y una nación». Kit Kat.

<sup>13</sup> Es importante notar la relevancia de un nuevo concepto no trabajado ni elaborado con anterioridad como es el concepto de **Refundación**. Véase Marcos Fonseca (2018). *La Refundación del Estado...*

<sup>14</sup> Ochoa, Carlos Fredy (2018). *La idea de Refundación del Estado: Actores, propuestas y cuestiones en Guatemala*. Friederik Ebert, Konrad Adenauer.

<sup>15</sup> Thiesse, Anne Marie (1999). *La creation des identites nationales, Europe XVIII-XIX*. Ed. Seuil.

## Hacia un Estado plurinacional: Desmontando el pluralismo cultural simbólico en Guatemala (1985-2025)

---

*Demetrio Cojtí Cuxil*  
*Maya Kaqchikel de Guatemala*



### Resumen

Este estudio analiza críticamente el origen y la evolución del reconocimiento cultural en Guatemala, desde el pluralismo simbólico hasta las actuales propuestas de un Estado Plurinacional. A pesar de que desde 1985 la Constitución Política reconoció positivamente la diversidad étnica y cultural, el Estado guatemalteco continúa operando bajo estructuras y políticas monoculturales que perpetúan el racismo institucional y la exclusión de los pueblos indígenas.

Primero se estudian las estrategias del multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo, evidenciando su inoperancia y cooptación por el sistema dominante, lo que ha dado lugar al actual pluralismo cultural simbólico. Así, hay legislación constitucional pro-idiomas indígenas desde 1985, pero el Censo nacional de 2018 reveló que todos los idiomas indígenas estaban en peligro de extinción. Hay inauguraciones y clausuras de eventos públicos con ceremonias mayas, pero el racismo estructural e institucional sigue ejerciéndose diariamente contra los indígenas. Luego, se abordan las propuestas de Estado Plurinacional como alternativa transformadora, ya que suponen la redistribución del poder, la libre-determinación de los pueblos indígenas, el reconocimiento efectivo de la diversidad, etc. Sin embargo, se identifican obstáculos estructurales, como la resistencia de las élites y la falta de voluntad política, que impiden su implementación.

**Palabras clave:** Pluralismo simbólico, Estado Plurinacional, Racismo estructural, cooptación, Interculturalismo, Libre-determinación,

### Abstract

This study critically examines the evolution of cultural recognition in Guatemala, from symbolic pluralism to the proposal of a Plurinational State. Despite constitutional advances

acknowledging ethnic and cultural diversity, the Guatemalan state continues to operate under monocultural structures that perpetuate institutional racism and the exclusion of Indigenous peoples.

The study reviews multiculturalism, pluriculturalism, and interculturalism, showing how these approaches have been co-opted by dominant systems. It proposes the Plurinational State as a transformative alternative, grounded in power redistribution, self-determination, and effective recognition of diversity. However, structural obstacles—such as elite resistance and lack of political will—hinder its implementation.

**Keywords:** Symbolic pluralism, Plurinational State, Structural racism, Cooptation, Interculturalism, Self-determination.

## Introducción

Este estudio analiza críticamente el reconocimiento cultural de los indígenas en Guatemala, destacando la tensión entre los marcos legales que reconocen la diversidad y las estructuras monoculturales del Estado que perpetúan el racismo institucional y la exclusión. Algunas preguntas que busca responder y que lo hacen original son: ¿Por qué no se ha implementado la legislación que reconoce la diversidad cultural del país? ¿Por qué no es suficiente el reconocimiento e implementación de la diversidad cultural? ¿Qué es lo que hace que un Estado sea plurinacional? ¿Cuáles son las ventajas de un Estado plurinacional sobre un Estado pluricultural?

El enfoque se centra en la paradoja que emerge cuando los conceptos de pluralismo cultural, si bien son idealmente progresistas, son cooptados por el racismo vigente en el Estado para mantener un *statu quo* de poder y control. El artículo argumenta que la adopción de estos conceptos ha sido principalmente simbólica, superficial, y a menudo vacía de contenido transformador, ya que no se acompañan de una redistribución real de recursos y del poder, ni de una adecuación institucional.

Se constata también que, en la sociedad civil organizada, principalmente indígena, ha surgido la idea de un Estado Plurinacional como la única alternativa capaz de superar esta brecha, ofreciendo una vía para la libre-determinación indígena y la construcción de un proyecto nacional verdaderamente inclusivo y equitativo.

La investigación se basa en un enfoque cualitativo, sustentado en el análisis documental de normativas nacionales e internacionales, literatura académica y experiencias comparadas —especialmente en América Latina y Europa—. Asimismo, se recurre a una mirada

interdisciplinaria que articula la ciencia política, el derecho constitucional y los estudios culturales, con el fin de proponer rutas viables de transformación institucional y societal.

## 1. Definición y apreciación de estrategias afines a la diversidad cultural

Con la constitución de 1985, Guatemala reconoció positivamente la existencia de pueblos indígenas ya que instituyó el multiculturalismo como política étnica y cultural del Estado (artículos 58, 66 y 76). Principalmente el artículo 66 constitucional instituyó que Guatemala era y es un Estado multilingüe, multiétnico y pluricultural, según opinión consultiva de la Corte Constitucional vía el Expediente No. 199-95 (Ochoa García, 2021, p. 23). Fue este artículo el que mandató al mismo Estado el deber de reconocer, respetar y promover las formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el traje indígena, idiomas y dialectos de «los grupos étnicos guatemaltecos».

Este tipo de reconocimiento fue un punto de inflexión en comparación a las constituciones anteriores, en las que se reconocía negativamente a las culturas indígenas, es decir, se les condenaba a morir por asimilación (políticas de ladinización, castellanización, etc.). Ochoa García (2021, p. 22), sostiene que la constitución de 1985 tuvo la virtud de haber dejado de lado el horizonte monocultural que prevaleció en las constituciones precedentes, se situó dentro del nuevo constitucionalismo que se gestó en Latinoamérica entre 1982-1988, y se caracterizó por la emergencia del multiculturalismo y del derecho a la diversidad cultural (Irigoyen, 2011, p.141, citado en Ochoa García, 2021, p. 22). En Guatemala, hacia 1984, USAID ya había importado al país, el programa de Educación Bilingüe Bicultural, con un enfoque técnico asimilista, es decir, con la idea de recurrir a los idiomas mayas como medios para el aprendizaje del castellano. Y en 1985, el Ministerio de Educación creó el Programa de Educación Bilingüe Intercultural- PRONEBI.

Desde 1985, el Estado de Guatemala ha reconocido y gestionado su diversidad cultural a través de tres estrategias y conceptos: multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo, en contraste con el monoculturalismo. Estos enfoques se verifican en el Acuerdo de Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas (1996), la Ley de Idiomas Nacionales (2003), y la Ley de Creación de la Academia de Lenguas Mayas (1989), así como en programas estatales y de organismos de cooperación relacionados con pueblos indígenas.

Los tres conceptos y estrategias mencionados tienen definiciones y maneras de aplicación diferentes, pero comparten la pérdida de su significado original al aplicarse en un contexto racista como el de Guatemala. Esto ha reducido su capacidad transformadora, agravado por la falta de sostenibilidad de políticas públicas y evaluación de desempeño de programas y proyectos y de entidades a cargo, el protagonismo de la cooperación internacional en su

implementación, la ausencia de seguimiento de los gobiernos a programas anteriores y el de políticas neoliberales desde 1996.

Un sector de los activistas indígenas aceptó críticamente dichos enfoques ya que, en parte, eran coherentes con sus demandas tradicionales como lo eran el derecho a la diferencia y la lucha contra el colonialismo interno, y porque, en su definición, ayudaban a la revitalización de las culturas indígenas. Pero después de cierto tiempo, vieron también la farsa en su aplicación, y, por ende, su desvanecimiento progresivo vía los cambios de gobierno en el Estado.

Más tarde, el análisis y valoración de dichas estrategias, se complementó con la llegada de nuevos enfoques generales como el del Giro Decolonial y la Descolonización (Enrique Dussel, 2020, Aníbal Quijano, 2000), el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas (Declaración ONU de Derechos Indígenas, 2007), y las propuestas indígenas de pasar del Estado nacional o de la actual República al Estado Plurinacional.

En resumen, no se hace referencia a los conceptos que denotan cualidades o estados de situación (interculturalidad, multiculturalidad), sino a las estrategias y propuestas de ordenamiento cultural, que se deben realizar (interculturalismo, multiculturalismo, etc.).

#### **a. El Multiculturalismo: entre la teoría y la cooptación institucional**

El multiculturalismo valora y reconoce la coexistencia de múltiples culturas dentro de una misma sociedad, promoviendo el respeto a las identidades y diferencias culturales. Su implementación en Guatemala lo desvía de este ideal y lo despojada de su potencial transformador. Algunas dependencias del Estado lo han adoptado como una política formal, pero de manera superficial; ya que no aborda las profundas desigualdades y la histórica exclusión de los pueblos indígenas. Ha servido más para mantener un sistema colonial y racista que para dismantelarlo, pues las estructuras institucionales y las políticas públicas continúan operando desde una lógica monocultural.

En la actualidad tenemos el doble discurso, en el que funcionarios de gobierno pueden afirmar que en Guatemala coexisten y hasta conviven armoniosamente los cuatro pueblos (maya, xinka, garífuna y criollo-ladino), mientras que activistas indígenas y criollo-ladinos siguen demostrando la exclusión sistémica de dichos pueblos y de sus culturas, y el etnocidio en curso.

**b. El Pluriculturalismo: la cooptación de la identidad nacional.**

El pluriculturalismo define la coexistencia de múltiples culturas dentro de una nación, pero aceptando la predominancia de una de ellas. Se ha incorporado en la retórica del Estado guatemalteco como un intento de modernización. Sin embargo, en lugar de ser una herramienta para la verdadera integración y valoración de la diversidad, se ha instrumentalizado para mantener la estructura de poder existente.

Este enfoque no cuestiona la jerarquía entre culturas ni el sistema de dominación, sino que se limita a reconocer la presencia de los pueblos indígenas de manera superficial, sin un compromiso real con su autonomía o libre determinación. Es una estrategia de asimilación sutil, donde la cultura hegemónica sigue siendo la norma, y las culturas indígenas son relegadas a un estatus secundario, folclórico o testimonial. El Estado utiliza la etiqueta de «pluricultural» para proyectar una imagen de inclusión, mientras que las políticas públicas, la distribución de recursos y el ejercicio del poder permanecen anclados en una cosmovisión monocultural y excluyente.

**c. El Interculturalismo: el diálogo desigual**

El interculturalismo busca un proceso de interacción y diálogo equitativo entre culturas diversas, y cuestiona tanto la hegemonía de una como la subordinación de otras. Pero en Guatemala se enfrenta a la misma dinámica de cooptación. En un contexto donde el poder está desequilibradamente distribuido, el diálogo intercultural se vuelve una quimera. A pesar de los discursos oficiales que promueven el interculturalismo, el intercambio real se produce en términos de subordinación, donde la cultura dominante impone las reglas y los términos de la interacción. Así, tras ser resemantizado, termina reforzando el colonialismo interno. Para varios funcionarios públicos, el interculturalismo es sinónimo de asimilismo y folclorismo.

La falta de estructuras que garanticen la igualdad de condiciones entre las culturas hace que el interculturalismo sea un concepto funcional para las élites, que lo utilizan para crear una apariencia de armonía social sin necesidad de alterar las bases del sistema racista y desigual. Se promueve la coexistencia y el diálogo, pero no la equidad, perpetuando un modelo en el que la inclusión de lo indígena solo ocurre si éste se adapta a la lógica hegemónica.

Cuadro n° 1. Sinopsis de las cuatro estrategias de manejo de la diversidad cultural

ENFOQUE	DEFINICIÓN	FORTALEZAS	DEBILIDADES
<b>Multiculturalismo</b>	Reconoce la coexistencia de múltiples culturas dentro de un mismo Estado, sin exigir su asimilación.	Promueve el respeto por la diversidad. Visibiliza identidades culturales. Fomenta políticas inclusivas	Puede generar compartimentalización. Relación pasiva entre culturas. No cuestiona jerarquías culturales.
<b>Pluriculturalismo</b>	Reconoce que los individuos pueden participar en varias culturas simultáneamente, generando identidades híbridas y dinámicas.	Refleja la realidad cultural compleja. Acepta identidades múltiples. Favorece la flexibilidad cultural.	Puede diluir las fronteras culturales. Menor claridad normativa. Riesgo de invisibilizar culturas subordinadas.
<b>Interculturalismo</b>	Promueve el diálogo crítico, horizontal y transformador entre culturas, buscando relaciones equitativas y justicia cultural.	Cuestiona estructuras de poder. Fomenta la transformación social. Promueve educación crítica y plural.	Requiere voluntad política y recursos. Puede generar resistencia institucional. Difícil implementación práctica.
<b>Intraculturalismo</b>	Se concentra en el empoderamiento y revitalización de las culturas subordinadas o marginadas.	Fortalece o revitaliza primero las culturas subordinadas y debilitadas. Es la etapa necesaria anterior al interculturalismo.	Puede favorecer el aislamiento entre culturas.

#### **d. El Intraculturalismo: antesala del interculturalismo**

Esta estrategia de manejo de la diversidad cultural aún no ha penetrado en la sociedad guatemalteca, posiblemente porque no conviene al colonialismo vigente. Reafirma identidades grupales, fortalece y revitaliza la cultura propia de cada comunidad o pueblo en su propio espacio y medio. Es lo que los indígenas han tratado de implementar con sus propios recursos. No busca interacción con otros, por ello, el intraculturalismo es la etapa anterior del interculturalismo.

El riesgo del Intraculturalismo es que el auto empoderamiento cultural, si es muy prolongado, puede derivar en aislamiento por la falta de diálogo con otras culturas y puede ser cooptada institucionalmente. El Estado y la cooperación internacional podrían instrumentalizar este concepto, promoviendo la división de los pueblos indígenas a través del reconocimiento de identidades fragmentadas o falsas, debilitando la capacidad de los pueblos indígenas para actuar de manera unificada y solidaria, y no formarían un frente común contra el racismo estructural.

En resumen, cada una de las 4 estrategias abordadas tienen sus fortalezas y debilidades. Lo que tienen en común es que todas se oponen al monoculturalismo. Pero en Guatemala, sus significados originales pueden ser armoniosos y progresistas, pero su aplicación concreta puede ser contradictoria, excluyente o incluso contraproducente.

En Guatemala, su implementación exige voluntad política, recursos, cambios de estructuras y de políticas institucionales y, sobre todo, una ética de la equidad, ya que el racismo sigue siendo la base sobre la que se fundó el país, utilizando la dicotomía bárbaro y civilizado, dicotomía que sigue vigente pues no ha sido eliminada o reducida (Casáuz M.E., 2025, pp. 37-70). Indígenas y ladino-mestizos siguen padeciendo las dos opciones negativas que tienen para sobrevivir, progresar y lograr aceptación social: o se regeneran y se blanquean biológicamente (racismo eugenésico), o se asimilan y se criollizan culturalmente (racismo asimilista), o ambas opciones.

## **2. El Pluriculturalismo simbólico en Guatemala o la Simulación de Derechos**

En el apartado anterior, indicamos que el racismo institucional y estructural es la causa básica de la inoperancia y hasta la cooptación de las estrategias de manejo de la diversidad, ya que es lo que hace que legislación cultural no se implemente y no se acompañe de poder político real, de garantías de control territorial y de recursos para los pueblos indígenas. Tampoco se

acompaña de reestructuraciones institucionales del Estado para que no reproduzcan el racismo y la exclusión.

Hay otros factores que inciden para que el pluriculturalismo, sea simbólico o un simulacro de Derechos. El mismo Estado no ha dado los pasos básicos de toda lucha por una sociedad multicultural. Kymlicka señala, tres principios que son comunes a todas las luchas por un Estado multicultural: el repudio a la idea que el Estado es posesión de un solo pueblo o grupo nacional, el repudio a las políticas de construcción nacional que asimilan o excluyen a pueblos y grupos étnicos no dominantes, y el reconocimiento y la reparación de la injusticia histórica que se hizo a las minorías o pueblos subordinados por las viejas políticas de exclusión o de asimilación (2002, p. 4). Respecto a estos principios, Guatemala se ha limitado a enunciar algunos derechos culturales de los indígenas, pero no ha repudiado las políticas racistas de genocidio, segregación y asimilación que ha implementado contra ellos desde 1821 hasta nuestros días; no ha otorgado a la historia, cultura e idioma indígenas, el mismo trato que da a los del pueblo criollo-ladino, y no ha logrado el acceso de los indígenas a los servicios públicos, sin que sean tratados como ciudadanos de tercera clase.

Por otro lado, en cuanto a avances de derechos indígenas en el Estado, generalmente se acepta que ha habido avances tanto legislativos como institucionales. Pero los avances legales no significan mucho. Primero porque la misma constitución instituyó el pluralismo étnico y cultural en la desigualdad. Dejó siempre al idioma castellano como el único idioma oficial y a los idiomas indígenas los catalogó como parte del patrimonio cultural, ni los reconoció como idiomas oficiales regionales. Luego, no reconoció la igualdad entre las culturas ya que la Constitución siguió utilizando los conceptos de cultura nacional (artículo 59), de arte nacional (artículo 62). Y segundo porque, en general, en países con altos grados de racismo como Guatemala, la legislación y los compromisos de Estado para con los indígenas, no se cumplen. Así, tras 20 años de la firma y vigencia del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, una evaluación de cumplimiento realizada por PNUD (Programa maya, 2017, pp. 40), indicó que más de la mitad de los compromisos del AIDPI no han sido cumplidos, y que persiste una discriminación estructural contra los pueblos indígenas. Como promedio general, estableció que de todos los compromisos registrados en dicho Acuerdo solo se ha implementado un 34.73%. Los derechos culturales registrados en dicho Acuerdo solo han tenido una implementación del 29.1%.

Por su lado, los cacareados avances en la institucionalidad indígena del Estado no son tales, sino que se han transformado en mecanismos de cooptación de demandas indígenas. Así, se han creado dependencias en los tres organismos del Estado, varias llamadas generalmente «ventanillas indígenas» como la Comisión Presidencial contra el Racismo, la Defensoría de la Mujer Indígena, el Fondo para el Desarrollo Indígena, etc. También se han creado entidades autónomas como la Academia de las Lenguas Mayas. Aunque su existencia parece honrar el reconocimiento de la diversidad, en la práctica carecen de operatividad y de recursos, convirtiéndose en dependencias que cooptan las demandas indígenas sin resolverlas. Varios

informes (IWGIA 2025, La Gazeta 2020) indican que hay entre 14 y 30 dependencias indígenas en el Estado, pero la mayoría de ellas carecen de presupuesto, personal capacitado y lineamientos claros, lo que limita su capacidad de respuesta. Según evaluaciones recientes, más del 36% de estas unidades desconocen cómo implementar atención al público con pertinencia cultural, y muchas operan con una sola persona o en condiciones muy precarias. Indican que, sin una reforma estructural, estas ventanillas indígenas seguirán siendo espacios marginales sin capacidad para garantizar derechos colectivos.

Con base en lo anterior, puede concluirse que el pluriculturalismo actual, tanto en sus avances legislativos como institucionales, es una simulación de derechos, es una inclusión que no altera las estructuras de poder ni la distribución de recursos.

Pero hay más, para que la diversidad cultural sea debidamente respetada y revitalizada, se necesitan de derechos políticos, los que no han sido reconocidos en Guatemala. Y es aquí donde se fundamenta la necesidad de construir el Estado Plurinacional. Tanto en el mundo indígena, el académico y el de los organismos internacionales, se está de acuerdo en esta relación y necesidad. En el *Informe sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales* de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, se afirma que:

Para los pueblos indígenas y tribales, la posesión de su territorio tradicional está marcada de forma indeleble en su memoria histórica y la relación que mantienen con la tierra es de una calidad tal que su desvinculación de la misma implica riesgo cierto de una pérdida étnica y cultural irreparable, con la consecuente vacante para la diversidad que tal hecho acarrearía. (CIDH, 2010, p. 70)

La CIDH subraya que los derechos culturales -como la lengua, la espiritualidad, la educación propia y las prácticas normativas- dependen de la autonomía territorial y política para poder ejercerse de manera libre y sostenida. Otros informes, concluyen en la misma idea de lo inseparable que son los derechos culturales del autogobierno y de los derechos territoriales. En un Informe del PNUD: «Sin reformas políticas estructurales, los derechos culturales indígenas siguen siendo simbólicos y marginales, y que la falta de reconocimiento del autogobierno limita la implementación de políticas culturales efectivas» (PNUD 2017, pp. 40). Sin reconocimiento «sin reformas políticas estructurales, los derechos culturales indígenas siguen siendo simbólicos y marginales, y que la falta de reconocimiento del autogobierno limita la implementación de políticas culturales efectivas». (PNUD 2017, p. 40)

Es decir que, sin reconocimiento jurídico del autogobierno indígena, las políticas culturales del Estado son meramente simbólicas o asistencialistas, y no transforman las condiciones estructurales de exclusión. Lo cultural (idiomas, espiritualidad, indumentaria, formas propias de organización, etc.) no puede florecer sin lo político (autogobierno, control territorial, jurisdicción indígena, participación y representación en decisiones estatales, etc.). Son los

derechos políticos los que permiten que los derechos culturales dejen de ser simbólicos o decorativos y se conviertan en prácticas vivas, protegidas y transformadoras.

Por su lado, los indígenas, al ver los limitados o nulos resultados en la implementación de derechos culturales formalmente reconocidos, han desarrollado con mayor énfasis las demandas de los derechos políticos. El actual modelo estatal -centralista, monocultural, unitario y excluyente- incapacita el cumplimiento real de los derechos culturales indígenas. Por ello, el Estado plurinacional no es solo una propuesta identitaria, sino una condición estructural para que los derechos culturales, sean ejercidos con autonomía, protegidos legalmente, transmitidos inter generacionalmente, y reconocidos como parte del tejido nacional.

Para el enfoque decolonial latinoamericano, la diversidad cultural no solo debe ser reconocida sino liberada de las estructuras que la han mantenido subordinada. Es decir que debe descolonizarse el currículo educativo, no solo traducirlo; deben revalorizarse los saberes indígenas y afrodescendientes como fuentes legítimas de conocimiento; y deben transformarse las instituciones, no solo adaptarlas a la diversidad. No se trata sólo de incluir al otro sino de reconstruir el mundo desde los márgenes. En varios textos, Dussel menciona que las culturas indígenas no son «atrasadas» ni «incompletas», sino portadoras de saberes legítimos que han sido sistemáticamente excluidos. El pensamiento indígena no debe ser «integrado» al sistema dominante, sino que debe transformar ese sistema desde su propia lógica. Es una invitación a pensar desde el otro, no sobre el otro. (Dussel, 2011, pp. 85-110).

En suma, el reconocimiento legal de la diversidad étnica y cultural del país, en su implementación, se ha quedado en reconocimiento formal y simbólico, y, por ende, en una simulación de derechos. Esto ha obligado a los mismos indígenas, para sobrevivir, a adaptarse a los códigos culturales hegemónicos criollo-ladinos. Por lo que, casi todos los idiomas indígenas están en peligro de extinción, la indumentaria maya progresivamente deja de usarse, la inclusión de algunos indígenas en los organismos del Estado es simbólica. Lo que se ha considerado como grandes avances estatales en el cumplimiento de derechos indígenas, no funcionan o no resuelven nada. Las dependencias indígenas del Estado no son operativas y permanecen marginales. La legislación indígena existente es incompleta y no se cumple, y aunque se cumpliera, no es suficiente ya que no va acompañada del reconocimiento de los derechos políticos correspondientes. Es lo político lo que permite que florezca lo cultural. De allí la necesidad del Estado plurinacional.

### **3. La necesidad de la refundación del Estado y de la Nación.**

En Guatemala, el tratamiento de los derechos de los pueblos indígenas está profundamente condicionado por el modelo de Estado y de nación que se adopta. El Estado guatemalteco,

desde su configuración republicana, ha operado bajo un paradigma monocultural, que promueve una identidad nacional homogénea y excluye sistemáticamente las formas de vida, organización y espiritualidad de los pueblos indígenas. Ciertamente, ya existe alguna legislación que reconoce el derecho a la diversidad cultural de los indígenas. Pero, tal como lo señalan informes del PNUD (2017) y de la CIDH (2015), sin autogobierno, jurisdicción indígena y control territorial, los derechos culturales no pueden ejercerse plenamente.

Frente a esta limitación, el modelo de Estado plurinacional emerge como una propuesta transformadora. El Estado plurinacional reconfigura la relación entre pueblos y Estado, reconociendo a los pueblos indígenas como sujetos políticos con derechos diferenciados. Esto implica establecer autonomías territoriales, jurisdicción propia, educación comunitaria y participación vinculante en la toma de decisiones. El Estado plurinacional representa el modelo más avanzado en términos de garantía integral de derechos indígenas, sin subordinar al pueblo o nación hegemónica criollo-ladino.

El debate sobre el futuro de Guatemala no puede limitarse a una simple reforma del Estado, que solo ha estado haciendo ajustes superficiales sin alterar el monoculturalismo subyacente. La reforma del Estado constituye un proceso multifacético que puede incluir transformaciones de carácter institucional, económico y sociopolítico. Pero es hacer ajustes dentro del mismo marco, y conservando las mismas lógicas y narrativas. De allí que estudiosos como Martínez Espinoza, hablan de avances normativos, pero también de brechas de implementación de los derechos humanos indígenas: los Estados no han realizado las transformaciones y creaciones institucionales y administrativas para cumplir con la legislación indígena (2020, p. 18). El país necesita una refundación radical, que reconozca múltiples naciones culturales con derechos de libre determinación. A diferencia del Estado mononacional, que impone una única cultura, se define por la nación política (criterios territoriales y jurídicos) y sofoca las naciones culturales. El Estado plurinacional busca reconocer diversas naciones con historias, lenguas y cosmovisiones propias, que pueden coexistir en un mismo territorio, con una conciencia de pertenencia, cuyas identidades son definidas por experiencias históricas. Los conflictos surgen cuando la nación política prevalece sobre las naciones culturales (García Flores, 2021; Lamuerda, 2019).

La adopción de un modelo plurinacional, como en Bolivia y Ecuador, representa un repudio a las políticas de asimilación y busca remediar las injusticias históricas. Implica la redistribución del poder, el reconocimiento efectivo de los sistemas normativos indígenas (pluralismo jurídico) y la participación y representación política real. Solo así se puede pasar de un reconocimiento cultural superficial y simbólico a un modelo que realmente valore la diversidad como la base de un proyecto nacional justo y equitativo.

Por su lado, De Sousa, protagonista de la corriente latina decolonial, afirma que: «Los derechos indígenas no pueden realizarse plenamente dentro del marco de los Estados uninacionales y monoculturales. Lo que se requiere no es una reforma del Estado, sino su

refundación desde una lógica plurinacional» (2010, pp.17-21). También señala que en América Latina los procesos de reforma constitucional han sido insuficientes para desmontar las estructuras coloniales que siguen excluyendo a los pueblos indígenas. Por eso, propone una epistemología del Sur que permita imaginar y construir nuevas formas de Estado, basadas en el reconocimiento de la diversidad jurídica, cultural y política.

Refundar el Estado es transformar las bases mismas del contrato social y político, repensando el Estado y la nación desde otros sujetos, otras memorias, y otras formas de poder. Implica el cambio de la Constitución con amplia participación ciudadana (asambleas constituyentes), redefinir principios fundacionales como la forma de gobierno, la titularidad de la soberanía o el modelo territorial, reconocer las múltiples naciones como sujetos políticos dentro del Estado. Refundar la nación implica reescribir la narrativa nacional desde una pluralidad de memorias y sujetos históricos; es deconstruir el mito de la nación homogénea, blanca o mestiza; es construir una nueva noción de comunidad política basada en el respeto a las diferencias culturales, étnicas y territoriales.

En Guatemala, con respecto a la idea de refundación, distintas plataformas sociales han planteado la urgencia de una refundación que responda tanto a la crisis institucional del Estado como a la exclusión estructural de los pueblos indígenas. Se pueden mencionar al Comité de Desarrollo Campesino (CODECA), el Consejo de los Pueblos de Occidente (CPO), la Convergencia *Waqib' Kej*, el Movimiento de Mujeres con Poder Constituyente, y medios como Prensa Comunitaria. Estas entidades son las que buscan «una fundación/Refundación y la construcción de un Estado plurinacional, democrático y popular y hacerlo de modo rupturista» (Fonseca, 2018, p. 62). En efecto, en la versión articulada del documento de CPO et al, se lee lo siguiente «Vamos a desmontar la democracia colonial, patriarcal, depredadora y clientelar y a desconocer el pacto criollo-ladino, fincado por siglos en la servidumbre, el despojo, el control, el odio y la muerte sobre nuestras naciones» (2023, p.36).

En total, para respetar y hacer vigente los derechos indígenas no bastan los retoques institucionales que hacen las reformas de Estado y de nación, sino que hay que ir más lejos, haciendo refundaciones y por ende, cambios estructurales. Las demandas y propuestas de Estado plurinacional no solo reivindican la diversidad cultural, sino que exigen una redistribución del poder estatal, condición indispensable para garantizar la vida digna, la continuidad histórica y la justicia estructural para los pueblos indígenas.

#### **4. Las luchas por el Estado plurinacional**

Las demandas por componentes de un Estado plurinacional en Guatemala no son recientes; se remontan a las propuestas de autonomías regionales desde los años setenta y se articula

con movimientos sociales, procesos de resistencia y pensamiento político indígena contemporáneo.

#### a. Trayectoria histórica de las propuestas

Desde la propuesta de TOJIL (1982) hasta los planteamientos más recientes de CODECA, CPO, *Waqib' keej*, y la Asamblea Social y Popular, las demandas han incluido reformas constitucionales, reconocimiento territorial, y el ejercicio efectivo del autogobierno indígena. En su estudio sobre las propuestas de Refundación del Estado, Marco Fonseca señala 11 entidades con sus respectivas propuestas (Fonseca, 2018, p. v).

Figuras, como Amílcar Pop, Rigoberta Menchú y Alfredo Tay, han abogado por el reconocimiento jurídico-político de las naciones indígenas. A nivel individual, ha habido figuras como Eduardo Villagrán que ha elaborado propuestas de rutas posibles para construir el Estado plurinacional (2018, 2024), y mi persona que ha elaborado un modelo de Estado Plurinacional con base en el enfoque del Poder Compartido de Arend Lijphart (Cojtí, 2015). Marta Lidia Nij Patzán elaboró *El Estado Plurinacional en Guatemala: ¿De Etnias o de Naciones?* (2016), donde analiza los fundamentos doctrinarios, jurídicos y políticos del Estado Plurinacional en Guatemala, diferenciando entre etnicidad y nación.

Luego están las organizaciones e instituciones indígenas que han elaborado y propuesto rutas, modelos, condiciones y justificaciones para el Estado plurinacional. Se pueden mencionar algunas como al Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala-COMG (1993), el que elaboró el documento sobre *Los Derechos específicos del Pueblo Maya* y donde demanda el derecho a las autonomías regionales; el Comité de Desarrollo Campesino (CODECA) en *Hacia un Estado Plurinacional: Propuesta desde los Pueblos y Comunidades* (2020) plantea la creación de un Estado Plurinacional mediante una Asamblea Constituyente Popular, con base en la autodeterminación de los pueblos maya, xinka, garífuna y mestizo; la Coordinadora de ONG y Cooperativas-CONGCOOP (2023) que publicó *Autonomía y cogobierno indígena en Guatemala: Propuestas desde los Territorios*, donde sistematiza propuestas territoriales que abogan por el reconocimiento de formas propias de gobierno indígena como base para un Estado Plurinacional; etc.

#### b. Componentes esenciales de un Estado plurinacional: cogobierno y autonomía

Desde el punto de vista cultural, el Estado nación o Estado mononacional otorga igualdad y dignidad a todos los individuos sin interesarse a sus diferencias culturales y nacionales. Pero este reconocimiento no es suficiente para pensar que el poder político en él es realmente

legítimo. Su problema es que uniformiza y excluye a las culturas de las naciones y pueblos subordinados y da hegemonía a un grupo o nación dominante para que dicte la manera de vivir en sociedad. Pero esta manera no es compartida por todas las comunidades y culturas que existen en el país (Mansilla Torres, 2011, p. 30), las que permanecen marginadas y discriminadas u objetos de políticas de invisibilización y asimilación. Aquí en Guatemala, fueron y son las políticas de ladinización y de castellanización.

Por su lado, el modelo de Estado plurinacional implica que el Estado se organiza para representar y servir a todas las naciones que conforman su población civil. Para ello, no solo reconoce derechos culturales sino también derechos políticos a cada una de ellas. Por las particularidades de Guatemala, actualmente, la nomenclatura reconocida legalmente identifica cuatro pueblos de base cultural, y el pueblo maya de las 22 naciones culturales e históricas preexistentes al actual Estado.

Un Estado plurinacional tiene dos condiciones nuevas para las naciones miembros del Estado: que todas participen en el gobierno central, o sea que se trata de un cogobierno central, y que, a nivel regional, cada nación disfruta de una relativa autonomía para decidir sobre determinados asuntos colectivos.

La regla de la proporción demográfica de cada nación y pueblo es lo que decide quién participa más, y quien participe menos en el cogobierno central. Si en Guatemala, los indígenas constituyen el 50% de la población, es en esa proporción que deben participar y estar representados en el nivel central de gobierno, es decir, en los tres organismos del Estado y en la dirección de las entidades autónomas y descentralizadas. En el nivel de las autonomías regionales, no hay cogobierno.

Fue el académico Arend Lijphart quien sistematizó los cuatro principios que rigen la organización de un Estado plurinacional o multiétnico. Estos son: «Gobierno de gran coalición, Autonomía segmentaria (cultural, educativa, territorial), Representación proporcional, Veto mutuo (derecho de las minorías a bloquear decisiones que afecten sus intereses vitales)» (1977, pp. 25-37). Lijphart no usó el concepto de «Estado plurinacional» — que se desarrolló más tarde en contextos latinoamericanos— pero sus principios han sido aplicados en análisis de países con reconocimiento positivo de la diversidad étnica, lingüística o religiosa, como Bélgica, Suiza, India y, más recientemente, Bolivia y Ecuador en clave plurinacional. Estos cuatro principios de las «democracias consensuales», llamados también reglas del Enfoque del Poder Compartido, las obtuvo estudiando los elementos comunes de las democracias multiétnicas y pluriculturales operando en el mundo occidental.

En América Latina, la lucha y el proceso para lograr la autonomía indígena no sigue un modelo único ni un camino predeterminado ya que no existe una forma ideal de autonomía y de cogobierno, ni un proceso universal para alcanzarla: «No existe el régimen de autonomía ideal, como no existe el proceso ideal para llegar a él. Esta demanda autonómica expresa un proceso mucho más profundo: el de la recomposición de los pueblos indios como pueblos».

(Hernández Navarro, 1997, Introducción). La diversidad de formas en que se plantea la autonomía y la libre determinación en distintos países refleja los distintos niveles de organización y reconstrucción cultural que atraviesan los pueblos indígenas.

Un inventario apresurado de los indicadores de autonomía y libre determinación indígena da como resultado lo siguiente: Territorialidad o delimitación territorial, jurisdicción indígena, idioma y cultura propia con transmisión intergeneracional, representación proporcional en el gobierno central, participación en los niveles de gobierno, economía comunitaria y formal, salud propia e intercultural, medios propios de comunicación, reconocimiento constitucional, etc. De estos indicadores, hay que considerar que no cuentan como tales si sólo han tenido un reconocimiento formal, y no gozan de una implementación efectiva.

### c. Obstáculos estructurales e institucionales

Pero desde las élites económicas y de los organismos del Estado ha habido bloqueo a las propuestas indígenas de legislación. Así, desde 2004, hay varios anteproyectos de ley que esperan ser aprobados por el Congreso pero que permanecen congelados, como las siguientes Propuestas de Ley: «Patrimonio histórico, espiritual y cultural de los pueblos indígenas», «Ley de lugares sagrados», «Ley de consulta previa e informada», «de desarrollo rural», «de aguas y bosques» (Ochoa García, 2017, p. 5).

Este bloqueo a la legislación indígena también se verifica en las leyes que tanto la Constitución Política como la Corte de Constitucionalidad han mandado que se elaboren y aprueben: el Artículo 70 Constitucional, que dispone que una ley regule lo relativo a la Sección tercera sobre Comunidades indígenas; el Artículo 127 Constitucional, que dispone legislar sobre el Régimen de Aguas; el Reglamento del Convenio 169-OIT, y la consulta previa, dispuesta en este mismo Convenio. C.F Ochoa García afirma que este «programa constitucional multicultural» ha sido un programa fallido, pues han transcurrido ya más de 35 años sin que el Congreso haya cumplido con esta agenda legislativa mínima (Ochoa, 2020, p. 23).

El organismo ejecutivo por su lado ha bloqueado o ha sido negligente en el cumplimiento de los compromisos de Estado y de la legislación indígena vigente, registrado tanto en Convenios Internacionales como en la legislación interna. Así, casi todos los informes de evaluación de cumplimiento del Acuerdo Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas concluyen que apenas se han cumplido o que es el Acuerdo menos cumplido. En el *Informe sobre el cumplimiento de los Acuerdos de Paz en Guatemala*, elaborado por ASIES se afirma que «El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas es considerado por diversos actores sociales como el menos cumplido de todos los Acuerdos de Paz, especialmente en lo relativo al reconocimiento constitucional, la participación política y la consulta previa». (2021, p. 12) Destaca que, tras análisis de avances legislativos, institucionales y presupuestarios, varios

compromisos no han sido materializados: la reforma constitucional, el reconocimiento de autoridades ancestrales, la implementación de la educación bilingüe intercultural, etc.

Pero entre los principales obstáculos estructurales se encuentran la resistencia de las élites económicas, la falta de voluntad política, y un marco legal que no contempla mecanismos de autonomía indígena. Estas élites controlan los medios de comunicación, y su discurso conservador vincula la plurinacionalidad con separatismo o fragmentación, ocultando que en realidad se trata de una reorganización democrática del poder; utilizan el aparato judicial y mediático para deslegitimar las movilizaciones indígenas, etiquetándolas como «subversivas» o «antidesarrollo».

La oposición estructural de las élites económicas y gobernantes del país se manifiesta también mediante la cooptación institucional, tales como la integración de representantes indígenas afines al *statu quo* y los medios de comunicación que reproducen narrativas que asocian el Estado Plurinacional con fragmentación, caos o separatismo. Esta resistencia al cambio responde a la amenaza que representa la redistribución del poder, recursos y legitimidad simbólica que implicaría el reconocimiento de otras naciones dentro del mismo Estado. Esto genera miedo en sectores urbanos y refuerza el rechazo a cualquier reforma constitucional profunda o el bloqueo sistemático a reformas constitucionales, etc. Respecto a esta situación, el informe de la CIDH de 2016, sobre la *Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Guatemala*, aseveró que «El principal obstáculo para el ejercicio de los derechos humanos en Guatemala deriva de que el Estado ha sido estructurado para asegurar el disfrute de privilegios por parte de una pequeña parte de la población, en detrimento de la mayoría» (2016, Condiciones de pobreza, párr. 2).

Un caso concreto que ilustra este bloqueo estructural fue el resultado negativo de la consulta popular de 1999, para reformar la constitución. El 16 de mayo de dicho año se llevó a cabo una consulta popular para ratificar un paquete de 50 reformas constitucionales, varias de ellas derivadas de los Acuerdos de Paz. Entre ellas estaban tres reformas que interesaban a los pueblos indígenas, las cuales incluían el reconocimiento explícito de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, el fortalecimiento del pluralismo jurídico y la redefinición del concepto de nación. A pesar de que estas reformas representaban un avance histórico hacia la inclusión plurinacional, la mayoría de la población votante se pronunció por el «No», en un contexto marcado por el abstencionismo (más del 80%), la desinformación y una campaña de miedo promovida por sectores conservadores que temían una supuesta fragmentación del Estado y la concesión de privilegios para los indígenas (Prensa Libre, 2015, y 2018).

Estos obstáculos estructurales e institucionales, públicos y privados, encuentran su origen en uno de los criterios fundacionales del país, el cual fue y es el racismo, con todas sus consecuencias y manifestaciones: rechazo y políticas de blanqueamiento para los ladino-

mestizos; exterminio biológico y/cultural o eugenesia y asimilismo para los indígenas (Casás Arzú, 2025, pp. 45-48).

#### **d. Luchas contemporáneas por la efectividad del multiculturalismo y avances en la transición hacia el plurinacionalismo**

Las luchas contemporáneas diversas de pueblos indígenas son el resultado de la probada resiliencia indígena tras padecer 3 genocidios u holocaustos: la invasión tlaxcalteca y castellana de 1524, la revolución esclavista de 1871 llamada también revolución «liberal» por la oligarquía, y el genocidio de la guerra interna de 1975-1985 donde el ejército designó a los pueblos indígenas como su «enemigo interno». Estos tres genocidios han frenado, pero no han anulado la capacidad de resistencia de los indígenas y su voluntad por mejorar sus condiciones de vida.

Luego está la capacidad de resistencia comunitaria, nivel donde se localizan varias formas de resistencia indígena, entre ellas, la organización propia en alcaldías indígenas ancestrales, que han presentado batallas y movilizaciones tanto por intereses y necesidades locales y regionales como por intereses y necesidades nacionales. En el año 2023, encabezaron el «paro nacional indefinido», que duró 106 días, y que logró rescatar el respeto al voto electoral de toda la ciudadanía guatemalteca. Esta movilización social se ganó la adhesión de sectores de clase media y baja del pueblo ladino urbano, lo que hizo que se tornara en una movilización nacional. En el nivel comunitario, se guardan prácticas de autonomía y de autogestión que hasta ahora no han sido sistematizadas.

Sectores indígenas organizados como ONGs. y las organizaciones populares, han realizado movilizaciones parciales, para lograr la aprobación de legislación indígena específica, o la creación de gran parte de las instituciones indígenas del Estado. Estas movilizaciones fueron parciales, pues ahora; por los incumplimientos e inoperancias constatados, los protagonistas han aprendido que también había que movilizarse para hacer cumplir dicha legislación, y para hacer operativas dichas instituciones indígenas.

Por esta capacidad de resiliencia y de resistencia, los indígenas organizados de Guatemala han logrado avances como la apertura a la diversidad cultural de la Constitución de 1985, la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la firma y vigencia del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, la aprobación de la Ley de Idiomas Nacionales, el reconocimiento disperso de la justicia indígena en algunas sentencias de la Corte de Constitucionalidad, y la inclusión del término «Estado plurinacional» en el debate público. Sin embargo, todos los protagonistas convergen ahora en constatar que esos logros y esas movilizaciones no han sido suficientes.

Estos logros iniciales fueron fruto de cierta articulación entre movimientos sociales, saberes indígenas, medios y organizaciones comunitarias y alianzas con sectores académicos y de derechos humanos, o bien coincidencias entre presiones sociales y acciones de funcionarios actuando de manera políticamente correcta. La transición a un Estado plurinacional exige nuevas alianzas entre sectores indígenas y no indígenas, propuestas institucionales viables y una ciudadanía multicultural e intercultural basada en la dignidad y el diálogo. El cambio hacia el plurinacionalismo debe involucrar tanto a comunidades a nivel territorial, generando y/o fortaleciendo procesos tradicionales autogestivos, como a sectores ladinos pluralistas que aceptan sus raíces y los derechos indígenas.

En resumen, las luchas pro-Estado Plurinacional cuentan ya con una tradición de resistencia y de protagonismo indígena, y son luchas que empiezan a multiplicarse, pero se enfrentan a poderosas instituciones, entidades y creencias favorables al *statu quo*, es decir, favorables al colonialismo interno bicentenario y al racismo quinto centenario contra pueblos indígenas. De allí la necesidad de mayores alianzas y articulaciones dentro y fuera de los pueblos indígenas.

## 5. A manera de conclusión

El objetivo del estudio fue analizar la paradoja entre el reconocimiento del pluralismo cultural legal y la vigente exclusión estructural de los pueblos indígenas del Estado, así como la transición del pluralismo cultural simbólico hacia un Estado plurinacional. A partir de este propósito, los resultados más relevantes son: constatar el reconocimiento legal pero poca o ninguna implementación efectiva de la diversidad cultural. Así, hay reconocimiento legal como país y Estado con carácter multiétnico, multilingüe y pluricultural desde 1985, pero en la práctica, reconocimiento mayoritariamente simbólico, lo que hace que, hoy en día, las políticas públicas y estructuras estatales siguen operando bajo un modelo monocultural y centralista, sin transformar las condiciones materiales ni institucionales de los pueblos indígenas. Un segundo resultado es la evaluación crítica de tres estrategias y conceptos anti-monoculturales de manejo de la diversidad cultural (multiculturalismo, pluriculturalismo, interculturalismo), pero que, por diferentes razones, han perdido su potencial transformador por haber sido cooptados por el racismo asimilista del Estado.

Un tercer resultado es demostrar la falsedad de los cacareados avances institucionales y legales que ha hecho el Estado Guatemalteco en cuanto a derechos indígenas. Varios informes de evaluación han demostrado que, por un lado, la legislación indígena no se cumple o que padecen de una gran brecha de implementación que nosotros atribuimos al racismo institucional, y, por otro lado, que las «ventanillas indígenas» no son funcionales ni operativas ya que solo tienen una presencia simbólica en el accionar del Estado. Un cuarto resultado es la necesidad de superar las actuales reformas de Estado y de nación para dar lugar a las

refundaciones, ya que las reformas no logran realizar los cambios estructurales que necesitan los pueblos indígenas y el país. En el marco de dichas refundaciones, surgen las propuestas de Estado Plurinacional, inicialmente de origen popular e indígena, como fórmula incluyente para superar la brecha estructural y la brecha de incumplimiento de la legislación indígena. Plantea redistribuir el poder, reconocer la diversidad como principio fundacional y garantizar la libre determinación de los pueblos. Un quinto resultado son los obstáculos estructurales realizados por las élites económicas y políticas contra los pueblos indígenas. Estos les han bloqueado reformas constitucionales y legislativas, así como han estigmatizado anteproyectos y propuestas. Los indígenas por su lado cuentan con suficiente energía para realizar las luchas por sus derechos colectivos, proveniente no solo de su capacidad de resiliencia y de resistencia históricas, sino también por las nuevas alianzas y articulaciones, internas y externas, que están generando. Hoy por hoy, Guatemala permanece atrapada en un modelo de pluralismo cultural simbólico que no transforma las estructuras de exclusión. La transición hacia un Estado Plurinacional es urgente y viable, pero requiere voluntad política, reformas profundas, descolonización institucional y alianzas entre sectores civiles para garantizar justicia, equidad y representación real de todos los pueblos del país.

## Referencias bibliográficas

- ASIES. (2021). *Informe de Cumplimiento de los Acuerdos de Paz en Guatemala*, (Asociación de Investigación y Estudios Sociales), <https://asies.org.gt/publicaciones/informe-acuerdos-paz-2021/> (25/09/25).
- Casás Arzú, M. E. (2025). *El racismo no ha muerto. Causas de su recrudescimiento en Europa y América Latina: el caso paradigmático de Guatemala*. Editorial Maya Wuj. <https://isbnguatemala.ageg.cerlalc.org/catalogo.php?mode=detalle&nt=24718> (Consultado el 02 y 24/09/25).
- CIDH. (2010). *Derechos de los Pueblo Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/r26842.pdf> (30/09/25).
- CIDH. (2016). *Pueblos indígenas: Diversidad, Desigualdad y Exclusión en Guatemala*. Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos. <https://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2016/guatemala/guatemala.html> (Consultado el 16/09/25).
- CODECA. (2020). *Hacia un Estado Plurinacional: Propuesta desde los Pueblos y Comunidades indígenas: Diversidad, Desigualdad y Exclusión en Guatemala*. Comité de Desarrollo Campesino, Editorial Cholsamaj. <https://www.movimientocodeca.org/wp->

[content/uploads/2023/04/02-Hacia-un-Estado-Plurinacional.pdf](#) ( Consultado el 19/09/25).

Cojtí Cuxil D. (2015). *Modelo Guatemalteco de Estado Multinacional*. Editorial Maya Wuj, Guatemala. <https://cojtícuxil.pro/images/Libros/ModeloGuatemaltecocodeEstadoMultinacional.pdf> (Consultado el 17/09/25).

CONGCOOP. (2023). *Autonomía y cogobierno indígena en Guatemala: propuestas desde los territorios*. Coordinadora de ONG y Cooperativas. <https://congcoop.org.gt/wp-content/uploads/2023/06/Autonomia-y-Cogobierno-Indigena-CONGCOOP-2023.pdf> (Consultado el 20/09/25).

CPO et al. (2023). *Guatemala Plurinacional: Propuestas Articuladas para Debatir y Construir el Buen Vivir en Guatemala*. Consejo del Pueblo Maya. <https://rosalux.org.mx/wp-content/uploads/2023/06/Guate23-Plurinacional-Mateo-RLS.pdf> (Consultado el 05/09/25).

De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Programa Democracia y Transformación Globales. <https://bibliotecadigital.utn.edu.ec/s/inicio/item/13789>. (Consultado el 02/09/25).

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica. <https://ia904602.us.archive.org/14/items/retorica-cristiana-fray-diego-valades/Filosof%C3%ADa%20de%20la%20liberaci%C3%B3n%20-%20Enrique%20Dussel.pdf> (Consultado el 04/09/25).

Fonseca, M. (2018). *La idea de la refundación del Estado*. Instituto Guatemalteco de Estudios Radiofónicos – IGER. <https://www.academia.edu/36200495/> (Consultado el 07/09/25).

Galicia, N. (15 de mayo, 2015). 1999: Rechazo a Reformas Constitucionales. *Prensa Libre*, (15543) Año XLVII. <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/1999-rechazo-a-reformas-constitucionales/> (Consultado el 14/09/25).

García Flores (2021). Qué diferencia existe entre nación política y nación cultural? *La Respuesta*, <https://la-respuesta.com/mas-popular/que-diferencia-existe-entre-la-nacion-politica-y-la-nacion-cultural/> (Consultado el 15/09/25).

Hemeroteca PL. (15 de mayo, 2018). 1999, Fracasa otra Consulta Popular en el País. *Prensa Libre* (15543). <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/1999-fracasa-otra-consulta-popular-en-el-pais/#:~:text=Otros%20promotores%20fueron> (Consultado el 15/09/25).

Hernández Navarro, L. (1997). La autonomía indígena como ideal. Notas a La rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco. *Revista Chiapas*. <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5-PDF/ch5hernandez.pdf> (Consultado el 13/09/25).

IWGIA. (2025). El largo proceso en defensa de la Democracia. En: *El Mundo Indígena 2025*. 39ª. Edición. (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), (Tarea Asociación Gráfica Educativa), [https://iwgia.org/doclink/iwgia-el-mundo-indigena-2025-esp/eyJ0eXAiOiJKV1QiLCJhbGciOiJIUzI1NiJ9.eyJzdWIiOiJpd2dpYS1lbC1tdW5kby1pbmRpZ2VuYS0yMDI1LWVzcCIslmlhdCI6MTc0NjQ1MTA0MCwiZXhwIjoxNzQ2NTM3NDQwfQ.LoRnI0QwhUP288zuUaF9XmzYKaVuk0o8KAK\\_wcCNj40](https://iwgia.org/doclink/iwgia-el-mundo-indigena-2025-esp/eyJ0eXAiOiJKV1QiLCJhbGciOiJIUzI1NiJ9.eyJzdWIiOiJpd2dpYS1lbC1tdW5kby1pbmRpZ2VuYS0yMDI1LWVzcCIslmlhdCI6MTc0NjQ1MTA0MCwiZXhwIjoxNzQ2NTM3NDQwfQ.LoRnI0QwhUP288zuUaF9XmzYKaVuk0o8KAK_wcCNj40) (Consultado el 09/09/25).

Kymlicka, W. (2002). Estados Multiculturales y Ciudadanos Interculturales ( *V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*). Agosto. <https://sicologias.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/01/13b-kymlicka-estados-multiculturales.pdf> (Consultado el 03/09/25).

Lamuerda, R. (2019). Nación Política, Nación Cultural y Soberanía. *Revista Le Triangle*, <https://www.eltriangle.eu/es/2019/07/05/noticia-es-103010/> (Consultado el 15/09/25).

Lijphart, A. (1981). *Democracia en Sociedades Plurales: una Investigación Comparativa*. Editorial Ariel. <https://www.casadellibro.com/libro/democracia-en-sociedades-plurales/9788434450134/60461> (Consultado el 06/09/25).

Lijphart, A. (2020). *Modelos de democracia: formas de gobierno y desempeño en treinta y seis países*. Facultad Latinoamericana de ciencias sociales, FLACSO, Editorial Ariel, S.A. [https://postulacion.flacso.edu.mx/formatos/MCS/Examen/bibliografia/lijphart\\_modelos\\_de\\_democracia\\_cap3.pdf](https://postulacion.flacso.edu.mx/formatos/MCS/Examen/bibliografia/lijphart_modelos_de_democracia_cap3.pdf) (Consultado el 06/09/25).

Maldonado Torres, N. (2008). La descolonización y el Giro Des-colonial. *Revista Tabula Rasa* (9),61-72,julio-diciembre. [https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofos\\_latinos\\_EU/Descoloniacion\\_giro-Nelson\\_Maldonado.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_latinos_EU/Descoloniacion_giro-Nelson_Maldonado.pdf) (Consultado el 20/09/25).

Mansilla Torres, K. (2011). De los Estados Nación a los Estados Plurinacionales. *Universitas* (15), 19-52.Julio/Diciembre. [https://www.academia.edu/76950937/De\\_los\\_Estados\\_naci%C3%B3n\\_a\\_los\\_Estados\\_plurinacionales](https://www.academia.edu/76950937/De_los_Estados_naci%C3%B3n_a_los_Estados_plurinacionales) (Consultado el 05/09/25).

Martínez Espinoza, L. (2020). Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: avances normativos y brechas de implementación. *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Públicas* (5) Año 3 (Editorial: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM), <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6618/14.pdf> (Consultado el 03/09/25).

Morales Bustamante, A. (2023). El derecho a la igualdad ante la discriminación estructural: algunas referencias al caso de Guatemala. *Revista de Derecho Constitucional*,(7). <https://www.academia.edu/105128052/> (Consultado el 02/09/25).

Nij Patzán, M.L. (2016). *El Estado Plurinacional en Guatemala, ¿De Etnias o de Naciones?*, (Postgrado doctorado en Derecho, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Guatemala, Universidad de San Carlos, USAC). [http://www.biblioteca.usac.edu.gt/tesis/04/04\\_13670.pdf](http://www.biblioteca.usac.edu.gt/tesis/04/04_13670.pdf) (Consultado el 18/09/25).

Ochoa García, C.F. (2017). Reforma política: las Propuestas de las Organizaciones Indígenas. *Investigaciones sociopolíticas*. ASIES, Iniciativa ThinkTank y Konrad Adenauer Stiftung. [https://www.academia.edu/39242865/Reforma\\_pol%C3%ADtica\\_las\\_propuestas\\_de\\_las\\_organizaciones\\_ind%C3%ADgenas\\_en\\_Guatemala](https://www.academia.edu/39242865/Reforma_pol%C3%ADtica_las_propuestas_de_las_organizaciones_ind%C3%ADgenas_en_Guatemala) (Consultado el 18/09/25).

Ochoa García, C.F. (2021). La construcción del Estado plural de Guatemala. *Revista Latinoamericana de Derecho y Sociedad*. *Investigaciones sociopolíticas*. ASIES y Konrad Adenauer Stiftung. [https://asies.org.gt/wpcontent/uploads/pdfs/la\\_construccion\\_del\\_estado\\_plural\\_en\\_guatemala.pdf](https://asies.org.gt/wpcontent/uploads/pdfs/la_construccion_del_estado_plural_en_guatemala.pdf) (Consultado el 22/09/25).

PNUD. (2017). *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas: Avances y desafíos a 20 años de la firma de los Acuerdos de Paz*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Programa Maya. [https://files.acquia.undp.org/public/migration/gt/undp\\_gt\\_ProgramaMaya-InformeAIDPI\\_2017.pdf](https://files.acquia.undp.org/public/migration/gt/undp_gt_ProgramaMaya-InformeAIDPI_2017.pdf) (Consultado el 28/09/25).

Son Turnil, J. D. (2020). La batalla por las ventanillas indígenas gubernamentales. *Revista La Gaxeta, Ri K'axk'ol/ El servicio comunitario*. <https://gazetagt.com/la-batalla-por-las-ventanillas-indigenas-gubernamentales/> (Consultado el 30/09/25).

Tzul, R. (2025). *¿Por qué en la Constitución Política de la República de Guatemala no se otorga el reconocimiento a los pueblos indígenas?* Consejo del Pueblo Maya – CPO. <https://www.cpo.org.gt/por-que-en-la-constitucion-politica-de-la-republica-de-guatemala-no-se-otorga-el-reconocimiento-a-los-pueblos-indigenas/>. (Consultado el 14/09/25).

Villagrán, E. (2018). Un Estado Plurinacional para Guatemala. *Revista Novelero*. <https://novelerolerola.blogspot.com/2018/06/un-estado-plurinacional-para-guatemala.html> (Consultado el 24/09/25).

Villagrán, E. (2024). Rutas hacia un Estado Plurinacional: Parte II, Rutas. *Wixsite*, <https://eduardovillagran6.wixsite.com/my-site/post/rutas-hacia-un-estado-plurinacional-parte-ii-rutas> (Consultado el 25/09/25).

Yrigoyen Fajardo, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En: *El derecho en América Latina, Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. [https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/el\\_horizonte\\_del\\_constitucionalismo\\_pluralista\\_yrigoyen.pdf](https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/el_horizonte_del_constitucionalismo_pluralista_yrigoyen.pdf) (Consultado el 02/09/25).

---

## Contribuciones a la edificación de la nación

---

*Daniel Matul Morales*  
*Antropólogo*



### Resumen

Con el propósito de contribuir a situar en el primer plano del diálogo social guatemalteco, las causas estructurales de relación entre diversidad cultural y desigualdad, su dinámica y mecanismos, nuestro empeño consiste en favorecer la contextualización del debate cultura-nación-estado.

Sucede que desde centurias las naciones testimonio en Guatemala han sido tratadas por el poder central como unidades políticas sumidas en la abstracción, obligadas a aceptar la diagramación de sus vidas, sobrellevando la discriminación racista implantada por la colonia, además del irrespeto a los derechos humanos. En ese sentido analizamos la fractura ontológica que nos impide constituirnos y obrar éticamente en fundamento de la diversidad cultural y sus componentes.

Al efecto consideramos necesario trascender el campo de la ortodoxia científica, en atención a nuevas visiones paradigmáticas que estiman al universo y a la sociedad como organismos autoorganizados en forma de red, donde nada se encuentra separado, toda la existencia es una tupida red de acontecimientos, eventos. Probablemente la ruptura epistemológica nos asista con propuestas teóricas destinadas a contribuir a resolver la incoherencia Nación Estado que padece la sociedad nacional.

**Palabras clave:** Memoria, Racismo, Colonia, Nación, Estado, Derechos humanos.

### Abstract

With the aim of contributing to placing the structural causes of the relationship between cultural diversity and inequality, its dynamics, and mechanisms at the forefront of Guatemalan social dialogue, our endeavor is to promote the contextualization of the culture-nation-state debate.

For centuries, the testimony nations in Guatemala have been treated by central power as political units mired in abstraction, forced to accept the structure of their lives, enduring the racist discrimination imposed by the colony, in addition to the disrespect for human rights. In this regard, we analyze the ontological fracture that prevents us from constituting ourselves and acting ethically based on cultural diversity and its components.

To this end, we consider it necessary to transcend the realm of scientific orthodoxy, in favor of new paradigmatic visions that view the universe and society as self-organized organisms in the form of a network, where nothing is separate; all existence is a dense web of events. This epistemological rupture will likely assist us with theoretical proposals aimed at helping resolve the nation-state incoherence that national society suffers from.

**Keywords:** Memory, Racism, Colony, Nation, State, Human Rights.

A propósito del diálogo que aviva la Fundación María y Antonio Goubaud Carrera, en la Feria Internacional del Libro de Guatemala 2025, en homenaje a la apreciada doctora Marta Elena Casaús Arzú por su trayectoria intelectual, académica y compromiso con la memoria histórica, los derechos humanos y contra el racismo, nos proponemos presentar, a manera de ensayo, nuestra comprensión acerca del relevante fenómeno de la nación, aún no resuelto en nuestro país.

Seguramente, este imperativo se fundamenta en la necesidad de profundizar en la humanización de lo humano, en la comprensión de la diversidad cultural de Guatemala, de sus intangibles patrimoniales, tradiciones, habitualidades, y encuentros dialogantes.

Hasta ahora, es muy dudoso que las diferentes culturas que convivimos en el territorio guatemalteco podamos sobrevivir en paz y armonía sin creatividad compartida, equivale a la necesidad de corregir aquellos estereotipos, prejuicios, desvalorizaciones, ruidos o falsedades que aíslan e incomunican. Menos si permanecemos eludiendo la interacción entre lo uno y lo múltiple, porque tal evasión se opone al ejercicio de la identidad en la diferencia, tanto así que el punto crucial de la Guatemala contemporánea, descansa en su incoherencia ontológica responsable de haber reprimido el desarrollo pleno de las diversas culturas que vienen de la antigüedad, determinándolas a vivir como observadoras externas del funcionamiento de las relaciones de poder.

Prolongado ha sido el tiempo que la incoherencia ontológica se ha tomado para olvidar que la nación, como grandes grupos humanos que partiendo de un pasado histórico común deciden realizarse políticamente en el presente y hacia el porvenir, es determinante en la composición moderna de la sociedad, por cuanto constituye el manantial, la cuna de la organización que define la estructura política, jurídica, cultural y de poder que conocemos como Estado-Nación.

Sin embargo, consideramos que el llamamiento a interlocución ciudadana como estrategia para desafiar el problema espiritual-político de ausencia del anhelado proyecto nacional coherente y compartido, desde el germen histórico más profundo de Guatemala, constituye condición necesaria para iniciar la resolución de las dificultades sociales, políticas, económicas y culturales que aquejan a la sociedad desde hace ya más de cinco siglos.

Sucede que, dialogando con el campo de la memoria de nuestra historia, descubrimos dos aciagos períodos liderados por la dicotomía racista: civilizado-salvaje, cuidadosamente elaborada para intentar derogar lugares, borrar diferencias, destruir diversidades, silenciar voces, negar el derecho a ser diferentes, subordinar pensamientos, minar sueños, fracturar identidades, suprimir la realidad material y simbólica de las culturas que por milenios habitan la hoy llamada Guatemala. Nos referimos a la invasión (1524), y a casi trescientos años de imposición colonial.

Con la llamada independencia -1821-, en contexto del naciente liberalismo hubo oportunidad para concluir definitivamente con el atavismo colonial e iniciar el proceso destinado a edificar el Estado-Nación, emergente de la modernidad, propiamente con la revolución francesa -1789-. Sin embargo, la resonancia del racismo colonial al condicionar, casi de manera automática, la mentalidad y conducta de los “ideólogos independentistas”, continuó oprimiendo a la totalidad de las culturas milenarias de Guatemala, para dotar al incipiente Estado de violencia como esperanza de su reproducción y duración.

Con el tiempo la coerción estatal, siempre en contexto de situación colonial, buscando recuperar a pueblos y culturas a su servicio, y a propósito del indigenismo latinoamericano de los años 30 del siglo pasado, justificando políticas de integración, aculturación y asimilación, impuso la incorporación forzada del “indígena” al Estado, mediante políticas de ladinización, tanto que, en el período de la Reforma Democrática de 1994, se creó el Instituto Indigenista Nacional para resolver el “problema indígena”, siendo el Seminario de Integración Social

Guatemalteca, el encargado de dirigir y publicar varias investigaciones y monografías acerca de la cuestión “indígena”.

Prosiguiendo la estampa colonial la doctrina afirmaba que tanto el hombre como la civilización occidental constituían la mejor expresión existente en el mundo, con ese principio su buscó reducir a las naciones herederas de la cultura y civilización maya, para que dejaran de ser ellas mismas hasta convertirlas copias de occidente, fue así como con mayor violencia epistémica se instrumentalizó para diagramar conductas, ocasionando la división entre el mundo interno y el mundo externo, situación que permanecen en la actualidad.

En fin, ajeno a las memorias de nuestros pueblos y a las condiciones de la realidad, el Estado permanece integralmente desvinculado de pueblos y culturas, divorcio causante de la problemática histórica, por ejemplo, irrespeto institucional a las particularidades culturales y derechos de los diversos pueblos; estatales manifestaciones de prejuicios y actos de violencia física o simbólica en contra de las identidades culturales; ausencia de representación política de la diversidad étnica en los organismos gubernamentales; inseguridad e intolerancia ciudadanas; ausencia de cultura política democrática; percepción negativa sobre el presente y el futuro nacional; débil confianza en el sí mismo estatal y en las culturas milenarias.

Precisamente, el Estado guatemalteco como organismo político hasta el presente al no hallarse fundamentado, mantenido y condicionado en el complejo contexto de diversidad, carece de bases sólidas y esenciales para edificar su auténtica existencia, propia y efectiva, no solo ante las supremas decisiones que regulan la vida común, sino principalmente en la cohesión social necesaria para su eficaz funcionamiento, tanto así que hasta ahora claramente podemos decir que somos una nación sin estado y un estado sin nación.

De ahí que el edificio social, político, jurídico, cultural y económico de la sociedad guatemalteca, al carecer en su base del argumento multiétnico, multilingüe y pluricultural, no ha hecho posible la construcción de la sociedad ligada por la voluntad de un vivir colectivo unitario-diverso, ya sea por un pacto social o convención, vecindad, parentesco o alianza, con el atributo esencial de su perduración en el tiempo que haga posible la legitimidad del Estado como espejo de la nación y la nación como reflejo del estado.

Así que, explicar la vigencia histórica de Guatemala, implica el reconocimiento de derechos, normas jurídicas, modos, formas, costumbres, usos, tradiciones, lenguas, idiomas, sistemas de verdades, mitos y todo lo que ocurre en el seno de cada una de las culturas que la

conforman y que deben reverberar en el Estado para que este se constituya con personalidad y carácter pluralista.

De manera que si el Estado guatemalteco como organizador de la sociedad, administrador de los asuntos públicos, de la justicia y de la economía, se liberara de patrones y bloqueos del ahogo colonial podría transformarse en escenario que niega el conflicto y proclama la paz, mediante posturas comunicacionales entre la sociedad y el poder. Solamente así podríamos suponer su positividad y legitimidad, puesto que, sin la emergencia del fenómeno social de voluntad preponderante a su favor no se puede considerar que haya nacido realmente.

Ninguna sociedad republicana, democrática y representativa es posible si no es capaz de formular la armonización eficaz de su realidad, si no es competente para orientar el curso de la vida colectiva con los valores ideales de las nacionalidades históricas que, como realidades objetivas tienen leyes propias, efectivas y funcionales que el Estado debe de tomar en cuenta al construir la base de su legitimidad.

En tal sentido, sería conveniente que el empeño por la reconfiguración del Estado guatemalteco pudiera orientar una nueva trayectoria en función de las determinadas culturas nacionales y en aprecio a sus especiales características: filosóficas, reflexivas, biológicas, psicológicas, culturales, espirituales, que, además, tienen unas ciertas necesidades y unas ciertas aptitudes que viven en grupos sociales especialmente configurados.

Todas estas realidades, constituyen magnitudes vivas que se niegan a ser moldeadas como barro o tajarse a libre potestad de un poder que desconoce sus historias milenarias y el entrelazado de sus florecientes sustancias epistemológicas que, en condiciones diferentes podrían haber alentado la formulación de políticas coherentes con la realidad evitando los enfrentamientos cotidianos entre el Estado y las naciones que se le resisten por sus íntimas contexturas.

Sin embargo, en el tránsito a la democracia, se abre la posibilidad de convocar a la edificación de la nación multiétnica, multilingüe y pluricultural en dignidad de reconciliación con el pasado histórico de Guatemala y en labor ético-cultural de prefigurar el futuro compartido donde seguramente germinará el Estado-Nación en analogía a la música polifónica: multitud de voces cada una con su tesitura, argumento, tono, carácter y personalidad conviviendo todas en armonía. En determinados pasajes destaca una voz respecto de las otras, pero en otro momento cede a otra el relieve.

El tiempo histórico de la sociedad de la información y del conocimiento, en el ahora, asiste a la construcción de la nueva civilización planetaria reclamando la diversidad como nexos comunicativo de la vida en todos sus horizontes. En nuestro medio la diversidad cultural transita en la búsqueda de un punto de partida que le sirva de apoyo en el avance de su pluriculturalidad, exigiendo el planteo ontológico que pueda atender, desde su génesis, los caracteres más genuinos de todo sujeto colectivo. Equivale entonces a responder ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué es lo justo? ¿Qué es lo bueno? ¿Por qué amarnos en la diferencia?

Ahora bien, para configurar semejante emergencia histórica se requiere de profunda imaginación creativa en la que sus diversos actores conversen, se comprendan y alcancen consensos ejercitando un tipo de diálogo interculturalmente fecundado, liderado por científicos, artistas, poetas, de las cuatro culturas asentadas en Guatemala, a fin de co-figurar en máximo significado el inédito proyecto de nación.

Así, la calidad de la diversidad nacional no dependería del ejercicio unilateral y centralizado del poder sino de la capacidad relacional y convivencial del conjunto de actores sociales e institucionales del país. Precisamente, esta osada visión de nación en el siglo XXI, precisa miradas contextuales, en tanto que la forma de mirar la realidad, condiciona la forma de intervenir en ella para transformarla.

Supone, desde luego, trascender los campos de la ortodoxia científica, hablamos de un pensar que penetre los distintos campos de la realidad nacional, no solamente la apariencia objetiva. Ampliar el horizonte de conciencia nacional significa volver a las filosofías, espiritualidades, simbólicas, psicologías, mitologías, cosmologías, poesía, mística y arte, todo emergente de la riqueza contextual.

Evidentemente, edificar la nación pluricultural difícilmente pueda realizarse ateniéndose al esquema newtoniano, excesivamente mecanicista, en donde todo se encuentra predeterminado, fijo y lineal. Necesitamos nuevas epistemologías abiertas, flexibles, holográficas y ecológicas que exigen la transformación de nuestros pensamientos, de nuestras percepciones y de nuestros valores.

En ese sentido, al menos consideramos cuatro fuentes básicas de sustentación y legitimidad, la primera refiere el apoyo encontrado en el sistema de verdades de la cultura maya: cosmovisión, filosofía, epistemología y axiología, ideas que conciben el universo como red de relaciones, donde ningún sistema se encuentra separado en el espacio, de tal manera que la diversidad de formas, relaciones e interacciones entre la sociedad y la naturaleza son inmensas.

En extremo, reconoce que cada periodo de la evolución, desde el mineral, pasando por la evolución animal, hasta la evolución consciente, se halla en el centro de cada vida humana. De ahí que la naturaleza de la realidad se revela como estera de relaciones, apreciable en la experiencia espiritual profunda de vivir todo-parte-todo, generando solidaridad, sentido y carácter multidimensional de la existencia.

Una segunda fuente podría ubicarse en la emergencia paradigmática contemporánea, por ejemplo, la teoría de la sociedad de la información y el conocimiento que demanda un tipo de organización social sustentada en procesos de interlocución, asociatividad y colaboración, a fin de responder a un contexto caracterizado por interconexión, interdependencia, flexibilidad y cambio. Algunos autores de esta teoría sugieren incluso la emergencia de un “Estado en Red”.

Junto a ello, la teoría de la complejidad puede contribuir en forma extraordinaria, por su disposición a comprender la realidad como entretejido de constituyentes heterogéneos inseparables, de interconexiones e interdependencias entre lo uno y lo múltiple. Es decir, todo lo contrario, a enredo, embrollo, confusión o tropiezo, como muchas veces se ha descrito el término complejidad.

Así mismo se puede recurrir a la ecología profunda, a las ciencias de la vida, al principio de complementariedad, o a la Teoría General de Sistemas donde lo esencial es que el todo es algo más que la suma de las partes. Curiosamente resulta que las nuevas visiones paradigmáticas no solo trascienden las debilidades de la ortodoxia científica, sino que, sorpresivamente coinciden con el pensamiento de las culturas milenarias de Guatemala. Tanto aquellos como este, reconocen que en la organización de los sistemas sociales las relaciones entre las partes son más importantes que las partes aisladas. Nada se puede distinguir si no es través de sus múltiples conexiones.

Un tercer antecedente no menos importante nos lo ofrece el debate sobre la necesidad de vivir la experiencia plurinacional, tras el desengaño del Estado liberal, la polémica

especializada coincide con los anhelos ciudadanos de reformas institucionales profundas que tomen en cuenta el desarrollo de capacidades para federar, armonizar y dirigir los esfuerzos culturales, identitarios e imaginarios de todos los pueblos que hacen posible nuestra realidad, respetando los derechos humanos colectivos en el contexto de la diversidad y sus interacciones cotidianas.

La cuarta fuente de sustentación radica en la Constitución de la República de 1985, especialmente sección tercera, comunidades indígenas, los acuerdos de paz: fundamentalmente Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; Acuerdo Global sobre Derechos Humanos; Acuerdo sobre el Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática; Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria. También consideramos que la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural y el Código Municipal, constituyen instrumentos nada desdeñables en abono a la experiencia de edificar la nación pluricultural, participativa e incluyente.

En este sentido consideramos relevante intentar el redescubrimiento de aquello de lo que formamos parte, porque solamente así podemos desvelar que cada comunidad, caserío, aldea, pueblo, municipio, departamento o región constituye un lugar de encuentro de interacciones y fuerzas de todas las nacionalidades de la sociedad, se trata de la aclaración de la propia identidad del ser, y se trata también del quebrantamiento de las etiquetas y de los esquemas que nos han querido imponer.

Seguramente estamos delante del designio cósmico: entretejer la diversidad de la vida donde quiera que estemos, porque solamente así podremos hallar nuestra existencia en la complejidad de los universos nacionales, por, sobre todo, con miradas futuristas que liberen a nuestras naciones y pueblos de la violencia epistémica colonial, de los problemas sociales, económicos y culturales aun no resueltos. Vivir a plenitud es la aspiración de nuestros pueblos y culturas.

## Referencias bibliográficas

Anónimo. (1997). *POP WUJ, Poema Mito-Histórico Kí-chè. Traducción directa del Manuscrito por: Adrián I. Chávez.* Editorial Liga Maya. 1ª Edición.

Anónimo. (197A). *POPOL VUH, Las antiguas Historias del Quiché. Traducidas del Texto Original con introducción y notas por Adrián Recinos.* Editorial Fondo de Cultura Económica. 9ª Edición.

Briggs, John y Peat David F. (1999). *Las siete leyes del caos.* Editorial Grijalbo.

Capra, Fritjot (1996). *La Trama de la vida.* Editorial Anagrama. Colección Argumentos. 3ª Edición.

Cosachov, Mónica (2000). *Entre el cielo y la tierra.* Editorial Biblos.

Greene, Maxine (2005). *Liberar la imaginación.* Editorial Grao, de IRIF, SL.

Gutiérrez, Francisco y Prado, Cruz (2001). *Simiente de primavera.* Editorial Save The Children.

Gallegos Nava, Ramón (comp.) (1997). *Una sola conciencia.* Editorial Pax.

Moreno, Juan Carlos (mayo, 2003). *Tres teorías que dieron origen al pensamiento complejo: sistémica, cibernética e información.* Instituto Colombiano de Fomento de Educación Superior. UNESCO. Corporación para el Desarrollo Complexus. UNESCO.

Matul Morales, Daniel (1994). *Somos un solo corazón. Cultura Maya Contemporánea.* Editorial La Jornada.

Matul Morales, Daniel (1996). *Fibras corazón.* Editorial La Jornada.

Matul Morales, Daniel (2002). *Ensueños del maíz. Cosmovisión.* Editorial Kiché Tzib. TIMACH.

Matul Morales, Daniel (marzo, 2023). *Plenitud de vida, pensamiento maya*. Ediciones K-mey.

Morin, Edgar (2003). *El método*. Editorial Cátedra Teorema.

Payán de la Roche, Julio César (2000). *Lánzate al vacío*. Editorial Interamericana S. A.

Prado, Cruz y Gutiérrez Francisco (2004). *Germinando humanidad*. Editorial Save The Children.

Prado, Cruz y Gutiérrez Francisco (asesores) (2004). *Tiempos de siembra*. Editorial Save The Children.

Rodríguez Delgado, Rafael (1997). *Del universo al ser humano*. Editorial Interamericana de España.

Varela, Francisco (1998). *Conocer*. Editorial Gedisa. 2ª Edición.

Wilber, K., Bohm, D., Pribram, K., Keen, S., Ferguson, M., Capra, F. Weber y otros (1992). *El paradigma holográfico*. Editorial Kairos/Troquel.

Wilber, Ken (2003). *Una teoría de todo*. Editorial Kairos. 2ª Edición.

## Entre irreverencias y feminicidios: memorias y afectos en la era de la crueldad

Ana del Sarto

Pfra. Asoc. Literatura y Culturas  
de América Latina \*  
Ohio State University



*La «masculinidad» [dice Rita Segato] representa una identidad que engloba, sintetiza y confunde el poder sexual, el poder social y el poder de muerte.*  
(2003, p. 37)

*«...en el viejo Kant [dice Nietzsche]: el imperativo categórico huele a crueldad...»*  
(La genealogía de la moral, 2003, p.106)

*«Como potencia certera de un resto nimio, la crueldad es el ombligo de nuestro sueño cotidiano»*  
(Adriana Testa, «Crueldad», p. 75)

### Resumen

Tanto la literatura como otras manifestaciones estéticas han estado a la vanguardia con respecto a las denuncias feministas de la violencia contra la mujer y los feminicidios en Argentina y en América Latina. Sin embargo, en el contexto de las democracias crueles donde la hegemonía de la ultraderecha prevalece, la regulación de la violencia de género sistémica ha casi desaparecido debido a la promoción de ideas tradicionales, al retorno de los antifeminismos y al mandato irrestricto del goce; por tanto, el horroroso fenómeno del feminicidio prospera como modo de control social. En este ensayo examino tres textos literarios, *Chicas muertas* (2014) de Selva Almada, «Las cosas que perdimos con el fuego» (2016) de Mariana Enríquez y *Cometierra* (2019) de Dolores Reyes y el documental *María Soledad: el fin del silencio* (2024) de Lorena Muñoz. En todos estos textos se constata que, si bien todas las mujeres involucradas en estos feminicidios gestionaron su poder de acción, el deseo de los perpetradores no logró limitar su goce. En consecuencia, se produjo no sólo una pérdida de la palabra sino una explosión de la violencia.

**Palabras clave:** feminismos, feminicidio/violencia de género, deseo, goce, crueldad

## Abstract

Literature, along with other aesthetic forms, has long been at the forefront of feminist denunciations of violence against women and femicide in Argentina and across Latin America. Yet, within the context of cruel democracies—where far-right hegemony prevails, the regulation of systemic gender violence has all but vanished, eroded by the resurgence of traditionalist ideologies, the return of antifeminist discourses, and the unrestrained mandate of *jouissance*. As a result, the horrific phenomenon of femicide persists as a mechanism of social control. This essay examines three literary works—*Chicas muertas* (2014) by Selva Almada, «Las cosas que perdimos con el fuego» (2016) by Mariana Enríquez, and *Cometierra* (2019) by Dolores Reyes—alongside the documentary *María Soledad: el fin del silencio* (2024) by Lorena Muñoz. Across these texts, it becomes evident that although the women targeted in these femicides exercised agency, the perpetrators' desire failed to curtail their capacity for *jouissance*. Consequently, what emerged was not only a silencing of speech but an eruption of violence.

**Key words:** feminisms, femicide/gender violence, desire, *jouissance*, cruelty

## Introducción

En Argentina, el 2025 ha sido otro año brutal en materia de violencia de género. Desde mediados de setiembre a comienzos de octubre, el promedio de casos aumentó a una mujer asesinada cada 26 horas debido a los feminicidios<sup>1</sup> múltiples y a la actual ausencia de políticas de Estado con respecto a la seguridad y protección para la mujer y las minorías sexo-disidentes (La Nación, 2025)<sup>2</sup>. El 19 de setiembre se cometió el triple narcofeminicidio de Brenda del Castillo (20 años), Morena Verdi (20 años) y Lara Gutiérrez (15 años), «mientras su tortura y asesinato era transmitido en emisión privada por Instagram y Tik Tok» (Ionova, 2025, sp). A poco menos de un mes, el 11 de octubre, Luna Giardina (26 años) y Mariel Zamudio (56 años), hija y madre fueron asesinadas en la ciudad de Córdoba por el padre del hijo de Luna, Pablo Rodríguez Laurta (39 años, uruguayo), «fundador de la organización misógina uruguaya Varones Unidos» (Carbajal, 2025a, sp). Treinta y cinco años antes, el 9 setiembre de 1990, María Soledad Morales nunca regresó a su casa. Su cuerpo, drogado, vejado y violado, había sido abandonado en un pajonal al costado de una ruta a pocos kilómetros de su casa. Los perpetradores de ese feminicidio fueron «los hijos del poder», hoy todos en libertad. Este fue el primer feminicidio que se convirtió rápidamente en un acontecimiento público no sólo por la atrocidad del crimen y la impunidad que evocó por mucho tiempo, sino también por la compleja relación entre los medios de comunicación, la política local y nacional y el

protagonismo adquirido por las estudiantes de la escuela secundaria Colegio del Carmen y San José, de la ciudad de Catamarca, avaladas por su rectora Martha Pelloni (Gayol y Kessler, 2018; Bergman y Szurmuk, 2006). En estos treinta y cinco años, ¿por qué no ha cambiado mucho la naturaleza de la violencia extrema o los feminicidios? ¿Cómo siguieron proliferando los feminicidios? ¿Qué es lo que no podemos comprender?

El argumento central del artículo es que cuando los afectos –el goce, la crueldad– circulan, las memorias, o quizás la memoria tal y como se practica hoy, y el deseo no alcanzan a contenerlos. Esto se esclarecerá y explicará en la sección teórica sobre goce, aunque encontrará evidencia y ejemplos a partir del análisis de los textos examinados en la última sección. La hipótesis que sostiene este argumento, como advierte el título de este artículo, tiene que ver con establecer algún tipo de relación, quizás proporcional a largo plazo, entre la mayor emancipación/liberación/poder de gestión de las mujeres como sujetos/subjetividades heterónomas, que genera una mayor reacción y vehemente violencia en contra de ellas. Frente a la expresión de estos excesos de placer y poder, entra en escena el goce. Cuando se demandan razones, desaparece la palabra, se saturan los cuerpos e irrumpe la violencia. De allí entonces, a más irreverencia o rebeldía contestaria, más respuestas apasionadas. Esta lucha de poder desigual es lo que sustenta la violencia de género contra la mujer, ¿por qué esta crueldad ha seguido acaeciendo a pesar de las distintas intervenciones?

Para elaborar este tema, desarrollaré distintos argumentos secundarios poblados por conceptos y/o nociones psicoanalíticas (como el deseo y el goce, el amor y el odio/enamoramiento, la fantasía y los fantasmas en la crueldad) enmarcados en una perspectiva que proviene de los estudios culturales feministas, con perspectiva de género. Específicamente pregunto, por un lado, ¿qué hace irrumpir lo real (la violencia extrema o el feminicidio) para que podamos como individuos experimentar hasta el fondo, o más allá de lo posible, en los excesos –la búsqueda de una satisfacción pulsional espoleada por el Otro (el lenguaje, la cultura)– que permitan trascender el placer, articulando el inconsciente con lo singular/real del cuerpo que se (des)encuentra con otros cuerpos? ¿Y cómo explicarlo a través del análisis del goce y la repetición que, otra vez, si bien se relacionan con cuerpos individuales específicos, expresan socialmente la lógica perversa de la crueldad? Por último, examinaré apenas algunos ejemplos de cuatro textos dedicados a denunciar feminicidios y demandar justicia: *Chicas muertas* (2014), crónica negra de Selva Almada, «Lo que perdimos con el fuego» (2016) último cuento del libro homónimo de Mariana Enríquez, *Cometierra* (2019), novela de Dolores Reyes, y *María Soledad: el fin del silencio* (2024), documental de Lorena Muñoz. Todos estos textos reflexionan sobre la violencia femicida, o al decir de Marcela Lagarde feminicida, que se fue incrementando a partir de la realidad argentina postdictatorial hasta el presente, signada por supuesto por el surgimiento en el 2015 del movimiento *Ni una*

*menos* hasta fines del 2025 cuando, en el marco del gobierno libertario de Javier Milei, acaecen el triple narcofeminicidio y el doble feminicidio ya citados, espoleado este último por la ideología de género de Varones Unidos (movimiento uruguayo apoyado ideológicamente por intelectuales de la ultraderecha argentina, como Agustín Laje y Nicolás Márquez Noriega) (Carbajal, 2025b).

## De violencias, feminismos y anti-feminismos

*No olvidéis jamás que bastará una crisis política,  
económica o religiosa para que los derechos  
de las mujeres vuelvan a ser cuestionados.  
(Beauvoir, *El segundo sexo*)*

Entre flujo y reflujo de olas y mareas, los movimientos feministas avanzan y retroceden. Los distintos feminismos fueron expandiendo el reconocimiento contra múltiples opresiones, creando conciencia sobre las injusticias, conquistando derechos de mujeres y minorías sexo-disidentes, mientras consolidaban un incremento de poder que iba fortaleciendo cada vez más las posiciones de mujeres y chicas jóvenes en lo que va del nuevo siglo. A tal punto que muchas de las chicas y pibas ni siquiera saben o recuerdan las restricciones de deseos y las frustraciones e imposibilidades que muchas mujeres tuvieron que experimentar en el pasado. Entre «la impotencia», ya que todavía persiste la subordinación de género, el sexismo y la desigualdad, y «el empoderamiento», según Elizalde, las chicas «gozan de logros decisivos en materia de género y sexualidad plasmados en un conjunto significativo de leyes que fueron resultado de años de luchas feministas» (2018b, 23). Después de varias décadas de intensas luchas de los distintos feminismos para emancipar/liberar a las mujeres, podemos corroborar que las mejoras con respecto a la igualdad de derechos y el incremento del poder en manos de las mujeres más jóvenes caracteriza a su comportamiento durante el siglo XXI (Elizalde, *Tiempo de chicas*, 2005). Sin embargo, hoy muchos países, entre ellos Argentina y varios otros de América Latina, están experimentando una contrarrevolución antifeminista global que recorta no sólo los servicios y las políticas públicas que protegían a las mujeres, sino que de la misma manera y con mucha arrogancia se empecinan en hacer retroceder jurídicamente su condición eliminando los derechos que habían sido conquistados con tanto esfuerzo (Bassets, 2025; Guaróni y Rebolledo, 2025).

Estos movimientos ideológicos pendulares o de vaivén en lo social siempre han existido; las fuerzas centrípetas hacen que se desarrollen propuestas opuestas o divergentes. La crítica de los feminismos establecidos permite el surgimiento de otros nuevos y aún de sus opuestos,

los antifeminismos. Por ello, quisiera trazar un arco para comprender derivas que nos permitan ver diferencias desde el globalismo neoliberal de los años 80 a la ultraderecha libertaria de la actualidad: desde la institucionalización de los programas de estudios de la mujer y de diversidad de género a su crítica y clausura actual en la academia norteamericana, por un lado, y desde el gobierno en Argentina de Carlos Menem hasta el de Javier Milei. En todo caso, la revolución tecnológica que estableció el predominio de la IA nos muestra una de estas tantas aristas: mientras menos necesitamos practicar la memoria, más se revisita, revisa y hasta se borra el pasado, no solo a través de la diseminación de *deep fakes*, sino también de los asaltos ideológicos de la ultraderecha con respecto a la reinterpretación de conocimiento y al cuestionamiento de la ciencia.

Si bien podemos establecer paralelismos muy semejantes entre estos dos momentos claves, tanto en el desarrollo y transformación de los feminismos y los estudios de género, específicamente en su relación con la violencia contra las mujeres y minorías sexo-disidentes (ya sean, feminicidios, travesticidios y transvesticidios), como en los antifeminismos y movimientos de oposición a los cuestionamientos binarios de género, la diferencia es su visibilización. En los años 1990, Judith Butler publica una obra fundamental para el avance de la noción de género, *Gender Trouble [El género en disputa]* (1990), mientras una periodista reconocida de *The Wall Street Journal*, Susan Faludi, publica *Backlash* (1991), por el cual gana el Premio Pulitzer. Si bien ambos textos critican la visión del feminismo esencialista y, a la vez, remarcan la crisis de la masculinidad, sus campos de intervención son muy diferentes, el primero filosófico-teórico y el segundo sociopolítico. En *El género en disputa*, Butler argumenta que el género no es una esencia, sino una construcción social y performativa. Ella critica a los feminismos que asumen una base biológica o natural para las diferencias de sexo y género buscando establecer una identidad femenina auténtica. En cambio, Butler propone que las identidades de género son el resultado de actos repetitivos y regulaciones sociales –la heteronormatividad–, y que estas performatividades crean las categorías de género. Por otro lado, Susan Faludi, en *Backlash*, realza cómo la contrarreacción conservadora, sobre todo aquella de los años 80 apoyada por la elección de Ronald Reagan, luchaba contra los logros feministas, utilizando los medios para promover una vuelta a los papeles tradicionales de género, a la indisputada jerarquía masculina que seguirá consolidando el patriarcado. Si bien los feminismos académicos de los 90 contribuyeron a visibilizar la noción de violencia de género, particularmente contra la mujer como una problemática pública, en otros ámbitos de la sociedad esta violencia seguía considerándose de dominio privado como violencia doméstica, en la cual el Estado no debería intervenir.

Evidentemente, con la globalización neoliberal se lograron expandir mundialmente las intensas luchas y muchos de los triunfos en el avance de los derechos de las mujeres y las

minorías sexo-disidentes, desde la Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 en Beijing a la Declaración de Yogyakarta (2006)<sup>3</sup>. Sin embargo, después de serias crisis económicas, sociales, políticas y culturales, como bien lo había reflexionado Simone de Beauvoir, el cuestionamiento de esos derechos no se hizo esperar. ¿Durante las primeras décadas de este milenio, en *Who's Afraid of Gender?* [*¿Quién le teme al género?*] (2024), Judith Butler critica una nueva reacción conservadora, ahora nacionalista, fundamentalista, anti-globalización, pero de proyección mundial, espoleada por los movimientos de ultraderecha que, en estos últimos años, apoyaron a Jair Bolsonaro (2019-2022, Brasil), Javier Milei (2024-, Argentina) y Donald Trump (2016-2020 y 2024, Estados Unidos).

¿Qué es, entonces, lo que todavía no logramos comprender socialmente en relación con la violencia extrema o el exceso de violencia contra las mujeres, niñas y cuerpos feminizados? ¿Por qué los feminicidios y la violencia de género persisten en los países latinoamericanos? El feminismo occidental blanco comienza a denunciar la violencia contra las mujeres desde los tempranos setentas. En 1976, la profesora Diana E.H. Russell usó el término femicidio por primera vez en su testimonio ante el Tribunal Internacional de Crímenes contra Mujeres para llamar la atención sobre la violencia masculina contra las mujeres y su discriminación misógina (2021, p.1). Paralelamente, desde los años 80, pero sobre todo a partir de la institucionalización de los programas de estudios de género en los años 90, este mapa de la violencia se abre para incorporar otros grupos sexo-disidentes, muchas veces feminizados. El feminicidio no es un nuevo tipo de violencia, sólo una noción/término socio-legal que da nombre a la manifestación extrema de quitar la vida a una mujer por el hecho de ser mujer.

Desentrañar la violencia de género de otros tipos de violencia –estructural, sistémica, objetiva, simbólica, etc.– no sólo es imposible debido a la consustancialidad interseccional, sino que de hacerlo legitimaríamos su invisibilización por no realzar uno de los meollos centrales de la naturaleza misma del poder y de la constitución de los sujetos/subjetividades. El género es una de las células madre de la violencia patriarcal, capitalista, neoliberal. Por lo tanto, la violencia de género es estructural, multifacética y multidimensional: comparte elementos o yuxtapone partes en distintos tipos a la vez, pues es tanto violencia objetiva y sistémica, como violencia simbólica, subjetiva y expresiva. Como lo establece muy bien Rita Segato, tanto en *Estructuras elementales de la violencia* (2003) como en *La guerra contra las mujeres* (2016), la cuestión de género es central en los análisis de la violencia, pues «aflora aquí el mandato de masculinidad como primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación» (2016, p.16). Como afirma Luna Follegati Montenegro: «escribir sobre violencia hacia las mujeres implica un desafío [...], pues es] un problema histórico, transversal, pero a la vez situado y continuo que ha estado incrustado en las formas de reproducción [de todos los sistemas, incluido el] sistema patriarcal» (2019, p.18). Por esto mismo, entonces, una forma

de acotarla es analizarla situadamente en dinámicas coyunturales específicas, para que se hagan visibles los diversos parámetros y criterios de acuerdo con los contextos en los cuales ocurre.

Hace tiempo investigo las violencias y sus repercusiones en los cuerpos, sobre todo me ha interesado mucho las distintas maneras en que los cuerpos hablan, se manifiestan, se visibilizan, aunque sea como saco de huesos... Hace tiempo también había comprobado sistemáticamente en «Globalización, violencia y afectividad en Ciudad Juárez» (2010), cómo en los múltiples casos de Ciudad Juárez esos huesos hablaban ..., pero creo que el alegato de la fiscalía del Dr. Omar Taranto en el segundo juicio del caso de María Soledad, que recién conocí al ver el documental *María Soledad: el fin del silencio* en Netflix, me dio la evidencia más contundente. En agosto de 1997, el Dr. Taranto usó como «testigo esencial en este proceso, el testigo principal» a María Soledad, es decir a aquello que simbólicamente decía el cuerpo de María Soledad Morales, asesinada entre el 7 y el 8 de setiembre de 1990, después de haber sido drogada en contra de su voluntad, violada múltiples veces, y muerta sin otro motivo más allá del disfrute de los hijos del poder (*María Soledad*, 1:18:11-1:19). Uno de los motivos por el cual llegué al psicoanálisis (si bien estaba vinculado a mi primer libro, *Sospecha y goce*) fue la necesidad de evitar las generalizaciones y universalizaciones al explicar fenómenos tan complejos como los feminicidios y la violencia contra las mujeres y/o el abuso, el acoso y el maltrato sobre cuerpos femeninos y feminizados. Si bien las condiciones que explican muchos de los feminicidios en Ciudad Juárez, frontera de Estados Unidos y México, no son exactamente similares a las que predominan en Argentina desde los años 80, hay ciertos marcos compartidos: en América Latina se evidencian las derrotas de las izquierdas y el fin de las dictaduras a partir de la hegemonía del neoliberalismo, el biocapitalismo financiero, la ideología del libre mercado, el consumo como modo de vida y la colonialidad del poder como epistemología crítica emergente. Todo ello articulado en proyectos de nuevas modernizaciones que se materializarían con el modelo de la globalización propuesto por la tercera posición durante los años 90 hasta el surgimiento de las nuevas derechas y los neofascismos (nacionalistas algunos, antiglobalización otros). ¡Veremos lo que nos deparan! La violencia objetiva, subjetiva, sistémica ... siempre se va incrementando, mientras los excluidos y las poblaciones desechables se multiplican geométricamente. A la vez, «la restauración del patriarcado más rancio avanza. Basta de educación sexual para niñas, niños y adolescentes. Basta de soberanía sobre el propio cuerpo y la propia voluntad de ser, o no ser, madres. Mujeres, a la cocina, a la obediencia, a la reproducción». (Cabezón Cámara, «Escribir y leer para huir del amor», *El País*, 2 de diciembre, 2024, <https://elpais.com/opinion/2024-12-03/escribir-y-leer-para-huir-del-amo.html>).

Estos contextos de crueldad signan nuestra actualidad contemporánea. Si bien en 1948 se declara la dignidad inalienable de todos los seres humanos con la carta de los Derechos del hombre, sabemos que las violaciones a estos derechos son sistemáticas. Ezequiel Ipar, en «La democracia cruel», lo confirma refrescando la concepción de Rita Segato sobre las pedagogías de la crueldad:

Para poder explicar el significado social de la crueldad tenemos que entenderla como una práctica que cosifica, humilla y provoca deliberadamente sufrimiento a sus víctimas y, al mismo tiempo, como un discurso que pretende establecer una forma de comunicación perversa. Aunque se trata de formas de violencia ejercidas en la opacidad de las relaciones sociales, las prácticas crueles persiguen una extraña legitimación en los intersticios del espacio público. (<https://www.revistaanfibia.com/la-democracia-cruel-desquiciados-siglo-xxi/>, sp)

La violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados ha ido en aumento, pero a la vez se ha naturalizado como dispositivo de control. Como efecto de esta naturalización se refuerza aún más la restauración de un mandato de masculinidad o imperativo categórico que ha de cumplir el varón no solo para desempeñarse como tal sino, sobre todo, para ser respetado por sus pares (Rita Segato, 2019). Es por ello por lo que, desarrollando este argumento, Ipar lee «la escritura en los cuerpos» o la violencia expresiva de Segato, como una «escritura social, un mensaje cifrado que los perpetradores usan no solo para diseminar el terror, sino también para invitar a otros a desinhibirse de las barreras de las normas morales que nos protegen mutuamente como seres vulnerables y destruir en sí mismos el efecto de las pasiones elementales de la vida social, entre ellas la compasión. La crueldad como discurso es una invitación a formar parte de una cofradía de seres humanos inmorales e impiadosos» (Ipar, sp).

Hace tiempo nos habitan pasiones extremas; nuestros cuerpos son afectados y desgarrados diariamente por exuberantes alegrías y tristezas profundas. En ese vaivén constante se nos pasa la vida. Si para Lacan, «solo el amor permite al goce condescender al deseo», podríamos suponer entonces que hoy más que nunca el odio agitado, producto de la crueldad predominante, libera este linde disparando la potencia de los cuerpos. Si bien ninguna formación discursiva disciplinaria puede explicar el fenómeno de los feminicidios aisladamente, podemos tratar de mostrarlos como real que acecha a todas las mujeres.

## Ouroboros: «lo que retorna es la cosa»

Una pequeña digresión antes de elaborar los conceptos teóricos y examinar los ejemplos específicos. El 7 de noviembre de 2024, la vicepresidenta de Argentina Victoria Villarruel publicó en sus cuentas de X e IG un mensaje contra el plan de lecturas del programa «Identidades bonaerenses», vinculado sobre todo a la Educación Sexual Integrada (ESI) de instituciones de enseñanza media y secundaria. Su primer mensaje dice lo siguiente:

Los bonaerenses no merecen la degradación e inmoralidad que @Kicillofok les ofrece. Existen límites que nunca deben pasarse. ¡Dejen de sexualizar a nuestros chicos, saquen de las aulas a los que promueven estas agendas nefastas y respeten la inocencia de los niños! ¡¡Con los chicos NO!! (Vicepresidencia de la Nación)

Casualmente todos los textos literarios que menciona la vicepresidenta fueron escritos por mujeres: *Cometierra* de Dolores Reyes, *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara, *Las primas* de Aurora Venturini y *Si no fueras tan niña* de Sol Fantino. Los mensajes en las redes sociales fueron instantáneos tanto los que criticaban como los que apoyaban. Con el hashtag #ConloslibrosNO y #DerechoALeer se hicieron presentes autores y artistas, escritores y actores, periodistas y académicos, dando respuesta y apoyando a Alberto Sileoni, director de Cultura y Educación de la provincia de Bs As y del programa ESI.

Frente a esta situación, la respuesta del gobernador de Buenos Aires, Axel Kicillof, en las redes sociales no se dejó esperar: «Qué mejor que un domingo de lluvia para leer buena literatura argentina. Sin censura». Lo cual generó en cadena otros mensajes de la vicepresidenta:

*¡¡Nunca es buen día para leer libros que exaltan la pedofilia y sexualizan a los niños, Kicillof!!*

*Esto es claro y simple, el que esté a favor de la ideología de género es un degenerado/a, y el que esté a favor de sexualizar a los niños es un pedófilo en potencia. Nuestro gobierno los va a combatir hasta que no nos quede sangre en el cuerpo.*

(Tuits de la Vicepresidenta de la Nación)

¿Qué es lo que realmente molesta? ¿Mencionar palabras obscenas como pija y concha en Argentina? Los pasajes mencionados por la vicepresidenta –uno es de *Cometierra* y el otro es de *Las aventuras de la China Iron*– no tienen que ver con violencia; al contrario, son descripciones de escenas de sexo consentidas, aunque la segunda es entre dos mujeres. ¿Es realmente una cuestión de pedofilia y degeneración el ofrecer palabras a situaciones que irrumpirán en la vida de todo adolescente? Gabriela Saidon, en «La pija molesta», lo analiza muy bien, concluyendo:

Cabe preguntarse cuál es la pija que molesta. ¿La literaria? Pero ¿la de cuál literatura? ¿El gobierno se metería con Julio Cortázar porque en *Rayuela* describió una escena en la que la clocharde «de lame dulcemente la pija a Oliveira?» ¿Quitaría de bibliotecas y currícula escolar a Esteban Echeverría porque el final de *El Matadero* narra una violación de un unitario por parte de un grupo de federales? ¿Es la pija que no daña, la que no hace doler, la que no viola, la que no busca dejar la semilla para la reproducción (o no solamente), la que proporciona placer al otro, la deseante y deseada? Esa pija, parece ser, es la que molesta al gobierno. (<https://www.revistaanfibia.com/cometierra-la-pija-molesta/>, sp)

¿Podría ser la literatura, el cine, el arte, la estética un antídoto contra la violencia machista? ¿Cómo y por qué? Antes de responder, examinemos ¿cómo se relaciona la violencia de género y la lucha contra ella con el deseo y el goce en contextos contemporáneos de crueldad?

### Paradojas: goce, deseo y cuerpo(s)

El deseo ha sido un concepto medular en el psicoanálisis desde sus inicios. Sin embargo, la noción de goce es, en este momento, considerablemente conjetural y no conoce antecedentes en otros psicoanalistas antes de Jacques Lacan, aunque muchos teórico-críticos, filósofos y algunas feministas lo han seguido desarrollando. Específicamente, los que más influyeron en mi pensamiento son Roland Barthes, Julia Kristeva y Slavoj Žižek. Sin embargo, al comenzar a investigar retorné a Lacan, investigando mucho algunos textos de Colette Soler, Jacques Alain Miller y Eric Laurent, en Francia, y a varios psicoanalistas argentinos contemporáneos que se dedican exclusivamente a desenredar teórica y clínicamente las vicisitudes del goce, como Néstor Braunstein y Norberto Rabinovich, Pablo Muñoz, Juan de Olaso, Patricia Moraga, Gabriela Rodríguez y Luján Iuale, entre otros. Todos hilan muy fino con respecto a esta noción vinculada al interdicto, a lo imposible lógico, a lo no simbolizable o imposible de conceptualizar, a lo irreductible en términos de identidad/alteridad, manteniéndolo como encarnado en un cuerpo individual dejando sin teorizar las posibles imbricaciones sociales. Esto es pues lo que me interesa aquí. El goce es interdicto, es decir, sólo se lee en el

entredicho. Es una paradoja entre plenitud e imposibilidad; entre plenitud perdida e imposibilidad de recuperación: aquello que el deseo busca pero que nunca llega a encontrar. En esto, el goce es pura negatividad: noción que se interconecta aquí con el psicoanálisis semiótico de Kristeva. ¿Cómo leer entonces el goce, el deseo en el encuentro de cuerpos o en los propios cuerpos? ¿Cómo articulamos estas nociones para elaborar el argumento paradójico entre una mayor expresión subjetiva del deseo y el goce y la violencia expresiva? El goce siempre incorpora aspectos de crueldad, aunque no es sólo eso. Sin embargo, la crueldad es siempre goce; es un goce que involucra al Otro y al vínculo entre ellos, el lazo social.

La conceptualización en redes es característica del psicoanálisis lacaniano. La singular articulación de deseo, goce, amor/desamor, angustia, odio/enamoramiento, objeto a, fantasía/fantasma y sujeto es un campo fértil de debates que en realidad no se están produciendo. La falta de debates entre las múltiples líneas y tendencias teórico-críticas e interpretativas del campo psicoanalítico, al menos en el caso de Argentina, es visible y lamentable. Por otro lado, el presuponer la imposibilidad de pensarlo socialmente, repite el gesto universal singular de disciplinas en cotos cerrados, sin abrir nuevos itinerarios.

Aquí quisiera reconocer como punto de partida para entrar en la conversación, una advertencia postulada por Pablo Muñoz en «Paradojas del goce y del cuerpo». Cito:

Considerar el goce desprovisto de las categorías de placer como su barrera y del deseo como efecto del exceso del lenguaje, sin relación con sujeto, objeto y fantasma, así como equipararlo simplemente a pulsión, constituye una reducción de las complejidades de la teoría que lleva la consideración del goce como un real proveniente del cuerpo. (2020b, p.309)

En Lacan todas estas nociones están vinculadas a partir de un aforismo: «Solo el amor hace que el goce condescienda al deseo» (2007, p.194). A partir de ese aforismo, tanto Muñoz como de Olaso, elaboran las múltiples (im)posibilidades de articulación entre deseo y goce y las funciones medias de la angustia, el amor y odio/enamoramiento. Ambos psicoanalistas remarcan la paradoja como proposición vinculante: «desde la perspectiva lógico-matemática, se distingue de la contradicción, pues [la paradoja, arguye Muñoz,] entraña afirmar como verdaderos los enunciados A y -A («no A»); en otras palabras, «A es verdadero, sí y solo sí - A es verdadero» también (2020b, p. 308). Sin embargo, agrega Muñoz, «no se trata de una oposición tan pétrea sino la de la paradoja que implica oscilación entre goce como plenitud y goce como imposibilidad» (2020a, p. 273). De la misma manera que lo había hecho Lacan en «Kant con Sade», donde termina (de)mostrando cuán horrendamente bella es «la flor sádica» que encarna Kant.

Una definición psicoanalítica muy utilizada de la noción de goce refiere al «placer que se obtiene en el sufrimiento» o a «la mortificación significativa» (Muñoz, 2020b, p. 308). Sin embargo, estas definiciones pueden ser interpretadas de maneras muy diferentes: en su aspecto positivo como sustancia gozante (Guido Coll y Bruno Bonoris); o en su faz negativa, como lugar ligado a la falta (Muñoz, 2020b, p. 308); todas ellas son aportes psicoanalíticos estrechamente ligados a la práctica clínica que muy pocas veces reflexionan sobre lo cultural, lo social y lo político, pues no son esos sus objetivos inmediatos en dichas experiencias específicas. Usualmente, detrás de estas definiciones amplias subyace la siguiente cita de Lacan: «El deseo viene del Otro, el goce está del lado de la Cosa» (1998, p. 811), es decir, pertenecerían a dos registros diferentes y demandarían respuestas también diferentes. Mientras el deseo demanda placer y contención, el goce demanda dolor, padecimiento o sufrimiento y exceso; mientras el deseo proviene y se resuelve en el registro de lo simbólico, el goce siempre hace irrumpir lo real. Que el deseo provenga del Otro significa, por influencia de Kojève, que el deseo es deseo del Otro. No hay manera de capturarlo y nombrarlo directa y transparentemente, sino que se nos es provisto a través de objetos parciales (objeto a), pantallas o fantasmas. En otras palabras, el sujeto está tan desamparado frente al deseo como al goce, dejándolo sin recursos para lidiar con las vicisitudes del Otro. «Esta experiencia inquietante, [dice de Olaso,] deviene condición necesaria para que el sujeto pueda construir su escenario deseante» (2018, p. 217). Podría seguir mucho más con estos delirios teóricos, pero me llevaría espacio que no tengo aquí.

#### «Sólo el amor permite al goce condescender al deseo»<sup>4</sup>

¿Cómo se demuestra la articulación entre deseo, goce y amor en ejemplos concretos de los cuatro textos arriba mencionados partiendo de que el feminicidio conformaría entonces el punto de aniquilación del sujeto, de desaparición del cuerpo, del no retorno a la vida? ¿Es posible leerlo en cuerpos que no mueren o no desaparecen como algunas de las «Mujeres Ardientes»? (Enríquez, 2016, p. 191). Quizás en estos últimos casos habría que incorporar la concepción de la doble muerte –una simbólica y la otra real– para dar cuenta del desvanecimiento del sujeto o desobjetivación y de la metamorfosis profunda antes de su reconfiguración subjetiva. Me explico.

Si no me escuchan, trago tierra.

Antes tragaba por mí, por la bronca, porque les molestaba y les daba vergüenza. Decían que la tierra es sucia, que se me iba a hinchar la panza como a un sapo.

...

Después empecé a comer tierra por otros que querían hablar. Otros, que ya se fueron. (Reyes, 2021, p. 11)

*Cometierra* no sólo es el título de la novela, sino el nombre adjudicado a su protagonista por tragar tierra para escuchar el habla de los cuerpos desaparecidos. Al comienzo del texto, Cometierra es una niña de siete años que acaba de perder a su madre asesinada a manos de su padre y que habita en el conurbano bonaerense, entre Podestá y Caseros. Una niña para quien el mundo cambió de sopetón, «nunca más mamá y yo» (pp.12 y 13):

Mamá, vas al agujero en una tela que es casi un trapo. ¿Quién va a hablarme ahora? Sin vos no soy nada, no quiero ser. ¿La tierra va a hablarme? Si ya me habló:

La sacudieron. Veo los golpes aunque no los sienta. La furia de los puños hundiéndome como pozos en la carne. Veo a papá, manos iguales a mis manos, brazos fuertes para el puño, que se enganchó en tu corazón y en tu carne como un anzuelo. Y algo, como un río, que empieza a irse. (p.14)

Al final del texto, otra mutación: «Nos vamos, hermanita» (p.164) le dice Walter; «Ezequiel se queda» (p. 165).

Busqué el espejo en un cajón. Era el de mi mamá. Recordé todas las veces en las que la había visto mirarse en ese espejo y traté de buscar algo de ella ahí, algo de mi mamá que me ayudara ahora. (p.165)

Nos estábamos yendo. Éramos tres, tres mochilas, tres celulares. Mi mochila y la del Walter, a punto de reventar. La de Miseria más flaca que ella, como si llevara sólo un par de calzas. (p.169)

Para que esta gran transformación suceda, la protagonista y su hermano Walter enfrentan amenazas, venganzas y una serie de conflictos y contrariedades, donde pondrán sus cuerpos, gozando y jugándose hasta el final. Entremezclados en estas historias oscuras, desesperadas, dolorosas y tristes, aparecen ocasiones de amor, amistad y solidaridad. Paradójicamente, su padre ausente, asesino, los salva, siendo por ello el disparador detrás de la decisión final de dejar la casa, su tierra y, con ella, la voz de su madre.

*Chicas muertas* (2014), de Selva Almada, aparecida solo un año antes de la emergencia del movimiento *Ni una menos*, es una crónica negra (o ¿neopolicial/gótica o, simplemente, necroescritura como elabora Rivera Garza en *¿Los muertos indóciles?*). En esta crónica, Almada entreteje híbridamente tres relatos de feminicidios basados en hechos reales y en su propia experiencia haciendo memoria sobre su propio pasado e investigando en ese presente sobre los casos al escribir el libro. Almada afirma «Me crié escuchando a las mujeres grandes comentar escenas así [de maltratos, abusos y violencia de género] en voz baja, como si las avergonzara la situación de la pobre desgraciada o como si ellas también le temieran al golpeador» (p. 32). Estas crónicas narran los asesinatos de tres adolescentes de provincia: el de Andrea Danne, 19 años, estudiante de psicología, apuñalada en 1986 en su cama en el pueblo de San José, Entre Ríos (p. 18); el de María Luisa Quevedo, su cuerpo desechado en un baldío en 1983 en la periferia de la ciudad de Roque Sáenz Peña, Chaco; y el de Sarita Mundín, cuerpo confundido con otro desconocido todavía, aunque arrojado en 1988 a las orillas del río Tcalamochita, en la ciudad de Villa Nueva, Córdoba (p.8). Años después se realizaron exámenes de ADN comprobando que esos restos no pertenecían al cuerpo de Sarita. Ha habido rumores de ser víctima de trata en España y estar habitando un prostíbulo en Valladolid (p. 77).

El motivo de la escritura de Almada es devolver dignidad humana a estas víctimas de femicidios, es decir, morir por el simple hecho de ser mujeres, liberándolas de responsabilidad o, como se diría localmente, «de culpabilidad», porque «por algo será». Las estrategias más importantes llevadas a cabo en sus investigaciones fueron cuestionar los relatos oficiales tanto de los casos relevados por la policía, como de los que llegaron a la justicia; discutir la cobertura mediática, amarillista o sensacionalista, pues el espectáculo del horror siempre vende, que terminaron muchas veces ficcionalizando los relatos; y, por último, deconstruir la mirada patriarcal y sexista predominante en estos pueblos minimizando siempre la responsabilidad de los criminales que finalmente permanecen impunes. Estos tres eventos sucedidos durante los años 1983-88 se relacionan con zonas periféricas, donde las élites políticas que habitan las estructuras de poder tienen herramientas suficientes para precarizar, vulnerabilizar y racializar a las poblaciones de adolescentes.

El movimiento de las «Mujeres Ardientes», en «Las cosas que perdimos con el fuego» (2016) de Mariana Enríquez, es uno de los pocos casos donde se propone la organización de una resistencia activa en la construcción de hogueras a partir de un deseo radical («una belleza nueva») para apropiarse de una narrativa que las acusa antes de cualquier defensa. En este último cuento del libro homónimo, se resignifica un ritual de inmolación (semejante al ritual Sati indio), como acto de resistencia frente a la voz de los maridos y novios que acusan a la quemada de haber sido ellas mismas las que se arrojan el fuego, buscando «el brillo que solo

el fuego otorga» (Marco, sp): separarse y limitar al goce a partir de un posible deseo. Si bien este cuento tiene como referencia un caso real del 21 de febrero de 2010 en Buenos Aires, Argentina, (el asesinato de Wanda Taddei, perpetrado por su marido Eduardo Vásquez, el baterista de la popular banda musical los Callejeros), la inversión de poder propuesta a partir del marco de igualación estética en la biopolítica de los cuerpos —«Si siguen así, los hombres se van a tener que acostumbrar. La mayoría de las mujeres van a ser como yo» (190), todas mujeres quemadas— y la desconstrucción del referente del ritual de inmolación Sati indio (a partir de una inversión de la primera muerte de las viudas) pluralizan los sentidos con la posibilidad de transformar algo del goce en deseo.

*El caso de María Soledad: el fin del silencio* (2024), documental de Lorena Muñoz, reconstruye la historia del caso, la lucha de sus compañeras demandando justicia y los juicios del caso homónimo sucedido en San Fernando del Valle de Catamarca en 1990. Quizás sea el primer feminicidio del que se supo públicamente, aunque por supuesto todavía no existía la palabra con la cual nombrarlo. El papel protagónico que asume la directora del colegio confesional del Carmen, Martha Pelloni, en compañía de las compañeras de María Soledad fue fundamental para llevar adelante tanto las Marchas del silencio para clamar justicia, como la larga resistencia de 30 años para que se divulgaran verdades que todos conocían: las amenazas, la compra de testigos, la impunidad de los responsables y la desfachatez inconmensurable de los juegos de los hijos del poder y sus cómplices en la diversión de buscar «chinitas» para divertirse los fines de semanas.

En el documental las voces de las amigas adquieren protagonismo al conmemorar en un reencuentro los eventos acaecidos. La directora Muñoz «trabaja con voces en off sobre imágenes de archivo y entrevistas especialmente realizadas para la película, sobre todo con las compañeras de María Soledad, Martha Pelloni y periodistas que cubrieron el caso [la periodista Fany Mandelbaum], para construir un relato coral» (Curia, 2024, sp). Quiero citar la voz ausente de María Soledad, escrita en respuestas a un cuestionario realizado durante un retiro espiritual convenido poco antes de su fallecimiento y leída por una de las amigas: «Un hobby: escuchar música. Un amigo: un nombre tachado, no tengo. Un lindo recuerdo: enamorarme. Un sueño: ser amada. ¿Qué es lo que amaba? La vida. Un error: amar lo imposible. Un deseo: ser alguien en la vida» (Muñoz, 2024, 1:24 a 1:25:36). María Soledad Morales fue asesinada el día que cumplía 18 años.

En «No la buscaron», María Florencia Alcaraz elabora una hipótesis muy semejante a una de las que trabajo en mi libro *Pasiones irreverentes: a mayor poder de gestión del sujeto, aceptándose*

la heteronomía, la racialización, la precarización y sobre todo la vulnerabilidad, mayor violencia. Alcaraz argumenta lo siguiente:

Las pibas asesinadas, además de la edad, tienen algo en común: aparecen muertas después de protagonizar escenas de placer, de puro goce mundano como ir a bailar, comer un asado, disfrutar con otros amigos o amigas. Frente a esos cuerpos femeninos empoderados y deseantes y los machos que las matan hay un hiato. Y en ese hueco encuentra lugar el femicidio. Un desfasaje entre las pibas y las masculinidades prepotentes.

En ese desfasaje el Estado y las políticas públicas son reliquias atávicas que no funcionan: el 80 por ciento del Plan Nacional para Erradicar la violencia contra las mujeres se va en refugios [se iba, pues con el gobierno de Milei todo fue cortado]. ¿De qué sirven esos ladrillos? ¿De qué sirve el call center 144 para pedir ayuda si están matando a las pibas en pleno goce? ¿Qué malla de contención se puede pensar para evitar esos femicidios? ¿Qué hacemos con esos machos que no comprenden a los cuerpos deseantes y matan como correctivo? La respuesta penal, los registros de violadores, las restricciones a las libertades no son la respuesta. La Educación Sexual Integral es la herramienta, pero -además de que no se cumple- tampoco suficiente para ese lapsus en el tiempo en el que la muerte pone un freno al goce juvenil. Es necesario repensarlo todo para cambiarlo todo.

Las pibas tienen conciencia de que las pueden matar por el hecho de ser mujeres, pero no alcanza con esa conciencia. Fueron a la marcha, se pusieron la remera, gritaron Ni Una Menos. (<https://www.revistaanfibia.com/no-la-buscaron/>, sp)

El goce es el lugar del imposible lógico, un fragmento de lo real. La definición del goce que provee Pablo Muñoz, «mortificación significante», se concibe como resto o producto del significante al ser efecto de una imposibilidad lógica, es decir, este resto es sistémico (yuxtapuesto a la violencia sistémica) y, por lo tanto, incapaz de ser reabsorbido por el sistema mismo. Esto es precisamente lo que sucede con los feminicidios hoy en día. Si bien esto no alcanza para explicarlos como fenómenos, ofrece un espacio para que puedan ser pensados crítica y políticamente. Como un grito en sordina, un sonido silencioso.

La mayor evidencia que puedo proveer de estas articulaciones (im)posibles entre goce y deseo («sólo el amor permite al goce condescender al deseo», también citado por de Olaso, 2018, p. 219), o de cómo esos cuerpos de mujeres deseantes rozan lo real gozando, es paradójicamente su propia aniquilación como sujetos, su violación, su tortura, su asesinato y, muchas veces, su

desaparición. Ni siquiera restos o huesos que hablen, agujero puro, vacío o abismo en el cual perderse y donde sigue siempre predominando una supuesta impunidad eterna, hasta que retornan las palabras, las imágenes, los relatos con nuevas denuncias...y como un Ave Fénix se abre el círculo nuevamente.

## Referencias

Alcaraz, María Florencia y Cristián Alarcón (2025). Así no se puede vivir. *Anfibia*, 6 de octubre. (<https://www.revistaanfibia.com/triple-femicidio-brenda-morena-lara-asi-no-se-puede-vivir/>, sp)

Alcaraz, María Florencia (2017). No la buscaron. El femicidio de Araceli Fulles. *Anfibia*, 28 de abril. (<https://www.revistaanfibia.com/no-la-buscaron/>, sp)

Almada, Selva (2014). *Chicas muertas*. Random House.

Bassets, Marc (2025). La contrarrevolución antifeminista global avanza tras décadas de mejoras en la igualdad. *El País*, 19 de octubre. (<https://elpais.com/sociedad/2025-10-19/la-contrarrevolucion-antifeminista-global-avanza-tras-decadas-de-mejoras-en-la-igualdad.html>, sp)

Barthes, Roland (1993 [1973]). *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Siglo XXI Editores.

Beauvoir, Simone de. (2005 [1949]). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.

Bergman, Marcelo y Mónica Szurmuk (2006). Memoria, cuerpo y silencio: el caso 'María Soledad' y la demanda de ciudadanía en la Argentina de los noventa. *Acta poét* 27(2), 241-271.

Bonoris, Bruno (2023). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Letra Viva.

Bruzzese, Marina (2024). Me cuidan mis amigas: el fin del silencio en el caso de María Soledad. *Página 12*, 29 de noviembre. <https://www.pagina12.com.ar/786733-me-cuidan-mis-amigas-el-fin-del-silencio-en-el-caso-de-maria>

Butler, Judith (2024). *Who's afraid of gender?* Farrat, Straus and Giroux.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Cabezón Cámara, Gabriela (2024). Escribir y leer para huir del amor. *El País*, 2 de diciembre. <https://elpais.com/opinion/2024-12-03/escribir-y-leer-para-huir-del-amor.html>

Cabral, María Celeste (2018). *Chicas muertas* de Selva Almada. Nuevas formas de la memoria sobre el femicidio en la narrativa argentina. *Orbis Tertius* 23(28), sp.

Carbajal, Mariana (2025a). Por qué Pablo Laurta estaba libre con sus antecedentes. *Página 12*, 25 de octubre. <https://www.pagina12.com.ar/868616-por-que-pablo-laurta-estaba-libre-con-sus-antecedentes/>, sp

Carbajal, Mariana (2025b). 2018: Pablo Laurta en el evento de Laje y Nicolás Márquez 'luchando por los derechos humanos de los varones'. *Instagram*, 12 de octubre. <https://www.instagram.com/reel/DPutPIGDEWm/?hl=en> sp

Coll, Guido (2023). *Sujeto, cuerpo, parlêtre. De la ontología a la existencia*. CABA: Grama Ediciones.

Curia, Dolores (2024). El caso de María Soledad Morales en Netflix como nunca nadie lo contó, *Página 12*, 8 de octubre. <https://www.pagina12.com.ar/772807-el-fin-del-silencio-la-historia-del-femicidio-de-maria-soled/>

Del Sarto, Ana (2012). Globalización, violencia y afectividad en Ciudad Juárez. En Moraña, Mabel e Igancio Sánchez Prado, (eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina* (pp. 73-92). Iberoamericana – Vervuert

Del Sarto, Ana (2010). *Sospecha y goce. Una genealogía de la crítica cultural en Chile*. Cuarto Propio.

de Olaso, Juan (2018). Deseo y goce. Articulaciones posibles e imposibles. *X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXV Jornadas de Investigación. XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Doble femicidio con ideología?: de Varones Unidos al antifeminismo de Estado. (2025). Entrevista con Nicolás Pontaqarto. *Presentes*, 16 de octubre. <https://agenciapresentes.org/2025/10/16/doble-femicidio-con-ideologia-de-varones-unidos-al-antifeminismo-de-estado/>, sp.

Elizalde, Silvia (2015). *Tiempo de chicas: identidad, cultura y poder*. C.A.B.A.: Grupo Editor Universitario/CLACSO.

Elizalde, Silvia (2018a). Contextos que hablan. Revisiones del vínculo género/juventud: del caso María Soledad al #NIUNAMENOS. *Última Década* 26(50), 157-179.

Elizalde, Silvia (2018b). Las chicas en el ojo del huracán machista. Entre la vulnerabilidad y el 'empoderamiento'. *Cuestiones Criminales* 1(1), 22-40.

Enríquez, Mariana (2016). Las cosas que perdimos en el fuego. *Las cosas que perdimos en el fuego* (pp.185-197). Anagrama.

Faludi, Susan (1991). *Backlash. The Undeclared War Against American Women*. Crown Publishers.

Follegati Montenegro, Luna (2019). Violencia estructural y feminismo: apuntes para una discusión. En: Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, VVAA. *Violencia estructural y feminismo. Apuntes para una discusión*. Andros Impresores.

García, Beatriz (2020). La adivina que comía tierra para buscar las víctimas de feminicidios. *Al Día*. 11 de marzo. <https://aldianews.com/es/culture/libros-y-autores/una-cucharada-de-tierra> sp

Gayol, Sandra y Gabriel Kessler (2018). *Muertes que importan: una mirada sociohistórica sobre los casos que marcaron la Argentina reciente*. Siglo XXI Editores.

Guaroni, Laura y Esther Rebollo (2025). 'Ni Una Menos' sobre la Argentina de Milei: 'Hay un antifeminismo de Estado'. Entrevista con Lucía Caballero, la portavoz de Ni Una Menos. *Efeminista*, 10 de marzo. <https://efeminista.com/ni-una-menos-argentina-milei-antifeminismo/>

Ionova, Ana (2025). Triple asesinato en Argentina: un brutal crimen transmitido en línea conmociona al país. *New York Times*, 26 de setiembre (Actualizado 3 de octubre de 2025). <https://www.nytimes.com/es/2025/09/26/espanol/america-latina/argentina-triple-crimen-florencio-varela-instagram.html>, sp

Ipar, Ezequiel (2024). La democracia cruel. *Revista Anfibia*, 21 de agosto. <https://www.revistaanfibia.com/la-democracia-cruel-desquiciados-siglo-xxi/>, sp

Lacan, Jacques (2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia 1962-1963*. Editorial Paidós.

Lacan, Jacques (1998 [1966]). *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.

La Nación. (2025). Hay 199 feminicidios registrados en lo que va del 2025. *LN+*, 18 de octubre. <https://www.youtube.com/watch?v=IKcHBICICVU>

Marco, Zacarías (sf). Cuarto aforismo: 'Sólo el amor permite al goce condescender el deseo'. <https://zacariasmarcopsicoanalista.com/personal/aforismos-lacanianos/cuarto-aforismo-solo-el-amor-permite-al-goce-condescender-al-deseo/>, sp

Molina, Paola (sf). La escritura es una herramienta para procesar la violencia. *Bepé* (Comisión Nacional de Bibliotecas Populares). <https://revistabepe.conabip.gob.ar/node/69> sp

Moraga, Patricia (2015). El goce y el tratamiento de la satisfacción. CABA: Grama Ediciones.

Muñoz, Lorena (2024). *María Soledad: el fin del silencio*. (Netflix film)

Muñoz, Pablo (2019). Entre goce y deseo, una paradoja. *XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Muñoz, Pablo (2020a). Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura. *Desde el Jardín de Freud* (20), 271-293. doi: 10.15446/djf.n20.90184.

Muñoz, Pablo (2020b). Paradojas del goce y del cuerpo. UBA: *Anuario de Investigaciones* (XXVII), 307-315.

Nietzsche, Friedrich (2003). *La genealogía de la moral*. Tecnos.

ONU Mujeres. (2024). Cada diez minutos, una mujer o niña muere a manos de su pareja u otro miembro de la familia. 25 de noviembre. <https://www.unwomen.org/es/noticias/comunicado-de-prensa/2024/11/cada-diez-minutos-una-mujer-o-nina-muere-a-manos-de-su-pareja-u-otro-miembro-de-la-familia>, sp

ONU Mujeres. (2025). 16 Days of Activism against Gender-Based Violence. There is #NoExcuse for online abuse. 25 de Noviembre-10 de Diciembre. <https://www.unwomen.org/en/get-involved/16-days-of-activism>, sp

Reyes, Dolores (2019). *Cometierra*. Sigilo.

Rivera Garza, Cristina (2013). *Los muertos indóciles: necroescritura y desappropriación*. Tusquets Editores.

Russell, Diana (2021). My Years Campaigning for the Term 'Femicide'. *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence* 6 (5), 1-5.

Saidon, Gabriela (2024). La pija molesta. Caza de brujas a la literature. *Anfibia*, 21 de noviembre. <https://www.revistaanfibia.com/cometierra-la-pija-molesta/>, sp

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial y Prometeo Libros.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

Segato, Rita (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Segato, Rita (2019). Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad. Dossier Feminismo. *Revista de la Universidad de México* (23), 27-31. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9517d5d3-4f92-4790-ad46-81064bf00a62/pedagogias-de-la-crueldad>

---

### **\*Sobre la autora**

*Ana Del Sarto* es profesora asociada en Literaturas y Culturas de América Latina en Ohio State University. Sus áreas de investigación incluyen los estudios culturales latinoamericanos, la teoría crítica, el psicoanálisis semiótico, la literatura latinoamericana y los feminismos transnacionales. En su repertorio temático predominan las problemáticas de disidencia sexo-genéricas, étnicas y raciales, las dinámicas de afecto-afectividad, como la práctica de la memoria en relación crítica con las derivas identitarias. Entre sus publicaciones se encuentran *Los estudios culturales latinoamericanos hacia el siglo XXI*, co-editados con Alicia Ríos y Abril Trigo para un número especial de la *Revista Iberoamericana* y *The Latin American Cultural Studies Reader*, también co-editados con Alicia Ríos y Abril Trigo publicado en Duke University Press. Su primera monografía, *Sospecha y goce: una genealogía de la crítica cultural chilena*, fue publicada por Cuarto Propio, Santiago de Chile, en 2010. En este momento está terminando otro libro *Pasiones irreverentes: afectos y escritura*, sobre diversas mujeres del Cono sur –Armonía Somers, Alicia Kozameh, Diamela Eltit, and Lohana Berkins, Marlene Wayar y Camila Sosa Villada– que trabajan problemáticas de cuerpos, afectos, escritura literaria y feminismos.

---

## Notas

<sup>1</sup> La figura legal utilizada en Argentina es femicidio; sin embargo, en este texto utilizaré feminicidio siguiendo el pensamiento de la académica y excongresista mexicana Marcela Lagarde.

<sup>2</sup> Según revela el informe realizado por ONU Mujeres y UNODC para conmemorar el Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres (25 de noviembre), en el año 2025, «una de cada tres mujeres» continúa experimentando violencia de género en el mundo (ONU Mujeres, «16 Days of Activism against Gender-Based Violence», sp); a la vez, de acuerdo al informe del año pasado, «cada diez minutos, una mujer o niña muere» por el hecho de ser mujer, revelando así que el femicidio –la forma más extrema de violencia contra las mujeres y niñas por ser mujeres– sigue siendo un problema generalizado en todo el mundo desde hace años (<https://www.unwomen.org/es/noticias/comunicado-de-prensa/2024/11/cada-diez-minutos-una-mujer-o-nina-muere-a-manos-de-su-pareja-u-otro-miembro-de-la-familia> sp). En América Latina estas cifras se mantienen elevadas, según el informe de Mundo Sur, hay «un femicidio cada dos horas» (<https://mundosur.org/1-feminicidio-cada-2-horas-en-america-latina-y-el-caribe/>).

<sup>3</sup> La Declaración de Yogyakarta o los Principios de Yogyakarta, elaborados por expertos legales internacionales en 2006, se ocupan de una amplia gama de normas de derechos humanos que establece leyes internacionales sobre la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género y las características sexuales (OIIE). ([https://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles\\_sp.pdf](https://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf))

<sup>4</sup> Esta frase proviene de *El Seminario de Jacques Lacan. Libro X. La angustia, 1962-1963*, 2007, p.194.

---

## El arte ilumina la memoria que fortalece nuestros sueños

---

*Mayarí de León González*



Guatemala, mi país, es bellissimo, abundante en historia, en culturas, en producción artística, en riqueza natural, con tierras fértiles y yacimientos diversos, con personas resilientes que apuestan hasta la eternidad construir una y otra vez alegría, en medio de la precariedad. Somos herederos de luchas de resistencia, que nos permiten subsistir como una cultura milenaria que se niega a olvidar sus raíces. En Guatemala, defender la tierra y sus riquezas no debería ser delito, buscar la verdad y alimentar la memoria no debería ser delito, amar la vida y soñar no debería ser delito. Como tampoco lo es, empujar procesos judiciales que nos permitan saber qué pasó con nuestros seres amados después de casi cuatro décadas, y poder cerrar nuestros procesos de duelo por los hechos deleznableos ocurridos durante 36 años de guerra y que truncaron la vida de 200.000 personas, que dejaron en el pendiente de espera a 45.000 familias porque sus seres queridos están desaparecidos forzosamente.

En Guatemala, después de casi 30 años de haber firmado la paz, seguimos arrancando alegría, sueños, verdades, justicia, educación, memoria, amor, vida. Los poderes oscuros que se enquistaron con sangre y muerte, se han fortalecieron con el miedo, la impotencia y el silencio que nos heredó el terror de Estado de 36 años, pero que tuvo como caldo de cultivo la intervención estadounidense, que terminó con nuestro proceso democrático en 1954 y que hoy, después de 70 años, tenemos como una de las consecuencias: ocupar como país un vergonzoso puesto en el *Índice de Desarrollo Humano*, el que no mejorará al chasquido de uno o dos años, sino como producto de un trabajo permanente y conjunto del Estado y la sociedad por varios, varios, pero varios años.

Somos una sociedad ensimismada en atrocidades y atropellos deleznableos no hablados, no conocidos, no sanados. Necesitamos revisar nuestra memoria para hacer un inventario de enseñanzas, de dolores, de alegrías, de sueños, para levantar amorosamente en nuestro presente un futuro de luz junto a las nuevas generaciones, construyendo nuevas ilusiones y utopías de colores luminosos, en donde nos reencontremos nuevamente como seres humanos, siendo la memoria y las artes piedras angulares para emerger.

La memoria debe abordarse con respeto, con humanidad y dignidad para las víctimas, para las y los sobrevivientes, familiares y para la vida misma. El respeto de la memoria es un deber del Estado y un derecho la sociedad.

Siendo las artes en la mayoría de los estados del mundo un espacio poco valoradas, a las que se asigna una atención pobre, siempre será un acto de locura hablar de su importancia en el desarrollo de toda sociedad, sobre todo la que, como la nuestra, ha estado sometida por generaciones a violencias de diferente tipo.

## El maestro que desapareció forzosamente

Crecí entre volcanes y montañas, entre libros y artistas, abrazada por las historias de mis abuelas y abuelos maternos y paternos, junto a un padre que me hacía un cuento de todo y que me enseñó a conocer la crudeza de la realidad mientras volaba en una alfombra de imaginación sentada en la pasta de un libro. Él me enseñó a leer y escribir. Fuimos más que un papá y una hija, fuimos compañeros y cómplices de locuras, utopías le dicen también.

Aunque dejó un caudal de escritos para niños, que son una delicia y que son poco conocidos, para el tema que nos atañe hoy, ejemplifico, con este fragmento, cómo era ese ser que guio mi infancia.

*Niños obreros, niños lumpen, niños pequeñoburgueses:  
durante este año de mil novecientos setenta y siete,  
durante este año de las siete de la mañana a las 12 del día,  
nos hemos olvidado del verbo y la tilde,  
hemos enterrado la gramática y sólo hemos buscado sus huesos  
cuando ha sido estrictamente necesario,  
hemos enterrado también el programa de estudios,  
escrito por muertos que aman solamente la tiranía,  
y hemos dado rienda suelta a nuestra lengua  
como la única bandera que nos queda contra el silencio que  
nos impone el programa de estudios y todos sus sirvientes.*

*Durante este año  
a pesar de nuestros escritorios destruidos,  
a pesar de que hasta el viento nos espía,  
a pesar de nuestra desnutrición y nuestros harapos,*

*hemos aprendido a soñar  
a soñar como peces en una agua solidaria y descontaminada,  
a soñar en una con oxígeno, sin smog y sin tiranos,  
a soñar. Y esto es bastante.*

*Compañeros estudiantes,  
durante estas vacaciones  
revisemos la palabra libertad  
en nuestros cuadernos.*

*Ella está allí con mayúsculas,  
con toda su ortografía de heroína,  
ella está junto a Bolívar, Hidalgo, etc.*

*Ya la historia no es más una vieja que cuenta cuentos,  
ya la historia no es más una abuela que se come el lobo  
la historia, niñas, niños, compañeros, compañeras,  
son ustedes.*

*Niños, compañeros,  
¿Cómo pudimos haber hablado de los intestinos  
y de todo el aparato digestivo sin hablar de hambre?  
¿Cómo pudimos hablar de los minerales  
sin aludir a los ladrones del petróleo y el níquel?  
¿Cómo pudimos haber hablado del árbol sin  
hablar de los rapaces que lo venden?  
¿Cómo pudimos hablar, se me olvidó sinceramente,  
de las leyes sin hablar del derecho a la vida?  
¿Cómo pudimos hablar de la suma y la resta  
sin hacer cuentas de los muertos?*

*Niños, compañeros,  
peces, pájaros de esta escuela,  
barriletes rotos por la miseria ...*

(fragmento del discurso ante los alumnos de 5° año de primaria,

*Antología Poética, Luis de León)*

Esto lo escribió un maestro de escuela que dijo que «...en Guatemala pensar es un delito y enseñar y aprender a leer y escribir implican un acto de pensar». Él también era esposo, amigo, soñador, revolucionario, comunista, una persona como ustedes o como yo, con cualidades y defectos, que fue coherente con el momento histórico que vivió y estoy segura de que su última energía fue para escribir algo y que al cerrar sus ojos dibujó una sonrisa en rostro, convencido de que la utopía es posible, imaginando que la ciencia, los libros y las artes fuesen parte de nuestro diario vivir, imaginando que la alegría y la vida en todas en sus expresiones fuesen nuestra razón de amanecer y construir con amor, en donde fuese real el que las personas nos integráramos de manera armoniosa al ecosistema natural del planeta.

Soy Mayarí de León, una huérfana más del terrorismo de Estado de Guatemala, llamado oficialmente «guerra interna» y que arrasó con la inteligencia, succionando por portales de intolerancia y violencia política, asentados en nuestro continente junto a la guerra fría, a valiosas personas que hoy nos hacen falta. Es imposible no sentir un huracán de emociones al repetir números fríos: 200.000 personas muertas, más de 1.000.000 de personas desplazadas, 45.000 personas desaparecidas, de las que 5.000 eran niñas y niños. No se habla de las incontables personas lisiadas físicas y emocionales.

El 15 de mayo de 1984 fue el segundo día que Luis de León salía a la calle después de una severa crisis de diabetes. Estaba muy deteriorado y casi ciego. Nunca regresó. Mi madre lo buscó por donde, en la época, se buscaba a quienes desaparecían forzosamente y con ese ejercicio un trozo de ella también fue desapareciendo. Esa cena familiar que no ocurrió nunca quedó como un alfiler congelado en nuestro ser, con las muestras de afecto, la cotidianidad, las bromas, la risa, con todos y cada uno de esos detalles que no pasaron, por esa ausencia abrupta que desintegró para siempre nuestro hogar.

Luis de León es parte de un listado de 183 personas del denominado *Diario Militar o Dossier de la Muerte*, un documento fidedigno, auténtico, que describe parte del horror que se realizaba con los desaparecidos con su detención extrajudicial. Cada una de las personas de este listado tiene una historia, una familia que les espera y les sigue buscando. Y por esa legítima búsqueda por amor, se sancionan nuestras acciones con el silencio y la desinformación, por ejemplo, tergiversando lo que realmente ocurrió y por qué seguimos preguntando ¿en dónde están nuestros seres queridos?

Con un desaparecido no hay cierre de duelo, es un ciclo que no concluye y el delito como tal, se repite hasta que se esclarecen los hechos y aparece la víctima.

Tenía 17 años y no estaba en el país cuando ocurrió su secuestro y desaparición forzada, hace ya más de 41 años. Su búsqueda ha sido un camino en el que ido muriendo y renaciendo cada día. Esa larga y añorada conversación de nuestro reencuentro es un pendiente que no quise seguir posponiendo, orillada por la necesidad que me impuso el hecho de ser una mujer que desde niña aprendí a no dejar de soñar, a predicar con el ejemplo, a hacer tangible la teoría. El materialismo dialéctico e histórico dice que todo cambia, que hay que ubicarse en tiempo y espacio, que la rueda de la historia no se detiene. Y, en mi caso, sumo el hecho de creer en el amor.

Buscándolo en el baúl y objetos de mi abuela y abuelo, en los güipiles y refajo de mi bisabuela, bisabuelo y tatarabuelo, en sus escritos, en esas muchas hojas de papel que tienen desde el listado de los libros prestados, el presupuesto familiar, sus dudas o trivialidades, planes o sueños, los cuadros de notas de sus alumnas y alumnos, el *tiquet* de camioneta, los libros forrados de papel de regalo, material educativo para sus clases para adultos y para niños, sus ensayos y sus manuscritos literarios, buscándolo en las narraciones de sus amigas y amigos, recorriendo espacios que él caminó o visitó, conocí, descubrí al escritor de una exquisita novela, de cuentos, poesía, literatura infantil y volví a encontrar a ese ser humano a quien tengo el honor de llamar papá.

Luis de León es un importante referente literario guatemalteco. La magia e irreverencia llena de ternura de su palabra, de imágenes que siguen siendo actuales y que nos sitúa en cualquier poblado de nuestra América, ha hecho que viaje libremente, sin pasaporte, sin visa, sin boletos de avión, sin restricciones ideológicas, geográficas o sanitarias.

Mi papá se llamaba José Luis de León Díaz y nació en las faldas del Volcán Hunahpú o de Agua, en la aldea San Juan del Obispo, Antigua Guatemala. Se puso Luis de León, como una burla al idioma español, un idioma impuesto, escribió en su cuaderno. Se enamoró de las letras y sus sonidos desde niño, legando a la sociedad una creación literaria en la que recrea sus vivencias rurales y urbanas, siendo coherente con el momento histórico que vivió

En otro de sus cuadernos manuscritos indica: «...el escritor... al crear su obra no hace más que producir o reproducir las representaciones ideológicas, los símbolos, los mitos de su sociedad o por el contrario, plantea transformarlos, cuestionarlos, evidenciarlos, destruirlos, combatirlos o sustituirlos, en ambos casos, ya sea consciente o inconscientemente. Su literatura, pues, no se produce sino en ese, de ese y para ese contexto. Ni la literatura es un hecho autónomo ni el que la produce es un ser aislado».

## Reconocimiento público del Estado de Guatemala

En el año 2004 el Estado de Guatemala reconoce de manera oficial y pública, su responsabilidad en la desaparición forzada de José Luis de León Díaz, Luis de León, dándole legitimidad al Dossier de la Muerte. También se compromete a varias acciones de reparación, que hasta el día de hoy, julio de 2025, están pendientes de cumplir. Cito las más relevantes en términos sociales:

- Incluir la obra literaria de Luis de León en el Sistema Educativo Nacional, en todos los niveles educativos, con las traducciones a idiomas maternos cuando así se requiera.
- Construir un Centro Cultural en San Juan del Obispo, que incluye un museo de historia y memoria con su escuela de artes, la sede la biblioteca comunitaria que Luis de León fundó en 1962 y un parque ecológico infantil.

En ese sentido es indispensable que sea escuchada y tomada en cuenta la voz y experiencia de un trabajo comunitario de 21 años que el Proyecto Luis de León ya tiene, para cualquier decisión, para que la formación artística y educativa en dicho lugar tenga como eje transversal la memoria, género, desaparición forzada y derechos humanos.

- Realizar las acciones necesarias para encontrar los restos del escritor y darle una sepultura de acuerdo a nuestras creencias y costumbres.

Luis de León estaba llegando a su madurez literaria cuando su vida fue cercenada y pregunto: Cómo se cuantifica una pérdida de este tipo. Cómo cuantificar lo no creado, lo no terminado, lo que sólo quedo en proyecto, en un boceto, en una idea, en una frase. Cuánto vale una vida. Cuánto vale un artista. Cuánto vale un creador. Cómo se mide el aporte o la pérdida creativa a una sociedad.

## Proyecto Luis de León

En el año 2004 decidí hacer pública mi resistencia para no abrazar el olvido abrumada por el dolor y, abonar una memoria llena de sueños, pues de esta manera sumo al fracaso del miedo y el silencio, objetivos de la desaparición forzada.

Como otras hijas e hijos, me siento orgullosa de mi ADN, me siento honrada de haber conocido en mi camino a hombres y mujeres que irradiaban un amor colectivo que ha abonado pequeños o quizá imperceptibles cambios que nos permiten estar hoy acá, escuchando, dialogando, analizando.

Hace 21 años nació en San Juan del Obispo el Proyecto Luis de León, para retomar las transformaciones de fondo que inició mi padre, cuando en 1962 hizo una campaña de alfabetización al graduarse de maestro. Una transformación que ha tenido el trayecto de varias generaciones y contra corriente, hoy nuestra aldea irradia de manera diferente.

Decidí defender la memoria desde lo que sé hacer y con lo que me pertenece, teniendo como soporte mi amor de madre, de hija, de ciudadana, de mujer, inventando cómo hacer tangible hoy lo sueños de ayer, cómo legitimar nuestro derecho al buen vivir colectivo.

Pues convertí la casa natal de mi padre en un museo y en una escuela de artes para menores, y así como una metáfora de las que le gustaban a Luis de Lión, todos los días, con murales inspirados en la obra literaria de mi padre, de rinconcitos mágicos y de imaginación, tenemos niñas y niños de 3 años en adelante, corriendo, riendo, soñando, enriqueciendo su imaginación con libros, pintando con muchos colores y aprendiendo a escuchar y ejecutar mucha pero mucha música, convirtiéndoles en embajadores de transformaciones en el seno de sus familias.

Decidí devolver cada violencia que mi padre vivió, durante los 22 días previos a su ejecución extrajudicial, con acciones educativas, artísticas y culturales dirigidas a la niñez, para regalar a la sociedad, luciérnagas de memoria que iluminen nuestros pensamientos y acciones para seguir tras la utopía.

Este proyecto artístico y de lectura nació de una rebeldía individual, sin apoyo institucional o privado, mucho menos aval extranjero. Nació como resultado de un proceso de búsqueda de mis seres queridos desaparecidos o asesinados, de buscar cómo resignificar la vida y la memoria.

Tenemos resultados tangibles después de 21 años de labor ininterrumpida, en el que han pasado varias generaciones por nuestras aulas y atesoramos una mochila de infinitas experiencias y aprendizajes. Este Proyecto se ha mantenido porque la solidaridad que aprendí en mi hogar sigue existiendo en la sociedad, convirtiéndose en un proyecto colectivo. Nuestra labor une a personas diversas como la naturaleza de nuestro bello país, siendo nuestra prioridad la niñez, las artes, los libros y la alegría de disfrutar el aprendizaje para aportar en positivo a la vida presente y futura, sin olvidar el pasado, del que aprendemos siempre.

Con nuestra labor aportamos para que nuestra niñez rural sepa que existen otras opciones o alternativas de vida, descubrimos e inventamos juntos y con esto, hemos aportado no solo a la aldea en donde esta nuestra sede sino a la sociedad, personas útiles, que albergan recuerdos felices de su niñez en nuestra casa, construida en un fuego de orgullo por nuestras raíces.

El Proyecto Luis de Lión tiene una biblioteca que fundó el escritor hace 60 años y la Casa Museo abierta en 2006, en donde funciona nuestra Academia de Artes. Cada salón de exhibición es un aula por las tardes. Nuestro impacto es tangible al aumentar, dentro del universo de nuestro alumnado, la cantidad de jóvenes que terminó su educación media y que aplicó a la universidad, la cantidad de los embarazos y el matrimonio de las niñas disminuyó, hay jóvenes egresados que han impulsado sus propios proyectos educativos y artísticos en otras áreas del país aplicando lo que aprendieron en nuestras aulas, varios jóvenes son integrantes de marimbas o grupos musicales y viven de eso, un joven impulsa su propia orquesta y otro es integrante de la Sinfónica Nacional. Y todas y todos saben un poco más de nuestra historia reciente y un poco más lejana, porque vivimos en una aldea incrustada

entre volcanes y montañas, una aldea cuyos primeros habitantes se pierden en los *Anales de los Cakquikeles*.

## Experiencias de memoria gestadas adentro del Proyecto Luis de Lión

### 1. Jornadas Luis de Lión

Desde hace nueve años, hacemos una convocatoria pública para reescribir de manera colectiva los 22 días que el escritor Luis de Lión fue violentado previo a su presunto asesinato, con unas Jornadas de Memoria a las que cada año se suman más iniciativas que dicen NO a la violencia, SI a la paz, que aman las artes, el amor y la vida, manifestándose con alguna acción o actividad individual o colectiva, que va desde leer en solitario un poema, recordar en la clase que se imparte en la universidad o el kinder con un aplauso o con un poema o una oración religiosa, hasta intervenciones de calle, obras artísticas profesionales, en fin, la posibilidad es infinita y la experiencia ha sido alentadora y hermosa, con participantes de más allá de nuestras fronteras.

### 2. Programas educativos mediados profesionalmente para niñez, con temas como desaparición forzada, conflicto armado y cultura de paz

Dos de los cuales cuentan con la acreditación del Ministerio de Educación.

### 3. Espacios públicos intervenidos, en donde se combina arte, historia, cotidianidad, pertinencia cultural y seguridad para la población.

Se pintaron murales en las paredes frontales de la sede, se están pintando postes con cápsulas históricas locales y poesía de Luis de Lión. Se está señalizando vialmente el entorno de la sede para mejorar la seguridad de la niñez que transita ya que la escuela pública es nuestra vecina. Se creó un jardín en un espacio público abandonado, despertando expectativa y apoyo de pobladores.

#### 4. Marimba Brisa del Hunahpú

El producto más acabado y tangible de manera permanente es el elenco de la Marimba Brisa del Hunahpú, cuyos integrantes destacan por su disciplina y aprovechamiento de los insumos que damos en nuestro espacio. Su edad máxima de permanencia en el elenco es 17 años, para darle lugar a otras criaturas.

La Marimba Brisa del Hunahpú ha recorrido buena parte de nuestro país, ha estado en los escenarios más diversos de Guatemala, se ha presentado en México, Costa Rica y El Salvador. Se ha presentado con la Orquesta de Cámara de la Sinfónica Nacional y en varios ensambles de marimba profesionales a nivel nacional, en donde hemos sido la única marimba infantil.

Durante la pandemia no cerramos nuestras clases de marimba, es más, sumamos la atención de nuestras familias de manera solidaria para sobrevivir juntos y sumamos la agricultura en las laderas de nuestro Volcán, puesto que conocer es una forma de amar y lo que se ama se cuida, se alimenta, se protege.

Cómo le hicimos y hacemos, no tengo una respuesta real, creíble y concreta, pero lo hemos hecho y seguimos hacia adelante. Lo cierto es que la marimba nos enseña a trabajar en armonioso equipo y el proceso de enseñanza-aprendizaje para su interpretación musical desarrolla sentido de pertenencia a una peculiar familia, unida como un pentagrama en donde, como notas musicales, cada integrante es importante para que todo esté bien.

Afirmo que nuestro amor es profundo y es posible hacer realidad nuestros sueños con la vida presente y futura, y la magia puede existir por eso estamos acá. Les invitamos a que sepan de nosotros, que nos busquen en las redes y plataformas virtuales como Proyecto Luis de Lión o como Marimba Brisa del Hunahpú. Les invitamos con voz de hormigo a trabajar en equipo, a aprender del pasado, a aprender siempre, a creer en nuestras capacidades para una hacer una sinfonía de memoria que abone nuestra alegría de vivir con dignidad. ¡Que la memoria nos acompañe como un derecho inalienable, así como lo es respirar y ser feliz cada día!

**Palabras clave:** Memoria histórica, Desaparición forzada, Historia de Guatemala, Literatos guatemaltecos, Educación artística, Marimba guatemalteca, Marimbas infantiles, Brisa del Hunahpú, Proyecto Luis de Lión, Luis de Lión

#### Referencias

Marimba Brisa del Hunahpú interpreta – Imagine

<https://www.youtube.com/watch?v=ekQwDgfdokM&pp=ygUcdmlkZW9zIGRIIGJyaXNhIGRlbCBodW5haHDDug%3D%3D>

Marimba Brisa del Hunahpú interpreta - La Puerta del cielo

<https://www.youtube.com/watch?v=ekQwDgfdokM&pp=ygUcdmlkZW9zIGRIIGJyaXNhIGRlCBodW5haHDDug%3D%3D>

Marimba Brisa del Hunahpú interpreta - Ave Lira

[https://www.youtube.com/watch?v=8Iksz\\_mLdP0&pp=ygUcdmlkZW9zIGRIIGJyaXNhIGRlCBodW5haHDDug%3D%3D](https://www.youtube.com/watch?v=8Iksz_mLdP0&pp=ygUcdmlkZW9zIGRIIGJyaXNhIGRlCBodW5haHDDug%3D%3D)

Enlace del Diario Militar o Dossier de la Muerte

<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB15/dossier-color.pdf>

## Alianzas en la Contrainsurgencia y el genocidio en Guatemala. Apuntes para su análisis

---

Raúl Nájera  
Historiador



La siguiente ponencia, presentada en el marco de la Feria Internacional del Libro en Guatemala, FILGUA 2025, responde a la invitación que me hiciera la homenajeadada y estimada Doctora Marta Elena Casaus, en consecuencia de mi trabajo, por más de 20 años, en procesos de reconstrucción de la memoria colectiva de comunidades sobrevivientes de la guerra y mi labor como investigador del Equipo jurídico de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala; equipo que junto a la Asociación para la Justicia y la Reconciliación, entre abril y noviembre del año pasado, llevaron el segundo juicio por genocidio, delitos contra deberes de humanidad, violencia sexual y desaparición forzada, esta vez en contra del general retirado Manuel Benedicto Lucas García, ex Jefe del Estado Mayor General del Ejército entre 1981 y 1982.

En ese sentido, me he propuesto desarrollar, *grosso modo*, una serie de apuntes sobre el desarrollo de la guerra contrasubversiva aplicada en Guatemala, así como las implicaciones para algunos actores clave, y su decisión, planificada, consensuada y consiente de cometer actos genocidas en el país.

En el contexto del auge de los movimientos sociales y de liberación nacional, sucedidos en la década de los 60s, se incrementaron las contradicciones entre la oligarquía agroexportadora, la clase trabajadora y la gran mayoría de población indígena y campesina sometida a ese modelo explotador. Llevaba más de una década la configuración de un Estado militar anticomunista que se propuso con el derrocamiento de Árbenz, una restauración violenta, como le llama Tischler (2013), cuyo objetivo fue romper de tajo con la conciencia del poder popular, con la inclusión de los intereses populares, y con cierto grado de subjetividad política nacionalista, antioligárquica y antiimperialista, lograda casi en ese orden desde la caída del Dictador Jorge Ubico, en 1944.

Se acentuaron con el levantamiento militar del Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR-13), el movimiento pre-insurreccional de las jornadas de marzo y abril de 1962 y el surgimiento de las Fuerzas Armadas Rebeldes, a lo cual el gobierno del Coronel Enrique Peralta Azurdía y el gobierno de los Estados Unidos respondieron, entre otras medidas represivas ya conocidas, con la instalación de una Escuela de Contraguerrilla en la Sierra de

las Minas, a cargo del 8° Grupo de Fuerzas Especiales del Comando Sur<sup>1</sup> militares en contra de esos frentes guerrilleros en el nor-orienté del país y posteriormente el primer Plan Piloto de Asuntos Civiles del que se tiene conocimiento.<sup>2</sup>

Al avance de la confrontación, entre 1967 y 1970, encontramos los primeros registros de la participación de un actor que ha querido permanecer anónimo: Israel. En aquel entonces, al menos dos proyectos de colonización fueron financiados por los gobiernos de Israel, Estados Unidos y Alemania y fueron ejecutados por asesores israelíes, utilizando unidades de fuerzas especiales paracaidistas del ejército de Guatemala y sus familias en los departamentos de Ixcán e Izabal. La Tesis de ascenso militar, denominada *Estudio de Doctrina de contrainsurgencia 1960-1982*, sin autor, fechada octubre de 1982 y certificada por el Ministerio de la Defensa, documentó cómo el gobierno de Israel financió y ejecutó durante dos años dicho plan, inspirado en el programa Nahal destinado en Israel a entrenar a los soldados en técnicas agrícolas para establecer y expandir asentamientos militares y de control de la población.

Paralelamente, entre 1970 y 1975, el Estado de Guatemala ordenaba la elaboración de los primeros planes destinados a crear cinturones de desarrollo industrial en vastas regiones habitadas por población indígena y campesina. Los estudios identificaron las mayores riquezas naturales del territorio, al mismo tiempo su mayor obstáculo: en el modo de ser, la mentalidad y las formas de habitación del territorio, basado en la cosmovisión maya, lo cual quedó plasmado en el *Plan Nacional de Desarrollo* de 1975, en donde se identificaba que la mentalidad y la habitación dispersa del territorio por las poblaciones indígenas representaban un óbice para el desarrollo del país.

El final de esa década y el embargo de armas impuesto por Jimmy Carter a Guatemala, marcó el auge de la cooperación israelí con los gobiernos militares. Kjell Eugenio Laugerud García y el director del Instituto de Transformación Agraria (INTA) visitaban Israel para lograr acuerdos de cooperación y asesoría técnica, militar y agrícola para la Construcción del proyecto de colonización y desarrollo de la Franja Transversal del Norte (FTN), precisamente, sobre el territorio y las comunidades ya identificadas como obstáculo para la inversión capitalista sustentada en la explotación de los bosques, los ríos y los minerales del subsuelo.

Pero la historia demuestra que el desarrollo capitalista no llega solo. En esa misma década se había fundado el Centro de Estudios Militares (CEM) para crear, con una mezcla de experiencias de terror, la doctrina de Guerra contrasubversiva (GCS) del Ejército de Guatemala; doctrina que serviría para analizar el plan de guerra y, en función de las supuestas amenazas al *status quo*, implementar fases cuidadosamente elaboradas para neutralizarlas: **Fase de Prevención, Fase de Intervención, Fase de pacificación y Fase de consolidación.**

Según el *Manual de Guerra Contrasubversiva*, en aquel momento correspondía aplicar las Operaciones Militares correspondientes a la **Fase de Prevención**, lo cual configuró el plan de guerra para la persecución, detención, tortura y ejecución de la Dirigencia del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), de los estudiantes, sindicalistas, agraristas e intelectuales;

así como la imposición de una nueva institucionalidad de total y abierto carácter anticomunista, mediante la implementación de Operaciones Militares de Áreas congeladas, similares a las implementadas por el Ejército francés contra del Movimiento de Liberación de Argelia y siguiendo su máxima: identificar mediante labores de inteligencia a supuestos enemigos dentro de la población para proceder a su eliminación.

Sucedieron entonces visitas constantes de altos jefes militares guatemaltecos al Ministerio de la Defensa de Israel y, como resultado, en 1976, Guatemala obtuvo los primeros aviones Arava, así como blindados y armas, siendo la más destacada el fusil Galil con su munición de calibre 5.56, que se introdujo entonces como el arma insignia del Ejército guatemalteco. Para 1980, más de 30 millones de municiones y 5000 fusiles Galil habían sido adquiridos por el Ejército de Guatemala, que se preparaba así para lanzar las ofensivas militares más feroces en territorio maya, a partir de noviembre de 1981.

Esta información es ampliada en un trabajo, publicado por Cheryl Rubenberg, titulado *Israel y Guatemala: Armas, asesamiento y contrainsurgencia*, en el cual se detalla que, entre 1977 y 1979, junto con el sistema de comunicaciones, los expertos israelíes instalaron y maniobraron radares en el Aeropuerto Internacional La Aurora, dieron inicio a la instalación de un sistema informático avanzado y continuaron enviando asesores militares; llegando a instalar incluso la Industria Militar guatemalteca, en 1983, con la participación directa del ex primer ministro, Ariel Sharon, por medio de su empresa Eagle Military Gear Overseas.<sup>3</sup>

Este sistema informático, instalado y operado por Tadiran Israel Electronics Industries, vinculada al Ministerio de la Defensa israelí, funcionó en el Palacio Nacional y fue conocido como el Archivo o la Regional de Telecomunicaciones. Fue la pieza clave que le permitió a la llamada «Inteligencia Militar» recolectar e integrar información de la población, su consumo de servicios básicos, así como información de otro tipo: para identificar personas y supuestas casas de seguridad del movimiento guerrillero y popular; para proceder con la detención e interrogación bajo tortura, desaparición y/o ejecución extrajudicial de miles de militantes, estudiantes, profesionales, líderes sindicales y dirigentes políticos opuestos al régimen, de los cuales Amnistía Internacional contabilizaba más de 5,000 personas para esas fechas.<sup>4</sup>

Pero mientras esto sucedía en los centros urbanos, entre enero y marzo de 1980, el plan cambiaría radicalmente con dos acontecimientos en el seno de las fuerzas motrices de la lucha de clases. La toma y masacre de la Embajada de España contra población Ixil, K'iche' y estudiantes universitarios mestizos y la huelga cañera en la que entre 70 y 80 mil<sup>5</sup> campesinos mayas del Altiplano guatemalteco, organizados en el Comité de Unidad Campesina (CUC) - que representaban un ejército de migrantes temporales y gran caudal de mano de obra barata -, paralizaron la producción cañera en las importantes fincas e ingenios de la Costa Sur, lo que afectó directamente los intereses de la oligarquía finquera al verse obligados al incremento salarial. El plan había cambiado y la apreciación de la Segunda Sección del Estado Mayor General del Ejército (Inteligencia) concluía que, ese año, en algunas regiones del país, la totalidad de población indígena colaboraba o era proclive a la subversión, que se generalizaría la guerra de guerrillas y existía la amenaza de declarar liberada la zona norte de los

departamentos de Huehuetenango, Quiché y Alta Verapaz.<sup>6</sup> Era hora de cerrar filas para el poder económico dominante.<sup>7</sup> De la tesis mencionada anteriormente observamos que, durante los años 70, el Alto Mando Militar se reunió en no pocas ocasiones y cito: «...con los miembros de la iniciativa privada en el Centro de Estudios Militares, representantes de la Banca, Comercio, Industria y Agricultura»<sup>8</sup>, para hacerles ver que «el esfuerzo de luchar contra la subversión era de todos y la responsabilidad así mismo de todos»<sup>9</sup>. A partir de 1980, con el desarrollo de los acontecimientos, el General Romeo Lucas García se reunió con las diferentes Cámaras Empresariales del país y se incluyó en estas a todos los comandantes de zonas militares. Según el autor, «el sector privado [...] consciente de la necesidad de hacer frente a la embestida marxista [...] decidió ofrecer su colaboración directa al Presidente y la lucha contrasubversiva a través de la ‘Asociación de Amigos del País’, e iniciaron un intenso trabajo en Washington para mejorar las relaciones con el gobierno americano y lograr que se reanudaran las ventas de material militar al Ejército»<sup>10</sup>. La intervención decidida de la oligarquía coincidió con un giro en la guerra.

El general Benedicto Lucas García, como Jefe del Estado Mayor General del Ejército, entrenado en Francia, dirigió este salto cualitativo en la guerra y lideró el paso a **la Fase de Intervención** en los territorios de mayor población indígena reorganizando al ejército para ocupar, desalojar y destruir los territorios mayas desde Chimaltenango hasta la frontera con México, mediante operaciones de «Barrida», y obligando la conformación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) que llegarían a tener aproximadamente 750 mil miembros.<sup>11</sup>

Las subsecuentes fases (Pacificación y Consolidación)<sup>12</sup> correspondieron a los gobiernos militares de los generales Efraín Ríos Montt y Óscar Humberto Mejía Víctores, y al gobierno cívico-militar de Vinicio Cerezo.

Fue precisamente la adopción de esta estrategia militar con la presencia de personal militar, asesores israelíes y empresarios guatemaltecos en las zonas de operaciones ocupadas militarmente después de actos genocidas, lo que dio paso a que, en algunos círculos militares, aunque no de manera oficial, se hablara de la *Palestinización* del territorio maya en Guatemala.

Tan solo en la región norte del país, en el departamento del Quiché, en la región habitada por la población maya Ixil, según datos del *Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico «Guatemala: Memoria del Silencio»*<sup>13</sup> entre julio de 1981 y diciembre de 1982, más del 90 por ciento de las aldeas que existían fueron borradas del mapa; es decir, un aproximado de 440 aldeas; en su lugar se crearon las llamadas Aldeas Modelo y agrupando a estas, los Polos de Desarrollo donde se concentró a más de 500 mil personas<sup>14</sup> para el control de la vida, la producción, el comercio, la religión, las ideas y la mano de obra en función de la estrategia contrasubversiva, o como lo definió el Ejército: «Centro Poblacional organizado, que garantice la adhesión de la población, su respaldo y participación conjunta con la institución armada en contra de la subversión comunista».<sup>15</sup>

Parte fundamental de esta etapa de pacificación lo constituyeron los planes *Techo Tortilla y Trabajo y Fúsiles y Frijoles con participación de la iniciativa privada*, sometiendo al trabajo forzado

por comida a los pueblos Ixiles, K'iche's, Q'eqch'ies, Q'anjob'ales entre otros<sup>16</sup> en los llamados polos de Desarrollo.<sup>17</sup>

Para quienes se resistieron a la concentración y reconstruyeron la vida comunitaria en las montañas en las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), en pleno gobierno de Vinicio Cerezo, el Estado Mayor de la Defensa Nacional, dirigido por Manuel Antonio Callejas y Callejas lanzó la Ofensiva militar de fin de año. Al menos veinticinco mil personas sufrieron los embates en medio de las montañas selváticas, sin comida, sin medicinas, sin ropa, bajo una persecución y un bombardeo constantes, tal y como lo han padecido, desde 1948, miles de familias palestinas.

**A los pueblos mayas en Guatemala se les destruyó, aniquilando físicamente** a las mujeres, a las niñas, a los niños, a los adultos y ancianos, esa destrucción se llevó a los extremos hasta aniquilar todo su tejido social; **la represión destruyó el modo de vida originario o comunitario**, un modo de vida basado en sus normas, en su cultura, en sus símbolos, en su cosmovisión del mundo, en su lenguaje, en su modo de relacionarse con las personas, los seres vivos, en su forma de habitar el espacio geográfico y el territorio y en su forma de relacionarse con el medio ambiente, **para sustituirlo por otro en un proceso violento de ocupación, militarización, reeducación, asimilación y ladinización para crear un maya aceptado por los criollos, su Estado y su Ejército.**

Para Payeras (1984), ex comandante del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en términos prácticos, la contrainsurgencia

«...coherente con su esencia de clase y con su naturaleza contra-revolucionaria, pretende romper las bases mismas de la estructura comunal, -incluyendo los aspectos agrícolas, comerciales y culturales- y de la unidad étnica, destruyendo los factores de reproducción de su cultura y afectando los valores en que descansa; en la organización social indígena, la dignidad de la persona y su perspectiva vital»(...) «es borrar la memoria histórica de los pueblos indígenas y cegar su perspectiva de liberación»;

Es desintegrar sus bases económicas integrarlos por la fuerza a la dinámica capitalista, imponiendo así nuevas relaciones de producción. Eso dictaron los manuales contrainsurgentes a los oficiales del Ejército que comandaron las unidades en los teatros de operaciones.

## A modo de conclusiones

La estrategia genocida, la destrucción del medio ambiente, el desplazamiento forzado, el sometimiento masivo al control militar en Aldeas Modelo, tenían en esencia el objetivo de dominar a los pueblos mayas, sus ideas y su voluntad de resistencia; es decir, transformar definitivamente sus medios de vida, al mismo tiempo concentrando, reeducando y

absorbiendo la fuerza de trabajo de un porcentaje de población afín al estado contrainsurgente y eliminando a los no afines o no rescatables.

Esto no fue un objetivo a corto o mediano plazo, sino más bien un proyecto de larga data que evitara en cualquier futuro la posibilidad de revertir el orden establecido; al mismo tiempo que la imposición de nuevas formas de vida y de organización de la vida comunitaria aseguraba el ejercicio del poder local basado en el esquema del dominador para imponer autoridades afines, controlar cualquier brote de oposición y disidencia, a nivel local, regional y nacional y, a futuro, asegurar una fuerza reaccionaria para el control del poder local y capaz de movilizarse, a la orden de mandos militares o políticos, para la manipulación política a nivel nacional en favor de los grupos hegemónicos. Esto lo hemos constatado desde la firma de la paz, por ejemplo, en la conformación y utilización de los Consejos Comunitario de Desarrollo, con el peso de los expatrulleros de Autodefensa Civil en las elecciones municipales y, más recientemente, con sus masivas movilizaciones junto a veteranos del Ejército, en apoyo a Jimmy Morales y de Alejandro Giammattei.

Analizado, desde esta perspectiva, el genocidio en Guatemala fue un genocidio de clase, que en su estrategia contrasubversiva totalizó al enemigo interno en la clase que le disputó el poder, o estaba en posibilidad real de disputarlo, desde la organización comunitaria, indígena, popular y revolucionaria.

En torno a este genocidio sus objetivos, su planificación y ejecución geográfica y social se aliaron y participaron en distintos niveles: Estado, Cámaras empresariales, diferentes ejércitos, potencias colonialistas, políticos y gobiernos sionistas.

Esto sentó las bases para la peligrosa supervivencia de un Estado contrainsurgente manejado y disputado, al menor intento de ruptura, por esos actores.

Alianza que, según mi criterio y basado en hechos del conocimiento público, por ejemplo y por mencionar algunos elementos de interés latente, hoy controla casi todos los poderes del Estado, aboga por el retorno del Fascismo en medio de la confrontación mundial, en un complejo contexto nacional donde confluye esa vieja alianza política-empresarial-militar en contra del avance de casos de justicia transicional, como ocurrió contra el segundo Juicio por Genocidio para impedir la sentencia contra Benedicto Lucas García; contra el caso *Diario Militar* y el de *Creompaz*, entre otros.

La alianza político-militar-empresarial, que apoya el proyecto sionista de Israel y niega el genocidio contra el pueblo palestino, es la alianza político-militar-empresarial que controla la Corte de Constitucionalidad, a algunos magistrados de la Corte Suprema de Justicia, a la mayoría de los jueces del Organismo Judicial y a los actores corruptos y criminales del Congreso de la República. Esto se evidencia perfectamente cuando encontramos a esos actores aglutinados en algunas organizaciones pro-israelíes, como la llamada Liga de Amistad Parlamentaria Guatemala-Israel, la Asociación Civil de Justicia Guatemala-Israel y la Asociación Amigos del País, entre otras peligrosas alianzas.

Como vemos, persisten las alianzas emergidas del añejo miedo a la movilización y acción masiva de los pueblos, de su conciencia de clase y de la potencialidad de sus ideas y sus manos.

En este ejercicio de memoria, ese es el peligro latente para los pueblos sobrevivientes de un genocidio continuado en nuestra historia.

Guatemala. 03 de julio de 2025.

## Notas

---

<sup>1</sup> Tesis de ascenso: *Estudio de Doctrina de Contra Insurgencia 1960-1982*. Sin autor, de fecha 30 de septiembre de 1982. Certificada por el Ministerio de la Defensa Nacional, Guatemala, en fecha 9 de julio de 2018. quienes lanzaron las primeras ofensivas.

<sup>2</sup> *Plan Piloto de Asuntos Civiles*. En inglés. Archivo Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. CIRMA.

<sup>3</sup> Ver documento completo en <https://bdsmexico.mx.wordpress.com/author/bdsmexicomx/>

<sup>4</sup> Amnistía Internacional. (1979). *Guatemala: Programa Gubernamental de Asesinatos Políticos*.

<sup>5</sup> CEH. (1999), *Guatemala: Memoria del Silencio. Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Tomo III. Casos Ilustrativos. CEH.

<sup>6</sup> Estado Mayor General del Ejército. 2ª Sección. Fecha calculada por este autor, en diciembre de 1980.

<sup>7</sup> Tesis de ascenso: *Estudio de Doctrina de Contra Insurgencia 1960-1982*. Sin autor, de fecha 30 de septiembre de 1982. Certificada por el Ministerio de la Defensa Nacional, Guatemala, en fecha 9 de julio de 2018.

<sup>8</sup> Ibid, p. 213.

<sup>9</sup> Ibid, p. 219.

<sup>10</sup> Ibid, p. 101.

<sup>11</sup> Mario Payeras (octubre, 1984). *La estrategia antiguerrillera*.

<sup>12</sup> **La fase contrasubversiva de Pacificación y Consolidación** que le siguió a la de Intervención, incluyó entre otros aspectos: 1) la concentración militarizada de población sobreviviente de las masacres que había sido capturada en operativos en las montañas; 2) la Construcción de Aldeas Modelo bajo concepto militar de fortificación que contemplaba; 3) pláticas de reeducación cívico militar, sustitución del catolicismo por la religión evangélica neo-pentecostal; 4) trincheras, torres de vigilancia; 5) tarjetas de identificación militar de la población, control de suministros y movimientos; 6) obligación de conformar los grupos paramilitares denominados *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC); y 7) en algunos casos helipuerto, esto supuso que la población quedara como escudo humano de los soldados ahí destacados.

<sup>13</sup> Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala Memoria del Silencio*. Tomo II.

---

<sup>14</sup> Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE) (1988). *Guatemala: Seguridad, Desarrollo y Democracia*, p. 16.

<sup>15</sup> Ejército de Guatemala.(1984). *Polos de Desarrollo, Filosofía desarrollista*. Editorial del Ejército de Guatemala.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Para profundizar en este aspecto ver: Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE). *Guatemala: Seguridad, Desarrollo y Democracia*.

## Búsqueda de víctimas de desaparición forzada, largo camino sin respuestas, lucha que no termina... memoria viva

---

*Elizabeth Florián*  
*Promotora y defensora de la Memoria Histórica,*  
*los Derechos Humanos,*  
*Territorios y de la Madre Tierra*



### Resumen

Participar en la mesa *Genocidio y Memoria* en FILGUA 2025, constituye, desde luego, un gran desafío personal, implica, ordenar ideas, obligar al subconsciente a escudriñar y rebuscar en el imaginario, las vivencias y experiencias, respecto a un momento, una fecha, una hora... que marcó tu vida para siempre.

Traslado en este documento el sentir, pensar y las acciones de búsqueda, desde los familiares de personas víctimas de desaparición forzada, los esfuerzos por recuperar y construir memoria histórica y mantenerla viva. Constituye un relato personal y desde familiares de víctimas de este crimen, de dolor, incertidumbre y esperanza, denuncia de la irresponsabilidad de un Estado que ha querido silenciar nuestras voces, negando y ocultando evidencias de esta verdadera historia.

Sea este breve escrito y esta mesa de diálogo sobre Genocidio y Memoria, un acto para honrar a los y las 45 mil víctimas de la desaparición forzada, a las 200 mil víctimas de la ejecución extrajudicial en sus propias comunidades o territorios, o que murieron huyendo de las atrocidades que estaban viviendo. Respeto y admiración, para las pioneras de las organizaciones de búsqueda de personas detenidas desaparecidas: Rosario Godoy de Cuevas, Héctor Calito, Aura Elena Farfán, Nineth Montenegro, Emilia García, Isabel Choxom, entre otras.

También para los y las jóvenes que hoy se interesan en conocer esta historia y construir memoria histórica con su solidaridad y expresiones artísticas.

A todas las víctimas de desaparición forzada, que esperan ser encontrados por sus familiares en fosas comunes, en terrenos ocupados por cuarteles o destacamentos militares o en cementerios clandestinos, les decimos hoy y siempre, ¡no los olvidamos! los buscaremos y seguimos luchando para esclarecer la verdad, denunciando y gritando con toda nuestra fuerza que en Guatemala ¡Sí hubo Genocidio!

## 1. Cuando sospechas que a tu familiar le pasó algo

Ninguna persona está preparada para vivir un acontecimiento de esta naturaleza, si bien es cierto, vivimos hasta el día de hoy en una sociedad víctima de amenazas e inseguridad, cualquier persona o familia está expuesta a vivir un suceso de esta naturaleza.

Actualmente, casi a diario aparecen publicaciones en las redes sociales de personas desaparecidas (alerta Isabel Claudina y Alba-Kenet); este tipo de noticias afecta mucho, uno se pone en el lugar de los familiares, aunque quisiéramos despojarnos de nuestra propia historia y vivencias, no se puede, el Estado no te ofrece condiciones, la violencia latente te obliga a re-vivir todo, es una permanente tortura psicológica.

La desaparición forzada se tipificó como delito en la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas, de 2006, y como crimen de lesa humanidad en el Estatuto de Roma: Por 'desaparición forzada de personas' se entenderá la aprehensión, la detención o el secuestro de personas por un Estado o una organización política, o con su autorización, apoyo o aquiescencia, seguido de la negativa a admitir tal privación de libertad o dar información sobre la suerte o el paradero de esas personas, con la intención de dejarlas fuera del amparo de la ley por un período prolongado. (Estatuto de Roma, 1998: Artículo 7 (2) (i))

En el momento de la noticia, o cuando tu familiar no regresa a casa, se conjugan varios sentimientos: angustia, dolor, ansiedad, enojo y un sentimiento de profundo vacío e incertidumbre. Como dijo una amiga, cuyo esposo también fue víctima de desaparición forzada, «**cuando recibí la noticia, sentí que la luz de mi vida se apagó**» (Beatriz Velásquez exesposa de Otto Rene Estrada Illescas, detenido desaparecido el 15/05/1984). Y con toda razón. Sientes que te asfixias, que te han metido a un túnel muy oscuro, sin salida y ningún ápice de claridad. Aquí inicia un dolor inexplicable y, aunque transcurran meses, años y décadas, no termina.

En una oportunidad (38 años atrás) hice catarsis y escribí sobre lo que significaba la desaparición de un ser querido, recuerdo que lo clasifique en varios momentos:

1. **Negación, no aceptación del suceso.** ¡Esto no puede ser! Se vive un sentimiento de negación muy arraigado, a la vez, una luz de esperanza. Son demasiados sentimientos confusos e inexplicables.

Ahora me digo, pecamos de ingenuas; cómo no aceptar esa realidad, si estabas viviendo una época de persecución, de mucha represión, de vida semiclandestina, porque si otros compañeros y compañeras habían sido víctimas, tenías que esconderte, cambiar constantemente de domicilio, tomar otras rutas y horarios para realizar una parcial vida «normal».

2. **Aceptación, enfrentar la realidad.** Otro momento es enfrentar la realidad y empezar a movilizarse, comunicarlo al resto de la familia, en el lugar de trabajo y ser portadora de esta noticia, vienen las preguntas sin respuestas, ¿Dónde fue? ¿Cuándo y a qué hora? ¿Está segura? Te das cuenta de que no tienes respuestas.

En medio del dolor e impacto de semejante noticia, aparecen reclamos familiares, inculpaciones, toda clase de sentimientos y desesperación. También, expresiones de sentimientos de negación de lo sucedido, en el caso particular, el decano de esa época, de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Carlos, Lic. Vitalino Girón, cuando personalmente le comuniqué la noticia y le solicité que, como autoridades denunciaran el secuestro de Héctor Interiano, (por ser estudiante y trabajador de esa unidad académica) me dijo: «no puede estar secuestrado, él es una persona inteligente, tranquilícese va aparecer» y exclamé, ¡está secuestrado! él no es irresponsable, ya se hubiera comunicado, mi corazón de esposa y de madre me lo dice.

3. **Inicio de una búsqueda infructuosa.** ¿Dónde buscar? ¿A dónde ir? Inicia una búsqueda sin orientación, desesperada, no se miden riesgos, vas directo a la boca del lobo, a la policía y te dicen con total frialdad y cinismo «aquí no está reportado su nombre en la lista de capturados».

La escucha constante de noticias en medios de comunicación te lleva a buscar en otro lugar, la morgue, al no encontrarlo en este lugar, abrigas nuevamente la esperanza de encontrarlo con vida. También, se acercan personas o, por medio de interlocutores, te dan información falsa, aumentando el dolor. Recuerdo que las primeras semanas nos decían que el cadáver de nuestro familiar estaba tirado en una cuneta, camino a San Juan Sacatepéquez. Íbamos y nada. También nos dijeron que en la zona 6 había una casa y que ahí llevaban a los universitarios para torturarlos. Fuimos por los alrededores y la casa tenía apariencia de una vivienda común, no había nada que llamara la atención. Con el transcurrir de los años, se corroboró que había un centro de cautiverio y torturas llamado la Isla.

Las denuncias y el clamor para dar con el paradero de nuestros seres queridos fueron constantes, se pagó como familia y como parte del Grupo de Apoyo Mutuo en medios de comunicación escrita, múltiples peticiones rogativas a los captores de nuestro ser querido, para que lo dejaran en libertad; reiteradas veces se visitó la morgue, se dejaron fotos de nuestra víctima desaparecida con personas conocidas que trabajaban en hospitales, recursos de exhibición personal, etc. Pasan los días, meses y se acumulan sentimientos de frustración, desesperanza e impotencia.

En esta primera fase de búsqueda, te olvidas de sí misma, el pensamiento no conecta con las necesidades vitales, como disponer de un tiempo para consumir tus alimentos, se pierde el apetito, no duermes, y, si concilias un poco de sueño es con pesadillas y te despiertas con sobresaltos...despertar te hace volver a la realidad.

La detención y posterior desaparición forzada de tu ser querido, cambia radical y desestabiliza totalmente la vida familiar.

## 2. Una búsqueda permanente y un largo camino sin respuestas

El no tener noticias o pruebas que te indiquen ¿qué pasó? o te demuestren que tu familiar víctima de desaparición forzada está muerto, o que fueron identificados sus restos u osamenta, la búsqueda continua.

La mamá de mi esposo confió por lazos familiares que iba encontrar apoyo en un militar, fue a buscarlo y nunca la atendió. La mamá de este militar era su pariente, le dijo que le iba a suplicar que indagara y cuando supiera algo, le avisaría. Nunca llegó la respuesta. Meses después, supe que este militar estaba a cargo de un destacamento en una cabecera departamental del Oriente del país, me armé de valor, tomé a mi pequeño hijo en brazos y fui a buscarlo a ese cuartel. Recuerdo que le dije a mi madre, «si yo entro en ese cuartel y no salgo, usted sabe que ahí me hicieron algo, pero no tenga pena, yo no voy a entrar». Cuando los soldados del cuartel me preguntaron de parte de quién, di el nombre de mi suegra, al buen rato salió, me vio de pies a cabeza y me preguntó ¿Usted me busca? Sí, vengo de parte de mi suegra, di el nombre de ella, y le dije esposa de quién era. Le dije que me diera información respecto al secuestro de mi esposo, «me dijo que no sabía nada, pero que ojalá ganara la democracia cristiana, porque podría haber más posibilidades de averiguarlo». Hasta la fecha (41 años después) sigo esperando su respuesta. Este personaje, en el gobierno de la democracia cristiana, ocupó el cargo de ministro de la defensa y nunca le concedió una audiencia a mi suegra.

Entre esperanza e incertidumbre, humillaciones y frustraciones, sin recibir noticias del ser querido pasan los años y ahora décadas, pero sigue latente la pregunta: **¿Dónde están? ¿Qué hicieron con ellos y ellas?**

Trascurren 12 años después de la desaparición forzada de todos los integrantes del secretariado de la Asociación de Estudiantes Universitarios -AEU- de 1984 y la esperanza revive con la firma de los *Acuerdos de Paz* (diciembre 1996). Quiénes nos negábamos a aceptar

que nuestro ser querido estaba desaparecido, abrigamos en nuestro corazón la esperanza de que, tal vez, en el grupo de retornados iban a venir y que, por razones obvias, no habían podido enviar algún mensaje. Ese día de la firma de la paz, en medio del espectáculo yo me recorrí todo el parque central buscando el rostro que quería encontrar, regresé llorando a mi casa. Posteriormente, pregunté a personas que habían estado en el proceso de negociación de esta falsa paz, y tampoco encontré respuestas.

Otra luz de esperanza, pero de mucho dolor y frustración fue el mes de mayo de 1999, cuando es publicado el *Diario Militar*, (denominado *Dossier de la muerte*) que registraba la lista de 183 detenidos desaparecidos, 24 mujeres y 159 hombres. No quiero entrar en detalles, quiero transmitir el impacto que esto provocó en los familiares de las víctimas de desaparición forzada, al ver que un esposo, hijo, padre, madre, hermano o hermana no estaban en este listado, pero este documento confirmó y evidenció a las instituciones responsables de haber cometido este tipo de crímenes.

Recuerdo que me enteré por la prensa escrita, leí con mucho asombro, impactada, no daba credibilidad a lo que tenía en mis manos, sentía que el corazón me palpitaba demasiado fuerte, revisé cada uno de los rostros, identifiqué a amigos, a compañeros de la Universidad de San Carlos y, al terminar de ver a las 183 víctimas y no encontrar el rostro y nombre de mi esposo, Héctor Interiano, me desplomé y lloré. Me di ánimo y dije: volveré a buscarlo, tal vez por tener los ojos llenos de lágrimas no revisé bien, a la tercera vez, me di por vencida: «el mío no está».

***Nunca olvidaré la sensación de duelo que me provocó este documento, imaginé que en iguales condiciones se encontraban miles de familiares, pues el Informe reportaba fechas, el día de la detención ilegal y día que los mataron. Además, se puede establecer el periodo de tiempo transcurrido, retenidos en cautiverio, e imaginarnos, las condiciones inhumanas y el sufrimiento de toda clase de crueles torturas. Se agudiza el dolor nuevamente, se refuerza la incertidumbre; y, como al principio, te preguntas: ¿cuánta tortura y tratos crueles sufrió?, ¿cuándo lo mataron?, ¿dónde dejaron su cuerpo?***

Después de la publicación del *Diario Militar*, Kate Doyle vino a Guatemala, fui a buscarla al hotel donde estaba planificada una actividad respecto al mismo informe, la intención ingenua, -porque la esperanza es latente- era preguntarle, si había otra parte de este Informe, me dijo: «solo esto llegó a mis manos, desde luego que ha de haber más», le dije, ahí aparecen los compañeros de mi esposo, pero él no está y fueron secuestrados en la misma fecha. Me contestó «con los que aparecen, puedes cruzar información de fechas y línea de mando del ejército de esa época».

Este documento confirmó lo que, desde 15 años atrás, con amigas que fuimos víctimas de la detención y desaparición forzada de nuestros esposos, sospechamos e íbamos tejiendo información recopilada de los lugares donde posiblemente los tuvieron, sufriendo inimaginables torturas, y que el responsable de estos hechos era el ejército.

La publicación nacional e internacional de este documento, que minuciosamente registraba los nombres de una parte de la población detenida y desaparecida, que solo abarcaba un periodo, (1983-1985), de los 36 años de conflicto armado interno reveló que la institución castrense por medio de aparatos creados para tal fin, fue responsable del seguimiento, captura, desaparición, tortura y ejecución extrajudicial de miles y miles de víctimas de desaparición forzada. Cobardemente no han querido aceptarlo, todo lo contrario, han incinerado información, revertido y detenido los casos judicializados que inculpan a altos mandos del ejército.

En julio de 2005, es descubierto el *Archivo Histórico de la Policía Nacional* (AHPN) de Guatemala, otra luz de esperanza; constituye un valioso registro de expedientes, permite esclarecer hechos sucedidos, durante 115 años aproximados. El AHPN proporciona datos valiosos y han sido útiles en algunos casos de las 183 víctimas descritas en el *Diario Militar*, por ejemplo, el caso de Edgar Fernando García, secuestrado en febrero de 1984, permitió identificar a uno de los victimarios.

El *Diario Militar* o *Dossier de la muerte*, o el *Archivo Histórico de la Policía Nacional* son documentos que a los familiares de víctimas de desaparición forzada nos hicieron poner los pies en la tierra y aceptar que nuestro ser querido estaba muerto, nuestra consigna inicial de reclamo «¡vivos se los llevaron, vivos los queremos!» fue desapareciendo. Ambos documentos, evidencia a los responsables. Nuestra lucha y nuestras preguntas se reorientan a exigir que nos digan dónde dejaron sus restos, en qué fosa común o cementerio clandestino, en qué cuartel o destacamento militar están sus osamentas esperándonos, para darles una sepultura digna, de acuerdo con nuestras costumbres, cultura, religión, y cerrar así el ciclo de la muerte.

La Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) inicia el banco genético forense, convoca a familiares de detenidos desaparecidos y nos acercamos para dar nuestras respectivas contribuciones. Es un nuevo momento de dolor, de dolor por estar cerca de la muerte, aceptar y conformarse con encontrar, por medio de esta institución, sus restos.

El momento culmen de mucha esperanza de que iban aparecer los restos de nuestros seres queridos universitarios, (27 años transcurridos) es cuando la FAFG identifica las 220 víctimas localizadas en el destacamento militar de San Juan Comalapa, osamentas que corresponden, a algunos universitarios: Sergio Saúl Linares Morales, Juan de Dios Samayoa, Hugo Navarro, y el sindicalista Amancio Villatoro.

Nos platicábamos entre las familias y el sentimiento era mutuo, todo nuestro ser deseaba y queríamos que ahí estuvieran los restos de nuestros seres queridos. También excompañeros y amigos de trabajo de ellos y del movimiento estudiantil de esa época en la Universidad de San Carlos, nos daban ánimo y palabras de esperanza, que ahí iban a aparecer.

Sergio Linares era para mí la esperanza más cercana de encontrar los restos de Héctor Interiano, pues ellos mantenían una comunicación frecuente, algunas veces compartió alimentos en la casa. El día que nos enteramos de que lo habían secuestrado, tuvimos que salir de la casa, con pocas cosas, para prevenir que algo nos sucediera, mi hijo tenía 6 meses.

Se suma a este sentimiento de búsqueda y esperanza, el día que fue abierta una fosa común que guardaba infinidad de osamentas, en el cementerio de La Verbena. Ahí estuvimos, se hizo un acto, una ofrenda de rosas blancas sobre la fosa, prevalecía un silencio absoluto, no había necesidad de palabras en ese momento, el silencio lo decía todo, y los rostros con ojos humedecidos de cada familiar.

Hasta aquí, se describe brevemente un largo camino de búsqueda sin respuestas, breve, porque hace falta relatar la búsqueda en las calles, hospitales, basureros, etc. En este caminar, han existido momentos de luz, pero luego se apagan con la frustración de no encontrarles.

Para muchas personas o la mayoría de la sociedad, tal vez, es inexplicable la persistencia y resistencia a seguir buscando y exigiendo justicia. Nos asiste el derecho a saber cuál fue el destino y paradero final de nuestros familiares.

41 años transcurridos, en el caso particular, (para otras familias más años y para otras, menos) desde aquellos primeros días que buscamos sin ruta ni orientación y, como no hemos encontrado respuestas, la lucha continúa por esclarecer ¿Dónde están nuestros seres queridos detenidos desaparecidos?

### 3. Memoria histórica, memoria colectiva y memoria viva

Con el fin de no teorizar sobre este tema, hice un sondeo rápido al azar, con algunas personas que nos vincula la búsqueda de nuestros seres queridos, víctimas de desaparición forzada, preguntándoles ¿qué significa para ti la memoria histórica?

*Es lo que hemos hecho durante todos estos años, denunciar, hablar sobre lo que hemos vivido desde que se llevaron a mi hermana.*

*Es no quedarnos calladas, exigir justicia, saber la verdad de lo que les hicieron a nuestros esposos, decir cómo eran ellos antes de que se los llevaran.*

*No cansarnos de luchar por ellos, si no lo hacemos, es como traicionarlos y dejarlos en el olvido, si a nosotras nos hubiera pasado lo mismo, ellos jamás se hubieran cansado de buscarnos y de luchar por la justicia.*

*Hemos experimentado un gran duelo en la familia, desde que se llevaron a mi hermano, eso llevó a la tumba a mi mamá y papá, siempre tenían la esperanza de que apareciera, hay gente que no se imagina lo grande que es este dolor, siempre vamos a contar la verdad de por qué le hicieron esto, él no andaba haciendo mal a nadie, está en nuestra memoria y lo tenemos presente en todo*

Lo expresado es parte de la memoria histórica que, individual y colectivamente, hemos venido construyendo. No son simples palabras o frases, recogen sentimientos de duelo, de lucha, convicción e importancia de ejercer un derecho para esclarecer la verdad y hacer justicia.

**Memoria histórica.** Construir la memoria histórica de los hechos acontecidos durante un período cruel y sangriento en el país, es responsabilidad del Estado, ante su inoperancia, los familias de las víctimas la hemos venido construyendo, desde el momento en que fueron arrebatados nuestros seres queridos de su hogar; inicia recordando los últimos momentos compartidos, sus palabras de despedida, la ropa que llevaba puesta, el registro de la búsqueda en cada lugar, las cartas rogativas a autoridades y victimarios, las denuncias a nivel nacional e internacional, entre otras. Todo acto o gestión que hemos realizado por el esclarecimiento de la verdad y la justicia constituye memoria histórica.

**Memoria colectiva,** es pasar del plano familiar a otros espacios, vinculantes a organizaciones creadas por familiares víctimas del conflicto armado interno; se unen ideas, propuestas,

acciones, por ejemplo: caminatas, vigiliadas, misas rogativas para que aparezcan; fortalecer las demandas escritas con la firma de todos y todas; asistir a las audiencias solicitadas con autoridades nacionales, o funcionarios extranjeros de visita en el país y que representan a organizaciones que monitorean el respeto a los derechos humanos, etc. La memoria colectiva ha sido un proceso social, permite dimensionar el problema que, no solo es una familia la que fue víctima, sino que somos miles. Somos memoria colectiva porque nos une el mismo dolor, una lucha y el legado de amor que nos dejaron nuestros seres queridos. Luchar conjuntamente nos fraterna y fortalece la solidaridad. La memoria colectiva somos todas y todos los que nos negamos a olvidar y a no ser cómplices de lo que nos hizo este Estado genocida. Es promover y defender la memoria, transmitir nuestra historia con las presentes y futuras generaciones, es contar la verdad.

**Memoria viva.** Mientras no se esclarezca la verdad, se siga reclamando justicia y persistan las condiciones por las cuales luchaban estudiantes, maestros, obreros, sindicalistas, campesinos, líderes comunitarios y religiosos, la memoria es un hecho latente y está viva, su legado está presente. Tenerlos en la memoria no es un ejercicio vano o de querer vivir en el pasado, es un derecho, un acto de solidaridad y compromiso moral. Cada acto que reivindica a todas las víctimas del conflicto armado interno es memoria viva.

Reivindicarlos a todos y todas, es honrar su memoria, ser la voz de ellos y ellas, dar a conocer su historia y explicar por qué les hicieron esto, que eran personas con una identidad, tenían una familia, unos sueños, unos proyectos, etc., eran personas igual que nosotros y nosotras.

La memoria viva se construye permanentemente, no es hablar de un pasado, es traerlos al presente, compartir su historia de vida y de lucha. Memoria viva, es exigir permanentemente verdad y justicia. Es encontrarlos algún día y devolverlos a la madre tierra con su identidad y dignidad.

Existen varios documentos que muestran fehacientemente la verdadera historia de Guatemala, lo sucedido durante 36 años de un conflicto armado interno. Sin embargo, el Estado no asumió los compromisos suscritos en los Acuerdos de Paz. Es una historia silenciada oficialmente. Por ello, somos los familiares quiénes seguimos haciendo historia, nos negamos al olvido y a la complicidad con un Estado, que tiene una deuda moral con todos los familiares de 45 mil víctimas de desaparición forzosa.

#### 4. Recuperar la memoria histórica...una deuda pendiente del Estado

- Construir la memoria histórica de los hechos acontecidos durante un período cruel y sangriento en el país, es un compromiso no cumplido por parte del Estado de Guatemala; no se han realizado investigaciones serias, ni mucho menos se han aportado los documentos oficiales que podrían contribuir a esclarecer la verdad y dar con el paradero de las víctimas de desaparición forzada. Pese a que hay testimonios y peritajes forenses, se omite y protege a los responsables materiales e intelectuales de estos actos, que en el derecho internacional mediante denuncias interpuestas por familiares de las víctimas u organizaciones civiles, en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos han sido reconocidos y calificados como crímenes de lesa humanidad.
- El Estado, por medio de sus instituciones creadas, revictimizan constantemente a los familiares de las víctimas de desaparición forzada, al no preservar los archivos testimoniales y expedientes de los casos demandados. En febrero del año pasado, fuimos convocados por funcionarios del gobierno actual (COPADEH) para sugerir ideas para la elaboración del Plan Nacional de Dignificación de las Víctimas y la creación de la Política de Resarcimiento. Acudimos con muchas expectativas que, al haber transcurrido más de un año, se han ido esfumando.

Se percibía que había buenas intenciones, por ejemplo: recuperar los archivos de la extinta COPREDEH, PNR y SEPAZ. Nos indicaron que estaban abandonados en unas bodegas.

Recuperar la memoria histórica implica respetar a las víctimas y a sus familiares, resguardar y proteger los archivos donde están sus testimonios y expedientes de su familiar, custodiarlos, protegerlos, crear condiciones e infraestructura para digitalizar y sistematizar toda la información valiosa que es parte de la verdadera historia de país.

- Ante la negación permanente e irresponsabilidad total del Estado, la memoria histórica la hemos venido construyendo los familiares de las víctimas y las organizaciones de la sociedad civil, con lágrimas, con cansancio físico, mental y bajo una condición permanente de tortura psicológica.
- Después de casi tres décadas de la firma de los Acuerdos de Paz, Guatemala perdió una gran oportunidad de reconstruirse, reconciliarse y repararse dignamente. Sin voluntad política por parte del Estado, hoy persisten y se agudizan las condiciones de vida para toda la población. La coyuntura actual, está muy marcada por una crisis económica y

social sin precedentes, condena a vivir en pobreza a más de la mitad de la población, y parte de ella, es sobreviviente de esas políticas y estrategias genocidas, aplicadas en el pasado reciente.

- En los últimos años, se ha fortalecido la impunidad y para nosotros(as), familiares de las víctimas de desaparición forzosa, es totalmente inaceptable y repudiable que dejen libres a los responsables de todos estos crímenes.

### Referencias bibliográficas

Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. Textos Clásicos. *REIS, Revista española de investigaciones sociológicas*, (69), 209-219. [https://www.irenees.net/bdf\\_fiche-analyse-944\\_es.html](https://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-944_es.html)

Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico. (1999). Guatemala. Memoria del silencio. Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala ODHAG. (1998). *Guatemala: Nunca Más*. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica



## Canto colectivo y genocidio: «Aquí solo queremos ser humanos». El derecho a cantar y defender ideas en Guatemala<sup>1</sup>

---

*Fernando López Rivera*  
*Antropólogo*



El 10 de mayo de 2013 se dejó sentir un fuerte temblor en la Ciudad de Guatemala. Éste impactó simbólicamente en quienes habíamos abarrotado la sala de vistas de la Corte Suprema de Justicia, minutos antes de que se anunciara la sentencia final por genocidio contra el exdictador Efraín Ríos Montt. Poco después, el canto colectivo de la canción «Aquí solo queremos ser humanos» (Otto René Castillo / Fernando López) se extendió por la sala como respuesta social al fallo emitido por el tribunal presidido por la jueza Yassmin Barrios. Así, la canción se convertiría en un manifiesto liminal inédito (Ní Shíocháin, 2018) que en palabras de la poeta y activista maya Estela Jocón sería «un himno de paz frente a la violencia» (Jocón, 2022).

La influencia del Arte, la música y, de manera específica, el canto colectivo como objeto de investigación etnomusicológica en la transición de las dictaduras militares al período de posguerra, los derechos humanos y la construcción de paz es un tema poco explorado por la etnomusicología en Guatemala. Aunque la justicia transicional está arraigada en la experiencia latinoamericana (Pitic 2020), la experiencia particularmente guatemalteca sigue estando poco representada en las universidades europeas en las ciencias sociales. Sin embargo, «está ganando terreno dentro de la academia, donde la investigación de la intersección de la música y la justicia social continúa expandiéndose». (Dillane, et al, 2018, p. 2 Traducción propia).

Vale decir entonces que el enfoque etnomusicológico resulta esencial para contribuir a situar el papel del arte, la música, el canto colectivo y, particularmente la canción de protesta social, como género artístico vigente en la defensa de los derechos humanos y los esfuerzos de construcción de paz, tanto en el sector europeo como en el latinoamericano - guatemalteco. El oficio de cantar ideas y hacer canciones como activísimo etnomusicológico, -que condensa el enfoque autoetnográfico del performance, la investigación de la práctica artística y el activismo académico y musical-, intenta contribuir a develar el papel fundamental de *cantar ideas* políticas como una forma alternativa de contar la historia y construir pensamiento anticolonial (Ní Shíocháin, 2018) en Guatemala. Esto adquiere resonancia al abordar el caso de estudio del momento de la sentencia por genocidio contra el pueblo maya Ixil, durante el

cual la canción «Aquí solo queremos ser humanos» devino el *leit motiv* que nos unió en un intento compartido de justicia (Yates, 2022; Smith, 2018).

### **Giro somático hacia el interés etnomusicológico**

El 10 de mayo de 2013, asistí a la audiencia en la que se anunció la sentencia final. Luego del fallo, se vivió un momento de celebración y euforia, pero posteriormente se fue instalando una fuerte tensión en la sala. La jueza Yassmin Barrios anunció que el exdictador sería llevado a prisión. También dijo que el tribunal no abandonaría la sala hasta que el recién condenado fuera trasladado por la guardia judicial. Los abogados defensores y los periodistas de varios medios de comunicación nacionales e internacionales obstaculizaron la orden de la jueza. Este comportamiento hizo que el público percibiera la amenaza de un desenlace violento por parte de quienes se oponían a la sentencia final e intentaban escapar junto al recién condenado por la puerta lateral de la sala (Burt, 2022. Entrevista). En ese mismo momento, Estela Jocón (2022) me pidió cantar la canción «Aquí solo queremos ser humanos».

El matutino guatemalteco *El Periódico*, del 11 de mayo de 2013, cita en la página 6 que tras el anuncio del fallo por parte de la jueza Yassmin Barrios,

Empezó a crecer un murmullo hasta que se clarificó. Era la canción de Fernando López sobre el poema de Otto René Castillo: «Aquí solo queremos ser humanos». En pocos segundos, la sala completa la coreaba. Al finalizar la canción alguien pidió con un grito una ovación para la jueza Barrios, que emocionada, alzó los brazos en señal de agradecimiento por los aplausos...

(Quintela y Montenegro, 2013, p. 6)

El canto colectivo aquí analizado representó lo que, en términos de la metodología de investigación de la práctica artística, se denomina *un momento formativo clave* (Phelan, 2018) en mi práctica como compositor y cantor de ideas (Ní Shíocháin, 2018) y también como antropólogo social y forense implicado en procesos de justicia social y desarrollo comunitario en Guatemala. Específicamente, desde la perspectiva etnomusicológica significó para mí «una experiencia performática encarnada de celebración y protesta» no violenta (Moore, 2018, p. 387. Traducción propia).

### **Procesos formativos de la música**

El consejo de mi director de maestría, etnomusicólogo, multiinstrumentista y coreólogo, Colin Quigley, de que tuviera en cuenta el artículo de Timothy Rice *Toward the Remodelling of*

*Ethnomusicology* (Rice, 1987) fue clave para avanzar. Esta lectura me hizo refinar mi perspectiva analítica para reorientar mi enfoque hacia los *procesos formativos de la música*, defendidos por Rice, que son: Historia, Proceso social y Creatividad. De hecho, las ideas de Rice me animaron a adoptar también su modelo interpretativo, especialmente su enfoque centrado en «cómo la gente construye históricamente, mantiene socialmente, crea y experimenta individualmente la música» (Rice, 1987, p. 473. Traducción propia). Otra idea clave fue el énfasis de utilización de este modelo en el abordaje de la etnografía del performance y en considerar a los oyentes «como seres social e históricamente implicados, una afirmación que capta los tres polos de este modelo» (Ibid). De esta manera, a lo largo del estudio, utilicé el modelo centrado en los tres procesos formativos, considerando que:

La creatividad como experiencia individual, la historia como tradición y el proceso social que implica a los músicos y al público representan una de las muchas formas en que las tres partes de este modelo pueden interrelacionarse para contar una historia interesante

(Rice, 1987, pp. 474-477. Traducción propia)

## Procesos formativos en el canto colectivo

El canto colectivo encarnó tres procesos formativos que explican cómo las y los guatemaltecos lo iniciaron y desarrollaron: la construcción histórica, el proceso de mantenimiento social, y la creatividad como experiencia individual. Todos ellos están interrelacionados y pueden interpretarse de forma dialéctica y bidireccional (Rice, 1987, pp. 478-479). **En el presente artículo discuto la creatividad como proceso formativo dentro del canto colectivo «Aquí solo queremos ser humanos»**

## Creatividad

Siguiendo el modelo analítico de Rice, la creatividad en la práctica interpretativa de la música implica el papel del individuo y cómo ve su propia creatividad en relación con su tradición musical, con sus compañeros intérpretes y con su público. Así, la creatividad y la experiencia individuales incluyen: composición, improvisación e interpretación de piezas, repertorios y estilos concretos; percepción de la forma y la estructura musicales; experiencia emocional, física, espiritual y multisensorial mediada por la música; y estructuras cognitivas individuales para organizar la experiencia musical y asociarla con otras experiencias (Rice, 1987, pp. 473-476).

## Activismo artístico: una contracultura radicalmente cosmopolita y crítica

Como ya ha sido mencionado «*cantar ideas* engendra pensamiento anticolonial y constituye un poderoso vehículo de protesta y activismo anticolonial» (Ní Shíocháin 2018: 169 Traducción propia). Este activismo artístico se sustenta en el entendido de que «el arte [puede] participar en el activismo como una 'contracultura de base, globalmente extendida, multiarticulada, radicalmente cosmopolita y crítica» (Buck-Morris citado por Hesse 2018 p. 64). La escritura y composición de canciones ha sido crucial para mi identificación y reafirmación como activista-artista intrínsecamente ligado al canto colectivo aquí analizado.

## La poesía política es la voz y espina dorsal de mi musicar

Mi primer encuentro con el poema «Aquí solo queremos ser humanos» se dio en 1980 y despertó en mí una poderosa y sobrecogedora emoción. La emoción de descubrir que estos versos daban voz a mi propia historia como niño – adolescente galopando al lomo de una generación signada por un sangriento conflicto armado interno ya en curso. Crecí al seno de circunstancias histórico-geográficas marcadas por un contexto de precariedad económica que paulatinamente llevaron a mi toma de conciencia social a cerca de las causas estructurales de la pobreza, la profunda inequidad e injusticia social en Guatemala. Todo esto afianzó paulatinamente mi convicción y militancia política y artística desde 1978. Así, intuitivamente empecé a cantar estos versos buscando mantener esa emoción en mi memoria – histórica - particular. Estos poderosos versos se posicionaron, junto a los de otros poetas, hombres y mujeres desaparecidos, en canciones que develan los inicios sangrantes de mi carrera como cantautor. Estos poetas, hombres y mujeres dieron voz y son la espina dorsal a mi canto.

La musicalización del poema «Aquí solo queremos ser humanos» fue un proceso creativo y social que se fue haciendo sonoro a lo largo del tiempo. Podría decir que el contorno musical para enfatizar las ideas del poeta en ese texto se fraguó lentamente al calor de un contexto social donde la violencia estatal contrainsurgente en Guatemala se intensificó a lo largo de los años ochenta. Así, al calor de esta década violenta la emoción subyacente en el poema completo fue finalmente decantando en una melodía sencilla, unida al contorno de la emoción condensada en la estructura de los versos libres, e intercalando motivos melódicos con recitativos que enfatizan los versos poderosamente reivindicativos de Castillo. Al inicio de este proceso, recién entrados los años 80, ni siquiera me imaginaba que llegado el momento se convertiría en una canción significativa compartida en el seno de una colectividad, al momento mismo de conmemorar a las víctimas y supervivientes del genocidio en Guatemala.

Mi primera grabación «Causa de ternura» (1990) es mi homenaje al poeta Otto René Castillo (1936-1967). Se trata de canciones basadas en la musicalización de diez poemas de este autor,

entre ellos «Aquí solo queremos ser humanos. Años después, cuando la canción tenía un posicionamiento en el público a partir de su recorrido performático desde mi propia práctica y desde la interpretación de otros grupos, en 2011 fui invitado por Patrice Castillo, hijo del poeta, a producir e interpretar un homenaje musical -in memoriam- durante el acto de perdón del Estado guatemalteco por su desaparición y ejecución en 1967. Seis meses después del concierto, lancé un CD y un DVD en mi canal de YouTube, titulado «Porque nada pudo jamás contra la vida» Volumen 11 de mi discografía. La canción más popular de esta producción es «Aquí solo queremos ser humanos».

### El oficio antropológico forense y social vinculado al activismo artístico

Paralelamente a mi práctica artística como cantautor - activista, en el año 1998 mi formación como antropólogo social y forense me llevó a participar como investigador en la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) -la Comisión de la Verdad de Guatemala- implementada por las Naciones Unidas en 1996. Mi trabajo se centró en la documentación etnográfica sobre crímenes de *lesa* humanidad cometidos en el área ixil durante los años 1982-1983, cuando tuvo lugar el genocidio. Previamente había realizado exhumaciones en la antigua base militar de la aldea El Chal en Poptún, Peten, y en San Martín Jilotepeque como parte de mi formación antropológica forense dentro del Equipo de Antropología Forense de Guatemala –EAFG- en 1997. En consecuencia, mi trabajo como investigador social me demandó presenciar y acompañar todo el juicio que tuvo lugar durante varios meses en 2013. El 10 de mayo asistí a la audiencia en la que se dio a conocer la sentencia final. Un matiz importante de aquella ocasión es que desde que entré a la sala, algunas personas me preguntaron si realizaría algún concierto conmemorativo ese día. Además, tres jóvenes indígenas, Estela Jocón, Raquel de León y Xuana Mulul, me hicieron saber que escuchaban frecuentemente y con especial afecto la canción «Aquí sólo queremos ser humanos» en mi canal de YouTube. Así, aunque mi propósito inicial al asistir a esa última audiencia estaba arraigado en mi trabajo como antropólogo, la gente me identificó como un cantautor - activista.

### La chispa incendiaria del canto colectivo

Al escuchar el fallo, se vivió un momento de profunda alegría y celebración seguido por un momento de tensión cada vez mayor en la sala. Los abogados de la defensa y el exdictador intentaban literalmente escapar por la puerta lateral mientras los periodistas obstruían la orden de la jueza de conducir al genocida a la cárcel (Burt, 2022). Este comportamiento hizo que el público percibiera la amenaza de un desenlace violento por parte de quienes se oponían a la sentencia final. La jueza Yassmin Barrios dictaminó de nuevo que el exdictador debería ser conducido a la cárcel y anunció a la audiencia que el tribunal no abandonaría la sala hasta que

el recién condenado fuera retirado por la guardia judicial. Nadie de la audiencia abandonó la Sala (Burt, 2022).

### La poeta y cantante maya Pokomam y Kakchikel, Estela Jocón: la mente audaz -detrás del canto colectivo

En ese mismo momento, Estela Jocón (2022), la poeta y cantante maya Pokomam y Kakchikel, plantó audazmente la semilla del canto colectivo pidiéndome que cantara la canción «Aquí solo queremos ser humanos».

Alguien gritó... y todo el mundo decía «calma, calma, calma». Y en ese momento recordé claramente «Aquí sólo queremos ser humanos» y ¡usted estaba frente a nosotros! Así que le dije; 'Fernando, cante 'Solo queremos ser humanos', pero antes tuve la sensación: 'con la música este caos va a desaparecer

(Jocón, 2022. Entrevista.)

Dicha característica de la música para construir identidad en ese momento de incertidumbre palpable resuena con la noción de una *narrativa cultural imaginativa* surgida en contraposición al miedo y al acoso violento. Surgió progresivamente una conexión mutua de todos los grupos sociales allí reunidos, a partir de que «la música construye nuestro sentido de identidad a través de la experiencia directa que ofrece del cuerpo, el tiempo y la sociabilidad, experiencias que nos permiten situarnos en narrativas culturales imaginativas» (Frith, 1995, p. 124, citado por Smith, 2018, p. 397. Traducción propia).

El ruido era cada vez más fuerte, como los gritos, y si no hacíamos algo iba a haber una pelea o una reacción violenta. Lo sentí en ese momento. Así que cuando le pedí que cantara «Aquí sólo queremos ser humanos», fue porque, con Raquel y Xuana, siempre vamos a sus conciertos... esa canción... esa canción me hace llorar. Mire, estoy hablando con usted y casi estoy llorando, porque eso es lo que realmente queremos, que nos dejen ser humanos. Nada, nada más. No pedimos privilegios, sólo ser humanos.

(Jocón, 2022. Entrevista)

Cuando le pregunté a Estela Jocón qué fuerza la movió a desencadenar el canto colectivo en aquel momento, refirió su conciencia política a partir de su experiencia como mujer guatemalteca, en la que confluye la triple condición de discriminación como mujer, indígena y pobre. Esta conciencia política arraigada en la experiencia vivida de la colonización fue el catalizador para conferir la potestad a cantar las ideas anticolonialistas contenidas en los versos de Otto René Castillo convocando la voz y la melodía de López personaje.

Hubo muchos momentos difíciles en los que no se reconoció mi dignidad. Ni siquiera me notaron. ... Y no entendía por qué me trataban de forma diferente. Nunca lo entendí, siendo una niña. Y luego tuve que lidiar con problemas de clase. Entonces, creo que lo que me hizo decir: «¡Fernando, cantemos!» fue la necesidad de hacer valer nuestra dignidad como individuos y como colectivo. «¡Aquí estamos!» ... Yo sí creo que hay que reivindicar la dignidad... [como] mujer indígena, xinca, maya, garífuna ... Entonces, el canto fue también esa forma de expresar nuestra dignidad. Y si me pregunta hoy ¿qué me motivó a decir «cantemos»? Fue esa conjunción de mi historia como niña, como adolescente, como mujer, con todo lo que ha implicado mi historia.

(Jocón, 2022. Entrevista.)

## Parresía y canto colectivo

*Parrhesia* es una expresión griega que refiere la audacia de la libertad de expresión. Ní Shíocháin (2021) en su análisis titulado *Singing Parrhesia* sobre la poeta cantora irlandesa anticolonialista Máire Bhuí Ní Laerie, define la audacia en la libertad expresiva como el atributo de autoridad de dicha poeta de la canción, así:

Los matices proféticos de sus canciones sugieren que la potestad tradicional del poeta de la canción, como figura casi chamánica poseedora de una verdad superior, estaba en juego, y que la canción, por tanto, confería una potestad a las ideas cantadas por Máire Bhuí que la palabra escrita apenas podía rivalizar. Máire Bhuí no interpretaba el conocimiento de la misma manera que lo haría un escritor de la tradición ilustrada; sin embargo, era una maestra del pensamiento simbólico que cantaba ideas convincentes que estaban arraigadas en la experiencia vivida de la colonización y articuladas a través del rico tapiz poético de la tradición oral. **Eran las ideas que se experimentaban y revivían a través del canto, que podían calar en la conciencia del sujeto y constituir fugaces momentos cruciales en la historia de la agitación anticolonial.**

(Ní Shíocháin, 202, p. 56. Traducción y resaltado propio)

Lo anterior resuena desde la agudeza de Ní Shíocháin (2021), para referir el papel subversivo y audaz para la libertad expresiva en la formación de pensamiento y activismo político anticolonial que podría ser atribuido a los poetas involucrados en el canto colectivo aquí analizado. Así, este momento parresiasta fue propiciado por Estela Jocón (2022) quien dio el impulso e identificó la potestad para cantar ideas en aquel momento, y del poeta Otto René Castillo con sus versos subversivamente humanos expresados a través de la sencilla melodía de López personaje. El impacto de ese momento despertó mi conciencia de que algo estaba por cambiar en mi práctica artística como cantautor. De hecho, a criterio de la cantante, instrumentista y etnomusicóloga irlandesa Triona Ní Shíocháin, ese canto colectivo me llevó a convertirme inesperadamente en un cantante parresiasta en la Guatemala de la posguerra (Ní Shíocháin, 2023).

De acuerdo con lo expresado por Triona Ní Shíocháin (2023), también Xisca Homar (2020) apunta:

Michel Foucault nos presenta la *parresía* como una práctica cruzada por tres rasgos definitorios. En primer lugar, nos encontramos con la intención del sujeto que habla de decir la verdad. Lo relevante en la *parresía* no es la verdad del discurso, sino el compromiso del sujeto con esta verdad, es decir, su franqueza. Se establece un vínculo entre el sujeto que toma la palabra y la verdad que enuncia. En segundo lugar, la verdad de la *parresía* no es inofensiva, supone un riesgo para quien la enuncia, «puede decirse que alguien emplea la *parresía* y merece consideración como *parresiastés* solo si decir la verdad entraña un peligro o un riesgo para él o para ella». Además, apunta Foucault, el *parresiasta* está siempre en relación de inferioridad respecto a aquel a quien su verdad afecta, por tanto, al hablar se expone, se hace vulnerable. Tomar la palabra en esta situación puede tener un coste y el *parresiasta* «está dispuesto a pagar con su vida el precio de su verdad». En tercer lugar, la *parresía*, este compromiso subjetivo con la verdad exige un determinado coraje, una fortaleza de ánimo, sin la cual sería impracticable. El compromiso de decir la verdad, una verdad que puede encender la cólera de quien escucha, implica valentía.

(Homar, 2020, p.1)

No obstante, de acuerdo a lo que expone Homar (2020) la *parresía* trasciende en la actualidad la cartografía foucaultiana para situarla en los contextos de resistencia colectiva. De acuerdo con estudios recientes:

Judith Butler sitúa la *parresía* en un terreno nuevo, que no encontramos en los análisis foucaultianos. Va más allá de la valentía como virtud individual y del discurso como expresión del individuo. La palabra valentía nos lleva a pensar en individuos valientes, nos remite a cierta «ética de la virtud», pero Butler alumbra una valentía de otro tipo, la que nace de la solidaridad, la que nace del actuar de común acuerdo. Una valentía que es rasgo y efecto de las relaciones de solidaridad.

(Homar, 2020, p. 2)

Por lo tanto, «La 'parresía' se convierte, entonces, en una ocasión para la solidaridad y para la resistencia, en la que el miedo convive con la valentía» (Homar, 2020, p. 2). De acuerdo con lo anterior, el canto colectivo «Aquí solo queremos ser humanos» fue una conjunción audaz de expresiones parresiastas colectivas (Homar, 2020), que contribuyó a constituir ese fugaz momento crucial e inalienable para la historia de agitación anticolonial en Guatemala (Ní Shíocháin, 2021, p.56) si se toma en cuenta que «la expresión política no siempre se apoya en el «discurso» en sentido estricto, ya que 'las modalidades plurales de expresión política pueden manifestarse en forma de discurso, gesto, movimiento, poniendo en primer plano el cuerpo como escenario de la contienda política'» (Homar, 2020, p. 2).

### **El grupo guía del canto colectivo: Estela Jocón, Raquel de León y Xuana Mulul**

En el momento en que Estela Jocón me pidió empezar a cantar, muchas emociones cruzaron mi mente. Al principio dudé, porque la jueza pidió al público que se comportara de manera respetuosa hacia el tribunal y el recién condenado. Sin embargo, Estela Jocón, Raquel de León y Xuana Mulul se ofrecieron a cantar conmigo. Ese fue el impulso que me hizo superar mi autocensura para subvertir el ritual de la justicia (Pineda, 2022) y empezamos a cantar juntas y juntos.

**Fotografía 1**

Grupo guía del Canto colectivo:

De izquierda a derecha: Raquel de León | Estela Jocón | Xuana Mulul



Fuente:

[https://www.google.com/search?q=Canto+colectivo+Grupo+gu%C3%ADa%3A+Raquel+de+Le%C3%B3n+%7C+Estela+Joc%C3%B3n+%7C+Xuana+Mulul&oeq=Canto+colectivo+Grupo+gu%C3%ADa%3A+Raquel+de+Le%C3%B3n+%7C+Estela+Joc%C3%B3n+%7C+Xuana+Mulul&gs\\_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCDewODBqMGoxqAIIsAIB8QXCL5Etrq1A0\\_EFwi-RLa6tQNM&sourceid=chrome&ie=UTF-8#sv=CAMSZxowKg5sSnFRNllweFluenRmTTIObEpxUTZZcHhZbnp0Zk06DkE3Z1LNVhTZVNiMlpNIAQqLwobX2pINVZhWWI4TlpUdWktZ1B4TEdTb0FzXzQ0Eg5sSnFRNllweFluenRmTRgAMAeyByDqmezNBDACSgoIAhACGAIgAigC](https://www.google.com/search?q=Canto+colectivo+Grupo+gu%C3%ADa%3A+Raquel+de+Le%C3%B3n+%7C+Estela+Joc%C3%B3n+%7C+Xuana+Mulul&oeq=Canto+colectivo+Grupo+gu%C3%ADa%3A+Raquel+de+Le%C3%B3n+%7C+Estela+Joc%C3%B3n+%7C+Xuana+Mulul&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCDewODBqMGoxqAIIsAIB8QXCL5Etrq1A0_EFwi-RLa6tQNM&sourceid=chrome&ie=UTF-8#sv=CAMSZxowKg5sSnFRNllweFluenRmTTIObEpxUTZZcHhZbnp0Zk06DkE3Z1LNVhTZVNiMlpNIAQqLwobX2pINVZhWWI4TlpUdWktZ1B4TEdTb0FzXzQ0Eg5sSnFRNllweFluenRmTRgAMAeyByDqmezNBDACSgoIAhACGAIgAigC)

Al momento de la sentencia yo recuerdo que estábamos ahí gritando, llorando, viviendo todo lo que estaba sucediendo. Y de repente yo sí recuerdo muy bien que Estela decía «Fernando, Fernando cante, 'solo queremos ser humanos, solo queremos ser humanos' » ... ella conocía la canción, ya lo conocía a usted y el significado de la canción y ella sabía muy bien el sentido de la canción y por eso es que ella motivó ese momento. Ella lo motiva. Ella lo vive. Ella ya había vivido la canción. Y por eso mismo es que ella, con mucha apropiación, motiva a cantar. Lo motiva a usted a cantar esa canción. Es eso todo un conocimiento de parte de ella.

Entonces empezó el grupo a cantar, a cantar y a cantar. Y tal vez uno no sabe toda la letra de la canción, pero uno cantaba y motivaba

(De León 2022: Entrevista)

Fue una sensación poderosa confiar en una emoción de reciprocidad a pesar de que nunca nos habíamos conocido personalmente. Una intuición de mutua pertenencia a un ideal de justicia se iba construyendo mientras se desarrollaba el canto que comenzó como un murmullo entre los cuatro.

Yo creo que cabalmente lo que hizo que el canto surgiera, fue porque usted estaba allí y lo relacionábamos con ese canto. Entonces dijimos «cantemos y digámosle a Fernando que está ahí». Sí, y como nosotras sí hemos sido amigas de muchos años y hemos venido por esos procesos, entonces nos conocemos y sabíamos de la canción. Pues nadie más que usted estaba usted allí, lo vinculamos «cantemos y ahí está Fernando, porque ahí está él, de él es la canción» y estaba relacionada con lo que estábamos pasando, el sentimiento nuestro hacia ese momento que estábamos viviendo y que consideramos que esa canción, las letras de esa canción eran apropiadas para ese hecho ... no podíamos usar otra canción más que esa

(Mulul 2022 Entrevista)

Teniendo en cuenta que el estribillo final de la canción resume la emoción que vivíamos en ese momento, decidí empezar a cantar el *loop* de los cuatro versos finales. Esos conmovedores versos llevados por una sencilla melodía fueron interpretados en un *sonic bonding* y *entreinment* progresivo por muchos de los que asistieron a ese momento histórico.

Es precisamente en YouTube donde yo regularmente veía la canción. Y como le digo que el significado de la canción vincula familia, vincula amistades, vincula nación. Vincula pueblo y claro, mi relación con mi colectivo maya. Con el pueblo maya al que pertenezco. Yo me defino como mujer maya de origen pokomam y kakchikel de Mixco y de San Lucas Zacatepequez ... Entonces cuando le pongo la mano así en la espalda y le digo: «Fernando cante ‘Solo queremos ser humanos’ –‘pero la jueza nos va a sacar’, me dice usted». No, le digo, ‘cantémosla bajito entre nosotros... ‘¿ustedes me ayudan?’, me dice usted. Si! le digo yo- que además es que me gusta cantar, yo adoro cantar. Usted me dice que sí, empecemos, ‘pero solo el coro’ me dijo usted. Hagámoslo, le dije. Y entonces empezamos. Y no solo era el canto, era también el movimiento, el ritmo del canto que nos llevaba con las compañeras como a estar danzando ahí.

(Jocón, 2022. Entrevista. Resaltado propio)

Así, el canto colectivo reveló paulatinamente que «cuando cientos cantan juntos su esperanza, las canciones proporcionan el escudo y la identificación necesarios para resistir incluso la furia de la turba hostil» (Dunson, 1980, pp. 66-67, citado por Smith, 2018, p. 398. Traducción propia).

### La música y el canto colectivo: un *ambiente de sentimientos*

Según Coplan (1991), «desde una perspectiva etnomusicológica, la música crea un 'ambiente de sentimientos' que combina lo social con lo personal» (Coplan, 1991, p. 45, citado por Moore, 2018, p. 384. Traducción propia). Esta noción de Coplan también tiene resonancia con lo apuntado por Jolaosho (2018) en cuanto a la encarnación y las emociones desplegadas en la canción. En una entrevista respecto al importante rol que juegan las canciones de libertad en las movilizaciones en contra de las políticas neoliberales del gobierno sudafricano luego de la finalización del apartheid, Jolaosho cita las palabras del activista Ndumiso:

... [Incluso si] no puedes decir las estrofas de la canción, pero la sientes, eso significa que está en tu corazón, está ahí, así que hay otra energía que sentimos... esa es la cultura que nunca debemos perder del canto y la danza.

(Ndumiso, 2010, citado por Jolaosho, 2018, p. 11. Traducción propia)

Este *ambiente de sentimientos* encarnado en las emociones desplegadas por el canto colectivo y la danza es constatado en el canto colectivo aquí analizado a partir de lo expresado por la defensora de los derechos humanos Lisa Chaulon (2022) cuando describe lo que experimentó durante el canto colectivo:

Eso fue hermoso. Porque como teníamos toda la visión hacia abajo [del salón], la gente se movía, las mujeres ixiles, los hombres y las mujeres que tenían los audífonos puestos se movían. Algunos cantaban, otros no, pero se movían porque todos estábamos en eso. Era como una danza. Incluso era como una danza muy bonita. Un movimiento casi coreográfico. Sí, perfecto. De un lado a otro. Fue tan sublime. Por eso te digo que fue tan tierno. ... No podría haber sucedido si no hubiera habido esa fuerza comunitaria.

(Chaulon, 2022. Entrevista.)

Este sentido de poder comunitario hace eco de la noción de *conexión mutua* de los grupos sociales a través de la música (Finnegan et al., citado por Moore 2018: 385 Traducción propia). Dentro de esta conexión mutua la música tiene el poder de dar forma a las ideas que dan sentido a nuestras vidas a partir de las cuales podemos imaginar nuestra propia imagen del mundo (Weber 1978, citado por Ní Shíocháin 2018: 2 Traducción propia).

Esto resuena con lo expresado por el superviviente del genocidio Gabriel de Paz:

No sé a quién se le ocurrió esta idea, esta iniciativa de cantar, esta canción. Para mí fue buena, y espero que tenga continuidad en otros pueblos para que se den cuenta. Escuché la canción: habla de los recuerdos, del sufrimiento y de la justicia de lo que los supervivientes piden, exigen. Espero que se reconozca, que sea válido.

(De Paz 2022: entrevista.)

De hecho, las canciones de protesta social «llaman nuestra atención sobre un asunto que necesita ser corregido y que, en última instancia, desafía el statu quo: Y vivimos en una época en la que hay mucho que protestar» (Dillane et al., 2018, p. 3. Traducción propia). Esto está en consonancia con el enfoque etnomusicológico que subraya que «la gente hace que la música tenga significado, ya sea un significado individual o acordado comunitariamente» (Wade, 2004, p. 12. Traducción propia). Por lo tanto, puede decirse que dentro del significado social atribuido a la canción «Aquí solo queremos ser humanos» se pone de relieve que «cuando el canto se moviliza para contrarrestar la injusticia... entonces el poder de la canción se revela como afectivo, persuasivo, ético y esperanzador» (Dillane et al., 2018, p. 1. Traducción propia).

Este matiz lo señala Elena Raymundo (2022):

El importante papel que desempeñó la música fue la liberación del pueblo. Porque de alguna manera la gente reunida allí también consiguió expresar el apoyo a los testigos... Fue el apoyo de decir aquí estamos y aquí logramos hacerlo con ustedes, aquí está nuestro apoyo. ... es parte de la memoria histórica.

(Raymundo, 2022. Entrevista)

Otro matiz relacionado a la significación social atribuida al canto colectivo es referido por Iduvina Hernández, así:

Era la primera vez que en una Corte Nacional se juzgaba y sentenciaba el genocidio contra un pueblo, en este caso contra el pueblo maya ixil. ... lo que representaba escuchar la sentencia en el frente jurídico y esa emotividad que hizo enchinar la piel y convocar al llanto. Entonces era sentir por todas las personas, las personas del pueblo maya ixil que estaban alcanzando justicia. Pero, además, todas las personas Fernando, las más de 250.000 víctimas de los actos bárbaros de ejecución extrajudicial, de tortura, las violaciones contra las mujeres, las más de 45.000 personas detenidas desaparecidas por las que el Estado aún no responde, era sentir que la sala estaba abarrotada, no sólo por los que estábamos ahí cantando, sino por los que no podían estar. ... Sentías batir fuerte el aleteo de la mariposa pensando en Mirna Mack con la sentencia, pensando en las mariposas. Hasta tembló. En esa ocasión hubo un temblor y la gente no se movió. O sea, yo me dije, el temblor es el aleteo de la mariposa que sacudió los cimientos de este espacio y de este país con esta sentencia y con estas voces

(Hernández, 2022. Entrevista)

En este ambiente de sentimientos político-afectivos basado en la agencia sonora del canto y la canción, se hizo sentir en la mesa del tribunal de sentencia presidido por la jueza Yassmin Barrios, quien expresa que en su caso particular

[s]e cruzaron sentimientos de respeto y admiración hacia mi pueblo que ha sufrido tantas injusticias y privaciones. Fue un momento histórico de carácter irrepetible. La Justicia en su mayor dimensión.

(Barrios, 2022. Entrevista escrita)

## Agencia estética y Comunidad poética contemporánea para la memoria histórica

La música puede impactar la conciencia colectiva por ser un arte atemporal representado en y a través del tiempo y el espacio (Moore, 2018, pp. 37-378). En medio de estas voces, diversas expresiones artísticas intermediales registraron ese momento performático al sentirse convocadas e interconectadas mediante la poesía y el canto. A partir de lo expresado en las entrevistas, desde su grabación inicial a finales de los años ochenta, la canción en mención había contribuido a conformar una cadena de vínculos dispersos que confluyeron en lo que

podría ser descrito como una comunidad poética (Anderson, 1983) con agencia estética (DeNora, 2000) y creativa para la memoria histórica en Guatemala.

Esta interconexión hilvanada por los versos de Castillo y la trayectoria de López *personaje* es señalada por Claudia Paz y Paz, así:

quienes acompañábamos tu música éramos personas alrededor del movimiento estudiantil de la capital. Entonces que otras personas que tú no conocías a quienes tú pensarías ‘no he llegado con mi música’, la escucharan, es otra señal de esos lazos tan importantes. Junto a lo universal que es el lenguaje de Otto René compartido no solo en estos centros alternativos urbanos, si no con más personas en Guatemala que se identifican con esa música y especialmente con este poema.

(Paz y Paz, 2022. Entrevista)

Esta universalidad de la poesía contenida en esta canción como forma de conexión intergeneracional urbana y rural referida por Paz y Paz (2022) resuena con Anderson (1983) cuando explica que:

[L]a gente se imagina a sí misma conectada a través del lenguaje, especialmente a través de su experiencia y comprensión de los textos compartidos, más notablemente la poesía y el canto que producen ... 'un tipo especial de comunidad contemporánea'.

(Anderson, 1983, p.160, citado por Smith, 2018, p. 397. Traducción propia).

Esto resuena también con Moore, para quien las personas no son recipientes pasivos de mensajes culturales y estructuras sociales (2018, p.378). Por tanto, podría inferirse que una comunidad poética contemporánea cobró notoriedad en aquel momento integrada por «agentes activos no sólo en la producción y el consumo de la música, sino también en la participación musical, como sitio de agencia para la resistencia y la protesta social» (Ibid. Traducción propia). La noción de agencia estética dentro de dicha comunidad poética contemporánea se puede comprender a partir de que la música es «un material que los actores utilizan para elaborar, llenar y rellenar, para sí mismos y para los demás, modos de agencia estética ... un recurso para producir y reactualizar estados emocionales» (DeNora, 2000, p.74,107, citada por Moore, 2018, p. 378). Las y los fotógrafos y periodistas de medios comunitarios, varios cineastas independientes nacionales e internacionales, y particularmente

el poeta y antropólogo visual Alfonso Porres (DEP) desplegaron su capacidad de agencia estética «para crear y recrear la sociedad, sus instituciones, su ideología y su música, y sus creaciones retroalimenta[ron] y estructura[ron] su conciencia» (Green, 2008, p. 16, citado por Moore, 2018, p. 378) en la producción de registros diversos que se convierten en legados testimoniales afectivos y emocionales (Hofman, 2020) desde dicha comunidad poética contemporánea que quedaron inscritos en la memoria histórica colectiva. De ahí que el registro realizado por Alfonso Porres sea crucial para el caso de estudio analizado en este artículo en tanto que recrea y reactualiza permanentemente esta *performance* colectiva liminal para la memoria histórica guatemalteca.

Estela Jocón (2022) se refiere a esta comunidad contemporánea diciendo:

Fue un tesoro colectivo, nuestro momento. Los que estábamos allí deberíamos haber estado. Los árabes dicen 'Maktub'. Estaba escrito. Así es como debería haber sido. Me gustó que lo hiciéramos colectivo, nosotros empezamos la chispa, pero como repetíamos el estribillo de la canción, la gente seguía cantando... No es casualidad que usted estuviera delante y nosotras tres cerca. Fue una coincidencia espiritual de voces unidas, notas y letras, conocimiento de la historia. Y cada uno en su campo, usted en la música, nosotros en la causa social... el antropólogo que grabó el vídeo en el que estamos cantando y en el cual se oye su voz. Este vídeo inmortaliza la voz de alguien que creo que el movimiento social quiere y aprecia mucho. Entonces, lo interesante de todo esto, Fernando, es que pudimos hacer algo juntos. Incluso sin conocernos.

(Jocón 2022: entrevista)

Unos días después, visité el Colectivo Luciérnaga, fundado por Alfonso Porres, quien me ofreciera las imágenes para mi archivo personal. Cuando me las entregó, Alfonso dijo: «Fernando, este es el concierto de tu vida». Dos años más tarde, la noticia de su muerte nos impactó profundamente, dejando un enorme vacío en esta comunidad poética para la memoria histórica en Guatemala. **El vídeo analizado en este estudio de caso fue producido en su memoria a partir de sus propias imágenes de archivo.**

## El personaje escénico, López personaje

De acuerdo con la teoría de la liminalidad descrita por Ní Shíocháin (2018) la canción de protesta tiene la misma capacidad de los ritos de paso para que las personas participantes en su *performance colectiva* perciban lo sagrado en contextos donde prevalece lo profano. Esta liminalidad marca al mismo tiempo un paso literal de ida y vuelta entre ambos (Ní Shíocháin,

2018, p. 52). Esta transición liminal es fundamental en las experiencias vividas por comunidades o personas en momentos de grandes cambios, tanto a nivel social como personal (Ibid.). La liminalidad que dio pie para que mi música hiciera resonar los versos del poeta en ese momento imprevisible me conmovió profundamente. Pero me emocioné por completo cuando cantábamos cada vez más personas después de que intentaron silenciarnos infructuosamente. Esto explica mi percepción individual como *personaje escénico* a medida en que se desenvolvía el canto colectivo. Luego de vencer la autocensura que me inmovilizó inicialmente, cuando comencé a cantar me vi envuelto en una sensación de liminalidad individual transitando entre dos mundos: el ‘sagrado’/ rígido del ritual de la justicia, y el ‘profano’/ subversivo del canto en el contexto político social.

### ***Otra venganza de amor por las y los poetas desaparecidos***

En esta transitoriedad de ida y vuelta entre ambos mundos, empecé a sentir progresivamente la presencia simbólica del poeta Otto René Castillo, Roberto Obregón, Alaíde Foppa, Luis de Lion, todos ellos poetas que siguen desaparecidos y a los que también he musicalizado e interpretado a lo largo de mi práctica artística. Esta percepción de mi esfera liminal individual es referida por Pamela Yates diciendo:

Me encanta tu enfoque subjetivo de que en realidad Castillo y todos los otros poetas, Alaíde Foppa, etc., estaban con nosotros ese día y que estaban las tres mujeres detrás de ti y una de ellas susurrándote a ti. Pero tal vez [Otto René] Castillo estaba susurrándoles a ella y a ti ...

(Yates 2022: entrevista Traducción propia)

Este transitar entre ambos mundos me devolvió también al tiempo y al ánimo subjuntivo de la acción cultural (Turner 1982) en el que registramos colectivamente la primera *venganza de amor* para dichos poetas desaparecidos, luego de la firma de la paz con un concierto en vivo realizado junto al Grupo Equinoccio y varios artistas invitados en 1999.<sup>23</sup> Así, en esta esfera lúdica de la canción «Aquí solo queremos ser humanos» interpretada en esta liminalidad compartida socialmente luego del fallo por genocidio, la canción fue develando el surgimiento de formas de pensamiento utópicos e igualitarios. (Ní Shíocháin, 2018, p. 53). Esta esfera utópica es percibida como una cadena atemporal de vínculos en la que se entrelazó el oficio poético de Otto René Castillo, el oficio de compositor y la voz de López *personaje* y el recorrido comunitario performático de la canción a lo largo del tiempo hasta situarse en el momento preciso en la percepción audaz de Estela Jocón, para tejer los hilos individuales de búsqueda de justicia en un tapiz colectivo multisensorial. Esta cadena de vínculos utópicos igualitarios estuvo latente en el momento del canto y es relatada por Sara Álvarez, diciendo:

La letra fue escrita por Otto René Castillo, ¿qué le evocó a él escribir estas frases? ¿Qué te evocó a vos ponerle música a esta letra desde hace mucho tiempo? ¿Cómo la gente conecta con esta canción? La gente ya había conectado desde antes con esta canción porque la chica misma te pidió cantarla, esto es un elemento importante. Yo la conocía también porque la habías cantado en otros momentos y me resonaba hasta llegar a este momento del fallo. O sea, es como un tejido en el tiempo de búsqueda de justicia junto a Otto René Castillo. ¿Por qué la escribió o cómo y en qué momento histórico la escribió? ¿Cuándo vos la elegiste para musicalizarla? Hasta ese momento en que ya tiene escuchas, que la canción ya había estado habitando en el tiempo, resonando en casas de familias, en corazones, hasta que llegan ese momento y resuenan colectivamente en un evento histórico. Y que la canción ya es conocida porque ya la has dado a conocer y yo creo que es importante también que hay mucha gente que te vincula con esta canción ... O sea, esta canción no solo vincula ese momento histórico, sino también vincula con una persona de la que emana esa canción. Entonces al final somos seres de vínculos y esta canción entonada por vos también se ha vuelto atemporal. Era lo que yo te decía, porque el tiempo va jugando un momento pero que va resonando en distintos corazones. Sentí que esa canción hace vínculos. Esta canción obviamente se va a vincular con vos durante mucho tiempo y hay gente que se va a vincular con vos que vos ni sabés.

(Álvarez, 2022. Entrevista)

Así, en esta cadena multisensorial y polivocal de vínculos atemporales entre sobrevivientes, activistas por los derechos humanos, y artistas con agencia estética para la memoria histórica, volvió a ser promulgado el legado de un poeta desaparecido que aún resuena en la historia contemporánea de Guatemala al decir:

«Aquí no lloró nadie

Aquí, sólo queremos ser humanos

comer, reír

Enamorarse, vivir

Vivir la vida y no morirla»

**Otto René Castillo** es un poeta *parrebiásico* de raigambre profunda en la historia de la oralidad poética revolucionaria guatemalteca, quien, junto a muchos poetas desaparecidos, hombres y mujeres, forma parte de lo que Glassie denomina «intelectuales vernáculos que perduran en el ámbito del olvido» (Glassie citado por Ní Shíocháin 2021: 12) posicionando un

pensamiento crítico alternativo que contrarresta la narrativa supremacista del *establishment* colonial contemporáneo.

**Fotografía 2.** Poeta Otto René Castillo (1936 -1967) \*\*



Fuente: <https://es.scribd.com/document/389018187/Otto-Rene-Castillo>

Dichos vínculos atemporales de la tradición oral y poética revolucionaria tienen resonancia en latitudes y circunstancias histórico temporales disímiles en las cuales los y las poetas parrehiásicos han jugado un rol preponderante en la lucha anticolonialista de los pueblos.

### El duende melódico y el canto irrumpen en el campo de batalla

Como ha sido dicho, el 10 de mayo 2013 se dejó sentir un temblor en la ciudad de Guatemala y dicha sacudida de la tierra impactó intensamente la emblemática Sala de Vistas de la Corte Suprema de Justicia de Guatemala. Al poco tiempo, el duende melódico y el canto irrumpieron en el campo de batalla en un *grito musicalizado de agradecimiento* (Hernández, 2022) al final de la sentencia por genocidio en Guatemala con el canto colectivo de la canción «Aquí solo queremos ser humanos».

La defensora internacional de los derechos humanos Jo-Marie Burt (2022) describe su opinión sobre la pertinencia de estos versos cantados en la sala de audiencias luego de la sentencia final por genocidio en 2013:

La letra de esta canción tiene un significado tan profundo en el contexto del juicio por genocidio, es decir, «Sólo queremos ser humanos», parece una afirmación tan simple, pero en el contexto de un conflicto en el que las fuerzas guatemaltecas de la oligarquía dirigieron todo el poder del Estado para eliminar al pueblo maya ixil y, por supuesto, también a otros grupos indígenas, esa frase es increíblemente poderosa y creo que es una de las razones por las que esa canción en particular tiene tanta resonancia y la gente estaba tan entusiasmada por unirse a ese canto colectivo tras el veredicto del genocidio.

(Burt, 2022. Entrevista. Traducción propia)

No obstante, complementariamente a este análisis de la dimensión literaria y semiótica dentro de la oralidad poética revolucionaria, desde la perspectiva etnomusicológica se subraya preponderantemente el rol de mediación de significación social de la música en las canciones que acompañan procesos de resistencia y protesta social. Estudiosos subrayan el papel fundamental de la música en canciones de protesta social vinculadas al activismo artístico político, al afirmar que los cantautores contribuyen a «desafiar las normas sociales a través de los sonidos musicales... [e]l impacto de una canción de protesta social... no siempre puede captarse si sólo se busca una lectura literal de la letra» (Orlandi, 2018, p. 216. Traducción propia). Esta capacidad inherente de la música para realzar las ideas poéticas y hacerlas más comprensibles y memorables, en comparación con la sola emoción de la idea ritmada en versos, es también subrayada por el poeta portugués Fernando Pessoa:

A poesia é a emoção expressa em ritmo através do pensamento, como a música é essa mesma expressão, mas directa, sem o intermedio da idea. Musicar um poema é acentuar-lhe a emoção, reforçando-lhe o ritmo<sup>3</sup>.

(Pessoa, citado en *Os Mensageiros*, 2012. Traducción propia)

Este rol de la música en contextos performáticos de resistencia es resaltado con mayor precisión por Moore (2018), en su reflexión sobre el estudio de caso del canto colectivo «Bread and Roses» afirmando que:

Como canción de protesta social, el poder de «Bread and Roses» («Pan y Rosas») reside en el significado que se desprende de la letra de unidad y la solidaridad junto con la sencilla pero poderosa melodía de Fariña. Su sencillez resalta la importancia de la letra para nosotros como oyentes, pero lo más importante es que la accesibilidad de la melodía permite una interpretación colectiva de la canción ... He argumentado que la eficacia de la canción como canción de protesta social reside en su potencial para la interpretación colectiva. En resumen ... más bien, es a través del canto colectivo de la canción, que «Bread and Roses» puede «representar» la resistencia, la unidad y la cohesión social.

(Moore, 2018, pp. 388-389. Traducción propia)

Parafraseando a Moore (2018), el poder de «Aquí sólo queremos ser humanos» reside en el profundo mensaje de los versos de Castillo unido a la sencilla melodía de López personaje. Esa sencillez de la melodía resaltó la profundidad poética de la letra para quienes la escucharon por primera vez en aquel momento del canto colectivo. Esto está en consonancia con la apreciación de activistas y artistas internacionales participantes del canto colectivo.

Susana Navarro (2022) refiere el *ambiente de sentimientos* provocado por el canto colectivo, así:

Yo recuerdo que éramos todos y todas cantando. Y es verdad que posiblemente no todos y todas sabían la canción. Pero la sensación es que todas y todos cantamos. La letra reflejaba el sentimiento que todos teníamos. Entonces supiéramos o no la letra, el sentimiento era el común. Y luego es verdad que estaba la composición musical. Como el estribillo por así decirlo, es fácil porque te llega muy fácil emocionalmente. O sea, no es que sea facilongo, pero sí te conecta muy fácil, emocionalmente. Entonces yo creo que ahí la segunda vez que se repite «Aquí solo queremos ser humanos» la gente enganchó y ya se la sabía.

(Navarro, 2022. Entrevista)

El *vínculo sonoro* durante el canto colectivo es referido por Pamela Yates (2022), así:

Sentí que era uno de esos momentos mágicos en los que la música conecta con algo íntimamente humano que va más allá de la música o la letra. Y, además todo el mundo parecía conocer la canción. Y eso tiene que ver contigo y tu popularidad y con el hecho de que es una canción que puedes aprender muy rápidamente. Y así, al cantarla una y otra vez, todo el mundo quería formar parte del canto colectivo

(Yates, 2022. Traducción propia)

Por lo tanto, se podría inferir que en un contexto social de tensión en el que la jueza había pedido mantener la coherencia para lograr el cometido de la sentencia final por genocidio, la declamación de estos versos -sin intermediación de la música- habría tenido seguramente un efecto diferente al que se consiguió con el canto de esos mismos versos en su momento.

La siguiente cita lo constata con claridad absoluta:

Con algunas personas que estuvieron en la sala, que estaban al lado mío estábamos abrazadas, fundidas ... veía a Irma Alicia mirarme y las lágrimas nos corrían a todas las que estábamos ahí cantando con las lágrimas en los rostros. Y algunas otras personas con quienes nos hemos visto después, plantean que los sentimientos son bastante similares. Y es eso que te digo, todas sentíamos que estábamos cantando no solo por nosotras, sino por quienes iban con nosotras ... no fue gritar pues **no podíamos arengar ni gritar consignas, porque nos hubieran sacado de la sala, pero cantando no nos sacaron**. Fue un grito musicalizado de agradecimiento a la justicia y de dignificación de todas las víctimas. Yo creo que **tiene ese enorme valor y esa enorme carga histórica y social. Y pase lo que pase, Fernando, lo cantado ya no nos lo quitan**.

(Hernández, 2022. Entrevista. Resaltado propio)

### Fotografía 3

Transcripción del vídeo «El canto colectivo y el genocidio en Guatemala».(Véase Anexo 6)

"Aquí solo queremos ser humanos / We only want to be human"  
 By Otto René Castillo and Fernando López (1980)

Slow

# 4/4

A

Aquí so lo que re mos ser hu ma nos so

mer re ir e na mo ral ce vi vir vi vir- la vi da No mo

rir la. A qui No lo ró na die A

Transcript by Fernando López

Así, el poder del duende melódico de la música y el canto para desafiar las normas sociales, se hizo patente al expresar el mensaje subversivo de paz y humanidad frente al orden neocolonial actual en Guatemala, desde los versos de un poeta estigmatizado durante muchos años. El canto fue el actor inesperado, el duende subversivo que irrumpió en el campo de batalla dentro la subversión ritualizada de aquellas ideas históricas que llevaron a crear una significación colectiva por una causa histórico social de larga data.

Por tanto, al tratar de entender la importancia de la canción en la generación de ideas históricas, debemos mirar más allá del texto, al simbolismo liminal de la poesía de la canción, y al momento crítico de la propia interpretación de la canción, el momento en que la canción cobra vida. Porque es en esta «pura potencialidad» del momento liminal de la canción, en el que «todo tiembla en la balanza» (Turner, 1982, p. 43), donde reside el poder de cantar ideas.

(Ní Shíocháin, 2021, p. 24. Traducción propia)

Así, el canto colectivo basado en la oralidad poética de Otto René Castillo tuvo el poder de cantar ideas y trascendió a nivel social mediante la composición musical de López personaje al momento de la interpretación liminal de una melodía memorable y sencilla, y una letra aspiracional, que devino en una suave pero tenaz afirmación de fe (Smith, 2020, p. 393).

Yo defino la canción Fernando como que brinda mucha paz, pero conecta con mucho, con familia, con espacio, con pueblo, con dolor, pero también con mucha esperanza, también con mucha esperanza. Y Raquel sabe que yo le admiro mucho y esa canción a mí me quiebra, sí, esa es la palabra. A mí me quiebra. Y cuando empezamos a cantarla, si yo le decía ‘cantemos Fernando, aunque sea bajito’, era porque allí no estábamos contradiciendo ninguna norma del tribunal, nada. O sea, no tiramos papel, no tiramos una silla, no tiramos nada. **Sólo era nuestra voz. Y contra nuestra voz nadie podía hacer nada. Eso fue lo que lo que yo sentí en ese momento, es música no le hace mal a nadie.**

(Jocón, 2022. Entrevista. Resaltado propio)

Esta canción potenció el poder de cantar ideas históricas que cobraron vida en un momento crítico de liminalidad performática que enmarcó no solo las ideas del autor, sino también el compromiso del intérprete, la composición musical y la participación comunitaria.

De tal manera que esta conjunción de elementos musicales como antiestructuras poéticas contraculturales convergió para generar la sensación de una historia viva del pensamiento anticolonial (Ní Shíocháin, 2021, p. 12) que pervive a lo largo de los siglos para hacer temblar la balanza (Turner, 2008) de la justicia en Guatemala.

#### Fotografía 4

María Soto junto a otras mujeres ixiles testigos y mujeres no indígenas cantando al salir de la Corte Suprema de Justicia. 10-05-2013 \*\*



Fuente:facebook.com/PlazaPublicaGT/photos/mujeres-ixiles-celebran-fuera-de-la-corte-suprema-de-justicia-luego-de-escuchar-/499755940079618/?\_rdr

## La creatividad como experiencia individual y colectiva

El canto colectivo se enmarca en un proceso de creatividad colectiva local en tanto que una canción basada en un poema musicalizado en tiempos de guerra en Guatemala se posicionó a lo largo del tiempo como parte del derecho a musicar ideas para la defensa de los derechos humanos. Este canto es considerado el catalizador del poder en el arte, la música y la poesía dentro del ritual de justicia (Yates; Salazar; Pineda [2022] et al.). Fue un mediador de significados y conocimientos multisensoriales que posicionó los aspectos más poderosos de la justicia transicional en el núcleo de la intersección entre la música y la justicia social en Guatemala (Lima Rodgers et al., 2016; Raymundo; Burt [2022]; et al.). El canto colectivo fue una irrupción poética subversiva en tanto que, con el canto de los versos de un poeta combatiente desaparecido, musicalizados en 1980 por Fernando López *personaje*, se neutralizó la amenaza del odio deshumanizador que quiso imponerse en el campo de batalla simbólico por la memoria histórica en el país. A cambio, se impuso el canto como una acción necesaria, audaz y no violenta para fomentar la determinación mutua y el mantenimiento social (Hernández, 2022). Además, fue una forma simbólica de conmemorar a los poetas desaparecidos en un modo de celebración ritualizada dentro del ritual de justicia (Pineda; Jocón; Yates; Álvarez [2022]). A la luz de la política del afecto como rasgo esencial en el estudio de los movimientos sociales contemporáneos, el canto colectivo con su potencial liberador (Hofman, 2020) fue mediador de emociones político-afectivas y experiencias compartidas que permitieron que la canción potenciara el pensamiento y la agitación política «y tal como sucede en un rito de transición, la canción permit[ió] el renacimiento social del sujeto» (Ní Shíocháin, 2020, p.171).

Retomando el rol de la parresía en las formas de resistencia de la actualidad, el canto colectivo «Aquí solo queremos ser humanos» fue una conjunción audaz de expresiones parresiastas colectivas, que contribuyó a constituir ese fugaz momento crucial e inalienable para la historia de agitación anticolonial en Guatemala (Ní Shíocháin, 2021, p. 56) si se toma en cuenta que «la expresión política no siempre se apoya en el «discurso» en sentido estricto, ya que ‘las modalidades plurales de expresión política pueden manifestarse en forma de discurso, gesto, movimiento, poniendo en primer plano el cuerpo como escenario de la contienda política’». (Homar, 2020, p. 2)

Considerando que el «[r]itmo nos da una sensación de poder ... una seguridad de capacidad para afrontar el futuro» (Seashore, 1938, p.162, citado por Smith, 2020, p. 395), este rito de

transición para el renacimiento social e individual estuvo mediado por interacciones rítmicas y de vinculación sonora (Turino, 2008). Entre ellas las prácticas musicales formativas y participativas como la antifonía (contrapuesta), la repetición y el ritmo (Jolaosho, 2022). Además, por el *entreinment*, que «explica en gran medida, de forma más matizada y detallada, el poder de la canción en y para los movimientos de protesta» (Smith, 2020, p. 397. Traducción propia). El *entreinment*, la antifonía, la repetición y la intensificación del ritmo apuntalaron las interacciones musicales para la progresiva sincronización y personificación del canto colectivo. Así, junto a este conjunto de comportamientos rítmicos y sonoros, la melodía y la canción resonaron para demostrar que al momento del canto colectivo «se desat[ó] algo muy poderoso, especialmente cuando la gente escuch[ó] realmente lo que se di[er]o y se interpret[ó]» (Dillane et al., 2020, p. 5).

El canto colectivo «Aquí solo queremos ser humanos» fue una conjunción audaz de expresiones parresias colectivas, que contribuyó a constituir ese fugaz momento crucial e inalienable para la historia de agitación anticolonial en Guatemala (Ní Shíocháin, 2021, p. 56) si se toma en cuenta que «la expresión política no siempre se apoya en el «discurso» en sentido estricto, ya que ‘las modalidades plurales de expresión política pueden manifestarse en forma de discurso, gesto, movimiento, poniendo en primer plano el cuerpo como escenario de la contienda política’». (Homar, 2020, p. 2)

### Significado de la canción «Aquí sólo queremos ser humanos» (Otto René Castillo / Fernando López)

#### Visibilización y conmemoración

De acuerdo con lo expresado por las personas participantes, el significado y la relevancia de la canción «Aquí sólo queremos ser humanos» para la intersección entre la música y la justicia social en Guatemala radica en su contribución a dos procesos clave: i) visibilización de los pueblos indígenas, con un impacto en su resurgimiento individual como personas (De León, 2022), lo cual fue ya desarrollado en el apartado referente a la construcción histórica. (Supra). Y, ii) la visibilización y reaparición simbólica de los poetas y artistas, hombres y mujeres desaparecidos en el conflicto armado interno. Este performance fue un poderoso medio para que las y los poetas desaparecidos resurgieran simbólicamente en un momento liminal de venganza amorosa para reivindicarse ante el olvido de los crímenes cometidos en su contra, que tampoco han sido considerados dentro de los mecanismos de investigación de la memoria histórica en Guatemala. En particular, Otto René Castillo quien volvió a expresarse en este presente sincrónico en el que resignifica su legado anticolonial y antiimperialista.<sup>4</sup> Sin desmedro del importante papel que han jugado estos informes para abonar el terreno todavía en disputa de la memoria histórica en Guatemala, esta ausencia evidencia que el campo de la

memoria histórica artística y poética guatemalteca vinculada a la justicia transicional y social no ha sido abordado. Esto sugiere un tema que me propongo profundizar en un futuro inmediato. Basta comenzar diciendo aquí que este reencuentro y reaparición de su legado poético en el *momento* liminal del canto colectivo merece por tanto ser doblemente reconocido y resaltado en su carácter subversivo.

### Relevancia de la canción para la intersección entre música y justicia transicional-social

La canción «Aquí sólo queremos ser humanos» demostró el poder del arte (Yates; Pineda; Jocón; Salazar [2022] et al.) y la música para incluir las voces y las necesidades de la comunidad de supervivientes dentro de la intersección entre la música y la justicia social y transicional (Pitic 2020) en Guatemala. La música y el canto colectivo tuvieron la capacidad de mediar a través de una **acción performática musical** fuertemente arraigada en la oralidad ancestral comunitaria, los fundamentos de los procesos de justicia transicional (Burt, 2022). Así, como resultante directa de esta investigación en el campo del apoyo psicosocial, por parte de las personas sobrevivientes mismas se identificó la necesidad de un proceso de registro y creación de canciones como un beneficio comunitario musical y un bien cultural para la difusión de la memoria histórica a partir de las voces protagonistas. Este es uno de los pasos a seguir a raíz de esta investigación, por demanda de la comunidad de sobrevivientes del genocidio en el área ixil, a la luz de la etnomusicología aplicada, para abonar el fértil camino y el horizonte inexplorado y amplio de la intersección entre música y justicia social en Guatemala.

### Atemporalidad de la canción «Aquí sólo queremos ser humanos»

El legado del poeta Otto René Castillo (1936-1967) y de otros poetas, hombres y mujeres, ejecutados por el ejército guatemalteco sigue recreando un presente poético. Forman parte y recrean «las tradiciones de los intelectuales vernáculos que nos permiten cuestionar una visión demasiado lineal de la historia occidental» (Ní Shíocháin, 2021, p. 126. Traducción propia). Es por ello por lo que la canción mencionada resonó colectivamente, el 10 de mayo 2013 y el 23 de mayo de 2018, como un canto significativo y atemporal (Álvarez, 2022) y como medio para reivindicar a esta comunidad creativa y poética revolucionaria cuyo legado ha sido,

Parte integral de la construcción de una imagen del mundo y las ideas que informarían las vidas, los pensamientos y las acciones de la gente común ... cuando la gente sencilla decidió arriesgarlo todo y enfrentarse al poder ... y también las generaciones posteriores ... cuando

hombres y mujeres sencillas se lanzaron a la gran incertidumbre y al riesgo personal de la actividad revolucionaria

(Ní Shíocháin, 2021, p.127. Traducción propia)

Este legado poético revolucionario es constitutivo de la dimensión atemporal de la canción en mención, como «antiestructura liminal de gran efecto después del paso del tiempo ... de manera que la dinámica transformadora de la canción continúa a través de las generaciones» (Ibid.: 130 Traducción propia). Esta atemporalidad generacional de la canción «Aquí solo queremos ser humanos» se hizo presente para forjar la cohesión comunitaria y acompañar en unidad a las y los testigos y sobrevivientes del genocidio en Guatemala, y fue también la antiestructura acústico-sonora que blindó el momento culmen de esta histórica sentencia. Interpretada en una esfera liminal compartida socialmente, la canción coadyuvó al surgimiento de formas de pensamiento utópicos e igualitarios. (Ní Shíocháin, 2020, p. 53). Esta esfera utópica hilvanó una cadena atemporal de vínculos en la que se entrelazaron el oficio poético de Otto René Castillo, el oficio de compositor de López *personaje* y el recorrido performático de la canción a lo largo del tiempo. Este recorrido performático de la canción «Aquí solo queremos ser humanos» encontró su cauce al unísono en el coro multivocal de la audiencia con una fuerte resonancia en lo que «Brandon LaBelle describe [como] las nuevas protestas ... marcadas por «modelos vibratorios de alianza», que permiten «una unión que puede conllevar un gran potencial social y político» (2018, p. 3)» (LaBelle, 2018, citada por Hofman, 2020, p. 305). Así, habiendo jugado un papel activo en el impulso del caso por genocidio, las y los sobrevivientes y testigos, las organizaciones de base, los artistas y activistas promulgaron que en Guatemala la canción 'Aquí solo queremos ser humanos' es una «antiestructura musical y poética que subvierte el poder y crea una esfera dinámica de discurso anticolonial que vive en el momento mismo de la performance» (Ní Shíocháin, 2020, p. 169). Y queda inscrita en el núcleo de la intersección entre la música y la justicia transicional / social (Burt, 2022). La canción se posicionó en lo que Turner (1982) llama «el ánimo subjuntivo» de la acción sociocultural, encarnando un mundo intenso de posibilidades futuras de resistencia al orden colonialista imperante en Guatemala (Ní Shíocháin, 2018, p. 57). Y fue la herramienta catalizadora que encarnó lo que también Turner (1982) define como *communitas*: una *expansión extática de sentimientos compartidos* en el rito de transición del miedo y el silencio hacia el empoderamiento colectivo en la búsqueda de justicia. En suma, una canción liminal de paz frente a la violencia (Ní Shíocháin, 2021; Jocón, 2022).

## Reflexiones finales

El canto colectivo «Aquí solo queremos ser humanos» puede considerarse una práctica musical comunitaria fuera de los enfoques institucionalizados de la justicia transicional «en el sentido de que está presente específicamente dentro de la comunidad de supervivientes y ... no forma parte de un discurso nacional sobre el genocidio o de las conmemoraciones nacionales del mismo» (Pitic, 2020, p. 111. Traducción propia). Este aspecto interpela la noción tradicional y generalizada dentro de los procesos de justicia transicional que argumenta que «los 'mecanismos de afrontamiento, rituales, prácticas o sabidurías' locales a menudo se descartan por ser considerados performativos» (Destrooper, 2018, p. 8, citado por Pitic, 2020, p. 109). En contraposición, este canto colectivo sienta un precedente que demuestra el papel central de las expresiones musicales locales que subvierten desde la fuerte adscripción multisensorial y simbólica comunitaria el ritual occidental de la justicia tutelada en Guatemala (Hernández, 2022).

El canto colectivo fue una antiestructura liminal de *performance* poética subversiva y ritualizada que se constituyó como una categoría analítica inédita dentro de la etnomusicología guatemalteca. Lo más destacado es su carácter poético y subversivo, sin parangón en los rituales de justicia por crímenes de lesa humanidad en los tribunales internacionales y nacionales de América Latina.

Jo-Marie Burt (2022) explica:

Fue un momento muy profundo y no puedo evitar compararlo. Cuando estuve en Perú en 2009, observando el juicio a Fujimori... tuvimos que guardar nuestras expresiones de alivio y alegría... Y por eso no puedo evitar el contraste con el veredicto del genocidio. Después del veredicto, esta especie de celebración espontánea a través de la canción ... fue simplemente una increíble unión a nivel humano, realmente única.

(Burt, 2022. Entrevista. Traducción propia)

Esto también es resaltado con las palabras de la jueza, Yassmin Barrios, la mujer que condenó por primera vez en la historia de la justicia guatemalteca y mundial a un exdictador militar por el delito de genocidio en una corte nacional. Sostiene que:

Es inusual que, en una Sala de Vistas de la Corte Suprema de Justicia de un país, las personas puedan cantar. Menos en un país como el nuestro, en donde se ha limitado tanto a las personas. Sin embargo, para Guatemala y especialmente para las víctimas, significó LIBERTAD, JUSTICIA Y REPARACION.

(Barrios, 2022. Entrevista escrita)

Su inesperada irrupción connota la fuerza comunitaria de la música como actor fundamental dentro de las prácticas indígenas y comunitarias locales para preservar el hábito de la vida en conexión con la naturaleza, como forma de interacción con el mundo por excelencia. De ahí su valor sagrado y subversivo intrínseco en la concepción multisensorial de los complejos mundos acústico-sonoros y afectivos políticos de los pueblos indígenas latinoamericanos, sustentado en la agencia invisible del sonido y el afecto para fomentar nuevas socialidades y alianzas (Hofman, 2020).

Según Héctor Reyes (2022), abogado querellante en el caso de genocidio, la canción «Aquí sólo queremos ser humanos» representa la apropiación del proceso de genocidio y la toma de conciencia de la población guatemalteca sobre lo ocurrido (Reyes, 2022). Tras el canto colectivo de 2013, esta canción volvió a ser entonada colectivamente en la histórica sentencia que condenó a cuatro militares de alto rango por la desaparición forzada del niño Marco Antonio Molina Theissen y la captura ilegal y violencia contra su hermana Emma Molina Theissen en 2018 (Paz y Paz, 2022; Hernández 2022). Así, a partir de su papel de testigo rotundo contra el genocidio, la desaparición y la violencia sexual, y de su impacto duradero en el pensamiento anticolonial en Guatemala, esta canción se convirtió «a la vez en un espacio liminal y en un espacio político, un sitio de contestación y de intensa posibilidad, uno que está ricamente simbolizado a través de la interpretación de versos y música» (Ní Shíocháin, 2020, p. 169. Traducción propia).

El semiólogo guatemalteco Augusto Velásquez afirma que:

El emblemático poema de Otto René Castillo *Solo queremos ser humanos* posiblemente hubiera pasado como uno más dentro de su propuesta de poesía comprometida. Sin embargo, la sensibilidad social y estética de Fernando López lo convirtió en un canto de reivindicación universal. También lo convirtió en un himno de amor por las luchas sociales. No es casual que, tras el fallo en el que se declarara culpable por genocidio a Ríos Montt, la versión musicalizada de Fernando López fuera entonada de forma espontánea: la canción había trascendido el momento coyuntural de denuncia concreta y se había convertido en un himno universalizado.

(Velásquez, 2022, p.1)

Lo apuntado por Velásquez es coincidente con lo que expresa la analista de seguridad y defensora de derechos humanos Iduvina Hernández a este respecto:

Con estas voces creo que la canalización de las emociones encontradas, la rabia acumulada por décadas, el dolor, la tristeza y al mismo tiempo la satisfacción de la justicia encontró en el sonido y en la melodía de esta canción, -que en realidad ya no te pertenece, Fernando, le pertenece al pueblo que lucha por la justicia y la hace suya cada vez que la entona- La entonaron allí, se entonó cuando se escuchó la sentencia por el caso Molina Theissen, a la salida del tribunal. A las 05:00 de la mañana la gente salió entonando esa canción. Ya es una canción que es propiedad del pueblo, de ese pueblo que sigue a pesar de todo buscando justicia y que, insisto, con su perseverancia trabajó y plantó los cimientos a partir de donde se paró la CICIG y la FECCI para impulsar los procesos que lograron llevar adelante. Son las víctimas de genocidio y de graves violaciones a derechos humanos las que con su persistencia han generado estos espacios. Y esta melodía «Aquí solo queremos ser humanos» creo que resume en esencia lo que eso representa para todas y todos, y las emociones que siempre, siempre nos convoca cuando la escuchamos

(Hernández 2022: entrevista)

Por tanto, puede inferirse que la canción «Aquí solo queremos ser humanos» se convirtió en 'un gran ritmo de la humanidad' en el centro mismo de la vida social, intelectual y política» de Guatemala (Ní Shíocháin, 2021, p. 24. Traducción propia). Trascendió los escenarios para convertirse en un legado conmemorativo de creatividad intermedial e intersemiótica, político afectiva y estética, impreso en la memoria histórica guatemalteca cuya alianza de una melodía y una letra aspiracional, produjo una suave, pero tenaz, afirmación de fe (Smith, 2020, p. 393). Esta la canción encarna mediante su performance en tiempo real:

Una energía acústica que circula y da agencia a los cuerpos humanos (2017, p. 38). A través de la presencia encarnada de las voces humanas, el canto colectivo y el micrófono humano dan lugar a nuevas relaciones sociales, que no se basan en los valores capitalistas y el intercambio de riqueza.

(Cusick, 2017, citada por Hofman, 2020, p. 306. Traducción propia)

Por lo tanto, es una canción que desde su génesis primigenia desarrolla su recorrido performático, situada en el campo estético contracultural al margen de los circuitos de consumo comercial masivo de la música y la canción romántica guatemalteca, y de la utilización maniquea con fines de agitación política. Por tanto, está inscrita en el concepto de Canción alternativa para la memoria histórica en Guatemala (López 1996).

Según la jueza Yassmin Barrios, desde la perspectiva de la justicia, la canción «Aquí solo queremos ser humanos»

Fue la máxima expresión del sentimiento que estaban experimentado. Un momento de emoción, cuando se alcanza algo tantas veces buscado. Experimentaron alegría, confianza, Justicia, al final de un largo camino. ...Fue un momento histórico de carácter irrepetible. La Justicia en su mayor dimensión

(Barrios, 2022. Entrevista escrita)

En consecuencia, la canción devino un himno de paz frente a la violencia, una canción liminal cayendo subrepticamente al centro de un mar de sentimientos colectivos por la justicia social como una de las «nuevas formas de resistencia que reúnen a la gente a nivel sensorial y corporal» (Hofman, 2020, p. 305). Como una nueva forma que aglutinó a las personas a estos niveles, se convirtió en el catalizador político afectivo, poético y musical recurrente de la esperanza y la dignidad abanderada ancestralmente por el pueblo maya ixil en Guatemala (Hofman, 2020; Jócón; Hernández; Velásquez; Salazar [2022]). Ese día, el sonido polivocal anticolonial, de las voces de las y los sobrevivientes del genocidio, de las miembras de organizaciones de base, activistas sociales, artistas, colmaron la Corte Suprema de Justicia «para decirle a este sangriento país: '¡Aquí estamos! ¡Mírennos! porque a partir de ahora no nos vamos a esconder más!» (Jocón, 2022. Entrevista). De esta manera, aun cuando la sentencia fuera anulada diez días después por los mecanismos cooptados por el *establishment* colonial, el 10 de mayo de 2013, el temblor que sacudió la tierra en Guatemala esa misma tarde, anunciaba premonitoriamente lo que al final de la sentencia fue promulgado por la impronta subversiva de la canción «Aquí solo queremos ser humanos»: la audaz lección político-afectiva de que, en Guatemala,

«El momento del ajuste de cuentas [con los genocidas] puede no estar en **una página [o sentencia] en absoluto**, sino **en el momento de la interpretación de la canción liminal en la que todo** -el pensamiento, la identidad y la acción humana- **tiembla en la balanza»**

(Ní Shíocháin, 2021, p.130. Traducción y resaltado propio).

**Fotografía 5.**

Mujeres ixiles saliendo de la Corte Suprema de Justicia



Fuente: Fuente: Elena Hermosa / Trócaire

**Bibliografía**

Albedrio (2013). Cuatro Rumbos y una historia de resistencia: Resistencia Histórica del Pueblo Ixil. *Boletín informativo 5 de junio. Consejo de Autoridades Mayas de la Región Ixil.*

<https://www.google.com/search?client=firefox-b&q=resistencia+del+pueblo+maya+ixil+en+guatemala>.

Berger, H.M., & Stone, R.M. *Theory for ethnomusicology: Histories, conversations, insights.* Taylor & Francis Group. Pp. 51-70.

Bohlman, Philip V. (2013). *Ethnomusicology in Grove Music Online.* <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.A2240825>

Burt, Jo-Marie (2018). *Transitional Justice in the Aftermath of Civil Conflict: Lessons from Peru, Guatemala and El Salvador.* Due Process of law Foundation. Suite 710 Washington, D.C. 20036 T: (202) 462 7701

Brudie-Leigh, Bartleet (2009). Behind the Baton: Exploring Autoethnographic Writing in a Musical Context. *Journal of Contemporary Ethnography*, (38) 713. <http://jce.sagepub.com/cgi/content/abstract/38/6/13>

Cardoza y Aragón, Luis (1986). *El Río: Novela de Caballerías*. Fondo de Cultura Económica.

Carless, D. & Douglas, K. (2009). Sonwriting and the Creation of Knowledge. En: In Brydie-Leigh Bartleet and Carolyn Ellis, (eds.), *Music Autoethnographies. Making Autoethnography Sing / Making Music Personal* (pp. 23-38). Australian Academic Press.

Centro Internacional para la Justicia Transicional. (2021). ¿Qué es la Justicia Transicional? En *ICTJ Justice Truth Dignity*. <https://www.ictj.org/about/transitional-justice>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1999). Conclusiones. *Memorias del Silencio*. Capítulo 4. <https://www.google.com/search?channel=trow5&client=firefox-b-d&q=resumen+del+informe+de+la+comisi%C3%B3n+para+el+esclarecimiento+hist%C3%B3rico+guatemala>

Dary, Claudia (2020). Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución. En: Guillermo Toriello et al., *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 83-120). Compilado por Ana Silvia Monzón. CLACSO 83-120. [https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa\\_del\\_pensamiento\\_cr%C3%ADtico\\_guatemalteco\\_contempor%C3%A1neo\\_Guillermo\\_Toriello\\_et\\_al\\_compilado\\_por\\_Ana\\_Silvia\\_Monz%C3%B3n](https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa_del_pensamiento_cr%C3%ADtico_guatemalteco_contempor%C3%A1neo_Guillermo_Toriello_et_al_compilado_por_Ana_Silvia_Monz%C3%B3n)

Dillane, A. et al. (2020). *Songs of social protest. International perspectives*. Rowman & Littlefield International.

Ferrarini, L. y Scaldaferrri, N. (2020). *Sonic Ethnography Identity, Heritage and Creative Research Practice in Basilicata, Southern Italy*. Manchester University Press.

Finnegan, Ruth (2003). Music, Experience and the Anthropology of Emotion. En: *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction* (pp.181-192). Martin Clayton, Trevor Herbert, and Richard Middleton (eds.). Routledge.

Gearóid Ó hAllmhuráin (1999). Amhrán an Ghorta: The Great Famine and Irish Traditional Music. *New Hibernia Review / Iris Éireannach Nua*, 3(1), 19-44.  
<https://www.jstor.org/stable/20646272?seq=1>  
<https://shibbolethsp.jstor.org/start?entityID=https%3A%2F%2Fidp.ul.ie%2Fidp%2Fshibboleth&dest=https://www.jstor.org/stable/20646272&site=jstor>

Goodwin, Jeff and Steven Pfaff (2001), Emotion Work in High-Risk Movements: Managing fear in the U.S. and East German Civil Rights Movements. En *Passion-ate Politics: Emotions and Social Movements*. Jeff Goodwin, James M. Jasper and Francesca Polletta, eds. Chicago University Press.

Grimes, R. (2013). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford University Press. <https://ebookcentral-proquest-com.proxy.lib.ul.ie/lib/univlime-ebooks/reader.action?docID=3055864>

Hannula, M.; Suoranta, J. and Vadén, T. (2014). *Artistic Research Methodology* (pp. 3-19). Peter Lang. [https://scholar.google.com/scholar?hl=en&as\\_sdt=0%2C5&q=Hannula%2C+M.%3B+Suoranta%2C+J.+and+Vad%C3%A9n%2C+T.+%282014%29+Artistic+Research+Methodology&btnG=](https://scholar.google.com/scholar?hl=en&as_sdt=0%2C5&q=Hannula%2C+M.%3B+Suoranta%2C+J.+and+Vad%C3%A9n%2C+T.+%282014%29+Artistic+Research+Methodology&btnG=)

Hess, Juliet (2009). Singing our own song: Navigating identity politics through activism in music. En: *Research Studies in Music Education*, 41 (1), 61–80.  
<https://uol.primo.exlibrisgroup.com/discovery/fulldisplay?docid=cdi>

Hofman, Ana (2020). The romance with affect: sonic politics in a time of political exhaustion, *Culture, Theory and Critique*, 61(2-3), 303-318, DOI: 10.1080/14735784.2020.1848603  
<https://doi.org/10.1080/14735784.2020.1848603>

International Center for Transitional Justice. (2021). What is Transitional Justice? En: *ICTJ Justice Truth Dignity*. <https://www.ictj.org/about/transitional-justice>

Izquierdo, Belkis and Viaene Lieselotte (2018). Descolonizar la justicia transicional desde los territorios indígenas. En: *Afrontar el pasado, construir juntos el futuro*. [https://www.academia.edu/39238177/Descolonizar\\_la\\_justicia\\_transicional\\_desde\\_los\\_territorios\\_ind%C3%ADgenas?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/39238177/Descolonizar_la_justicia_transicional_desde_los_territorios_ind%C3%ADgenas?email_work_card=title)

Jolaosho O. (2018). *Singing politics: Freedom songs and collective protest in post-apartheid South Africa*. <https://doi.org/10.1017/asr.2018.16>.

King, Clare N. (2020). BOOM! Goes the Global Protest Movement. Heavy Metal, Protest and the Televisual in System of a Down's «Boom!» Music Video. En Dillane, A. et al. eds., *Songs of social protest. International perspectives* (pp. 303-319). Rowman & Littlefield International.

Lima Rodgers, A.P. et al. (2016). Song Memory as a Territory of Resistance Among South American Indigenous Peoples: A Collective Documentation Project. En: *Department of Musicology, Georg August Universität Göttingen. Kurze Geismarstr.* <http://www.journal-the-world-of-music.com/>

Lindsey, Linda L. (1994). *Gender Roles: A Sociological Perspective*. Eaglewood Cliffs.

López, Fernando (1996). *Canción y contracultura: aproximación antropológica al Círculo Experimental de Cantautores dentro del movimiento de Canción Alternativa. Ciudad de Guatemala, 1988 – 1991*. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Matilde González-Izás (2020). Territorio, actores armados y formación del Estado. En: Guillermo Toriello... [et al.], *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 39-70). Compilado por Ana Silvia Monzón. CLACSO. [https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa\\_del\\_pensamiento\\_cr%C3%A9tico\\_guatemalteco\\_contempor%C3%A1neo\\_Guillermo\\_Toriello\\_et\\_al\\_compilado\\_por\\_Ana\\_Silvia\\_Monz%C3%B3n](https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa_del_pensamiento_cr%C3%A9tico_guatemalteco_contempor%C3%A1neo_Guillermo_Toriello_et_al_compilado_por_Ana_Silvia_Monz%C3%B3n)

Manuel, Pedro (2019). Marxist approaches to Music, Political Economy, and the Culture Industries Ethnomusicological Perspectives. En: Berger, H.M., & Stone, R.M., *Theory for ethnomusicology: Histories, conversations, insights* (pp. 51-70). Taylor & Francis Group. univlime-ebooks

Merriam, Alan P. (1964). *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press.

Morán A. Enmy J. (1991). *La utilización de la música popular en los movimientos sociales de la ciudad de Guatemala*. Escuela de Historia Universidad de San Carlos de Guatemala.

Meza, Gustavo (2018). La musicalización de textos poéticos como crítica literaria y el desplazamiento entre alta cultura y cultura de masas. Una lectura sobre el disco Caja de música de Pedro Aznar. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(1), 30-40. DOI: dx.doi.org/10.15443/RL2803.

Moore, Gwen (2020). Bread and Roses. A song of Social Protest or Hollowed Out Resistance? En: Dillane, A. et, al. eds., *Songs of social protest. International perspectives* (pp. 373-389). Rowman & Littlefield International.

Morán A. Enmy J. (1991). *La utilización de la música popular en los movimientos sociales de la ciudad de Guatemala*. Escuela de Historia Universidad de San Carlos de Guatemala.

Morris, Aldon (1984). *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*. The Free Press.

Murillo J. Hugo (1985). La intervención norteamericana en Guatemala en 1954. Dos interpretaciones recientes. *Anuario de estudios centroamericanos*, 11(2), 149-155. <https://www.jstor.org/stable/40682697>

Navarrete, Sergio (2005). *Los significados de la música. La marimba achí de Guatemala*. Publicaciones de la Casa Chata. CIESAS.

Nelson, R. (2013). *Practice as Research in the Arts: Principles, Protocols, Pedagogies, Resistances* (pp. 3-12). Palgrave Macmillan. <https://ebookcentral-proquest-com.proxy.lib.ul.ie/lib/univlime-ebooks/detail.action?pq-origsite=primo&docID=1209462>

Ní Shíocháin, Triona (2021). *Singing Ideas Performance, Politics and Oral Poetry*. Berghahn Books.

Ní Shíocháin, Triona (2020). Singing Against the Empire. Anti-structure and Anti-colonial discourse in Nineteenth-century Irish Song. En: Dillane, A. et, al. (eds.), *Songs of social protest. International perspectives* (pp. 168-184). Rowman & Littlefield International.

Orlandi R. (2020). Singing Protest in Post-war Italy. Fabrizio De André's Songs within the Context of Italian Canzone d'Autore. En: Dillane, A. et, al. (eds.), *Songs of social protest. International perspectives* (pp. 203-218). Rowman & Littlefield International.

Palma, Gustavo (2020). La problemática agraria en Guatemala hoy: Algunos apuntes históricos para su comprensión. En: Guillermo Toriello... [et al.], *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 135-168). Compilado por Ana Silvia Monzón. CLACSO. [https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa\\_del\\_pensamiento\\_cr%C3%A9tico\\_guatemalteco\\_contempor%C3%A1neo](https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa_del_pensamiento_cr%C3%A9tico_guatemalteco_contempor%C3%A1neo) Guillermo Toriello et al compilado por Ana Silvia Monz%C3%B3n

Pegg, Carole. (2001). *Folk Music*. <https://www.dropbox.com/s/pnpnjntzrbl8ka9/Folk%20Music%20in%20Oxford%20online%20Pegg.pdf?dl=0>.

Pegg, Carole, et al., (2001) *Ethnomusicology in Grove Music Online*. <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.52178>

Pessoa, Fernando (2012). *Os Mensageiros Antologia de Fernando Pessoa*. Seven Muses MusicBooks Lda.

Phelan, Helen (2017). *Singing the Rite to Belong: Music, Ritual and the New Irish*. Oxford University Press. <https://ebookcentral-proquest-com.proxy.lib.ul.ie/lib/univlime-ebooks/reader.action?docID=4828890>

Phelan, Helen (2021). 'Syllabus' MD6071: *Writing and Documentation Art Practice*. <https://sulis.ul.ie/portal/site/10c30438-b1cd-4f49-a57a-983ef72e0586/tool/67150f43-0da3-4991-8a10-83115ceb99d2>

Phelan, H., & Nunan, M. (2019). To Write or Not to Write? The Contested Nature and Role of Writing in Arts Practice Research. *Journal of Research Practice* 14(2). <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/592/492>

Pitic, Badema (2020). Transitional Justice. *Music and Arts in Action* (7). <http://musicandartsinaction.net/>

Quintela and Montenegro. (11 de mayo, 2013). Los minutos después de la sentencia del Tribunal. *El Periódico*, 6.

Quigley, C. 'Week 7: Core readings and resources', *MD6061: Elements of music*, available: <https://www.dropbox.com/s/38fz20aik6ec9o9/MU6061%20NOTES%20musical%20analysis.docx?dl=0>

Ramírez, Marvin (2014). *La música de la Resistencia: acordes de la memoria*. Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas CAFCA. Magna Terra editores.

Randal, Dave (2020). What's Going On? And What Is To Be Done? En: Dillane, A. et, al. (eds.), *Songs of social protest. International perspectives*. Rowman & Littlefield International, ix - x. <http://www.socresonline.org.uk/14/4/7.html>

Rice, Timothy (2013). A bit of history' in *Ethnomusicology: A Very Short Introduction*.

ProQuest Ebook Central. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/univlime-ebooks/detail.action?docID=1492579>.

Rice, Timothy (2013). Ethnomusicology in the modern world. En: *Ethnomusicology: A Very Short Introduction*, ProQuest Ebook Central. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/univlime-ebooks/detail.action?docID=1492579>.

Rice, Timothy (1987). *Toward the Remodeling of Ethnomusicology*. University of Illinois Press on behalf of Society for Ethnomusicology. <http://jstor.org/stable/851667>

Sardo, Susana (2014). Fado, Folclore e Cancao de Protesto em Portugal: repolitizacao e (con)sentimento estético em contextos de ditadura e democracia. *Debates Unirio* (12), 63-77. [https://www.academia.edu/67129132/Fado\\_Folclore\\_e\\_Can%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_Protesto\\_em\\_Portugal](https://www.academia.edu/67129132/Fado_Folclore_e_Can%C3%A7%C3%A3o_de_Protesto_em_Portugal)

Schechner, R. (1993). *The Future of Ritual*. Routledge.

Siú García, Fernando (1994). *Función social del canto nuevo guatemalteco en la década del 80-90. El caso de José Chamalé*. Departamento de Arte de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Smith, Thérèse (2020). «We Shall Overcome» Communal Participation and Entrainment in a Protest Song. En: Dillane, A. et. al. (eds.), *Songs of social protest. International perspectives* (pp. 390-404). Rowman & Littlefield International.

Spry, Tami (2001). *Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis. Qualitative Inquiry*. SAGE Publications.  
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/107780040100700605>

Titon, Jeff (2015). Applied ethnomusicology. A Descriptive and Historical Account. En: *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*. Uredila Svanibor Pettan in Jeff Todd Titon. Oxford University Press.  
[https://scholar.google.com/scholar?hl=es&as\\_sdt=0%2C5&q=applied+ethnomusicology&oq=applied+eth](https://scholar.google.com/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=applied+ethnomusicology&oq=applied+eth)

Turino, Tomas (2008). *Music as social life. The politics of participation*. The University of Chicago Press, Ltd.

Tzul, Gladys (2020). Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida. En: Guillermo Toriello... [et al.], *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 71-82). Compilado por Ana Silvia Monzón. CLACSO.  
[https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa\\_del\\_pensamiento\\_cr%C3%A9tico\\_guatemalteco\\_contempor%C3%A1neo](https://www.academia.edu/42779207/Antolog%C3%ADa_del_pensamiento_cr%C3%A9tico_guatemalteco_contempor%C3%A1neo) Guillermo Toriello et al compilado por Ana Silvia Monz%C3%B3n

Vázquez, Rolando (2009). *Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time*. Roosevelt Academy / Utrecht University.

Velásquez, Tito (24 de marzo, 2022). Otto René Castillo solo quería ser humano. *Tito Velásquez*. <https://titovelrod.blogspot.com/2022/03/otro-rene-castillo-solo-queria-ser.html>

Wade, Bonnie (2004). Thinking about music. *Thinking Musically: Experiencing Music, Expressing Culture*. Oxford University Press.

Wallach Jeremy and Clinton Esther (2019). Theories of the Post-colonial and Globalization Ethnomusicologists Grapple with Power, History, Media, and Mobility. En: H.M Berger, & R.M. Stone, *Theory for ethnomusicology: Histories, conversations, insights* (pp.114-140). Taylor & Francis Group. univlime-ebooks

Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University.

## ANEXO I. LISTA DE FOTOGRAFÍAS

- 1 Mujeres ixiles saliendo de la Corte Suprema de Justicia. \*
- 2 Mujeres ixiles saliendo de la Corte Suprema de Justicia. \*\*
- 3 S. Cedillo dando testimonio en la Corte Suprema de Justicia.\*
- 4 Sala de tribunal a la espera de la sentencia \*
- 5 Mapa de la zona de Ixil \*\*
- 6 Mujeres ixiles escuchan los testimonios durante el juicio\*
- 7 Benjamín Jerónimo dando testimonio durante el juicio por genocidio\*
- 8 Catalina Sánchez declara durante el juicio \*
- 9 Ana de León López, durante el primer juicio por genocidio. \*\*\*
- 10 Testigos ixiles viajando a la Corte Suprema de Justicia \*\*
- 11 Canto colectivo Grupo guía: Raquel de León | Estela Jocón | Xuana Mulul\*\*
- 12 Poeta Otto René Castillo (1936 -1967) \*\*
- 13 Transcripción del vídeo «El canto colectivo y el genocidio en Guatemala»
- 14 María Soto junto a otras mujeres ixiles testigos y mujeres no indígenas cantando al salir de la Corte Suprema de Justicia. 10-05-2013 \*\*
- 15 Jueces Patricia Bustamante, Jassmin Barrios y Pablo Xitumul \*
- 16 Fiscal General de la época Claudia Paz y Paz \*\*
- 17 Altar maya a las puertas del Tribunal Supremo de Justicia \*
- 18 Mujeres ixiles saliendo de la Corte Suprema de Justicia \*

\* Elena Hermosa / Trócaire | \*\* Fotos en internet | \*\*\* Foto /Johan Ordoñez

## ANEXO II. LISTA DE ENTREVISTAS

**Ana de León López** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Nebaj, Guatemala. Abril de 2022.

**Gabriel de Paz** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Nebaj, Guatemala. Abril de 2022

**Engracia García** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Nebaj, Guatemala. Abril de 2022

**Elena Raymundo** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Nebaj, Guatemala. Abril de 2022

**Estela Jocón** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Raquel de León** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Xuana Mulul** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/USA. Abril de 2022

**Lisa Chaulon Vélez** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Sara Álvarez** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Iduvina Hernández** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Claudia Paz y Paz** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/San José Costa Rica. Abril de 2022

**Héctor Reyes** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Luis Carlos Pineda** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Giovanni Salazar** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/ Guatemala. Abril de 2022

**Susana Navarro** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Guatemala. Abril de 2022

**Pamela Yates** - Entrevista en línea. Maynooth, New York. Abril de 2022

**Blanca Blanco** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda. Abril de 2022

**Jo-Marie Burt** - Entrevista en línea. Maynooth, Irlanda/Washington, USA. Abril de 2022

**Jassmin Barrios** – Entrevista escrita, Guatemala. Octubre de 2022

**Tríona Ní Shíocháin** - School of Celtic Studies, Maynooth University, Ireland, Febrero de 2023.

---

## Notas

<sup>1</sup> Este título se inspira en el enfoque de Tríona Ní Shíocháin en el libro *Singing Ideas* (2021). Este enfoque conceptual se desarrolló dentro de mi proyecto de investigación artística en el módulo MD6072 *Writing and Documentation of Arts. Practice 2* de la Maestría en Etnomusicología en la Universidad de Limerick, Irlanda. Se citan aquí solamente extractos puntuales.

<sup>2</sup>.Este título es una paráfrasis del título del disco «**Venganza de amor por los poetas**» Volumen 5, que grabé en directo desde el Conservatorio Nacional de Música de Guatemala, como homenaje a poetas detenidos-desaparecidos que había musicalizado e interpretado a lo largo de mi carrera hasta entonces. Este disco fue grabado en directo en 1999.

<sup>3</sup>.«La poesía es la emoción expresada en ritmo a través del pensamiento, como la música es esa misma expresión, pero directa, sin el intermediario de la idea. Poner música a un poema es acentuar su emoción, reforzando su ritmo» (Traducción propia)

<sup>4</sup> Cabe mencionar aquí que durante este ejercicio fueron consultadas bases de datos disponibles en internet del proyecto REMHI y el Informe de la CEH. En ambos casos no aparecen los casos de desaparición y ejecuciones de Otto René Castillo, Alaíde Foppa, Roberto Obregón Morales, Luis de Lion, por nombrar algunos (Ver Anexo 8).



---

## El racismo existe... también en la migración

---

*Juan José Hurtado Paz y Paz*  
*Educador y Comunicador Social*



### Resumen

Este artículo no es académico sino, sobre todo, se basa en la experiencia de la Asociación Pop No'j ([www.asociacionpopnoj.org](http://www.asociacionpopnoj.org)), acompañando a población en movilidad humana. Analiza cómo el racismo estructural en Guatemala constituye una de las causas profundas de la migración forzada de los Pueblos Originarios y, a la vez, coloca en situación de mayor vulnerabilidad a las personas indígenas que migran.

A lo largo de la historia, la estructura socioeconómica del país ha despojado y marginado sistemáticamente a las comunidades indígenas, limitándolas en acceso a medios de vida, servicios y oportunidades. Esta situación ha empujado a muchas personas Mayas a migrar de forma irregular, pues no pueden hacerlo de manera regular.

Además, el racismo atraviesa el proceso migratorio mismo. Las personas indígenas enfrentan la discriminación en el tránsito, destino y retorno, manifestada en tratos desiguales, mayores niveles de explotación laboral, negación de servicios y falta de justicia lingüística, entre otras. Además, se tiene el estereotipo de que las personas indígenas guatemaltecas son «trabajadoras, sumisas y calladas», por lo tanto, fácilmente explotables.

Estas dos aristas del racismo —como causa estructural y como experiencia vivida en la movilidad humana— deben ser visibilizadas para una comprensión integral de la migración y para la construcción de respuestas verdaderamente justas y diferenciadas.

**Palabras clave:** Racismo estructural, Pueblos indígenas, Migración, Interseccionalidad, Justicia lingüística

### Abstract

This article is not academic research but based on the experience of Asociación Pop No'j (Guatemala) accompanying indigenous people on the move. It analyzes how structural racism in Guatemala constitutes one of the root causes of the forced migration of indigenous people

and, at the same time, places indigenous people who migrate in a situation of greater vulnerability.

Throughout history, the country's socioeconomic structure has systematically dispossessed and marginalized Indigenous communities, limiting their access to livelihoods, services and opportunities. This situation has forced many Maya people to migrate irregularly, as they are unable to do so regularly.

Furthermore, racism permeates the migration process itself. Indigenous people face discrimination in transit, destination, and return, manifested in unequal treatment, higher levels of labor exploitation, denial of services, and lack of linguistic justice, among others. Furthermore, there is a stereotype that Indigenous Guatemalans are «hardworking, submissive, and silent», and therefore easily exploited.

These two facets of racism—as a structural cause and as a lived experience of human mobility—must be made visible for a comprehensive understanding of migration and for the construction of truly fair and differentiated responses.

**Keywords:** Structural Racism, Indigenous Peoples, Migration, Intersectional analysis, Linguistic Justice.

## 1. Reconozcamos el racismo en la migración

*«Vinieron desde el oriente, desde Tulán, Zuyúa, desde Avilix,  
desde el lugar llamado Siete Cuevas, Siete Barrancas...»  
(Popol Wuj, traducción de Sam Colop, 2008)*

La migración ha existido a lo largo de la historia de la humanidad; es un proceso fundamental para su constitución y particularmente se reconoce en la historia de los Pueblos Indígenas. El Popol Wuj habla del poblamiento del territorio, de lo que hoy conocemos como Guatemala, por la migración de grupos humanos provenientes desde lo que hoy es México.

La migración ha sido también una forma de sobrevivencia para los pueblos originarios ante la invasión y procesos para sojuzgarlos, quienes se vieron obligados a desplazarse y refugiarse en las tierras altas, menos productivas. También ha sido una forma de resistencia. De hecho, durante la Guerra interna se estima que al menos 150.000 personas, en su mayoría indígenas, se vieron obligadas a buscar refugio en México para salvar sus vidas.

En las últimas décadas, la migración de personas indígenas desde Guatemala principalmente hacia Estados Unidos se ha intensificado de forma sostenida. Se reconoce que, para Guatemala, esto se debe sobre todo por la pobreza y pobreza extrema, así como a la falta de oportunidades. Esta migración, lejos de ser un fenómeno meramente coyuntural, debe comprenderse como el resultado de un entramado histórico de exclusión, despojo y desigualdad. Desde la perspectiva de la Asociación Pop No'j, esta migración forzada tiene raíces profundas en el racismo estructural que atraviesa la historia del país, expresado en la marginación sistemática de los Pueblos Originarios en los ámbitos económico, social, político, cultural y medioambiental. En este sentido, la migración indígena no puede entenderse sin reconocer la violencia estructural que la antecede y que empuja a miles de personas a abandonar sus comunidades en busca de condiciones mínimas para una vida digna.

Ahora bien, es fundamental afirmar que la migración no es en sí el problema. La historia de la humanidad es, de hecho, una historia de migraciones. Sin ellas, las sociedades humanas no serían lo que hoy conocemos. La evidencia científica más ampliamente aceptada sostiene que la humanidad se originó en el continente africano y, a través de múltiples oleadas migratorias, se fue expandiendo por todo el planeta. Migrar ha sido siempre una forma de adaptación, de búsqueda de bienestar y de transformación cultural. En este sentido, el problema no radica en el acto de migrar, sino en la manera en que los Estados contemporáneos han decidido gestionarlo, desde una perspectiva de seguridad nacional y no de seguridad humana.

Lejos de garantizar los derechos humanos de las personas migrantes y de ofrecer seguridad humana, los marcos estatales dominantes han adoptado enfoques centrados en la seguridad nacional, que criminalizan la movilidad humana. Esto se traduce en políticas de militarización de fronteras, dispositivos de vigilancia, detención, deportación y, en muchos casos, prácticas sistemáticas de violación de derechos humanos que incluyen el abuso, la tortura, la desaparición forzada o la separación familiar.

Las personas indígenas, por su origen étnico, lengua y condición económica, suelen enfrentar estas formas de violencia con mayor intensidad, al ser vistas como prescindibles, fácilmente explotables y desprovistos de protagonismo. Esto se puede ver agravado por razones de género (si se es mujer o no binario) y edad (especialmente contra niñas y personas de la tercera edad).

Este artículo se propone analizar la migración indígena desde una perspectiva crítica, que visibilice cómo el racismo estructural opera en dos planos complementarios: como causa profunda que expulsa a las personas indígenas de sus territorios y como experiencia discriminatoria que atraviesa su experiencia de movilidad. Desde el enfoque de la Asociación

Pop No'j, este análisis busca aportar a la comprensión de las múltiples violencias que enfrentan las personas indígenas migrantes, reivindicar sus voces y resistencias, y proponer medidas que reconozcan su dignidad, derechos y raíces.

## 2. La interseccionalidad de las opresiones

Desde una perspectiva científica, cada vez hay mayor consenso en que las diferencias fenotípicas entre los seres humanos —como el color de piel, el tipo de cabello o los rasgos faciales— no son lo suficientemente significativas como para justificar la clasificación en «razas» dentro de la especie humana. A diferencia de otras especies, como los perros, donde un chihuahua y un San Bernardo presentan diferencias morfológicas profundas, en los seres humanos esas variaciones son mínimas y no determinan diferencias biológicas sustanciales.

Además, en la cosmovisión maya ancestral, la diferencia no significa desigualdad. Existe los principios de la dualidad, la diversidad y la complementariedad que plantean que todas y todos somos diversos, necesarios, aportando cada quien desde su especificidad al tejido de la vida. No hay grande ni chiquito, ni mayor ni menor, ni superior ni inferior, simplemente diversos merecedores todos de respeto y poseedores de derechos. Todo es, por lo tanto, *loq'olaj*, es decir algo que tiene su palpitación, su energía, su dignidad, merece ser reconocido, respetado, protegido y honrado.

Sin embargo, a pesar de estas evidencias y perspectivas, el racismo persiste como una ideología y una práctica de dominación que utiliza construcciones sociales sobre la «raza» para justificar la jerarquización, la exclusión y la opresión de determinados grupos humanos.

Para comprender la migración forzada de personas indígenas desde una perspectiva holística, es necesario situarla en el marco del racismo estructural que caracteriza a la sociedad guatemalteca. El racismo estructural no se limita a actos individuales de discriminación, sino que se expresa en la configuración misma del sistema económico, social, político, cultural y medioambiental. Esta estructura ha relegado históricamente a los Pueblos Originarios a una condición de desventaja, exclusión y empobrecimiento, a través del despojo de sus tierras y territorios, la negación de sus lenguas, saberes, formas de organización y otros aspectos de su cultura.

Sin embargo, el racismo no actúa de forma aislada. Diversas opresiones se entrecruzan y se potencian entre sí, conformando un sistema de dominación múltiple que sitúa a ciertas personas en posiciones de mayor vulnerabilidad. Es lo que la teoría de la interseccionalidad

ha evidenciado: las formas de discriminación no son independientes ni sumatorias, sino que se entrelazan de forma compleja, reforzándose mutuamente.

En el caso de las personas indígenas migrantes, a la discriminación étnica se le suma frecuentemente la discriminación de género, que subordina y violenta especialmente a las mujeres, niñas y adultas mayores indígenas; el clasismo y la consiguiente aporofobia, que desprecia a quienes han sido empobrecidos; el adultocentrismo, que invisibiliza y minimiza a la niñez, adolescencia y juventud; la heteronormatividad, que discrimina a quienes tienen una orientación sexual distinta a la heterosexual; la discriminación por discapacidad, y otras condiciones que colocan en mayor situación de desventaja a las personas y pueblos.

Así, ser indígena ya supone enfrentar barreras estructurales, pero estas se agravan si además se es pobre, mujer, niña, persona con discapacidad o LGBTIQ+. Esta configuración interseccional de las opresiones debe ser reconocida para entender por qué ciertos cuerpos y vidas son empujados más que otros a la migración forzada y por qué, en ese tránsito, también son quienes viven las peores formas de violencia, explotación y exclusión.

Este enfoque permite no solo nombrar las múltiples desigualdades que confluyen en el fenómeno migratorio, sino también señalar la necesidad de respuestas diferenciadas, sensibles y comprometidas con la justicia social, cultural y de género.

### 3. Racismo estructural en Guatemala

En Guatemala, el racismo estructural es una realidad histórica y persistente que ha moldeado profundamente a toda la sociedad y particularmente la vida de los Pueblos Originarios. No se trata simplemente de actitudes individuales de desprecio o prejuicio, sino de un sistema organizado de exclusión que se manifiesta en la forma en que se distribuyen los recursos, el poder, las oportunidades y el reconocimiento cultural. Esta estructura ha producido y sigue produciendo condiciones de vida profundamente desiguales entre la población indígena y la no indígena, separándonos, configurando así un escenario donde la migración, especialmente la irregular, se vuelve casi una obligación para miles de personas indígenas que buscan sobrevivir. Es decir, la migración, en la mayoría de los casos, es una estrategia de sobrevivencia.

La expresión más clara de esta desigualdad estructural se encuentra en los indicadores de pobreza. Según la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI, 2023), elaborada por el Instituto Nacional de Estadística (INE–Guatemala), más del 75% de la población

indígena vive en condiciones de pobreza (comparado con el 46,7% de la población no indígena) y alrededor del 40% en pobreza extrema, cifras significativamente más altas que las de la población no indígena. Estas cifras no son simples estadísticas: son rostros, comunidades enteras cuyas condiciones de vida son precarizadas por un sistema económico que históricamente las ha despojado de sus tierras y territorios, limitado su acceso a servicios básicos y marginado su participación política.

Las comunidades indígenas habitan, en su mayoría, los territorios con los índices más altos de pobreza y analfabetismo del país. Departamentos como Alta Verapaz, Quiché, Totonicapán o Huehuetenango presentan niveles alarmantes de pobreza que superan el 80% de su población. Estas condiciones de empobrecimiento están estrechamente ligadas al legado colonial de concentración de tierras, a la ausencia de políticas públicas que garanticen el desarrollo rural integral, y a la exclusión sistemática de los pueblos indígenas de los beneficios del desarrollo nacional.

El acceso a la educación y la salud también refleja esta inequidad estructural. En el censo nacional de 2018 se indica una tasa media de alfabetización cercana al 81%, pero en zonas rurales e indígenas ese porcentaje es notoriamente más bajo; apenas supera el 60%. La escolaridad promedio en comunidades indígenas es de apenas cuatro años, y los servicios educativos suelen estar mal dotados, en condiciones físicas precarias y sin pertinencia lingüística ni cultural. En el ámbito de la salud, la desnutrición crónica afecta a más del 58% de niñas y niños indígenas —una de las tasas más altas de América Latina— y la esperanza de vida en algunas comunidades indígenas puede ser entre 10 y 15 años menor que en sectores urbanos mestizos.

A esto se suma la falta de reconocimiento pleno de los derechos territoriales, la falta de una verdadera educación bilingüe intercultural, la falta de participación de los pueblos indígenas en los espacios de toma de decisión claves, y la criminalización de líderes y lideresas que defienden sus territorios. Las expulsiones violentas y los desalojos sin alternativas dignas de reubicación agravan la inseguridad de muchas familias que se ven obligadas a buscar un futuro fuera del país.

Repetimos: esta acumulación de injusticias —económicas, sociales, políticas, culturales y medioambientales— no es casual, sino estructural. Y sus consecuencias son claras: las personas y comunidades más empobrecidas, más excluidas y afectadas por estas múltiples formas de violencia son, también, las que más migran. Por la experiencia de la Asociación Pop No',j, hemos observado que los flujos migratorios irregulares provienen, en su mayoría,

de comunidades indígenas que, ante la ausencia de condiciones mínimas para una vida digna en sus países de origen, ven en la migración una respuesta muy arriesgada, pero necesaria.

#### 4. Experiencias de racismo en la movilidad humana

Toda persona que migra de manera irregular se ve expuesta a distintas vejaciones de sus derechos y éstas se ven agravadas además por el origen étnico.

Quienes se ven forzados a migrar de manera irregular, buscan pasar desapercibidas en la ruta migratoria con la intención de poder llegar a su destino. Esto significa una renuncia a su identidad, viéndose obligados a no utilizar su idioma ni su indumentaria ancestral. Por el contrario, los traficantes de personas reciben instrucciones claras sobre cómo comportarse, de qué manera vestir, palabras que no deben utilizar, etc. Ello es particularmente más duro para las mujeres Mayas que han sido las guardianas principales de la cultural y tienen que negarse a sí mismas.

En México operan estereotipos contra las personas indígenas migrantes. Por ejemplo, en septiembre de 2015, cuatro miembros de la comunidad tzeltal de Chiapas —dos hombres y dos mujeres— fueron detenidos por agentes del Instituto Nacional de Migración (INM) en Querétaro. A pesar de presentar actas de nacimiento y credenciales mexicanas, los agentes insistían en que eran migrantes guatemaltecos. Incluso solicitaron a la embajada de Guatemala pases especiales para deportarlos al país. Permanecieron nueve días bajo custodia migratoria, hasta que la embajada de Guatemala confirmó que no existían registros de esas personas en sus bases de datos, lo que permitió comprobar su nacionalidad mexicana y liberarlas finalmente. Vale decir que se trata de personas mayas mexicanas emparentadas con los mayas guatemaltecos, pues recordemos que las fronteras no fueron creadas por los pueblos, sino que les fueron impuestas a los pueblos por los intereses de los poderosos, separando a los pueblos. De esa cuenta, hay Maya mam en México y Guatemala, Maya q'eqchi' en Guatemala y Belice y Maya ch'orti' en Guatemala y Honduras.

Hay que decir que la discriminación no se sufre solo por parte de autoridades estatales, el crimen organizado y los traficantes de personas, sino incluso muchas veces por los propios compañeros de viaje de otras nacionalidades que menosprecian a las y los migrantes indígenas guatemaltecos y usan expresiones peyorativas para referirse a ellos, particularmente a las mujeres a quienes las llaman «envueltas» (pese a que no portan su indumentaria ancestral). Compañeros de organizaciones de sociedad civil pro-migrantes de Tapachula nos han relatado que, cuando podían visitar directamente el centro de detención Siglo XXI, eran

claramente identificables las personas guatemaltecas sólo por la forma en que se comportaban y eran tratados.

En el trato a las personas en la movilidad humana, se establece una pigmentocracia, además. Si la persona es blanca recibe un mejor trato que si se es moreno. Esto se ha visto incluso en experiencias en otros continentes, como es el caso de refugiados en Europa por la guerra en Ucrania, quienes, como son blancos, han recibido mejor trato que las personas morenas.

La mano de obra indígena migrante es fundamental para la economía de los Estados Unidos en sectores como la agricultura, la construcción y servicios. En el caso de mujeres, son especialmente empleadas en servicios domésticos y cuidado de personas adultas mayores. Sin embargo, se les persigue y criminaliza.

Entre los empleadores estadounidenses, existe el estereotipo de que los migrantes indígenas guatemaltecos son «buenos trabajadores, honestos y callados» y que, por lo tanto, se les puede explotar más y se les discrimina. Asimismo, se les considera personas descartables. Se les confina a situaciones laborales informales, sin contratos ni protección, y quedan expuestos a deportaciones masivas que destruyen proyectos de vida, familias y economías locales. Se les reconoce en su capacidad laboral, pero se les niegan derechos fundamentales.

Durante la actual administración de Donald Trump, en mayo de 2025, se registró una de las mayores redadas laborales en obras de construcción en Tallahassee, Florida: más de un centenar de trabajadores —en su mayoría hombres guatemaltecos, muchos provenientes de comunidades indígenas— fueron detenidos mientras laboraban a plena luz del día, fueron esposados, subidos a autobuses y procesados sin consideración. Un migrante relató: «Nos tratan como a criminales... no se valora el trabajo que realizamos».

Una de las expresiones del racismo es la falta de justicia lingüística, ya que no se proporcionan servicios en los idiomas propios de las personas que son detenidas en migración. Asimismo, la falta de un debido proceso puede derivar en graves injusticias, especialmente contra mujeres indígenas migrantes.

Un caso emblemático es el de Juana Alonzo, mujer indígena Maya Chuj originaria de San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala. Fue detenida en Reynosa, Tamaulipas, en noviembre de 2014, mientras intentaba migrar hacia Estados Unidos. Sin hablar español, fue acusada de secuestro y sometida a tortura; le hicieron firmar una declaración autoincriminatoria que jamás comprendió, pues nunca se le tradujo en su lengua materna, el

chuj. Permaneció encarcelada en prisión preventiva durante aproximadamente 7 años y medio sin juicio, sin intérprete, ni asistencia legal o consular adecuada. A partir de 2018, su familia, comunidades indígenas, organizaciones de derechos humanos y agencias de la ONU intervinieron, exigiendo su liberación inmediata dada la flagrante violación a un debido proceso. Finalmente, en mayo de 2022, las autoridades mexicanas reconocieron su inocencia y accedieron a liberarla, tras lo cual regresó a su pueblo natal.

En los lugares de destino, las y los migrantes indígenas tienden a mimetizarse procurando nuevamente no evidenciarse como guatemaltecos. Por ejemplo, con frecuencia, los caporales son mexicanos y discriminan a los indígenas guatemaltecos. Asimismo, los anglosajones borran la identidad propia de las personas Mayas pues se les llama simplemente «latinos» o «hispanos», cuando sus raíces no lo son. Al respecto, nos dice la Liga Maya: «Cuando las personas indígenas migrantes llegan a los Estados Unidos, se les invisibiliza; no se les reconoce como personas de los primeros pueblos que habitaron Abya Yala (...) pues les llaman ‘hispanos’ o ‘latinos’, cuando su origen no es europeo, sino que son de Pueblos Originarios. Esta invisibilización es parte del racismo».

También recordemos la frase de Trump, en 2015, cuando habló de los países mexicanos para referirse en general a los países al sur del Río Bravo. El Wilson Center ([wilsoncenter.org](http://wilsoncenter.org)) hizo un análisis al respecto en el artículo «Trump, Mexico and «the ‘Mexican’ Countries», que señala la invisibilización de identidades políticas y culturales, que refuerzan el discurso de odio y los estigmas racializados.

Al mismo tiempo, debemos señalar que la población migrante en Estados Unidos es mayoritariamente de origen mexicano, lo que les da un peso cultural mayor. Además, las personas migrantes guatemaltecas indígenas, ante el riesgo de ser discriminados, procuran aparentar ser mexicanos. Hay quienes han hablado de la mexicanización de los guatemaltecos en Estados Unidos.

Otra expresión del racismo se produce en el momento de ser detenidos para ser deportados, haciendo uso excesivo de violencia, y se les trata como delincuentes. Se les humilla y regresan a sus países de origen, engrilletados y prácticamente sin nada. Y, ya de vuelta en su país, no hay una atención real e integral por el Estado para las personas deportadas. De manera que las y los migrantes retornan a las mismas condiciones de las que huyeron y en una situación de mayor desventaja, con frecuencia, también por las deudas que adquirieron para realizar el viaje.

## 5. Otros daños del racismo en la Migración

El racismo estructural tiene efectos profundos y multidimensionales en la vida de las personas migrantes, en particular de aquellas pertenecientes a pueblos indígenas y afrodescendientes. No se limita a actos individuales de discriminación, sino que se manifiesta en formas sistemáticas de exclusión y desigualdad que atraviesan múltiples ámbitos sociales, desde las políticas migratorias hasta los servicios públicos y las dinámicas comunitarias.

Entre los impactos más evidentes se encuentran los de carácter económico. Las personas racializadas se ubican en los sectores laborales más precarizados, enfrentando condiciones de explotación, inseguridad, bajos salarios y ausencia de derechos laborales. Diversos estudios han documentado cómo el racismo se entrelaza con el estatus migratorio para relegar a estas personas a trabajos considerados «de baja cualificación», aun cuando cuenten con formación o experiencia previa (Castles, de Haas & Miller, 2014; OIM, 2019).

El racismo también genera consecuencias psicológicas y emocionales profundas. Las personas migrantes racializadas, en especial las indígenas, se ven frecuentemente obligadas a negar o silenciar su identidad cultural y lingüística para evitar agresiones, discriminación o exclusión. Esta presión por asimilarse, acompañada de la constante desvalorización de su origen, deteriora la autoestima, genera sentimientos de vergüenza o inferioridad, y puede derivar en trastornos de salud mental como ansiedad, depresión o estrés postraumático (Gee & Ford, 2011; Segato, 2015).

A esto se suman los obstáculos en el acceso a derechos fundamentales. La discriminación institucional impide el acceso equitativo a servicios de salud, educación, justicia y vivienda, tanto por barreras lingüísticas como por prejuicios étnicos y raciales en el trato. En contextos de tránsito o detención migratoria, las personas indígenas suelen enfrentar condiciones aún más adversas, incluyendo incomunicación, maltrato y falta de asistencia jurídica adecuada.

Otra consecuencia relevante es la criminalización y estigmatización de la migración indígena. La construcción de narrativas que asocian la migración racializada con la inseguridad, la pobreza o el atraso refuerza políticas restrictivas y prácticas policiales discriminatorias, que derivan en mayores tasas de detención, deportación y violencia institucional. El perfilamiento racial por parte de agentes migratorios y de seguridad es una práctica frecuente que vulnera derechos humanos básicos.

Asimismo, el racismo estructural limita la participación política y social de las personas migrantes racializadas. Su exclusión de los espacios de toma de decisiones reproduce su invisibilidad y dificulta la formulación de políticas inclusivas y culturalmente pertinentes. En muchos casos, esta exclusión se expresa también en los propios movimientos migrantes o en organizaciones sociales, donde las voces indígenas continúan siendo marginadas.

Reconocer estas múltiples dimensiones del daño causado por el racismo estructural es un paso fundamental para avanzar hacia formas de movilidad humana más justas, dignas y respetuosas de la diversidad.

## 6. No podemos permitir el racismo en ningún lado, tampoco en la movilidad humana

Para erradicar el racismo en la movilidad humana que viven las personas racializadas, particularmente contra personas de pueblos indígenas, debemos empezar por reconocer que el racismo no es un asunto de actitudes individuales solamente, sino una estructura que atraviesa todo, desde la estructura económica, social, política y cultural que empuja a las personas a migrar, las leyes vigentes y particularmente migratorias, el acceso a servicios en los idiomas propios y con pertinencia cultural, lo que incluye acceso a la salud y la educación, así como acceso a trabajo en condiciones dignas. Debemos, entonces, denunciar el racismo.

Para ello, es necesario documentar lo que ocurre y socializarlo ampliamente. En esa dirección, valoramos la iniciativa de promover un Observatorio de Racismo en México y Centroamérica (<https://observatorio.racismo.mx>), impulsado por RacismoMX y otras organizaciones, entre las que se incluye Pop No'j, que buscan justamente eso: nombrar, denunciar y proponer cambios.

El racismo debe sancionarse, no puede seguir impune. Existen compromisos internacionales, como la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* – CERD-, que los Estados deben cumplir: sancionar, reparar a las víctimas y garantizar que no se repita.

Pero la sanción no es suficiente. Se necesitan medidas de fondo que apunten a reparar desigualdades históricas estructurales. Esto implica reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas, incluso y especialmente en situación de movilidad.

Otro punto fundamental es la justicia lingüística y la pertinencia cultural. Las personas tienen derecho a ser atendidas y comprendidas en su idioma.

También es fundamental transformar la educación. Nadie nace racista; el racismo se aprende y, por lo tanto, también se puede desaprender. La escuela y otras instituciones deben dejar de reproducir discursos excluyentes y empezar a promover una educación crítica, decolonial, antirracista.

Además, necesitamos cambiar las narrativas. Hay que sensibilizar, haciendo campañas que muestren la riqueza de la diversidad, que desmonten estereotipos y, por el contrario, que valoren y dignifiquen los aportes de las personas migrantes.

Asimismo, los pueblos indígenas deben ser parte en la toma de las decisiones que les afectan. No se puede hablar de políticas antirracistas sin que estén presentes quienes históricamente han sido marginados. Su participación debe ser real, vinculante y respetuosa de su libre determinación.

## 7. Unas palabras finales

Para concluir, quiero resaltar que, pese a las adversidades, los Pueblos Indígenas han demostrado una capacidad secular de resistencia, resiliencia y lucha. A pesar de siglos de exclusión, despojo, violencia estructural y genocidio, siguen de pie, manteniendo su dignidad. Esta fuerza ancestral nos alimenta la esperanza.

Si bien, la mayoría de los casos que acompañamos reflejan dolor, también demuestran valentía, coraje y amor. Recordemos que migrar, la mayoría de las veces es justamente un acto profundo de amor, pues las personas que migran dejan todo y arriesgan su vida con la esperanza de procurar una vida digna a sus hijas, hijos y familia. Es una decisión dura, valiente y humana.

Sabemos que transformar esta realidad no es fácil, mucho menos en el corto plazo. El racismo está tan enraizado en todo al punto que lo hemos normalizado y no lo reconocemos. Pero eso no significa que no se pueda cambiar. El compromiso es caminar en esa dirección, desde lo personal e inmediato, buscando ampliarlo. Necesitamos, queremos y trabajemos por "un mundo donde quepan muchos mundos."

## Referencias

- Airhihenbuwa, C. O., & Ford, C. L. (2010a, 2010b). Teoría crítica de la raza aplicada a salud pública. En Gee, G. C., & Ford, C. L. (eds.), *Structural racism and health inequities*.
- Balibar, É., & Wallerstein, I. (1991). *Neorracismo y estigmas de la alteridad* ([journals.openedition.org](http://journals.openedition.org)).
- Blanco Brotons, F. (2020). La perspectiva estructural de la justicia y los migrantes. *Bajo Palabra*, (23), 163–186 ([revistas.uam.es](http://revistas.uam.es)).
- Castañeda, H. (2017). *Estudios sobre estatus migratorio, miedo y salud*.
- Cepal. (2020). *Protección social y migración: el desafío de la inclusión sin racismo ni xenofobia* ([scielo.br, repositorio.cepal.org](http://scielo.br, repositorio.cepal.org)).
- El País. (2025, abril 7). De iniciativa universitaria a organización de intérpretes... ([elpais.com](http://elpais.com)).
- Gee, G. C., & Ford, C. L. (2011). Racism as a fundamental cause of health inequalities. *American Journal of Public Health*, 101(2), 3–5 .
- Segato, R. (2015). *Racismo como estructura colonial* ([insurgenciamagisterial.com](http://insurgenciamagisterial.com)).
- Olmos Alcaraz, A. (2020). Racismo, racialización e inmigración: aporte desde el enfoque de(s)colonial. *Revista de Antropología USP* ([revistas.usp.br](http://revistas.usp.br)).
- Panizo Jansana, A. (2022). *Contra el silencio: Lenguas originarias y justicia lingüística* ([es.wikipedia.org](http://es.wikipedia.org)).
- Wikipedia. (2003). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* ([es.wikipedia.org](http://es.wikipedia.org)).
- Wikipedia. (2020). *Declaración de Los Pinos (Chapoltepek)* ([es.wikipedia.org](http://es.wikipedia.org)).

# Mesas de Diálogos en la Feria Internacional del Libro 2025

---

## Crisis civilizatoria global y autoritarismos neofascistas: racismos, supremacismos y distopías contemporáneas<sup>1</sup>

Olivia Gall

Investigadora titular del CEIICH-UNAM  
Coordinadora del Seminario Universitario Interdisciplinario  
sobre Racismo y Xenofobia (SURXE) de la UNAM



Quiero iniciar agradeciendo de corazón a Marta Casaús Arzú la invitación a dar esta charla inaugural dentro de la Feria del Libro de Guatemala 2025. Celebro mucho que la FILGUA de este año esté dedicada a Marta y que, con ello, haga un muy merecido honor a su importante trabajo y a su destacada trayectoria académica y política. Y ya que fue la propia Marta quien me sugirió que hoy hablara de las nuevas caras del racismo, he titulado esta plática «Crisis civilizatoria global y autoritarismos neofascistas: racismos, supremacismos y distopías contemporáneas».

1995 fue el año de la 50 conmemoración de la liberación de los campos de exterminio nazis. Elie Wiesel y Jorge Semprún, importantes figuras literarias e intelectuales europeas que fueron víctimas en estos campos, el primero porque era judío y el segundo porque era comunista y ministro de la República española, tuvieron un diálogo en la televisión francoalemana en el que manifestaron que no había que quedarse callados ante el mal absoluto humano que mostró su más siniestra cara en esos campos. Wiesel manifestó:

*El Mal sobrevivió a Auschwitz. [...] Después del fascismo siguió habiendo odio racial y fanatismo en casi todas partes. [...]. [Hoy se llevan a cabo] diversos procesos de limpieza étnica [...] en todo el mundo. [...] Y los sentimos [hasta en la médula]. Y entonces recordamos, claro que recordamos, no podemos sino recordar. Cuando veo en la televisión a una niña o a un niño muriéndose en los brazos de su madre en algún lugar de África o de Chechenia, me duele, me duele. [...] Y me duele aún más porque tengo la impresión de que estoy viendo algo [que] [...] está creciendo (Wiesel y Semprún, 2019, p. 35).*

Y añadió: «la libertad humana es capaz de crear a la vez el Bien y el Mal». Como ejemplo de esto tenemos que el gobierno que acabó por derrotar a la maldad nazi fue el de Stalin en la

URSS, que también fue el responsable de acabar con las vidas de alrededor de 20,000 millones de ciudadanos rusos que se oponían a sus políticas de diversas formas.

Wiesel y Semprún no ignoraban el hecho de que, a pesar de que tras la Segunda Guerra Mundial cundió en el mundo el grito de «nunca más» entre 1975 y 1995, en algunas partes del planeta, los poderes fácticos habían sido responsables de perpetrar varios brutales crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad o genocidios: el perpetrado por Pol Pot a mediados de la década de los setenta contra su propio pueblo; el cometido por Saddam Husein en la década de los ochenta contra los kurdos; el que Ríos Montt llevó a cabo en Guatemala en 1983 contra el pueblo maya ixil ; el orquestado en la década de los noventa por los hutus en contra de los tutsis en Rwanda, y, finalmente, casi en el mismo momento, la masacre masiva de los bosnios a mano de los serbios notablemente en Srebrenica.

A pesar de ello, la conversación entre Wiesel y Semprún terminó en un tono optimista:

*[...] Gracias a los jóvenes [de hoy] la esperanza tiene futuro (EW). El futuro promete ser cada vez más esperanzador porque, debido a todo tipo de razones de carácter histórico, social y económico, [...] hacia el año 2000 [la realidad] [...] estará firmemente anclada en la memoria de los valores profundamente democráticos, que son los valores de la tolerancia, [...] del rechazo a olvidar (JS) (Wiesel y Semprún, 2020, p. 41).*

Su confianza en un mejor futuro estaba fuertemente marcada por varios factores:

*[...] la caída del Muro de Berlín con el que había terminado la Guerra Fría; la consolidación de los organismos multilaterales o supranacionales; [y] la gran explosión, desde finales de los años ochenta, de las organizaciones y los organismos de defensa de los derechos humanos y de los tribunales internacionales (Dayan en Sicilia y Dayán, 2025).<sup>2</sup>*

Dicha esperanza también se debía a que los organismos internacionales de defensa de los derechos humanos estaban convirtiendo en documentos vinculantes la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio,<sup>3</sup> ambos escritos en 1948, así como los textos de nuevas convenciones o declaraciones que buscaban garantizar la igualdad ante los derechos individuales y los derechos colectivos para los pueblos indígenas y las personas y comunidades afrodescendientes: el *Convenio 169* de la OIT en 1989, la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* en 1997, y la *Declaración de Durban contra el Racismo y otras Formas Conexas de*

*Discriminación* en 2001. Abonaba a su optimismo la creación de varias cortes penales internacionales cuya labor iba a ser evaluar, juzgar y determinar cuáles crímenes y debían ser calificados como genocidios, y castigar a los responsables. Tan pronto como en 1998 el Tribunal Penal Internacional para Ruanda sentenció al ex primer ministro ruandés Jean Kambanda a condena perpetua, acusándolo de ser el responsable de este tipo de crímenes atroces.

En lo que se refiere a América Latina, en enero de 1994 se produjo el levantamiento del EZLN en Chiapas al grito de «Nunca más un mundo sin nosotros». Este grito resonó fuertemente en las conciencias y las voces de decenas de organizaciones y pueblos indígenas a lo largo y ancho de nuestro subcontinente, y en sus propuestas para construir el proyecto del Buen Vivir, planteado como una alternativa civilizatoria opuesta al modelo moderno capitalista basado en el crecimiento económico, el individualismo y la explotación de la naturaleza. Fue también durante la década de los noventa que varios estados latinoamericanos reconocieron constitucionalmente a los pueblos indígenas, introduciendo la multiculturalidad dentro de sus marcos constitucionales.

Estas importantes esperanzas de finales del siglo pasado no se concretaron desgraciadamente en lograr frenar o impedir el advenimiento de actos genocidas. De hecho, los primeros 20 años del Siglo XXI fueron testigos de seis genocidios, entre los cuales ninguno fue concebido e instrumentado por gobiernos del norte global representantes de los intereses de la que muchos definen como «la civilización o la raza blanca».

De estos seis genocidios, solamente uno ha merecido una sentencia procesal por parte de la Corte Penal Internacional. Se trata del ocurrido en Darfur, cuya víctima fue la población negra no árabe de Sudán y cuyo victimario fue el gobierno autoritario representante de los árabes sudaneses islamizados del norte del país. Este genocidio tuvo una primera etapa entre 2003 y 2005 que de hecho se prolongó hasta 2019,<sup>4</sup> y una segunda etapa entre 2023 y el día de hoy.<sup>5</sup> Actualmente se considera que en el Sur de Sudán se vive la peor crisis humanitaria del mundo entero, aún más grave que la extremadamente grave de Gaza. Las víctimas mortales de este genocidio prolongado se elevan a 1 millón de personas, entre las cuales 500,000 niños que han fallecido por hambruna. Entre 7 y 8 millones de personas viven en condiciones de inseguridad alimentaria severa; el cólera se ha generalizado conduciendo a récords nunca vistos de mortalidad materna/neonatal; una constante violencia que consiste en ataques a viviendas, hospitales, refugiados y trabajadores humanitarios, y desplazamientos internos masivos de millones de personas. En resumen, más del 50 % de la población actual de Sudán que asciende a alrededor de 13 millones está en una situación altamente crítica.<sup>6</sup>

Los otros cinco genocidios que ocurrieron entre 2000 y 2020 no han merecido una sentencia condenatoria como la de Darfur, aunque están siendo revisados por las cortes y los tribunales penales internacionales. Los menciono en orden cronológico:

1. El de los yazidíes del norte de Irak a manos del Estado Islámico (ISIS o EI), entre 2014 y 2016.<sup>7</sup> Los yazidíes son un grupo étnico endogámico con orígenes en Irak, Siria y Turquía que practica una religión es monoteísta que se remonta a las antiguas religiones mesopotámicas. El genocidio del que fueron objeto por parte del Estado Islámico de Irak y el Levante no ha generado todavía una resolución judicial en tribunales internacionales que lo califique como tal, aunque sí ha habido denuncias formales y algunas diligencias preliminares.

2. El de la población uigur por el cual ha sido acusado el Estado chino por parte del Parlamento Europeo o del Uyghur Tribunal.<sup>8</sup> Esta población es étnicamente túrquica y de religión musulmana, suma casi 12 millones de personas (0.83% de la población nacional) es reconocida por el Estado chino como una de las 55 «minorías étnicas».<sup>9</sup> La Corte Penal Internacional (CPI) no ha tenido derecho a conducir una investigación para determinar si en este caso ha habido o no genocidio, ya que China no forma parte del Estatuto de Roma. Sin embargo, organizaciones de defensa de derechos humanos, como Human Rights Watch y Amnistía Internacional, han presentado acusaciones en este sentido, y se formó el Tribunal Uigur Independiente de Londres que las está estudiando.

3. El de la población rohingya, muy violentada por el Estado de Myanmar en 2016 y 2017. Esta minoría étnica musulmana con profundas raíces históricas locales es considerada por el gobierno como compuesta por inmigrantes ilegales de Bangladés.<sup>10</sup> En 2020, la Corte Internacional de Justicia impuso medidas cautelares para que Myanmar previniera actos genocidas y presentara pruebas de ello. El juicio de fondo está en curso. Tres décadas han transcurrido ya desde que tuvo lugar ese diálogo esperanzador entre Wiesel y Semprún, que trató de expresar que todavía se podía albergar utopías que se concentraban en imaginar y tratar de construir sociedades por lo menos más justas, a pesar de las terribles realidades que campeaban en diversas latitudes y longitudes de nuestro planeta, habitadas por pueblos muy distintos desde el punto de vista étnico y cultural, religioso, fisionómico, ideológico-político, social y económico.

En nuestros días, esa esperanza casi utópica ha sido arrollada por una clara «crisis civilizatoria» marcada por las distopías. Parecen habernos alcanzado las representaciones ficticias de una sociedad futura caracterizada por condiciones en extremo negativas y por la alienación humana. En el núcleo duro de esta crisis civilizatoria residen el capitalismo salvaje; la destrucción sistemática de nuestro planeta, un sistema vivo autorregulado que logra mantener condiciones óptimas para la vida; el poderoso universo de la comunicación digital que niega la verdad y golpea de frente a la ética; la crisis de las democracias entendidas como garantizadas por el Estado democrático liberal-republicano y sus valores y principios; la crisis de los organismos multilaterales cuyas herramientas jurídicas no parecen tener ya ningún valor; y finalmente el triunfo de varios regímenes autoritarios neofascistas encabezados por

políticos autoritarios e incluso dictatoriales, neofascistas o fascistas, algunos de los cuales representan a las mayores potencias económicas, políticas y/o militares del mundo.

Estos regímenes totalitarios se caracterizan por tener un líder carismático, mesiánico y considerado infalible, cuya palabra sustituye a la ley y se auto erige en la representación de la nación entera, usando sistemáticamente la mentira como corazón de su narrativa y de su propaganda, con el propósito de crear en la mente y en los sentimientos de sus seguidores una realidad ficticia construida por él. A diferencia de los fascismos clásicos del Siglo XX que ofrecían al pueblo una mentira reconfortante —«Tú no tienes que pensar. El líder pensará por ti.» (Snyder, 2021)—, los actuales producen una avalancha de posverdades o falsedades deliberadas que, armadas de infinitos recursos tecnológicos, pretenden controlar a las grandes audiencias, apelan a mitos nacionales y gloriosos pasados que les permiten construir una historia inexistente pero idealizada sobre la cual, arguyen, debe ser transformada hoy la sociedad de manera radical.

Por ello, hacia dentro de su propio país argumentan en torno a la lógica del nosotros, el pueblo puro, en contra de ellos, los «enemigos internos», que generalmente están constituidos por los migrantes, las minorías religiosas o étnicas muchas veces racializadas hacia la inferioridad, los liberales, los calificados de izquierdistas o bien de derechistas; los intelectuales y los artistas, etc. Así apelan al discurso del miedo y del odio para justificar la xenofobia, el racismo, la represión, la violencia e incluso la militarización del orden nacional. Y en lo que se refiere a las relaciones del propio país con el exterior argumentan en torno a la lógica del «nosotros los auténticos ciudadanos de este país» contra enemigos externos que son vistos sobre todo como de otra filiación étnico-político-nacional, con lo que quedan justificadas las intervenciones en otros territorios o las guerras.

Muchos son los regímenes totalitarios neofascistas de hoy que apelan a narrativas míticas de pasados gloriosos para instrumentar políticas autoritarias, nacionalistas, represivas, etnicistas a ultranza o racistas. Como Hannah Arendt tan bien lo analizó, el totalitarismo suele basar su forma de gobernar en principios ideológicos totalizantes; en la búsqueda de controlar totalmente la vida pública y privada; en la destrucción de las instituciones tradicionales; en el desprecio por la democracia liberal, el rechazo a los principios del pluralismo, la deliberación, el Estado de derecho y los derechos individuales y colectivos, y en apelar al terror como instrumento de gobierno. Cada uno de estos regímenes totalitarios se viste de colores ideológicos propios y posee una narrativa que apela a mitos nacionales nacidos de supuestos pasados gloriosos, y está centrada en afirmar que su respectiva edad de oro perdida ha sido puesta en riesgo por enemigos internos y externos a quienes se debe destruir para permitir que ella renazca de sus cenizas.

El mito restaurador trumpiano, *Make America Great Again*, es el que mejor conocemos y el que más nos concierne y afecta en América Latina. Éste apela a una edad de oro nacional que supuestamente se perdió. Aunque Trump nunca defina con precisión cuál fue esa edad de oro, todo indica que es una idealizada combinación de la prosperidad económica de los EE.UU. durante los años cincuenta y sesenta del Siglo XX, de su hegemonía económica y político-militar durante la Guerra Fría, de su dominio industrial pre-globalización. Una era que, según Trump, tenía como fundamento un orden social tradicional basado en inferioridades y superioridades raciales, de género y religiosas (Stanley, 2018; Snyder, 2019). MAGA acusa a muchos de ser los culpables de haber llevado al derrumbe de la gloria estadounidense y de obligar al Estado a adoptar políticas muy autoritarias. En cambio, promete a sus aliados salvación y venganza en contra de estos enemigos.

Entre los enemigos internos de MAGA están, por ejemplo, las minorías internas racializadas hacia la inferioridad Trump despliega hoy el supremacismo blanco, que promueve la idea de que la «raza blanca» debe dominar sobre los «elementos no blancos», y que argumenta que «los blancos» son ahora objeto de «racismo al revés», que sus «enemigos raciales» pretenden suplantarlos con inmigrantes no blancos hasta hacer que se extingan en ese país (Fox News, 2021; Vox, 2017).

Entre los enemigos externos de Trump están: China, a quien se culpa de la pérdida de empleos industriales en los EE.UU. y del desequilibrio comercial; los países aliados, acusados de haber abusado por décadas de los EE.UU.; los organismos multilaterales como la OTAN o la ONU acusados de sólo pretender reforzar dicho abuso; y los partidarios de políticas globalizantes o multilaterales, tildados de estar en contra de un proteccionismo estadounidense presentado como indispensable.

El gobierno de los Estados Unidos ha sido acusado en distintas ocasiones de haber perpetrado crímenes de guerra o genocidio. En 1967, el Tribunal Russell creado por Bertrand Russell y Jean Paul Sartre enjuició moral y políticamente a este gobierno por crímenes de guerra y de lesa humanidad en Vietnam (Metha, 2024: 308-309). En 2011, el Kuala Lumpur War Crimes Tribunal (KLWCT), también independiente y que manifestó que la CPI es parcial cuando selecciona sus casos (Boyle, 2004 y 2007)— juzgó a Bush y Blair por su intervención en Irak y Afganistán, declarándolos culpables de crímenes contra la humanidad y de genocidio por pretender destruir deliberadamente a una franja del pueblo iraquí (Falk, 2011). Los EE.UU. han sido acusados también de complicidad en crímenes de lesa humanidad cometidos por dictaduras en América Latina, y de crímenes de guerra y tortura sistemática en el penal de Guantánamo. Sin embargo, dado que este país no ha ratificado el Estatuto de Roma ni es miembro de la CPI,<sup>11</sup> dado que tiene poder de veto en el Consejo de Seguridad de la ONU, y dado que tiene mucho poder sobre importantes instituciones jurídicas,

diplomáticas y financieras internacionales, los veredictos de estos tribunales independientes no han llegado a buen puerto.

El otro mito restaurador nacional al que me quiero referir es el de la «Gran Rusia» o del «glorioso pasado imperial ruso» que Putin ha construido con esmero, armándolo de una narrativa que sostiene que antes de la caída del Imperio Ruso en 1917 y en particular antes del colapso de la Unión Soviética en 1991 hubo una supuesta edad de oro rusa en la que ésta era una gran potencia histórica, moralmente superior, unificada, respetada y temida en el escenario mundial. Putin arguye que esta edad de oro fue debilitada por traidores internos como los liberales, los oligarcas, los disidentes o los reformistas postsoviéticos (Snyder, 2019; Krastev y Holmes, 2020; Medvedev, 2019), y por enemigos externos como Occidente, la OTAN y los EE.UU.

En esta narrativa de Putin Ucrania es vista como enemiga central de la mítica gran Rusia debido a que, a pesar de ser objetiva y jurídicamente hablando un Estado-nación independiente y soberano desde 1991, su derecho a la independencia y la autodeterminación nacional no es reconocido por Putin. Los argumentos del mandatario ruso en ese sentido son que Rusia y Ucrania son «un solo pueblo» con raíces comunes en la Rus de Kiev (siglo IX); que, por lo tanto, una Ucrania separada y soberana es algo contra natura y totalmente artificial creado por los bolcheviques y luego por Gorbachov, y que hoy es alimentado de manera criminal por los EE.UU. y la Unión Europea.<sup>12</sup> La brutal guerra que Rusia desencadenó contra Ucrania en febrero de 2022 es revestida por la dirigencia rusa como un acto de justicia histórica en favor de la restauración de la gloria nacional rusa, su identidad y su poder (Snyder, 2019; Plokhly, 2021 y 2023; Galeotti, 2019).<sup>13</sup>

De esta forma, la ideología y la política que Rusia despliega hoy en contra de Ucrania es de carácter supremacista, pero no se trata del supremacismo blanco del que hablábamos anteriormente, sino de un supremacismo de carácter político, étnico y cultural que implica una negación de la identidad ucraniana y una imposición del modelo ruso como superior.<sup>14</sup> Éste le ha llevado: a desplazar a la lengua ucraniana y a imponer el idioma ruso como lengua administrativa y educativa en Crimea, invadida por Rusia en 2014, y también en el Donbás controlado miliarmente por Rusia el día de hoy; a tratar de erradicar la memoria cultural ucraniana a través del bombardeo de museos, teatros y bibliotecas ucranianas, la destrucción de monumentos y archivos históricos, y la sustitución de libros escolares ucranianos por materiales rusos; a anexar Crimea, una parte del territorio ucraniano, a Rusia en 2014, mediante una guerra. Con ello, es decir, con haber recurrido «a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado nacional»,<sup>15</sup> Rusia fue el primer gobierno en violar el artículo 2º de la Carta de las Naciones Unidas, que es el documento fundacional del derecho internacional contemporáneo en

materia de relaciones entre los Estados-nación, firmado el 26 de junio de 1945; y, finalmente, a secuestrar y deportar de manera forzada a Rusia de cerca de 20,000 niños ucranianos que han sido sometidos a adoctrinamiento ideológico y lingüístico para ser «reeducados como rusos».<sup>16</sup> Esto último ha sido interpretado por la Corte Penal Internacional (CPI) como un crimen de guerra bajo el Estatuto de Roma que «podría equivaler a genocidio» en virtud del artículo II(e) de la Convención de 1948. Fue por este crimen que el 17 de marzo de 2023 CPI ordenó el arresto de Vladimir Putin.<sup>17</sup>

El último mito restaurador nacional al que me quiero referir es el del antiguo y glorioso Reino de Israel y de Judá de tiempos bíblicos que sustenta la narrativa del actual gobierno mesiánico, ultraderechista y ultranacionalista de Netanyahu en Israel, y trabaja en favor de un futuro israelí nacionalista glorioso y absolutamente excluyente.

En diciembre de 2022, fecha en la que iniciaba el tercer mandato de Netanyahu, él necesitaba construir una mayoría parlamentaria estable, la cual consiguió aliándose con los partidos de la extrema derecha religiosa (Obel, 2022), a los que, hasta entonces, la mayoría de la sociedad israelí consideraba inaceptables y peligrosos extremistas (Institute for Middle East Understanding, 2022). A partir de que esa alianza se concretó, el gobierno israelí ha atacado al Estado, perjudicando también al centro izquierda y a la izquierda.

Este régimen también cuenta con una narrativa histórica nacional de carácter mítico, que sostiene que, como resultado de un derecho divino e histórico, el antiguo Reino de Israel y de Judá dominó en ese entonces desde el río Jordán hasta el mar Mediterráneo, estuvo gobernado bajo la ley de Dios, fue étnicamente judío y religiosamente puro y estuvo rodeado de enemigos paganos o idólatras. Dicha narrativa no es nueva en el Israel moderno.<sup>18</sup> Sin embargo, hoy, enarbolada por el llamado sionismo religioso radical, se ha acendrado y le ha permitido a Netanyahu —apoyado sobre todo por los partidos religiosos, ultraderechistas y ultranacionalistas israelíes— desplegar una ideología y una política sostenidas en tres pilares:

1. Un autoritarismo represivo al interior de Israel en contra de entre un importante porcentaje de la población nacional que se encuentra en la oposición de centroderecha, centro izquierda e izquierda;<sup>19</sup>

2. Un supremacismo étnico-religioso y político judío israelí de derecha extrema que se constituye en una versión ex extremo radical e inédita del sionismo histórico. Nuevamente, este supremacismo no es un supremacismo blanco. De hecho, son los judíos árabes originarios de Medio Oriente y los árabes originarios del Norte de África los que mayoritariamente lo apoyan y sostienen,<sup>20</sup> a diferencia de los judíos israelíes de origen europeo que tienden a inclinarse más hacia el centro o centroizquierda.<sup>21</sup> Este supremacismo sostiene que no hay un pueblo palestino real, sino que éste es una invención moderna; le niega por

tanto al pueblo palestino el derecho a existir y el derecho a tener un Estado-nación propio y soberano, todo lo cual se convierte en el discurso ideal para justificar políticas expansionistas, represivas, abiertamente autoritarias e incluso genocidas, como se puede ver hoy de manera dramática en la franja de Gaza.

3. Un sistemático mecanismo propagandístico y mediático que consiste en afirmar que cualquier opinión o acción en contra del régimen israelí actual es antisemita. Esto, además de lucrar vergonzosamente, en beneficio de sus propios intereses, con la dura y real historia de la judeofobia medieval, del antisemitismo moderno y del Holocausto nazi, coloca al pueblo judío de todo el planeta en una situación de vulnerabilidad extrema. Promueve que toda persona que se autoidentifique como siendo parte de dicho pueblo en tantos y tan distintos países del mundo sea acusada automáticamente de ser cómplice de las posturas ultraderechistas, supremacistas y racistas de este régimen, independientemente de si es secular o religiosa y de si apoya estas posturas o se opone a ellas.

4. Esta corriente de derecha extrema ultra religiosa se basa en gran parte en la ideología de Meir Kahane (1932-1990), un rabino ortodoxo que fundó en 1971 el partido Kach, cuyo programa era a tal grado derechista que fue proscrito por el Tribunal Supremo en 2007.<sup>22</sup> A pesar de ello, su ideología ha sobrevivido, convirtiéndose en la inspiración de algunas figuras políticas de derecha radical que hoy son importantes miembros del gabinete de Netanyahu.<sup>23</sup> Durante la guerra entre el Estado de Israel y Hamás iniciada el 7 de octubre de 2023, Ben-Gvir y Smotrich, a quienes sólo interesa prolongar la guerra y tomar el control de Gaza y de Cisjordania (Odenheimer, 2024), han sido elementos clave en las decisiones del régimen de Netanyahu, éste. A su vez, ha dependido mucho del apoyo que ellos le brindan y que le garantiza no ser juzgado y condenado en Israel por asuntos de corrupción (Kingsley, Bergman y Odenheimer, 2025).

En diciembre de 2023 Sudáfrica acusó al Estado israelí ante la CIJ de cometer genocidio en contra del pueblo palestino (CIJ, 2023b). Como esta acusación tenía una gran solidez técnica, la CIJ aceptó abordar el caso. El 26 de enero de 2024, este tribunal manifestó que las denuncias de Sudáfrica no son infundadas y que «se cumplen las condiciones exigidas por su Estatuto para indicar medidas provisionales [contra Israel], [en] la espera de su decisión final» (CIJ, 2024).

En noviembre de 2024, la CPI emitió órdenes de arresto en contra de Netanyahu por crímenes de guerra contra los palestinos y crímenes de lesa humanidad (CPI, 2024).<sup>24</sup> Por lo tanto, 124 de los estados miembros del Estatuto de Roma están legalmente obligados a arrestar a Netanhayu si éste ingresa a su territorio (Reuters, 2025).

Unos días después del homenaje a Marta Casaús, el muy respetado Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories (B'tselem) sacó a la luz *Our Genocide*, que es producto de una larga y exhaustiva investigación.<sup>25</sup> Ahí manifiesta que el Estado de Israel está orquestando un evidente y comprobable genocidio contra los palestinos, documenta con muchos elementos de prueba la intencionalidad genocida de varios funcionarios del gobierno

israelí (B'tselem, 2025, p.14), y divide en seis categorías las acciones que éste desarrolla contra los palestinos (B'tselem, 2025, pp. 19-70).

Como sabemos, el gobierno de Netanyahu ha afirmado que cualquier opinión o acción en contra del régimen israelí actual es antisemita y favorable a Hamás. Esta postura, además de vergonzosa e insostenible, ha colocado a todas las personas judías del mundo en una situación de vulnerabilidad, porque ella puede ser y es fácilmente acusada de complicidad con las posturas supremacistas judías de este régimen, incluso a pesar de que se oponga a ellas. Esto es muy peligroso porque aterriza en el muy fértil terreno del antiguo y acendrado antisemitismo, un pertinaz racismo de larga data contra el pueblo judío que nació siglos antes de Netanyahu y no tiene que ver con lo que él haga o deje de hacer. Por ello, defender justificadamente los tan golpeados derechos del pueblo palestino debe correr paralelamente a seguir combatiendo el antisemitismo, ya que éste sigue campeando peligrosamente en el mundo.

Para concluir el tema de Israel, es perentorio señalar que algunos analistas políticos palestinos gazatís que han sido muy críticos de Netanyahu, califican a Hamás como una organización «yihadista, terrorista, fascista y Nazi» (Scheidlin, 2025, entrevista a Alkhatib). Algunos de ellos manifiestan que condenar a Netanyahu y defender la causa palestina «no debe ser sinónimo de cegarse ante la «verdad acerca de Hamás» (Scheidlin, 2025, entrevista a Alkhatib). Esta opinión contrasta fuertemente la adoptada por algunas voces de intelectuales de izquierda, quienes consideran a Hamás parte de la «tradición emancipadora universal de la izquierda» (Abu-Manneh, 2024), e incluso celebran la masacre cometida por Hamás el 7 de octubre en Israel (Dean, 2024). Una opinión con la que no coincide para nada la CPI, que en mayo de 2024 emitió órdenes de arresto contra varios líderes de Hamás.<sup>26</sup> Tampoco coinciden con ello muchos otros intelectuales de izquierda en el mundo que se oponen a apoyar lo que Hamás plasma en su *Document of General Principles & Policies*,<sup>27</sup> y que consideran que apoyar a Palestina es algo muy distinto a eso. Es decir, luchar por que se acabe la ocupación ilegal y se constituyan dos Estados-nación libres y soberanos que gocen de los mismos derechos internacionales. Esta particular postura, que no deja de clamar por que haya sanciones contundentes contra Israel por genocidio, también denuncia a Hamás por olvidar la democracia, recurrir al autoritarismo y a la corrupción, y reprimir brutalmente la disidencia» (Abu-Manneh, 2024).

## Algunos rayos de luz despuntan en el horizonte

Como hemos visto, las extremas derechas actuales han sido capaces de crear, en sus respectivos países, poderosas mitologías identitarias originarias que han tenido la capacidad de convencer y de jalar tras ellas a millones de simpatizantes. A pesar del carácter ficticio de esas invenciones, sus seguidores constituyen un sólido y peligroso núcleo duro por lo pronto difícil de dismantelar.

A corto plazo, el apego casi incondicional y acrítico de este núcleo duro a dichas mitologías, a sus narrativas económicas y culturales y a sus acciones políticas está produciendo crudas y terribles realidades que colocan al planeta Tierra y a varios millones de seres humanos frente a fenómenos muy graves en los que la necro política es ley. Uno de ellos es sin duda el racismo de mil caras que, en el marco de estas realidades distópicas, se transforma sin tanta dificultad en crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad, crímenes del horror o genocidios.

Cierro con dos voces que están pensando en cómo enfrentar esta pesadilla o cómo se puede ver más allá de ella hacia horizontes en los que podemos vislumbrar vientos de liberación: primero la de Farid Kahhat, académico, internacionalista, politólogo, historiador y escritor peruano de ascendencia palestina cristiana, y segundo la del joven filósofo italiano Andrea Colamedici.

Farid Kahhat piensa que la luz de esperanza que ya aparece tenuemente en el horizonte es el hecho de que «la derecha radical suele combatirse a sí misma». Si bien el presente es trágico, añade,

*Las derechas radicales no son aliadas. Comparten enemigos, pero no son aliadas porque su fundamento es el nacionalismo étnico casi siempre racista [...] y los nacionalismos se tienen como enemigos el uno del otro. [Por ello], estos proyectos de extrema derecha tienen limitaciones estructurales, y tarde o temprano van a caer [...] porque no tienen alternativas de solución a los problemas. Los capitalizan políticamente, pero no los saben resolver, y terminan enfrentados entre sí. Tarde o temprano eso va a ser notorio.*

Por su parte, Colamedici plantea que, desde las izquierdas progresistas,

*debemos crear mitologías críticas cargadas de imaginación política regenerativa; [desplegar] [...] alternativas que sean simultáneamente radicales y realistas, transformadoras y*

*alcanzables. [...] [Esto no equivale a] inventar historias consolatorias y proponer nuevas ideologías totalizantes, sino a desarrollar narrativas que sean simultáneamente eficaces y autocríticas, poderosas y frágiles. [...] [no como] objetos de fe dogmática, sino como instrumentos para pensar y actuar en sociedades que desean mantener la capacidad de autodeterminación democrática en una era de poder tecnológico y de desafío ambiental sin precedentes [...] donde nos quieren reducir a meros consumidores [...] Son en última instancia prácticas de libertad en las sociedades de nuestro tiempo.*

Nosotros, desde América Latina, debemos preguntarnos también cómo podemos contribuir a construir ese tipo de prácticas de libertad, críticas y no dogmáticas, en nuestras propias sociedades. Estoy segura de que Guatemala tiene mucho que decir en este territorio, porque ha luchado fuertemente contra las derechas, contra el racismo, contra la injusticia.



## Bibliografía

- Abu-Manneh, Bashir (2024). «The Palestinian resistance is not a Monolith». *Jacobin*, 28 de abril. [en línea] <https://jacobin.com/2024/04/gaza-left-amas-occupation-war-solidarity> [Consultado el 12-06-2025]
- Al Jazeera staff (2024). «Palestine urges ICC arrest warrant for Smotrich over call to starve Gaza». *Al Jazeera*, 8 de agosto de 2024. [https://www.aljazeera.com/news/2024/8/8/palestine-urges-icc-arrest-warrant-for-smotrich-over-call-to-starve-gaza?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.aljazeera.com/news/2024/8/8/palestine-urges-icc-arrest-warrant-for-smotrich-over-call-to-starve-gaza?utm_source=chatgpt.com) [en línea] [Consultado el 26-06-2025]
- Amnistía Internacional. (2024) «*You Feel Like You Are Subhuman: Israel's Genocide Against Palestinians in Gaza*». [en línea] <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/12/amnesty-international-concludes-israel-is-committing-genocide-against-palestinians-in-gaza/> [Consultado el 12-06-2025]
- Arendt, Hannah (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Ciudad de México: Taurus
- BBC News Mundo (2025). «La ‘emboscada’ de Trump en la Casa Blanca al presidente Ramaphosa por la supuesta ‘persecución de blancos’ en Sudáfrica». <https://www.bbc.com/mundo/articles/ckgrdl1vvro>
- Boyle, Francis A. (2004). *Destroying World Order: U.S. Imperialism in the Middle East Before and After September 11*. Gardena, California: Clarity Press.
- Boyle, Francis A. (2007). *Protesting Power: War, Resistance and Law*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers
- B'TSELEM. (2025). *Our Genocide*. [en línea] [https://www.dropbox.com/scl/fi/gicnrrig6l91kvi9lxz5/202507\\_our\\_genocide\\_en\\_g.pdf?rlkey=m67j8jjfr5i8hhvi751q88fo0&dl=0](https://www.dropbox.com/scl/fi/gicnrrig6l91kvi9lxz5/202507_our_genocide_en_g.pdf?rlkey=m67j8jjfr5i8hhvi751q88fo0&dl=0) [Consultado el 02-08-2025]
- CIJ. (2023b). «Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel) » [en línea] <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20231228-app-01-00-en.pdf> [Consultado el 08-06-2025]
- CIJ. (2024). «Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)» [en línea] <https://www.saflii.org/images/ICJ/20240126HagueICJOrder.pdf?> [Consultado el 12-06-2025]
- CPI. (2024). «Situation in the State of Palestine: ICC Pre-Trial Chamber I rejects the State of Israel's challenges to jurisdiction and issues warrants of arrest for Benjamin Netanyahu and Yoav Gallant». 1º de noviembre. [en línea] [Situation in the State of Palestine: ICC Pre-Trial Chamber I rejects the State of Israel's challenges to](https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20231228-app-01-00-en.pdf)

- [jurisdiction and issues warrants of arrest for Benjamin Netanyahu and Yoav Gallant | International Criminal Court](#). [Consultado el 31-06-2025].
- Dean, Jodi (2024). «Palestine speaks for everyone» [en línea] <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/palestine-speaks-for-everyone> [Consultado el 12-09-2025]
- Falk, Richard (2011). «Kuala Lumpur War Crimes Tribunal: Bush and Blair Guilty». *Foreign Policy Journal*. 30 de noviembre <https://www.foreignpolicyjournal.com/2011/11/30/kuala-lumpur-war-crimes-tribunal-bush-and-blair-guilty/> [en línea] [Consultado el 12-06-2025]
- Galeotti, Mark (2019). *We Need to Talk About Putin: How the West Gets Him Wrong*. Ebury Press
- Institute for Middle East Understanding. (2022). *Fact Sheet: Meet Israel's New Government*. 16 de diciembre. [en línea] <https://imeu.org/article/fact-sheet-meet-israels-new-government-december-2022>. [Consultado el 30-06-2025].
- [Kanno-Youngs, Zolan; Green, Erica L.; Eligon John; Wong, Edward \(2025\)](#). NYT, 15 de mayo. <https://www.nytimes.com/es/2025/05/15/espanol/estados-unidos/trump-afrikaners-sudafricanos-blancos.html>
- Krastev, Ivan; Holmes, Stephen (2020). *The Light that Failed: Why the West is Losing the Fight for Democracy*. Pegasus Books
- Levi, Primo (1986). *I sommersi e i salvati*. Giulio Einaudi.
- Levi, Primo (2019). *Si esto es un hombre*. Editorial Planeta
- Maltz, Judy (2016). «The Lawyer for Jewish Terrorists Who Started Out by Stealing Rabin's Car Emblem». *Haaretz*, 1º de abril. [en línea] <https://www.haaretz.com/israel-news/2016-01-04/ty-article/.premium/jewish-terrorisms-star-lawyer/0000017f-ed41-da6f-a77f-fdaff1f00000> [Consultado el 31 07-2025].
- Margalit, Ruth (2023). «Itamar Ben-Gvir, Israel's Minister of Chaos». *The New Yorker*. 20 de febrero. <https://web.archive.org/web/20230313063610/https://www.nonyorker.com/magazine/2023/02/27/itamar-ben-gvir-israels-minister-of-chaos>. [en línea] [Consultado el 31 de junio de 2025].
- Medvedev, Sergei (2019). *The Return of the Russian Leviathan*. Polity Press.
- Metha, Harisch, C. (2024). «The Enduring Reputation of the Bertrand Russell War Crimes Tribunal, and Ho Chi Minh's Contribution to the Spectacle, 1964-1967». *Rising Asia Journal*. 4(2): 281-319. [en línea] <https://www.rajraf.org/article/the-enduring-reputation-of-the-bertrand-russell-war-crimes-tribunal-and-ho-chi-minhs-contribution-to-the-spectacle-1964-1967/1141> [Consultado el 18-06-2025]
- Obel, Ash (2022). «'Can't take the risk': Netanhayu issues public call for union of far-right parties». *The Times of Israel*. 23 de agosto. [en línea]

<https://www.timesofisrael.com/cant-take-the-risk-netanyahu-issues-public-call-for-union-of-far-right-parties/> [Consultado el 30-06-2025].

Odenheimer, Natan (2024). «Israeli Settlers Left Gaza in 2005. They Now See a Chance to Return». *The New York Times*. 1 de febrero. [en línea] <https://www.nytimes.com/2024/02/09/world/middleeast/israel-gaza-settlers.html> [Consultado el 27-06-2025]

Oz, Amos (1983). *In the Land of Israel*. Harcourt.

Plokhly, Serhii (2021). *The Gates of Europe*. Penguin

Plokhly, Serhii (2023). *The Frontline: Essays on Ukraine's Past and Present*. Harvard University Press

Scheindlin, Dahlia (2025) «Don't Be Fooled Again: Netanyahu Is Planning a Full-blown Occupation of Gaza». *Haaretz*, 12 de agosto. [Don't Be Fooled Again: Netanyahu Is Planning a Full-blown Occupation of Gaza - Israel News - Haaretz.com](https://www.haaretz.com/israel-news/2025-06-13/Default-ashraf.aspx?utm_campaign=share&utm_medium=copy&utm_source=facebook) [en línea] [Consultado el 13-06-2025]

Sicilia, Javier; Dayán, Jacobo (2025). *Crisis o apocalipsis. El mal en nuestro tiempo*. Taurus

Stanley, Jason (2018). *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. Random House

Snyder, Timothy (2019). *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*. Crown.

Snyder, Timothy (2021). *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*. Thorndike Press Large Print

*The Guardian*. (2025). «UK, Australia and Canada sanction two far-right Israeli ministers for inciting West Bank violence». <https://www.theguardian.com/politics/2025/jun/10/uk-and-allies-sanction-two-far-right-israeli-ministers-itamar-ben-gvir-bezalel-smotrich-over-monstrous-gaza-comments> [en línea] [Consultado el 26-06-2025]

*Uyghur Human Rights Project*, 2020

Wiesel, Ellie; Semprun, Jorge (2020). *It is impossible to remain silent: Reflections on fate and Memory in Buchenwald*. Indiana: Indiana University Press. (2a edición)

Zenz, Adrian (2020). *Sterilizations, IUDs, and Mandatory Birth Control*. . . . .

---

## Notas

<sup>1</sup> Una versión ampliada de este texto, titulada «De las utopías rotas al reino de las distopías: normas, narrativas y realidades del genocidio», ha sido publicada en noviembre de 2025 en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXX, (255), 327-359.

<sup>2</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Gp8m3pDAoFU>

<sup>3</sup> Éste es «un documento que habla sobre la prevención y la sanción de los crímenes que más impactan a la humanidad: el genocidio y los crímenes de guerra y de lesa humanidad» (Dayán, en Sicilia y Dayán, 2025,p. 36)

<sup>4</sup> Varios expertos, organismos internacionales y gobiernos han calificado como genocidio la violencia sistemática contra la población del sur de Sudán, especialmente en la región de Darfur. El gobierno islamista autoritario de Sudán, liderado por Omar al-Bashir entre 2003 y 2019, y milicias aliadas a él, como los Janjawid, emprendieron una campaña violenta contra poblaciones africanas no árabes, principalmente los grupos Fur, Masalit y Zaghawa. Las poblaciones del norte que este gobierno representó son producto de milenios de mestizaje entre pueblos nubios, egipcios y árabes. Los genocidas representaban y eran apoyados por los sectores dominantes del norte del país que se identificaban como musulmanes árabes sunitas. Los actos cometidos incluyeron: asesinatos masivos de civiles, violaciones sexuales sistemáticas, quema de aldeas enteras, desplazamiento forzado de millones de personas y destrucción de medios de subsistencia (pozos, ganado, cultivos). La Corte Penal Internacional acusó en 2010 a Omar al-Bashir de genocidio, crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad [ver la Orden de detención inicial del 4 de marzo de 2009. Código: ICC-02/05-01/09].

<https://www.coalitionfortheicc.org/cases/omar-albashir?utm>.

Organismos como Human Rights Watch y Amnistía Internacional documentaron [Ver Orden de arresto suplementaria por genocidio (12 de julio de 2010). Código: ICC-02/05-01/09-95. [Ver la Hoja de información del caso (Case Information Sheet).

<https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/CaseInformationSheets/AlBashirEng.pdf>

De acuerdo con Genocide Watch, entre 2003 y 2005 fallecieron 200,000 personas a causa del genocidio (<https://www.genocidewatch.com/es/country-pages/sudan>). La cifra se eleva a 300,000 entre 2003 y 2008 de acuerdo con las estimaciones del Centro de Epidemiología en La Lancet y parlamentos británicos. En julio de 2012 este caso mereció que la Corte Penal Internacional acusara al entonces presidente sudanés Omar al Bashir (en el poder desde 1990) por genocidio; una acusación que aún no se concreta en una condena de cadena perpetua.

<sup>5</sup> Este genocidio se ha prolongado hasta nuestros días, ya que ahora, bajo el poder de Las Rapid Support Forces (RSF) dirigidas por Mohammed Hamdan Dagalo. Continúan las matanzas sistemáticas en contra de poblaciones no árabes como los Masalit. Siguen también los desplazamientos forzados masivos de estas poblaciones, la destrucción de sus infraestructuras civiles, incluidos los hospitales, y los deliberados impedimentos a que accedan a ayuda humanitaria. A partir de 2023 el RSF ha usado la hambruna de sus enemigos como arma de guerra. Se calcula que en los dos últimos dos años han muerto más de 500,000 niños. Hasta la fecha la CPI no ha emitido aún órdenes de arresto formales contra miembros específicos de las RSF ni contra Dagalo. Sin embargo, existen varios documentos y declaraciones que evidencian acusaciones y una investigación en curso por parte de la Fiscalía de la CPI. Entre 2023 y mediados de 2024 se calcula que murieron más de 150 000 civiles por bombardeos, masacres, hambruna y enfermedad; y que la hambruna ha provocado la muerte de más de 500 000 niños desde 2023.

<sup>6</sup> <https://www.reuters.com/business/healthcare-pharmaceuticals/hunger-crisis-deepens-global-hotspots-famine-risk-rises-un-warns-2025-06-16/> <https://www.africanelements.org/news/sudans-devastating-crisis-revealed-2025-stats/>

<https://apnews.com/article/south-sudan-fighting-famine-warning-f1fe7afaa431e48d3a02a01123fea88b>

<sup>7</sup> Las acciones de ISIS contra esta población incluyeron: asesinatos masivos de miles de hombres y ancianos yazidíes que fueron ejecutados en masa; esclavitud sexual de mujeres y niñas que llevó a que más de 7 000 mujeres y niñas fueran secuestradas, convertidas en esclavas sexuales, vendidas o regaladas como botín de guerra; conversión forzada al Islam radical y adoctrinamiento, lo que condujo a que niños yazidíes fueron separados de sus familias, forzados a convertirse al islam y entrenados como soldados (cachorros del califato); desplazamiento forzado de más de 200,000 yazidíes, de los cuales muchos murieron al huir por el monte Sinyar sin agua ni comida, y, finalmente, la destrucción de su cultura y religión. Los santuarios yazidíes fueron demolidos, sus libros sagrados fueron quemados y sus prácticas religiosas fueron prohibidas. Ver el Informe de 2020 de la Misión de Investigación de la ONU sobre Irak (OHCHR-UNAMI) en <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/call-accountability-yezidi-survivors-atrocities-committed-isis>. También Informe de 2021 de la Misión Investigadora de la ONU sobre Daesh (UNITAD) <https://www.un.org/Docs/journal/asp/ws.asp?m=S/2021/419>. También *They Came to Destroy: ISIS Crimes*

*Against the Yazidis*, libro del United Nations Human Rights Council, 2016, que fue el documento base para el reconocimiento del genocidio, presentado en Ginebra. Un informe del equipo UNITAD (ONU, 2021–2023) confirmó con pruebas forenses y testimonios que hubo intención genocida explícita, y que los crímenes fueron preparados, documentados y planificados sistemáticamente.

<sup>8</sup> <https://www.ibanet.org/Independent-tribunal-finds-China-has-committed-genocide-against-Uyghur-Muslims?>

<sup>9</sup> Esta población practica el islam en su vertiente sunní y en menor medida en su vertiente sufí, y habla el uigur, una lengua turcomana con alfabeto árabe modificado. Los argumentos sobre cuya base se ha construido dicha acusación son: a) campañas sistemáticas de esterilización forzada, de colocación forzosa de DIUs y de abortos forzados a las mujeres uigures, lo que ha llevado a la disminución de la tasa de natalidad de esta población (de 84% en algunas regiones entre 2015 y 2018 (Zens, 2020); b) separación forzada de sus familias de niños uigures que son enviados a orfanatos estatales o internados sin contacto familiar con el propósito de impedir la transmisión de la cultura e identidad uigur, y cuyos padres son detenidos (Uyghur Human Rights Project, 2020); c) abusos, tortura, adoctrinamiento ideológico y político y antisلمico forzado, violencia sexual, mala atención en salud y condiciones degradantes en campos de detención a los que han sido llevadas de manera extrajudicial entre 1,3 y 2 millones de personas (Human Rights Watch y Amnistía Internacional, múltiples informes desde 2018); d) explotación laboral forzada documentada en fábricas chinas.<sup>9</sup> Aunque difícil de probar, la intención genocida china con respecto a los uigures puede inferirse a partir de algunos documentos oficiales que se han filtrado, como los Xinjiang Papers y los China Cables, en los que funcionarios instan a «mostrar cero piedad» y a «transformar por completo» a los uigures. Quienes han formulado la acusación de genocidio en este caso han sido Estados Unidos en el 2021, los Parlamentos de Canadá, Reino Unido, Países Bajos, Bélgica y otros, que invocan los cinco criterios del artículo II de la Convención de la ONU. El texto completo del dictamen del Tribunal Uigur Independiente de Londres (2021) se encuentra en el Uyghur Tribunal Final Judgment

<sup>10</sup> La acusación de genocidio que ha pesado, en este caso, contra el Estado de Myanmar se basa en los siguientes argumentos: a) promulgación de La Ley de Ciudadanía en 1982, que los excluyó explícitamente, dejándolos apátridas; b) masacres y asesinatos masivos y sistemáticos, incluyendo ejecuciones extrajudiciales, disparos indiscriminados a civiles y enterramientos en fosas comunes; Ver Misión de Investigación de la ONU sobre Myanmar, *Informe final* (septiembre 2018); c) violencia sexual sistemática: violaciones masivas y mutilación genital de mujeres y niñas rohingya, lo cual es parte fundamental de la estrategia militar que usa esta violencia como herramienta de terror y humillación colectiva; d) destrucción de aldeas. Al menos 392 aldeas rohingya fueron incendiadas o arrasadas deliberadamente en 2017. Miles de hogares y mezquitas fueron destruidos para impedir el retorno de los desplazados; e) negación de del goce de los derechos fundamentales, como la movilidad, la salud, la educación, el matrimonio y la libertad religiosa; f) desplazamiento forzoso masivo. A partir de agosto de 2017, más de 740,000 rohingya fueron forzados a huir a Bangladés, en lo que la ONU ha calificado como la crisis de refugiados más rápida del siglo XXI. Muchas familias fueron separadas y muchos niños fallecieron en ese proceso.

<sup>11</sup> Tampoco han ratificado el Estatuto de Roma ni son miembros de la CPI otras grandes potencias como Rusia, China o, la India.

<sup>12</sup> Para justificar su enemistad con Ucrania, el gobierno ruso acusa al gobierno ucraniano de ser de extrema derecha nazi, cosa que es tan absurda como si se afirmara que el gobierno alemán actual es nazi. Es por ello que la narrativa putinista presenta a las revoluciones de 2004 (Naranja) y 2014 (Maidán), no como expresiones populares, sino como golpes orquestados por la CIA, la OTAN y los nazis ucranianos.

<sup>13</sup> Con la disolución de la Unión Soviética, Ucrania se independizó, y Crimea pasó a formar parte del Estado ucraniano independiente, con un estatus de república autónoma dentro de Ucrania. La población ucraniana ascendía, según Worldometer, a 44 millones de personas en 2021, y hoy asciende a poco más de 38 millones. Los saldos actuales de esta guerra, de acuerdo con fuentes internacionales, son: cerca de 13,500 civiles y entre

---

60 y 100 mil militares muertos; cerca de 33,000 civiles y 340 mil militares heridos (una cifra que ha aumentado en 59% en el 2025); 3.7 millones de desplazados internos, más de 5 millones de refugiados en Europa. 25.3% de la población ucraniana ha tenido que huir de su país <https://www.youtube.com/watch?v=JkOVgnLaB2o&t=13s>

<sup>14</sup> Ver Putin (julio de 2021) «Sobre la unidad histórica de rusos y ucranianos».

<sup>15</sup> La ONU invalidó el referéndum celebrado en Crimea el 16 de marzo de 2014 porque éste ocurrió bajo ocupación militar extranjera, ya que tropas rusas (sin insignias, pero reconocidas como fuerzas rusas por Putin posteriormente) tomaron el control de Crimea antes y durante la votación. Por tanto, la presencia militar coartó la libertad de expresión y de decisión del pueblo de Crimea. Por lo tanto, la ONU consideró que el referéndum no fue libre ni legítimo, y que se produjo en el contexto de un acto de agresión, lo cual invalida cualquier resultado desde el punto de vista jurídico internacional.

<sup>16</sup> De estos niños sólo entre 560 y 1236 han sido devueltos.

<sup>17</sup> Sin embargo, Rusia no reconoce la jurisdicción del CPI sobre su territorio y se niega a entregarlo. Tampoco lo han arrestado en países miembros cuando él ha viajado por ejemplo a Mongolia, país miembro del ICC. Alemania y la UE han afirmado que lo arrestarían si visita su territorio, pero esto hasta ahora no ha ocurrido. Además, durante el mandato presidencial de Putin, la inmunidad internacional impedirá que el tribunal lo procese, y sólo se iniciaría un juicio una vez deje el cargo (<https://www.reuters.com/world/europe/europe-throws-support-behind-ukraine-special-tribunal-prosecute-russia-2025-05-09>)

<sup>18</sup> Esto es analizado con precisión por Oz ,1983.

<sup>19</sup> Esto de acuerdo con sondeos llevados a cabo en marzo de 2025, [https://www.timesofisrael.com/poll-70-of-israelis-dont-trust-government-including-almost-half-of-coalition-voters/?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.timesofisrael.com/poll-70-of-israelis-dont-trust-government-including-almost-half-of-coalition-voters/?utm_source=chatgpt.com)

<sup>20</sup> <https://www.wsj.com/world/middle-east/why-israeli-protests-following-hostage-killings-arent-moving-netanyahu-6808f54d> Lidia Averbukh (April 2017).» (PDF). *German Institute for International and Security Affairs*: 3–4. Retrieved June 14, 2018.

<sup>21</sup> [https://www.econstor.eu/bitstream/10419/282545/1/cesifo1\\_wp10857.pdf](https://www.econstor.eu/bitstream/10419/282545/1/cesifo1_wp10857.pdf)

<sup>22</sup> Su programa contenía los siguientes puntos: expulsar a todos los árabes de Israel y Palestina, incluso si eran ciudadanos israelíes; prohibir los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos; imponer la ley religiosa judía (Halajá) en todos los ámbitos –civiles, constitucionales, penales y administrativos– de la vida nacional, lo cual implicaría subordinar a ella al poder judicial hoy autónomo y al Tribunal Supremo; y considerar ilegítima cualquier soberanía no judía en la tierra de Israel.

<sup>23</sup> Entre ellas están sobre todo Itamar Ben-Gvir Ben-Gvir líder del partido más derechista israelí, «Poder Judío», cuyo activismo kahanista hizo que no fuera admitido en su juventud en las fuerzas armadas israelíes y fuera condenado varias veces por incitación y apoyo al racismo y posesión de propaganda terrorista (Margalit, 2023; Maltz, 2016). También está Bezalel Smotrich, líder del partido «Sionismo Religioso», quien fue detenido en 2005 fue arrestado por la agencia de seguridad y de contrainteligencia israelí, debido a que había participado en actos terroristas de boicot a la decisión del gobierno israelí de sacar a los colonos judíos de la franja de Gaza. Sus sistemáticas declaraciones e iniciativas en contra de los palestinos lo han llevado a enfrentar investigaciones y fuertes reacciones internacionales (Al Jazeera staff, 2024; *The Guardian*, 2025b)

---

<sup>24</sup> La CPI respondió así a una acusación de Sudáfrica, Bangladesh, Bolivia, Venezuela, Comoras y Yibuti (Courthouse News, 2023: 7). Ver también Aministía Internacional, 2024, y Human Rights Watch, 2024.

<sup>25</sup> *B'tselem* es una organización israelí independiente y sin fines de lucro que se dedica a documentar y denunciar las violaciones a los derechos humanos cometidas por las autoridades israelíes en los territorios palestinos ocupados. Es muy respetada debido a que sus informes cuentan con gran rigor metodológico y es autónoma de todos los partidos políticos. Ha sido nominada varias veces al Nobel de la Paz. *Our Genocide* también incluye las acciones en contra de la población palestina de Cisjordania y de Israel (B'tselem, 2025, pp. 86-87).

<sup>26</sup> Yahya Sinwar, líder de Hamás en Gaza; Mohammed Diab Ibrahim Al-Masri o Mohammed Deif, comandante militar de la rama armada de Hamás; e Ismail Haniyeh, jefe del buró político de Hamás. Esto por haber cometido crímenes como asesinato, exterminio, toma de rehenes, tortura y violencia sexual, entre otros. El 21 de noviembre de 2024, la CPI emitió una orden de arresto solamente contra Al-Masri (CPI, 2024), porque los otros dos dirigentes de Hamás ya habían muerto a manos de las fuerzas israelíes. Poco después, el propio Al-Masri también cayó en esta guerra.

<sup>27</sup> «[...] el establecimiento de «Israel» es totalmente ilegal y contraviene los derechos inalienables del pueblo palestino y [...] Hamás rechaza cualquier alternativa a la liberación total y completa de Palestina, desde el río hasta el mar [...] [donde debe ser establecido] un Estado palestino plenamente soberano e independiente, con Jerusalén como su capital» (Hamás, 2017). Esta postura se parece peligrosamente a la narrativa de la extrema derecha mesiánica israelí que reclama que el Gran Israel debe volver y ocupar todo el territorio desde el río hasta el mar, sin miramientos por la población palestina de la región. Ambos fundamentalismos, si bien enemigos, se parecen, aunque no lo reconozcan.

## La fachada que sueña: San Andrés Xecul y sus guardianes

*Carlos Fredy Ochoa García*  
*Magister, Doctor en Antropología,*  
*Experto en movimientos mayas*



Quiero, en principio, agradecer la invitación y la generosidad de su tiempo. Voy a hablarles sobre la fachada del templo de San Andrés Xecul, que corresponde a la época del siglo XVII, dentro del barroco -un movimiento conocido- pero lo quiero presentar desde la perspectiva de un barroco indígena.

Se ha presentado como un barroco popular, pero esa palabra está muy cercana a la idea de mala memoria y de ingenuidad. Y ustedes verán que aquí no hay ingenuidad: hay memoria, hay proyecto.

San Andrés Xecul es un pueblo del siglo XVI. Me concentro en esta parte: lo primero que uno ve es la plaza, una triple plaza con una técnica que viene del urbanismo maya. Como en todos los pueblos de Guatemala, trazar la plaza significaba el acto fundacional que organizaba el pueblo. De manera que todo ese proyecto -la plaza y el templo mismo- entró en ese momento fundacional.

Estamos hablando de un templo que, se sabe, estaba levantado para 1698. Lo construyeron cien personas, que quizá se pasaron veinte años trabajando en él. « »

El héroe cultural de San Andrés, Diego Achí, dice que se enamoró de la hija de Dios Padre celestial. Y Dios le dijo: «Está bien, tú te puedes casar con ella, pero tienes que construirme el templo en una sola noche.» Entonces, con ayuda de las hormigas y muchos otros, él construyó el templo. Pero apareció el sol y no lo pudo terminar. Es decir, la fachada no la hicieron: la fachada vino después.

A Diego Achí se le conoce porque dice que las grandes piedras abandonadas por los caminos fueron dejadas por él, y que también construyó otros templos.

Esta gran fachada la vemos como una gran montaña verde y amarilla. Estos colores son muy importantes de recordar, aunque mostraré que estuvo durante siglos en blanco.

Todas las figuras están en alto relieve. En mi inventario hay unas 150 imágenes, aunque podríamos entrar en desacuerdo, porque donde algunos ven dos, otros podrían ver tres, etcétera. Pero 150 es un número que nos da una idea cercana.

Con el maestro Eduardo Saki Aguilar, especialista de Quetzaltenango, estamos discutiendo las técnicas con que fueron hechas estas figuras.

Lo que encontré es que cada uno de los cuerpos del templo presenta tres textos narrativos. En resumen:

- El último cuerpo, el remate, está dedicado al agua. Son unas 33 imágenes.
- La parte central está dedicada a los vientos y al agua.
- El primer cuerpo está dedicado al maíz.

En la base hay una serie de ofrendas. El remate presenta a San Andrés en el fondo de una gruta, precedido por dos jaguares y una columna truncada. Son los guardianes del territorio. Uno se pregunta quién es la imagen central: ¿San Andrés o los que guardan el territorio?

Hay una figura muy notable: una sirena. Me detengo en este detalle. La sirena está muy presente en el barroco. Si uno se detiene frente a la fachada de la catedral en Quetzaltenango, encontrará muchas sirenas. Son comunes al barroco.

Creo que quienes hicieron la fachada de San Andrés estuvieron mucho tiempo viendo la de Quetzaltenango. No puedo saber cuál se hizo primero, pero se comunican.

Aunque la fachada puede tener una explicación venida del barroco español o italiano, les digo que hay un relato en el lago de Atitlán: cuando las vírgenes y los santos se repartían los pueblos, algunas vírgenes se quedaron sin pueblo. Estas vírgenes se convirtieron en sirenas, divinidades del agua.

Más adelante verán que la sirena tiene una cola de serpiente. No es la imagen clásica de sirena, según quien la vea. Parece más bien una serpiente con cola larga.

No me detengo en otras figuras, pero hay un número calendárico. Casi todas las figuras se repiten: el bloque de la derecha está también a la izquierda. Se repiten en pares, en género masculino y femenino. Los números son cabalísticos: el número 13, el gran número en la matemática maya; la serie de 18, la serie de 20.

Por ejemplo, unas imágenes en verde debajo de las campanas suman 13.

No puedo detenerme en los detalles de cómo el agua está presentada, pero sin duda todas las figuras de hombres y mujeres sosteniendo cántaros de agua, junto a la divinidad del agua, la ponen en primer plano.

Hacia el centro vemos un altar como los que se ven en los pueblos durante Semana Santa, hechos de hojas de pacaya. Lo que vemos ahí es un enramado de mora.

Yo nací en un pueblo muy cercano a San Andrés y siempre creí que era un enramado de rosas. Pero un día me explicaron que era mora. Entonces recordé un documento antiguo: *Relaciones de Paistocá*, fechado el 25 de marzo de 1545. Allí se relata que los padres fundadores salieron del Barranco de la Mora, donde comieron y bebieron. Era la tierra del gran bienestar.

La mora está asociada a esa idea de Edén, de paraíso. Todo el enramado está alrededor de esto. En las columnas salomónicas pueden ver rosas, pero en realidad son moras. En el friso también hay figuras relativas a la mora.

En el friso aparecen imágenes de muchos niños. Un magnífico trabajo sobre la ciudad mostró cómo los niños juegan alrededor de Santiago en ese altar, representando el agua. Hay una asociación directa entre los niños, los ángeles y el agua.

Estas figuras que aparecen en ese mismo cuerpo pueden parecer sirenas, pero no lo son exactamente. Tienen cola larga y sostienen la divinidad de los vientos.

El cuerpo central es impresionante. Las figuras presentan un relato que viene del *Popol Vuh*: los relatos de Juan. En los muros del templo están Juan Dax y Juan Chocón.

En la puerta de entrada al templo, uno ve la imagen de una gruta. Las dos divinidades de cola larga sostienen una semilla. En esa semilla aparecen los gemelos con los balanqués: es la semilla de maíz. Esta imagen aparece duplicada, a la derecha y a la izquierda. Es todo el relato *popoluhico* recreado.

En los muros laterales, sobre los enramados de mora, vemos a los individuos que se convirtieron en monos: un Batz y un Chuwen. Se les ve ahí, uno de cabeza. Al llegar uno dice: «¿Qué hacen?» Realmente uno no repara en todos los detalles, en las decenas de imágenes encontradas.

Dos o tres láminas más: una serie de ofrendas al maíz. Se ve la cabeza de un jaguar decapitado, hundiendo el frontón -esa «M» que está ahí-, es decir, pesa sobre el inframundo. Vemos a un músico. Ustedes pueden ver dos piñas, pero también dos corazones. Es un lugar de ofrendas, un lugar ritual. El músico entra en escena.

Finalmente, las imágenes a las que aludí hace un rato: las sirenas que están en el centro de la semilla. Me parece que ese es el centro fundamental, que integra el conjunto de imágenes.

---

## Escribanos del fuego: prácticas literarias en contextos de exclusión

---

**Miguel Ángel Oxlej Cúmez**

*maya kaqchikel*

*poeta, escritor*

*gestor literario*



¿Qué decir después de escuchar a mis tres compañeros y quedarme pensando en lo que han estado proponiendo, exponiendo, hablando?

Vuelvo un poquito al nombre del panel: *Arte y memoria*. Nunca se me va a olvidar, porque escribir, contar, narrar... suele ser un ejercicio de memoria.

En la presentación de uno de mis libros, Pablo Sigüenza escribió: «Yo imagino a Oxlej de la mano de su papá en la milpa, escuchando estas historias.»

Y cuando leí eso, caí en la cuenta de que, efectivamente, esas historias fueron narradas entre la milpa, fueron escuchadas entre la milpa por voces no solo de mi padre, sino de abuelos mayores que él. Hacían ese ejercicio constante.

Nunca se me va a olvidar cómo medían el tiempo. Ellos hablaban de las épocas según el presidente que había estado. Decían:

«En tiempo de Ubico nos pasó esto, esto y esto». «¿Te acordás cuando pasó esto otro?», «Ah, eso fue antes, eso fue en tiempo de Chacón.» «¿Y esto otro?». «Eso fue mucho antes, en tiempos de Orellana, porque no había todavía el que saldrá...»

Y yo crecí escuchando eso. Mientras iba a la escuela, esperaba encontrarme con esas narrativas. Con esa otra óptica de la historia que escuchaba constantemente en las prácticas de las abuelas y los abuelos. Pero nunca la encontraba en los libros. Nunca.

Yo era bien ingenuo, perdonen. Pensé que cuando llegara a la universidad -y fue una lucha titánica para estudiar un poco, meterme a unos cursos- ahí iba a encontrarla. Venía con la expectativa de decir: «¡Wow! ¿Qué voy a aprender aquí?» Pero fue una decepción. Perdón, pero decepción.

Entonces, me retrotraigo en el tiempo y vuelvo a escuchar a las abuelas y los abuelos. Porque esa historia, esa narrativa, esa óptica... no la encontré en los libros. Y no digo que no haya cosas buenas en los libros. Digo que esa narrativa no está ahí. Me sentí defraudado, decepcionado.

Y entonces empecé a preguntarme: «¿Por qué los abuelos no lo escribían?» Entre las cosas que mi papá guardaba, por ejemplo, estaba la libreta de jornaleros de mi abuelo. La libreta de vialidad. Ahí estaban. Y eso respondía a otro tipo de preguntas.

¿Por qué los abuelos tenían que sentarse alrededor del fuego y empezar a platicar? Porque no habían tenido tiempo de ir a la escuela. Tampoco habían tenido tiempo de escribir lo que sabían y pensaban. Entonces, esos ejercicios eran necesarios.

Y yo empezaba a escuchar historias. Siempre con la antenita encendida, escuchando esas pláticas. Esos ejercicios de memoria y arte vienen siendo el resultado de preguntas que uno se planteó para intentar entender los porqués.

El contexto sociocultural y sociopolítico en el que estábamos eran los años 80. Nunca se me olvida un día: regresamos y mi papá cambió de camino. «¿A dónde me lleva este señor?» Se metió en unos extraviados escabrosos. Cuando logramos llegar al camino, ahí estaban los soldados.

No se me olvida que él traía un costal grande de dobladores de tusas para los tamalitos, para los chuchitos. Y los soldados lo hicieron bajar eso, tirar eso. Ese tipo de cosas.

Mi infancia temprana coincidió con escuchar muchas ametralladoras en la noche. Y mi papá decía: «No te asustes, mi hijo, son cohetes.» Pero no podía haber fiestas todas las noches. Al día siguiente empezaban a decir: «No, es que fue fulano, sutano, mengano...»

Ese tipo de cosas son las que van marcando las razones por las cuales uno empieza a preguntar: «¿Esto que dicen los libros es lo que es? o ¿hay otra cosa?»

Y luego, te encuentras con otros libros que se salen un poquito de la historia permitida. Y entonces vienen a encontrarse con esa historia que logró pasar el filtro de alguna forma. Está ahí, pero también hay un montón de historias que no están.

Y entonces uno empieza a pensar: «Ah, bueno, sí... pero es que la narración activa esta.» Incluso hay quienes dicen que esas pirámides fueron hechas por extraterrestres. «Ustedes no son mayas, los mayas desaparecieron.» Y uno empieza a creerse ese cuento poco a poco. «Bueno, sí, de plano, no soy eso, soy esto, aquello...»

Pero entonces se crean muchas interrogantes. Y luego te das cuenta: nuestros pueblos tienen una historia milenaria escrita. No solo una tradición oral -a la que fuimos obligados para mantener viva la memoria-, sino una tradición escrita milenaria.

Ya sabemos qué pasó con todo eso. Pero poco a poco te vas dando cuenta. Con los trabajos que hacen académicos, como Edgar Esquit, como mi amigo Carlos Fredy, empiezas a ver que hay un montón de documentos. Algunos estarán en bibliotecas, en colecciones privadas, en algún lugar.

Pero en su momento mantuvieron la tradición literaria, ya utilizando las grafías latinas. Hay más de 250 documentos conocidos durante la colonia. Y Carlos Fredy me decía que hay más todavía. Que seguramente están en colecciones, en algún lugar.

Entonces te das cuenta: el ejercicio de escribir no es ajeno a nuestro pueblo. Es un ejercicio que ha estado ahí. Desde la lingüística podemos validarlo. Hay un término: *escribano*. El que escribe, el que registra. Si no existiera esa palabra, no existiría el oficio.

Poco a poco te das cuenta de eso. Y caes en la cuenta de que son ejercicios no solo necesarios, sino naturales en un pueblo al que se le ha negado esas posibilidades.

Eso es un poco lo que vemos alrededor de lo que hacemos.

## Historias pequeñas, universos grandes: cine desde los pueblos originarios

*Edgar Sajcabun*



Buenas tardes. Yo me dedico al cine. Muchas veces le llaman cine maya, cine indígena, pero yo digo: yo soy cineasta. Y lo digo al revés: yo soy un maya haciendo cine. Creo que eso resuelve muchas de las inquietudes que tenemos sobre qué es cine indígena o cine maya. Yo lo digo así: soy un maya haciendo cine.

¿De dónde surge mi intención de hacer cine? Hace algunos años, cuando mi mamá ya no podía dormir -por su edad y por su enfermedad- pasaba muchas noches en vela. A la una o dos de la mañana, cuando todo se apaga, las luces, el ruido, hay silencio... ella empezaba a tener muchos recuerdos. La memoria.

Y creo que por ahí nació la idea de hacer cine a través de la memoria. « »

Ella reflexionaba mucho sobre a dónde se habían ido los fantasmas del pasado -lo decía en K'iche'-, aunque la traducción más precisa sería «espíritus del pasado». Ella recordaba cuando esos fantasmas se podían percibir. Decía que hacían sonidos como «bleh, bleh, bleh, klen, klen.» Ella los escuchaba. Pero también se preguntaba qué pasó con esos fantasmas del pasado. Y decía: «Los fantasmas de ahora matan.»

Me pareció tan profundo lo que decía sobre los fantasmas del presente y los del pasado. Esas memorias me movieron. Me hicieron explorar esas energías que antes se podían percibir, que los abuelos podían sentir, porque no teníamos los ruidos de ahora que nos impiden percibirlos.

Entonces, surge la idea de hacer cine. No puedo decir exactamente en qué momento, pero nace de esas vivencias.

Surge mi intención de contar historias desde los pueblos originarios, desde cómo miramos nosotros el mundo occidental. Y ese encuentro no fue armonioso: fue invasión, fue imposición del pensamiento.

Tuve la oportunidad de estudiar cine en Cuba, con una beca. Tuve que salir de Guatemala porque en ese entonces no había escuelas de cine como ahora. Tocó hacer maletas. Fueron tres años de mucho esfuerzo, dejar la familia; pero por alguna razón pasé por esa experiencia.

El regreso no fue fácil. Uno regresa y se pregunta: «¿Ahora qué hago?» ¿Dónde me dan trabajo de cineasta? No hay un lugar. Es muy caro hacer cine. Pero descubrí que escribir lo hace uno con sus propios recursos, con su tiempo, con su espacio. No hay que tocar puertas ni pedir permiso. Solo estar con uno mismo y escribir.

¿Y qué surgió? Historias muy sencillas. Historias sin la influencia del cine occidental, donde algo tiene que explotar, donde hay superhéroes. Yo no podía hacer eso. Tenía que contar historias de mi pueblo, con un ritmo distinto. No es un ritmo lento, es otro ritmo. Tocó posicionar esa forma de hacer cine. Y ahí voy, estoy intentándolo.

He hecho dos cortometrajes que les ha ido bien. Estoy tratando de imponer ese ritmo de los pueblos originarios en el mundo de la industria del cine, que es muy competitivo. Decir: «Aquí estamos. Los mayas hacemos este tipo de cine.»

Historias muy sencillas. El primer cortometraje se llama *Chic Bug: ala de papel*. Es la historia de dos niñas que bajan al suelo de un barranco para recuperar un barrilete. Esa es la aventura: bajar y subir. Espero que algún día lo puedan ver.

El segundo cortometraje, dos años después -por 2015- se llama *El camino es largo*. Es la historia de un niño que va por primera vez a la escuela. Una historia sencilla, pero siempre hay un «pero.»

El niño no sabe que en la escuela hay horarios. Para él, la experiencia de ir a la escuela es como el camino: caminar. En ese camino conoce los peces, está en su medioambiente; pero cuando llega a la escuela, lo que le enseñan son los peces en un cartel, las partes del pez. Lo encierran en cuatro paredes. Es la ironía de una escuela que se instala en un lugar donde los niños ya conocen la naturaleza como escuela.

Son esas historias que voy contando a través de las imágenes y el sonido. Con un ritmo que muchas veces tiene planos de un minuto. Y yo digo: «A ver qué pasa.» Si el público se levanta y se va -y ha sucedido- porque piensan que no pasa nada. Un niño caminando y caminando; pero ese ritmo es el de nuestros pueblos originarios, donde hay que caminar para llegar. No es un ritmo vertiginoso ni rápido.

Todos esos elementos se fueron incorporando en el cine.

El último proyecto que estoy trabajando es un largometraje que se llama *Marta al anochecer*. Una sinopsis sencilla: la historia de un niño que apuesta el dinero que su papá le dio para pagar la luz, porque quiere ganarse una bicicleta; pero pierde la apuesta.

Entonces, la aventura es tratar de recuperar el dinero, de evitar que les corten la luz; pero el sistema es tan aplastante que para un niño k'iche' es muy difícil. Puede parecer poco dinero, pero se vuelve un grano muy grande para él. Son granos pequeños para personajes pequeños, pero se vuelve todo un universo.

Cuando pasan los tres días que le dan a uno, llega ese sistema explotador a la aldea y les cortan la luz. El papá no sabía, se entera en ese momento. Todo queda a oscuras. Un poco como la

memoria que les contaba de mi mamá. Todo queda completamente a oscuras. Y es en ese momento cuando, debido a la oscuridad, se puede ver la luz de Marte. La luz de las estrellas.

Esa historia surge de una pregunta que me hice: «¿Por qué los mayas hemos dejado de ver el cielo?» Y de ahí se van formando estas historias. Hay muchas más, a partir de experiencias personales, de amigos, de personas que enfrentan ese choque, esos cambios en el mundo y cómo nos afectan.

A partir de ahí van surgiendo las historias que voy contando.

Y, bueno, a partir de la memoria, las películas que hago son contemporáneas, pero me doy cuenta de que al contar dramas contemporáneos se reflejan las secuelas de los dramas del pasado. Es inevitable incluir lo vivido: las secuelas de la guerra, las historias de resistencia.

Eso es lo que me motiva a seguir en esto del cine. Es una lucha también. Desde nuestra forma de pensar los k'iche' hacemos cine. No tenemos antecedentes, pero tuve una experiencia interesante, y con esto termino.

Tuve la oportunidad de conocer la ciudad de El Mirador, en el Reino Kan. No sé si han podido ir. Toda la experiencia: caminar dos días en la selva y luego llegar.

Yo iba con un objetivo: quería ver el friso de los héroes gemelos. Y cuando lo vi, dije: «Esto es una película en 3D o en 4D.» Porque está la escapada entera. Tiene la forma de una película: el material del friso tiene forma horizontal, y en cada cuadro se muestran las escenas.

Ahí dije: «Sí, sí hacíamos cine. Lo hemos hecho desde siempre. ¿Por qué no hacerlo ahora?»



## Tejiendo memoria. Pedagogía de la memoria

---

Georgina Hernández Rivas  
Antropóloga



### Introducción

Agradezco sinceramente a la **Fundación María y Antonio Gauboud** y a **FILGUA** por abrir estos espacios dedicados a la memoria en el marco de una Feria del libro, donde la enunciación de la palabra también se convierte en un lugar de memoria. Este foro es una valiosa oportunidad para reflexionar colectivamente sobre las formas de construir memoria histórica desde lo local, y sobre la importancia de la memoria individual y colectiva para la construcción de paz y la transformación de nuestras sociedades.

Nos encontramos en la mesa de discusión *Tejiendo Historia y Recuperando Memorias*, un título que nos invita a pensar la memoria como un tejido vivo, en constante elaboración, donde múltiples voces, especialmente las de los territorios, tienen un papel fundamental.

Quiero compartir con ustedes dos experiencias que permiten conectar el enfoque de la *pedagogía de la memoria* con la valorización de lo local como espacio activo de producción de memorias, gestionadas y sostenidas por comunidades, en particular por mujeres:

- **La creación de una caja de herramientas de ciudadanía, memoria y cultura de paz**, elaborada con el apoyo del Centro Auschwitz para la Paz, que busca fortalecer procesos educativos y comunitarios que articulen memoria y derechos.
- **Una experiencia metodológica de cartografía participativa**, llevada a cabo con un grupo de mujeres que vivieron el éxodo forzado a causa de la violencia de la guerra, y que dio lugar a un *mapa de memorias* que recoge sus recorridos, sus duelos, y también sus resistencias.

La pedagogía de la memoria, según Legarralde y Brugaletta, es un espacio de reflexión y de producción de experiencias asociadas a la transmisión de pasados violentos y conflictivos. Theodor Adorno destacaba la importancia de los procesos educativos formativos para prevenir la repetición de atrocidades, como Auschwitz, subrayando la necesidad de una

educación para formar a ciudadanos conscientes de los errores pasados y asegurar las garantías de su no repetición.

Ante los dilemas del olvido, el abuso, el deber y el exceso en los procesos memorialísticos del siglo XX, Paul Ricoeur sugiere adoptar una política de «la justa memoria» que reconozca la memoria como un pilar fundamental de la historia y promueva su función crítica. Por otro lado, Elisabeth Jelin habla de «trabajos de la memoria», que nos ubica en un lugar de agencia de los actores sociales motivados por situar en el espacio de lo público memorias que se encuentran en los espacios domésticos o más privados.

Las redes y prácticas de los emprendedores de la memoria y su incidencia en grupos o comunidades específicas permiten definir el término **comunidades de memoria**, aporte conceptual de Iwona Irwin-Zarecka (1994), que describe a estas como

Grupos humanos que se constituyen por los recuerdos del pasado, reproduciéndolos públicamente a través de diversas prácticas sociales, políticas y culturales. Quienes participan en estas comunidades tienen algo en común: una falta, ausencia o pérdida de un ser cercano, un familiar, una vida.

Estas comunidades se han caracterizado permanentemente por la lucha por la memoria, primero, para definir el sentido de lo sucedido, qué y cómo recordamos la violencia pasada y, en segundo lugar, para ser reconocidos como sujetos dignos de respeto y justicia (Del Valle, 2014, p.1)

Es ahí donde entra la pedagogía de la memoria para pasar de la memoria literal a la memoria ejemplarizante, como sugiere Svetzan Todorov (1998) quien introdujo los términos memoria literal y memoria ejemplar

## La creación de una caja de herramientas de ciudadanía, memoria y cultura de paz

La caja de herramientas se propone, como parte de las resoluciones de la Comisión de la Verdad instalada tras el fin del conflicto armado en 1992, considera la importancia de incluir en la curricular educativa, elementos del pasado reciente que contribuyeran en el abordaje de la memoria como elemento constitutivo de la asignatura de ciencias sociales

La caja se elabora bajo tres dimensiones:

- **Conocemos:** esta sección brinda un breve análisis historiográfico sobre las causas y el desarrollo del conflicto armado en El Salvador,
- **Reconocemos:** Se abordan las dimensiones del conflicto armado: qué toman como alegoría el nombre del Informe de la Comisión de la Verdad, «de la locura a la esperanza» y en él se desarrollan una serie de dimensiones básicas del conflicto, basadas en los casos reseñados en dicho Informe y en el proceso de paz posterior. Este componente sirve como base sobre la que se articulan las secuencias pedagógicas
- **Actuamos:** son los ejercicios prácticos en forma de secuencias pedagógicas que son actividades de aula o investigación.

En el área de *reconocemos* se incorpora la dimensión de género en los conflictos armados, tomando como referencia la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU (2000), que subraya el papel crucial de las mujeres en la prevención y resolución de conflictos, así como en la toma de decisiones para la paz.

Esta dimensión visibiliza los impactos específicos que enfrentan las mujeres en contextos de guerra, especialmente la violencia sexual utilizada como táctica de terror. En El Salvador, niñas y mujeres fueron víctimas de violaciones y de acoso durante el conflicto armado. Sin embargo, lejos de ser solo víctimas, muchas mujeres desempeñaron un rol activo en la defensa de los derechos humanos.

Ejemplo de ello fue la creación del Comité de Madres de Reos y Desaparecidos Políticos (COMADRES), formado por mujeres que, enfrentando persecución, emprendieron la búsqueda de sus hijos desaparecidos. Su lucha las llevó a hospitales, cárceles, cuarteles e incluso terrenos baldíos, creando redes de solidaridad femenina que transformaron el dolor en acción colectiva.

Esta reflexión metodológica se centra en la cartografía de la memoria, específicamente en los recuerdos y silencios de un grupo de mujeres de Arcatao, Chalatenango. Durante el conflicto armado en El Salvador, que se intensificó a finales de los años setenta, miles de civiles fueron víctimas del terror estatal. En zonas rurales como Chalatenango, se perpetraron masacres como la del Sumpul, Río Lempa y El Mozote.

Tras la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, se creó la Comisión de la Verdad para investigar las graves violaciones a los derechos humanos, recibiendo más de 22.000 denuncias. Sin

embargo, el informe final se enfrentó con tal resistencia política que, días después de su publicación, se aprobó la Ley de Amnistía de 1993, que bloqueó el acceso a la justicia y la reparación, debilitando así el proceso de reconciliación.

Frente a este silencio institucional, fueron las víctimas y sus familiares quienes comenzaron a reconstruir la memoria desde lo local. La cartografía de la memoria, en este contexto, se vuelve una herramienta para visibilizar las huellas del conflicto, resignificar el territorio y reivindicar el derecho a la verdad de quienes fueron históricamente silenciados. Esta experiencia es la que abordo a través del testimonio de las mujeres de Arcatao.

### Una experiencia metodológica de cartografía participativa

A finales de los años setenta en El Salvador, el aumento del terror estatal llevó a que para 1980, unas 500.000 personas fueran forzadas a abandonar sus hogares. Inicialmente, se refugiaron en la capital y otras áreas seguras, mientras que otras vivieron éxodos masivos que derivaron en masacres durante enfrentamientos militares. Los sobrevivientes se ocultaron en los montes durante días. Estas experiencias compartidas de represión y huida moldearon la identidad de estas comunidades.

Tras huir, muchas de estas personas se establecieron en campamentos de refugiados en Nicaragua, Honduras y Panamá, desarrollando formas de organización y producción comunitarias. Al finalizar la guerra civil, con los Acuerdos de Paz, optaron por asentarse en nuevos territorios en lugar de regresar a sus lugares de origen. Estas comunidades repobladas generaron prácticas que conmemoran las etapas de su historia: la huida, el refugio y el reasentamiento. Esta nueva territorialidad influye en cómo perciben y representan su territorio.

El estudio de la autoría en la producción cartográfica aborda cómo los mapas pueden resignificar lugares de memoria, marcados por sentimientos de apego y desapego. Este enfoque cuestiona las metodologías tradicionales en la cartografía, invitando a una reflexión sobre cómo se crean y se interpretan los mapas de memoria en contextos de cambios territoriales rápidos.

Raúl Prada define la territorialidad como una forma de conocimiento que surge de la experiencia colectiva del territorio no solo como una referencia geográfica, sino como una vivencia compartida que conecta lo exterior con lo interior, simbolizando el territorio y sus significados asociados.

En este contexto, la cartografía se transforma en una representación más rica y personal del espacio, pasando de ser una simple herramienta técnica a una forma de expresión comunitaria. Por ejemplo, en un taller que implementé, adultos mayores sobrevivientes de masacres y

jóvenes líderes comunitarios trabajaron juntos en la elaboración de cartografías de memorias, evidenciando que la cartografía puede servir como un medio para procesar y documentar experiencias colectivas y personales de un territorio en conflicto.

El taller de cartografía comunitaria en Arcatao, Chalatenango transformó la manera de entender y representar el mapa, extendiendo su contenido más allá de las líneas y fronteras para incluir colores, nombres, y objetos significativos basados en las historias personales compartidas, especialmente por mujeres. Los mapas producidos reflejaron la compleja historia de territorialidad de los participantes a través de las distintas etapas de sus vidas.

Los participantes del taller reconocieron la complejidad de su historia de desplazamiento por guerra. Decidieron crear un mapa dividido en tres periodos cronológicos: la vida antes de la represión, la represión con la subsiguiente huida y la vida en los campamentos de refugiados. Un grupo específico se enfocó en trazar las rutas de huida durante las masacres de las Aradas y la «Guinda de Mayo», ocurridas cerca del Río Sumpul en 1980 y 1981, respectivamente, donde más de 900 personas fueron masacradas. Esta representación cartográfica no solo destacó las rutas de fuga, sino también capturó la profundidad emocional y la memoria colectiva de esos trágicos eventos.

El grupo de cartógrafas sociales estaba compuesto principalmente por mujeres sobrevivientes. Al momento de iniciar la labor cartográfica ninguna quiso asumir el rol de dibujante, me asignaron a mi ese rol, mientras ellas irían narrando o indicando como hacer el trazado.

Comencé el taller sugiriendo usar los listones de color azul para representar el río Sumpul (lugar de la masacre), pero rápidamente me rebatieron: *no, esa agua no era clara ese día, ese día llovió tanto, que el agua tenía color café, teñida de rojo con tanta muerte*. Ellas empezaron a desenmarañar los listones de papel de color, para trazar una sola y extensa representación del río, la representación cubría casi toda la superficie del papelógrafo. Empezaron a relatar las historias: *Miramos cosas negras, bien negras, y porque no nos dejamos, no nos morimos, y porque no nos dormimos, es que estamos contando esto ahora, porque si no, no hubiera nada*. (Participante Taller de Cartografía Participativa, Arcatao, Chalatenango, abril 2015).

Así, el mapa se fue convirtiendo en un lugar de enunciación, donde el territorio asumía nombres propios, el nombre de sus familiares. Sin notar lo, aquellas mujeres habían tomado cada una un rotulador para ir escribiendo los nombres de familiares, la historia era tan propia que era imposible que otra persona la representara. A la vez que pintaban o escribían, relataban:

*Nosotros ahí comenzamos a pasarnos el río, yo en 1981, yo era una niña de 11 años, y nos pasamos abrazadas de mi mamá, porque el río nos cubría, mi papá dejó la cebadera (bolso) con las cobijas porque primero quiso pasar a los niños... dijo que iba a regresar a traer las cobijas, porque los niños tenían frío pero ya no pudo [se le entrecorta la voz], entonces se escucharon las balas. Y pues, ahí murieron mi papa, mis hermanos. (Participante Taller de Cartografía Participativa, Arcatao, Chalatenango, abril 2015).*

La mujer -que inicialmente se negó a dibujar- tomó el marcador de color negro y dibujó un garabato, lo repintó con tanta fuerza que casi rompe el papel: quedando formada una nube negra.

Nuevamente se entrecorta su voz, guarda silencio, sus ojos se humedecen. Las otras mujeres bajan la mirada y guardan silencio. La persona que narra el testimonio suelta el crayón y empieza a hacer gestos repetitivos con sus manos. Centran su mirada en lo que ha dibujado aquella mujer: una nube negra.

## Trenzar el dolor

Ante ese nudo de sentimientos les propongo soltar un momento los rotuladores para ponernos a «trenzar»: tomo varios cordeles de color anudados en una punta y se los entrego. Les indico que una de ella sostenga el cordel, mientras la otra trenza. Les propongo «trenzar la tristeza», haciendo referencia a este relato poético:

*Decía mi abuela que cuando una mujer se sintiera triste lo mejor que podía hacer era trenzarse el cabello; de esta manera el dolor quedaría atrapado entre los cabellos y no podría llegar hasta el resto del cuerpo.*

*Que no te agarre desprevenida la melancolía mi niña, aun si tienes el corazón roto o los huesos fríos por alguna ausencia. No la dejes meterse en ti con tu cabello suelto, porque fluirá en cascada por los canales que la luna ha trazado entre tu cuerpo.*

*Trenza tu tristeza, decía, siempre trenza tu tristeza...Y mañana que despiertes con el canto del gorrión la encontrarás pálida y desvanecida entre el telar de tu cabello*

(KLUG, 2014).

Mientras trenzaban, se apreció cómo los rasgos de tristeza se fueron transmitiendo de sus manos a los hilos y, poco a poco, se liberó su voz para hablar con mayor fuerza, tanto que los demás grupos dejaron de hacer lo que hacían y empezaron a escuchar los relatos de

aquellas valientes mujeres que fueron reconociendo su valor en el haber sobrevivido y ayudaron a la reconstrucción de sus comunidades tras la guerra y de cómo generaron rituales de conmemoración.

El hecho de trenzar permitió a las mujeres, volver a encontrar la mirada de una en la otra, asentir o disentir entre ellas. El uso de otros recursos como cordeles y papeles de diferentes texturas permitió «sentir» las formas de representar. El hecho de dejar las trenzas atadas en el mapa fue también un acto reparador, de reconocer el dolor, para dejarlo en el lugar al que perteneció.

### Leer el mapa

Al finalizar el taller de cartografía en Arcatao, las participantes crearon mapas que no solo delimitaban el territorio, sino que entrelazaban pasado y presente a través de relatos, nombres de víctimas y agresores, y ubicaciones de entierros superficiales, aportando así al mapeo potencial de futuras exhumaciones.

Aunque muchas mujeres inicialmente se mostraron inseguras para dibujar, participaron activamente, representando el dolor con símbolos como una «nube negra». Esto demostró que la cartografía puede ser una forma poderosa de expresar experiencias personales.

Además, el taller incluyó una acción reparadora: el trenzado colectivo. Este acto simbólico permitió a las mujeres distanciarse momentáneamente del territorio del dolor, fortaleciendo lazos entre ellas y reconociendo recursos de sanación dentro del grupo. Al regresar al presente, se reafirmó su papel como sujetas políticas de memoria y reparación.

### Reflexiones de la labor cartográfica

Concluir el proyecto cartográfico por estos grupos de habitantes del municipio de Arcatao fue un acto de reconocimiento colectivo. Al presentar públicamente los mapas elaborados, la comunidad los legitimó como representaciones válidas de su territorio y memoria. Este acto no solo reafirmó a las participantes como cartógrafas sociales, sino que territorializó simbólicamente el «nosotros», al permitir que unos representaran el espacio vivido por otros.

Aunque algunos símbolos del proceso, como la «nube negra» o las trenzas de colores, pueden resultar incomprensibles para quienes no participaron, estos mapas expresan emociones profundas que dan sentido a los lugares de memoria. Así, más que precisión geográfica, lo valioso es el carácter reparador del acto cartográfico: al trazar sus propios mapas, las mujeres

restauran simbólicamente el territorio, recordando a sus víctimas y ejerciendo su derecho a narrar el pasado desde su experiencia.

Volvemos a retomar lo que nos decía Todorov Svetzan: que la memoria ejemplar implica una doble tarea. Por un lado, superar el dolor causado por el recuerdo y lograr marginalizarlo para que no invada la vida; y por el otro, salirnos del ámbito personal y privado para pasar a la esfera pública, esta vez ocupando metodología y pedagogía para que «el nunca más» sea utilizado, «hoy más que nunca» para forjar una ética ciudadana y de otras formas de ejercer justicia más basadas en la víctima y sus necesidades de reparación, y que sobre todo reconozca el papel de los y las jóvenes en la gestión de la memoria.

---

## Los espacios de memoria desde y para el trabajo del duelo

---

*Ignacio Sarmiento*  
*California State University, Northridge*



Todos los que habitamos espacios medianamente urbanizados estamos en contacto diario con diversas prácticas de memorialización, seamos o no conscientes de ello. Los nombres de las calles, de los parques, de los edificios, de los monumentos, de las universidades y de las bibliotecas nos remiten frecuentemente a eventos y personas que, en algún momento y por algún motivo, fueron elegidos para ser inscritos en la materialidad de nuestro entorno; para ser inscritos en la memoria de una sociedad.

La idea de «memoria», que algunos pueden asociar con una «moda» de la época reciente, sobre todo a raíz de las diversas atrocidades que vivimos durante el siglo XX, tanto en Guatemala como en el resto del planeta, es en realidad una discusión que podemos encontrar ya en la Europa de los siglos XVI y XVII, donde, en palabras de Peter Sherlock, se llevó a cabo una «revolución» en la memoria, donde una de las principales definiciones del término se centraba en la relación entre los vivos y los muertos (2010, p. 31) <sup>1</sup>. Es justamente sobre esta relación que reflexionaré en las siguientes páginas.

En términos generales, se puede decir que, tras las independencias de las repúblicas latinoamericanas, comenzó un lento proceso de construcción de lo que hoy podemos denominar la «memoria nacional». Enfatizo la palabra «construcción» de la memoria porque esta está lejos de ser un proceso espontáneo. En palabras del historiador francés, Pierre Nora: «Los lugares de la memoria nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, de que hay que crear archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, labrar actas, porque esas operaciones no son naturales» (2009, p. 24) <sup>2</sup>. Las memorias nacionales se centraban no solo en la voluntad de inmortalizar nombres y eventos históricos, sino también, en la declaración de que ciertas muertes debían ser incorporadas dentro de un proceso de luto nacional. «Los duelos», como señalaba lúcidamente Ernest Renan en su famosa conferencia, «¿Qué es una nación?» en 1882, «valen más valor que los triunfos ya que imponen deberes y nos obligan a un esfuerzo común» (pp. 65-66) <sup>3</sup>.

Para dar algunos ejemplos concretos, se puede mencionar el busto del poeta José Batres Montúfar, que se instaló pocos años después de su muerte en el ya inexistente Teatro Colón, inaugurado en 1852; o el monumento al presidente Justo Rufino Barrios, considerada la primera escultura monumental en Guatemala, inaugurada en 1896 e instalada en una plaza que hoy lleva su nombre; o la escultura a Tecún Umán, instalada en 1960 para celebrar su denominación como «héroe nacional» (aunque su existencia hoy sea debatida por diversos historiadores). Lo que está detrás de estas acciones no es solo la constitución de un catálogo de «grandes hombres» —rara vez de mujeres, y solo en circunstancias muy específicas de personas indígenas—, sino también, lo que podemos considerar un luto nacional por la muerte de dichas personas. Un luto en el que todos los ciudadanos están invitados a participar como parte de su deber hacia la patria.

He hablado sobre duelo (o luto) varias veces ya, y quisiera brevemente señalar algunas ideas sobre este concepto. Primero, el duelo, en un sentido tradicional, psicoanalítico, se entiende como la reacción ante algún tipo de pérdida. Sea esta la de una persona, un lugar, incluso un ideal<sup>4</sup>. Al hablar del duelo, podemos pensar en las experiencias individuales de pérdidas que cada uno de nosotros ha experimentado. Sin embargo, lo que me interesa desarrollar aquí es cómo se vincula el trabajo del duelo con las ideas y los procesos políticos, dando paso a lo que podemos llamar *las políticas del duelo*. Hasta hace muy poco, las políticas del duelo no estaban muy separadas de la construcción de la nación y el establecimiento de una memoria nacional oficial, como se aprecia en los ejemplos anteriores. No obstante, desde finales del siglo XX, el trabajo del duelo ha sido utilizado como una categoría analítica que nos permite reevaluar nuestro presente, sobre todo a la hora de preguntarnos por las posibilidades del duelo y las consecuencias del trauma, tras las violencias genocidas que han inundado gran parte del globo durante el pasado siglo, del que Guatemala no estuvo lamentablemente exento. Uno de los principales elementos que están en juego en las políticas del duelo, sobre todo en contextos post-autoritarios y post-catastróficos, es la delimitación, generalmente desde la autoridad y las posiciones de poder, entre las vidas que merecen ser lloradas, que merecen un duelo, y las que pueden ser ignoradas y relegadas a posiciones marginales dentro del imaginario social<sup>5</sup>. Para ilustrar esta idea, quisiera dar dos ejemplos de cómo el trabajo del duelo nos permite entender ciertos matices y elementos importantes en la memorialización y patrimonialización que ha tenido lugar en Guatemala desde la década del 90.

El primero de ellos tiene que ver con los escasos —por no decir nulos— esfuerzos estatales por incorporar a los muertos del conflicto armado interno dentro de un trabajo de duelo nacional. Como sabemos, en Guatemala no existe un museo de la memoria creado por el estado, como sí existe en otros países latinoamericanos, como Chile y Argentina. Tampoco existe un memorial (estatal) donde se honre la vida y se dignifique la muerte de los cientos de miles de

víctimas del conflicto armado. Existen museos y memoriales, por supuesto, como Casa de la Memoria Kaji Tulam, el Museo de Rabinal y el memorial a las víctimas de la masacre de Dos Erres en Las Cruces; pero todos ellos han sido posibles gracias a la activa colaboración y participación de la sociedad civil, sin ningún apoyo de los gobiernos de la posguerra.

Dentro de los mínimos esfuerzos del estado de Guatemala por memorializar a las víctimas – aunque esa palabra le quede demasiado grande–, se encuentran dos esculturas. Una es la «Llama de la paz», que fue inaugurada en 1996, para la firma de los acuerdos de paz y colocada en el Parque Central. En la base, hay una leyenda que dice: «a los héroes anónimos de la paz», y debajo de esta, un dibujo que entrelaza la palabra paz con una paloma. En la parte superior, se encuentra una flama que debe estar siempre encendida. No termina de quedar claro quiénes son aquellos «héroes» de la paz, ya que el monumento mantiene total silencio al respecto, pero esta pequeña instalación se convirtió probablemente en el primer memorial oficial a las víctimas de la guerra. Al año siguiente, para el primer aniversario de los acuerdos, se inauguró el «Monumento a la paz», obra del **artista plástico** Luis Fernando Carlos León, que fue colocada en el interior del Palacio de la Cultura. Esta escultura presenta dos manos que se entrelazan y sostienen una rosa blanca. Esta escultura ha sido replicada en otras partes del país, como frente a la Municipalidad de Guatemala, versión a la que se le incorporó una paloma blanca que, al parecer, no fue aprobada en el diseño original. En 2004, el gobierno decidió reubicar la Flama de la Paz y colocarla en el mismo patio donde se encontraban las manos que conforman el Monumento a la Paz dentro del Palacio de gobierno, ubicando así, a pocos metros de distancia, dos de los pocos esfuerzos gubernamentales por memorializar a las víctimas del conflicto interno.

Si pensamos en ambos memoriales y esculturas desde una óptica del duelo, nos damos cuenta rápidamente de que ninguno de ellos busca llevar a cabo un proceso en el cual las víctimas del conflicto armado sean realmente valoradas, ni mucho menos nos invitan a hacer un duelo por ellas; muy por el contrario, un observador desinformado difícilmente podría entender a qué se refieren ambos memoriales, puesto que fueron diseñados para transmitir un mensaje vago y escéptico, donde la palabra «paz» pareciese bastar para resolver, por arte de magia, el trágico pasado reciente<sup>6</sup>. A estos esfuerzos por memorializar sin hacer el duelo se oponen diversas iniciativas y proyectos que sí ubican como objeto central la pérdida de cientos de miles de vidas. Un buen ejemplo lo encontramos en los murales pintados en torno al Archivo de la Policía Nacional (actualmente con acceso restringido), en el memorial de Monseñor Gerardi, y en las diversas placas recordatorias que existen a lo largo del país, como aquella que marca el lugar de detención de Oliverio Castañeda, en la zona 1.

De todos los espacios de memoria que nos invitan a participar de un trabajo del duelo colectivo, orientado a la justicia y a la transformación de nuestro presente, quisiera destacar la Casa de la Memoria Kaji Tulam. Casa de la Memoria es una apuesta revolucionaria dentro de los museos de la memoria, al menos en América Latina. A diferencia de los museos de memoria más famosos de la región, como los que podemos encontrar en Chile y Argentina sobre las violaciones a derechos humanos durante las dictaduras, o el museo sobre la masacre de 1968 en México, el museo guatemalteco no solo nos ofrece una mirada reflexiva y luctuosa sobre la violencia política y el terrorismo de estado que se dio en el país, durante el conflicto armado interno, sino también, nos ofrece una completa reinterpretación de la historia guatemalteca. Una donde no se celebra la conquista, la evangelización, ni mucho menos la independencia como un acto de supuesta «emancipación» política y social. Muy por el contrario, lo que nos ofrece esta Casa de la Memoria es una mirada donde la pérdida se convierte en eje articulador de una historia de cinco siglos; donde se nos invita a participar de un duelo colectivo por los cientos de miles de víctimas que el racismo, el colonialismo, el capitalismo y la ambición desmedida han regado en esta tierra por siglos.

Al recorrer la Casa de la Memoria, nos vemos enfrentados a una muerte que se llora, pero que no se celebra. Por ejemplo, cuando caminamos por debajo de las espadas que cuelgan de la puerta entre las salas de las culturas mayas y la colonización española, o cuando aprendemos sobre la destrucción de las vidas indígenas y su patrimonio material y cultural, o cuando el museo nos confronta mediante elementos simbólicos con la violencia de la guerra, se nos invita a sentir una pérdida que difícilmente será resarcida por esculturas, mitos nacionales y visiones idealizadas del pasado.

La Casa de la Memoria no solo lleva a cabo un complejo y extenso trabajo del duelo por los millones de vidas perdidas a lo largo de los últimos siglos a manos de diversas formas de violencia. También nos invita a participar de dicho proceso. Nos invita a reconocer que todas aquellas vidas perdidas eran parte de un nosotros. Pero no un nosotros que se inscribe dentro de las identidades nacionales, sino más bien, dentro de un compromiso con la justicia. Un nosotros que reconoce el valor de aquellas vidas que se perdieron, desde la colonia hasta el conflicto interno, y que asume el deber moral y ético de reconocerlas y ofrecerles un espacio para ser lloradas<sup>7</sup>.

Para cerrar, me parece central destacar la importancia del duelo y de las políticas del duelo no solo en la construcción de los imaginarios nacionales, sino también en la desarticulación de los mismos, especialmente cuando identificamos los múltiples silencios y exclusiones de este proceso. Pensar desde el duelo en el presente importa porque nos obliga a prestarle atención

a aquellas presencias que intentan ser erradicadas por segunda, o tercera vez, de la faz de la tierra. El trabajo del duelo es, a la vez, un compromiso ético colectivo, donde la participación es esencial para reconocer el valor de las vidas que se perdieron, lo cual resulta aún más importante cuando muchas veces no queda nadie con vida para llorar dichas muertes. El trabajo del duelo, y lo que este trae aparejado, es una forma de reimaginar no solo nuestro presente y nuestras dimensiones colectivas y sociales, sino también una oportunidad para desarticular aquel marco histórico que nos enseñó que algunas vidas, la de los «otros», no valían la pena.

---

#### NOTAS

<sup>1</sup> Sherlock, Peter (2010). The Reformation of Memory in Early Modern Europe. En: *Memory: Histories, Theories, Debates* (pp. 30-40), Susannah Radstone y Bill Schwarz (eds.). Fordham University Press.

<sup>2</sup> Nora, Pierre (2009). Pierre Nora en 'Les lieux de mémoire'. Traducido por Laura Masello. LOM

<sup>3</sup> Renan, Ernest (1882). *¿Qué es una nación?* [Traducido por Ana Kuschnir y Rosario González Sola]. Hydra.

<sup>4</sup> Freud, Sigmund (1957). Mourning and Melancholia. En: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (pp. 243-258), Vol.14. [Traducido por James Strachey]. Hogarth Press.

<sup>5</sup> Para una discusión sobre el «marco» que separa las vidas que pueden ser lloradas y aquellas que no, ver Butler, Judith (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?* Verso y Butler, Judith (2006). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.

<sup>6</sup> En una visita guiada que realicé al Palacio Nacional en 2023, la guía nos entregó todos los detalles técnicos de ambos monumentos (artista, fecha de inauguración, materiales, etc.), sin jamás hacer referencia a la guerra, sin la cual ambas instalaciones no existirían.

<sup>7</sup> Para una reflexión más extensa sobre Casa de la Memoria Kaji Tulam, ver Sarmiento, Ignacio (2025). The Woman Behind the Door. Casa de la Memoria Kaji Tulam and the Reinterpretation of Guatemalan History. En: *The Routledge Handbook of Heritage and Gender* (pp. 243-254), Jenna Ashton (ed.). Routledge.

## Testimoniar lo íntimo: genealogías desde abajo

---

Marcela Ramírez-Hernández  
*Scientieca en Historia Aplicada*



Las reflexiones que acá presento son el producto del trabajo en la recuperación de testimonios con varios actores sociales cuyos relatos mantienen como común denominador, un marco temporal que transita entre la década de 1970 al presente. Son personas, hombres y mujeres salvadoreños y guatemaltecos que han compartido conmigo sus experiencias y sentires en torno a las luchas de resistencia por la memoria, los derechos humanos, el exilio y la desaparición de sus seres queridos en los contextos de los Conflictos Armados Internos (CAI). Asimismo, estas reflexiones no son solo sobre el pasado; pues hoy, con el auge del negacionismo, recordar y apropiarse de la palabra es un acto de resistencia.

Para esta breve intervención y a riesgo de caer en lugares harto visitados por las teorías de la memoria, un campo de estudio en expansión, establezco tres temas que, más que ser conclusiones definitivas, los presento para su discusión y debate:

1. La constitución de memorias emblemáticas sobre los conflictos armados internos;
2. El rol de los testimonios en la transformación de los relatos de memoria y su función democratizadora;
3. La importancia de historizar y de construir genealogías de las luchas populares de resistencia en el campo del derecho a la memoria.

En un primer plano, encontramos que el historiador Steve Stern (2000) empleó el concepto de memorias emblemáticas para referirse a la existencia de un marco histórico y discursivo que da forma y organiza los relatos múltiples en torno a un acontecimiento o etapa. En sus propias palabras: “la memoria emblemática da un sentido interpretativo y un criterio de selección a las memorias personales, vividas, pero no es una sola memoria” (Stern, 2000, 14). Por ejemplo, en el caso centroamericano las memorias emblemáticas sobre los conflictos armados internos (CAI), se articulan en cierta medida, alrededor de los hallazgos de las comisiones de la verdad: el informe *De la locura a la esperanza: la guerra de los 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad* (1993) en El Salvador y en los informes *Guatemala: Memoria del Silencio* (1999) y *Guatemala: Nunca más. Informe del proyecto Interdiocesano de Recuperación*

*de la Memoria Histórica* (1998). Dichos informes trazaron una ruta de actores – víctimas y victimarios-, causas, efectos y repertorios de las violencias, que se constituyeron en la base argumentada y científica de un relato aceptado y ampliamente conocido, en torno al desarrollo, actos y efectos de los CAI.

Puede que sea un lugar común, pese a ello, quisiera comentar brevemente sobre la importancia que reviste la existencia de narraciones y memorias emblemáticas sobre el Conflicto Armado Interno: con sus masacres, mártires y desaparecidos, luchadores por la justicia, guerrilleros y victimarios. Como lo enuncia Elizabeth Jelin (2013), es fundamental reconocer que toda narrativa de la memoria, incluidas aquellas sobre el pasado reciente, se inscriben dentro de estructuras de larga duración. Al referirse al terrorismo de estado en Perú, pero igualmente aplicable a Centroamérica, Jelin analiza que “en estas comunidades, la dictadura, la represión y la violencia del pasado reciente se superponen con discriminaciones y violencias estructurales de muy larga data, lo cual hace que el pasado reciente sea interpretado en claves de más larga duración” (137). Por ende, la constitución de estas memorias emblemáticas y el reconocimiento de las violaciones a los derechos humanos perpetrados durante los conflictos armados, se tornan fundamentales, pues operan como eslabones que dan sentido y continuidad a memorias de larga data sobre el racismo, la persecución y los repertorios de la violencia y con ello, consignar que la desigualdad está institucionalizada en los estados centroamericanos.

Las memorias emblemáticas, como las que se consolidaron tras los informes de la verdad en Guatemala y El Salvador, resumen no solo la violencia de los años 80, sino también siglos de desigualdad. Por ejemplo, al recordar las masacres, muchas comunidades indígenas las vinculan con el racismo colonial. Esto nos muestra que el pasado reciente no está aislado, sino que es parte de una historia más larga, constituyéndose en consecuencia, también en memorias ejemplares, a decir Tzvetan Todorov (2019)<sup>1</sup>. Estos usos de la memoria contribuyen a construir un núcleo fuerte de las prácticas de resistencia a los negacionismos en contextos neoconservadores y neopopulistas que, con ligereza minimizan los traumas colectivos y las fisuras sociales que afectan a los países centroamericanos y que son al presente, una tara para la construcción de un tejido social sólido y democracias efectivas y fuertes.

Ahora, estos relatos pueden tener su contracara. Volviendo a Steve Stern (2000), el historiador propone que existen también las memorias sueltas: recuerdos, experiencias y sentires personales sobre una determinada fase o acontecimiento, que solo adquieren sentido para los demás, en la medida que se puedan asociar con las memorias emblemáticas. Las memorias sueltas, son piezas de un rompecabezas que solo adquieren sentido al unirse a una imagen mayor. Desde este marco interpretativo, es posible afirmar que, en los países centroamericanos<sup>2</sup>, se han creado ciertas formas de relatar el pasado reciente sobre el terrorismo de Estado que fijan cierto<sup>3</sup>s linderos<sup>4</sup> o fronteras (sobre qué o quién entra o no en

el relato, quién es víctima y/o sobreviviente), que no necesariamente atienden las transformaciones del contexto o integran el carácter dinámico de las memorias.

Ejemplifico lo anterior, a partir de procesos de recuperación de testimonios de personas exiliadas o en el ejercicio de investigación realizado al lado de la Fundación María y Antonio Goubaud, de entrevistar a familiares de personas desaparecidas durante los conflictos, bajo la pregunta central “¿cómo era su ser querido en su vida cotidiana?”. En las historias de los y las entrevistadas, aparecen situaciones, conflictos y experiencias únicas, invaluable para conocer las tramas de las relaciones cotidianas, de las afectaciones de la violencia en los espacios más íntimos, relatos que emocionalmente, conectan profundo con quien las escucha. Situación similar, ocurre con las narraciones sobre el exilio de personas guatemaltecas, cuyas historias recuentan personas, decisiones y pasajes ejemplarizantes que permiten acercarse a la vida política en contextos de conflicto, a través de sus recuerdos sobre los estímulos multisensoriales, de las discursividades movilizadoras y el entorno cultural. Permiten, a su vez, reconocer los efectos sistémicos, subjetivos y psicológicos del exilio.

No obstante, tales dimensiones de la experiencia – la cotidianidad de quienes ya no están o la experiencia exiliar - aparecen como memorias débiles que apenas conectan o incluso, están fuera de los relatos más conocidos sobre las violaciones a los derechos humanos y sus alcances. Lo anterior me lleva a la pregunta ¿están estas experiencias y sentimientos fuera de las memorias colectivas o al menos, de aquellas que han sido institucionalizadas? ¿Cómo integrar la dimensión afectiva de formas más evidentes y centrales en las formas en que se transmite el pasado?

Valoro, sin embargo, que narraciones de esta naturaleza cumplen una función importante, que es poner en evidencia las fronteras de ciertos relatos del pasado reciente, que no integran esas *otras* memorias. Por su parte, estas “versiones menos conocidas”, contribuyen a expandir las aristas desde las que se mira el pasado; contribuyen a descubrir los entramados de la experiencia humana; registran otros repertorios de la violencia y sus impactos, además, informan sobre acciones de solidaridad, reconstruyen los mecanismos diversos de la resistencia y aportan historias de resiliencia; aspectos, que no siempre son enunciados.

Lo anterior, me lleva al segundo punto: el testimonio tiene un carácter democratizador, en el sentido que, compartir experiencias se convierte en una forma de resistencia al olvido y a los silencios impuestos, tema que ha sido ampliamente estudiado y teorizado. Sin embargo, puntualizo en el hecho de que, las historias que las personas comparten sobre sus experiencias vividas tienen la capacidad de evidenciar los diferentes alcances de los procesos históricos, las situaciones límite y las luchas sociales en la vida personal y en las relaciones sociales. La multiplicidad de hechos que se reconstruyen y el impacto que estos tienen tanto individual como colectivamente, presionan los “límites” de los relatos que más circulan sobre el pasado reciente, poniendo de manifiesto de que, de cierta manera, existe un canon de lo “recordable”. El ejercicio de dar testimonio amplía la diversidad de sujetos que se apropian de la palabra y

con ello, hacen de la memoria un espacio democrático en el que las visiones, apreciaciones y luchas del pasado y por el derecho a la verdad, construyen un nicho.

No obstante, esa capacidad democratizadora que tiene el testimonio está ligada con los marcos sociales de escucha y los mecanismos de producción de los testimonios (Kaufman, 2014; Jelin, 2014). Para aclarar lo anterior, retomo un recuerdo: un cineasta argentino comentó en un panel realizado en el instituto Gino Germani, cómo los lenguajes del cine para contar los horrores y resistencias de la dictadura, experimenta variaciones según el contexto en el cual es producida la obra. Al cierre de la dictadura, películas como *Una historia oficial*, estrenada en 1985, expone una forma cuidadosa de sugerir al espectador prácticas como el robo de infantes. Al cierre de la década de 1990 y el transcurso del siglo XXI, películas como *Garaje Olimpo* (1999) o *Argentina1985* (2022), son explícitas en exponer las situaciones límite de las que fueron víctimas miles de personas, a manos del terrorismo de estado. Esas posibilidades sobre el qué decir y cómo decirlo, qué puede ser dicho y recibir atención, se ligan con los contextos transicionales y postransicionales y, con los caminos que abren las organizaciones sobre derechos humanos pues transforman los marcos de escucha y también, los mecanismos de producción del testimonio. A la fecha, mujeres indígenas hacen suya la palabra para exponer la violencia sexual, los sobrevivientes comparten los efectos de la violencia en sus cuerpos, mentes y vidas (temas estudiados por Marta Elena Casaus, Yolanda Aguilar y Victoria Stanford, entre otras, en Guatemala); en fin, circulan un caleidoscopio de narraciones que dan cuenta de que la memoria, es un campo de batalla, tanto por sus sentidos como por sus contenidos.

Finalmente, como tercer punto, quisiera abordar el asunto de la producción de relatos de memoria, incluyendo a actores centrales en las luchas sociales por la memoria, como lo son los colectivos y organizaciones civiles. Y acá, señalo la importancia y la necesidad, de la tarea de construir una genealogía amplia y comparada de las luchas y las políticas por la memoria, sus mecanismos y relatos. Organizaciones como HIJOS Guatemala, Conavigua, el Grupo de Apoyo Mutuo, FAMDEGUA, la Fundación Mirna Mack, ejemplifican ese ejercicio de historizar sus trayectorias. Reseñar el camino recorrido, con sus avances, estrategias de resistencia y sus mecanismos de presión al Estado, son otra forma de dar testimonio. Sin embargo, estos avances exponen lo que se podría considerar una tarea pendiente: la construcción de una genealogía amplia - a nivel país - y comparada - con otros países centro y latinoamericanos - de esas estrategias de denuncia, metas alcanzadas y aprendizajes. Esta podría parecer una tarea que no es urgente, cuando en nuestros países aún persisten deudas tan elementales como la consolidación de políticas nacionales efectivas de reparación y el cese de la impunidad. Sin embargo, este ejercicio junto a la recuperación de testimonios individuales es importante, pues actos, demandas y relatos sobre el pasado reciente, no son estáticos, sino que se transforman en el tiempo, en función del contexto y de los cambios generacionales. Las luchas sociales por la memoria son el núcleo fuerte y firma de los avances a favor de la justicia transicional y son el motor que moviliza prácticas simbólicas y materiales

de reparación, en contextos permanentes de negacionismo y ante las intermitencias y retrocesos de la justicia estatal.

Entonces, para concluir retomo a Elizabeth Jelin quien afirma “No hay una única memoria, sino distintos actores y distintas generaciones que diferirán en el sentido que le dan al pasado” (Jelin, 2014, p. 240). A esto sumo: no hay una única forma de hacer memoria ni de narrar el pasado, pues esto varía según actores, generaciones y sin lugar a duda, con el paso del tiempo. Los contextos en los que se recuperan testimonios crean los marcos de lo decible y lo no decible, lo transcendental e intrascendental de la experiencia. La memoria es selectiva y eso implica siempre, que habrá dimensiones de la experiencia humana ocurridas en marcos históricos como los CAI, que pasarán desapercibidos, que no se integrarán a las memorias emblemáticas, permaneciendo sueltas.

Sin embargo, el trabajo dar testimonio y conservarlo permite, a través de la palabra y el acto de recordar, colocar en el espacio público asuntos privados profundamente políticos; permite ampliar y transformar los marcos de los relatos de la memoria sobre el pasado reciente. Hacer uso de la palabra y que las personas portadoras de la experiencia definan lo que es importante para ellas, da cabida a hacer de la construcción de las memorias colectivas un acto democrático. Hacer historia también es reconocer las trayectorias de las organizaciones civiles y sus aportes en la constitución de políticas de memoria que se gestan desde abajo. Completar esa genealogía, es una tarea importante.

### Referencias bibliográficas

- Jelin, Elizabeth. (2013). “Memoria y democracia. Una relación incierta”, *Política. Revista de Ciencia Política* 51 (2), 129-144. <https://doi.org/10.5354/0719-5338.2013.30162>
- Jelin, Elizabeth. (2022). Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. *Clepsidra - Revista Interdisciplinaria De Estudios Sobre Memoria*, 1(1), 140–163. <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/480>
- Kaufman, Susana. (2022). Violencia y testimonio Notas sobre subjetividad y los relatos posibles. *Clepsidra - Revista Interdisciplinaria De Estudios Sobre Memoria*, 1(1), 100–113. <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/477>
- Stern, Steve. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). Myriam Olgún (Ed). *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Chile: LOM Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. (2019). *Los abusos de la memoria*. España: Paidós Contexto.



---

## Notas

<sup>11</sup> Para Todorov, la memoria puede tener usos distintos, entre los que destaca la memoria ejemplar. Es aquella que aprovecha el pasado para sustentar las luchas sociales del presente, a fin de evitar que los sufrimientos se repitan y se logre trascender de lo individual, hacia lo colectivo en un proceso de reconocimiento real del otro – del pasado, diferente a – y para aprender y aprehender el pasado para la no repetición.

## Hacia un Estado plural: Fundamentos para la refundación intercultural de Guatemala

---

*Rolando Castillo Quintana*  
*Economista y sociólogo*



### Resumen

La ponencia plantea la necesidad urgente de refundar el Estado guatemalteco con un nuevo pacto político que reconozca la diversidad y la legitimidad de los pueblos indígenas como sujetos políticos. Critica el modelo estatal vigente por su carácter monocultural, colonial, racista y excluyente, que reproduce estructuras de dominación desde su origen. A partir del pensamiento de autores, como Boaventura de Sousa Santos, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes, Rony Alvarado y Marco Fonseca, se propone una transición hacia un Estado plural que garantice una ciudadanía intercultural basada en derechos colectivos, autonomía territorial y democracia participativa. Se analizan críticamente experiencias internacionales como la constituyente ecuatoriana, sus logros y limitaciones, y se desmontan los mitos que asocian la plurinacionalidad con la fragmentación territorial. Finalmente, se aboga por una refundación profunda de la nación diversa y las prácticas democráticas comunitarias, integrando epistemologías ancestrales y complejas como base para un nuevo horizonte político en Guatemala.

**Palabras claves** Plurinacionalidad, Ciudadanía intercultural, Refundación del Estado, Diversidad constitutiva, Sujeto político indígena, Colonialismo interno, Autonomía territorial, Democracia participativa, Contrahegemonía, Epistemologías plurales (o complejidad epistemológica).

### Abstract

This paper argues for the urgent need to refund the Guatemalan state through a new foundational political pact that acknowledges the country's diversity and recognizes Indigenous peoples as historical political subjects. It critiques the current state's monocultural, colonial, racist, and exclusionary structure, which has historically marginalized the majority population. Drawing on critical thinkers such as Boaventura de Sousa Santos, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes, Rony Alvarado and Marco Fonseca, the text proposes a transition toward a plural state grounded in intercultural citizenship, collective rights, territorial autonomy, and

participatory democracy. The Ecuadorian constituent process is analyzed as a reference, highlighting both its advances and contradictions. The paper also challenges myths that associate plurinationality with territorial fragmentation. Ultimately, it advocates for a deep refounding of the state based on nation diversity, communal democratic practices, and the integration of ancestral and complex epistemologies as a foundation for a new political horizon in Guatemala.

**Keywords:** Plurinationality, Intercultural Citizenship, Refounding of the State, Constitutive Diversity, Indigenous Political Subject, Internal Colonialism, Territorial Autonomy, Participatory Democracy, Counter-hegemony, Plural Epistemologies (or epistemological complexity).

### Introducción: La necesidad de un nuevo pacto político fundante

El debate sobre la reforma del Estado en Guatemala no puede ser una discusión superficial sobre ajustes institucionales; exige una reflexión profunda sobre su legitimidad, sus fundamentos históricos y su incapacidad estructural para representar y garantizar los derechos de una población profundamente diversa. A más de doscientos años de su proclamación como república, el Estado guatemalteco sigue siendo una entidad que reproduce activamente las estructuras coloniales, racistas y patriarcales que heredó. Esta persistencia niega sistemáticamente el carácter pluriétnico y multicultural de la nación, una realidad social innegable que ha sido históricamente invisibilizada.

Esta exclusión estructural no es un defecto pasivo, sino el motor que ha impulsado las luchas históricas de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Sus demandas por reconocimiento, autonomía y justicia social son una respuesta directa a un modelo de Estado que los ha marginado desde su concepción. El Estado-nación que se impuso en el siglo XIX fue diseñado bajo un paradigma liberal eurocéntrico, el cual asumió como norma una ciudadanía homogénea, individualista y completamente desligada de las realidades culturales, territoriales y colectivas de la mayoría de la población.

El académico Boaventura de Sousa Santos describe este fenómeno en América Latina al señalar que los Estados modernos han sido «formas políticas de monoculturalismo autoritario» (Santos, 2006). Estos Estados han tratado la diversidad no como una riqueza, sino como una anomalía o un problema que debe ser resuelto, asimilado o eliminado. En el contexto guatemalteco, esta lógica se ha traducido en la negación sistemática de las cosmovisiones, los idiomas, las formas de organización social y los sistemas normativos propios de los pueblos originarios.

Frente a este agotamiento del modelo, se vuelve impostergable y urgente la tarea de repensar el Estado desde la pluralidad de pueblos, clases medias urbanas no indígenas, campesinos no indígenas, elites criollo-ladinas, mestizados urbanos que conviven en el territorio nacional<sup>1</sup>

### **Una propuesta de refundación desde la base**

Esta ponencia se articula desde una convicción fundamental: no es posible hablar de una verdadera y significativa reforma del Estado sin plantear primero un pacto político fundante. Este pacto debe ser construido desde abajo, en un diálogo horizontal entre la diversidad de la nación que conforma Guatemala. El objetivo, por lo tanto, no es simplemente reformar las instituciones existentes, sino ir a la raíz del problema: reconocer a los pueblos indígenas como sujetos políticos históricos y como garantes indispensables de un nuevo contrato político-social.

El camino hacia una nueva Constitución, o cualquier reforma profunda, no puede ser impuesto verticalmente desde las estructuras del Estado actual. Por el contrario, debe surgir y nutrirse desde la nación diversa y pluriétnica que ha sido sistemáticamente excluida. Esta refundación no implica únicamente modificar leyes, sino reimaginar el pacto de convivencia desde una lógica de pluralismo jurídico, político y cultural. Significa avanzar hacia un Estado plural que no solo tolere, sino que albergue y promueva activamente una ciudadanía intercultural. Dicha ciudadanía debe estar basada en el reconocimiento de derechos colectivos, territorios y sistemas de vida, cimentada en el respeto mutuo, el equilibrio con la naturaleza y una democracia genuinamente participativa.

Para visualizar este camino, resulta pertinente analizar experiencias internacionales como la de Ecuador. Su proceso constituyente de 2008 proclamó al país como un «Estado plurinacional e intercultural», ofreciendo avances significativos. Sin embargo, este caso también revela importantes límites y tensiones entre el discurso constitucional y la práctica estatal. El análisis crítico de sus logros y fracasos puede aportar lecciones valiosas para el caso guatemalteco, donde aún persiste un bloqueo político, económico y cultural que impide abrir un verdadero proceso constituyente.

## **1. Diagnóstico del Estado guatemalteco: entre la imposición liberal y la exclusión estructural**

La historia de la formación del Estado guatemalteco es inseparable de los procesos de exclusión, racismo y violencia institucionalizada que han definido a muchos Estados-nación en América Latina. Desde su origen como república, el Estado en Guatemala ha sido un instrumento que responde a los intereses de élites criollas, mestizas y oligárquicas. Su construcción se ha basado en la negación activa de los pueblos originarios como sujetos políticos con voz y derechos propios. Este modelo no solo ha generado una ciudadanía que es formalmente igualitaria en el papel, pero profundamente desigual en la práctica, sino que

ha llegado a criminalizar la diferencia cultural y ha clausurado cualquier posibilidad de construir una democracia verdaderamente representativa.

### 1.1 El multiculturalismo neoliberal como estrategia de contención

En las últimas décadas, este modelo de exclusión se ha sofisticado. Autores como Charles Hale han documentado cómo el multiculturalismo neoliberal en Guatemala ha operado como una estrategia de «inclusión condicionada» (Hale, 2022). Bajo esta lógica, el Estado reconoce ciertas identidades y expresiones culturales, pero con una condición implícita: que estas no desafíen las estructuras de poder económico y político establecidas. Esta forma de gobernabilidad ha permitido una apertura simbólica a la diversidad, pero sin alterar en lo más mínimo el orden jurídico y económico que perpetúa la exclusión. Lo que se presenta ante el mundo como inclusión es, en realidad, una forma más sutil y sofisticada de contención política.

Esta maquinaria de dominación se articula a través de tres ejes: la violencia, el despojo y la cooptación. Las distintas fases de la historia reciente de Guatemala son expresiones de un mismo patrón de negación del otro: desde la violencia contrainsurgente del conflicto armado interno, pasando por la criminalización actual de líderes indígenas y campesinos que defienden sus territorios, hasta la captura corporativa de los bienes comunes como el agua, la tierra y los bosques.

### 1.2 El colonialismo interno y la crisis de hegemonía

La académica Gladys Tzul Tzul plantea que el Estado ha funcionado históricamente como una forma de «colonialismo interno». Dentro de esta estructura, los pueblos indígenas son administrados como poblaciones objeto de políticas públicas, pero no son reconocidos como sujetos de derecho con capacidad de autogobierno. Sus formas de vida comunitaria y sus sistemas de autoridad no son vistos como alternativos, sino como obstáculos que deben ser reprimidos o asimilados (TzulTzul, 2017).

Desde una lectura gramsciana, el analista Marco Fonseca interpreta la crisis perpetua del Estado guatemalteco como una profunda crisis de hegemonía. El bloque de poder que ha sostenido al Estado liberal nunca ha logrado, ni siquiera ha intentado, construir una articulación política legítima que incluya a las mayorías indígenas y populares. La consecuencia es un Estado que gobierna, pero no convence; que domina, pero no lidera. (Fonseca, 2021).

Según Fonseca, la refundación del Estado requiere, por lo tanto, la construcción de una nueva hegemonía. Esta debe surgir desde abajo, a través de una articulación contrahegemónica que logre unificar las diversas demandas sociales bajo un horizonte común de transformación.

Dicha articulación no puede limitarse a la vía electoral o institucional; debe ser profundamente territorial, cultural y epistémica, rompiendo de raíz con las lógicas del colonialismo del poder y del saber.

Desde esta perspectiva, el problema de Guatemala no es simplemente la corrupción o la debilidad de sus instituciones, sino el carácter mismo del Estado como un proyecto político diseñado para excluir. Intentar reformar el Estado sin alterar sus fundamentos históricos y sus cimientos racistas equivale a reproducir la dominación bajo nuevas y quizás más eficientes formas.

## 2. La nación guatemalteca: de la ficción homogénea a la realidad diversa

El discurso oficial ha sostenido históricamente la idea de «la nación guatemalteca» en singular. Esta ha sido una estrategia política e ideológica, impulsada por las élites, para negar la existencia de las múltiples naciones, pueblos y expresiones culturales que coexisten en el mismo territorio. Esta narrativa de una unidad nacional forzada ha operado como una ficción homogeneizadora, cuya función principal ha sido ocultar y subordinar la pluralidad de culturas, lenguas, sistemas normativos y formas de vida que verdaderamente constituyen Guatemala.

Sin embargo, la realidad social, cultural y demográfica del país desmiente persistentemente esa ficción. Guatemala es, y siempre ha sido, una nación pluriétnica, multilingüe y multicultural. Este hecho es reconocido incluso a nivel formal, aunque de manera limitada. El artículo 66 de la Constitución Política de la República de Guatemala afirma que «el Estado reconoce, respeta y promueve las formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social y el uso del traje indígena en los pueblos indígenas».

### 2.1 Un reconocimiento meramente declarativo

A pesar de su aparente progresismo, este reconocimiento constitucional es meramente declarativo y se mantiene subordinado a la estructura monocultural del Estado. No transforma las relaciones de poder ni garantiza derechos colectivos que sean vinculantes para las instituciones. En la práctica, se reconoce la cultura indígena como una expresión folklórica o un objeto de estudio, pero no como el fundamento de un proyecto político legítimo.

La investigadora Aura Cumes analiza esta dinámica y señala que el multiculturalismo estatal opera como un «mecanismo de tolerancia colonial». Bajo este mecanismo, se permite la existencia de la diferencia cultural «siempre y cuando no cuestione los cimientos del poder blanco-mestizo-patriarcal». Para Cumes, la violencia histórica del Estado contra los pueblos

mayas no se reduce al racismo cotidiano, sino que constituye una estrategia de anulación epistémica y política. Se les niega a los pueblos indígenas la posibilidad de pensarse a sí mismos como naciones con pleno derecho a la autodeterminación (Cumes, 2012). Esta forma de dominación no solo bloquea su participación efectiva en el sistema político oficial, sino que deslegitima activamente sus propios sistemas de organización, justicia, economía y conocimiento. Se trata de un colonialismo profundo que atraviesa la vida cotidiana y moldea la subjetividad de las personas.

## 2.2 La plurinacionalidad como horizonte político

Es precisamente como respuesta crítica a este multiculturalismo subordinado que surge el concepto de **plurinacionalidad**. Este término va más allá de un simple reconocimiento de la diversidad cultural como un valor abstracto. La plurinacionalidad implica el reconocimiento de la existencia de múltiples naciones con la capacidad de ejercer su autodeterminación dentro de un mismo Estado. Esto se traduce en el derecho de los pueblos a decidir sobre sus territorios, sus formas de gobierno, sus sistemas jurídicos y educativos, y a participar activamente en la definición del destino común del país.

Es crucial entender que la plurinacionalidad no es un modelo separatista. Al contrario, es una forma de reconfigurar la unidad nacional desde su diversidad constitutiva, es decir, a partir de un nuevo pacto de convivencia política entre las diferentes naciones y ciudadanos que componen el Estado. En este sentido, el concepto de una «nación diversa» debe dejar de ser un adorno discursivo para convertirse en el punto de partida para el rediseño integral del Estado.

## 3. Hacia una ciudadanía intercultural: superando la igualdad formal

El modelo de ciudadanía promovido por el Estado liberal guatemalteco se ha edificado sobre la lógica del universalismo abstracto. Bajo este paradigma, todos los individuos son considerados formalmente iguales ante la ley. Sin embargo, esta igualdad formal es una fachada que oculta profundas y persistentes desigualdades estructurales. En este modelo, los sujetos colectivos, como los pueblos indígenas, son despojados de su especificidad histórica, cultural y territorial. Se les exige adaptarse a una noción de ciudadanía homogénea, individualista y completamente ajena a sus formas de vida comunitarias.

Desde la crítica poscolonial y decolonial, Boaventura de Sousa Santos ha cuestionado profundamente este tipo de ciudadanía liberal. En contextos como el latinoamericano, señala que se trata de una «ciudadanía de baja intensidad», donde los derechos existen en el papel, pero no se pueden ejercer plenamente en la realidad. En este marco, la diferencia cultural no

es tratada como un derecho a ser protegido, sino como un obstáculo a ser superado (Santos, 2009).

En lugar de esa ciudadanía ficticia, Santos propone el concepto de **interculturalidad democrática**. Esta no busca la asimilación, sino la construcción de puentes de diálogo y reconocimiento entre los diferentes saberes, sistemas jurídicos y formas de vida que coexisten pero que no se reconocen mutuamente en condiciones de igualdad.

### 3.1 Principios de una ciudadanía intercultural

Una ciudadanía intercultural, por lo tanto, no se basa en la homogeneización, sino en el reconocimiento explícito de derechos colectivos, territoriales y culturales, así como en la posibilidad real de que los pueblos ejerzan su autonomía. Esto implica una transformación profunda de las instituciones políticas, las cuales deben abrirse a formas de representación, participación y toma de decisiones que vayan más allá de las liberales tradicionales.

Como lo subraya Diego Vásquez Monterroso, los pueblos indígenas no son simples «grupos culturales» dentro de un cuerpo nacional mayor. Son, en cambio, sujetos políticos con sus propias instituciones democráticas, las cuales están legitimadas por siglos de historia, práctica comunitaria y memoria colectiva. En su propuesta, una verdadera democracia participativa en Guatemala debe basarse en el reconocimiento y la articulación de estas formas propias de autogobierno, y no en su suplantación o subordinación. (Vásquez, 2023).

### 3.2 Las democracias comunitarias como alternativas vivas

Lejos de ser un ideal abstracto, estas formas de democracia ya existen y se practican en las comunidades indígenas de Guatemala. Se basan en la asamblea como órgano máximo de deliberación, el consenso como método de toma de decisiones, la rotación de cargos, la revocabilidad del mandato y un profundo sentido de responsabilidad comunal. Estas prácticas no son, como ha sostenido el discurso oficial, resabios del pasado o expresiones de subdesarrollo político. Por el contrario, son alternativas vivas y viables a la democracia representativa occidental, un modelo hoy profundamente cuestionado por su elitismo, su corrupción estructural y su desconexión con las realidades populares.

En innumerables municipios y territorios indígenas, estas formas de gobierno comunitario han demostrado una capacidad superior a la del Estado para la resolución de conflictos, la administración de recursos comunes, la impartición de justicia local y la organización de la vida social. Como recuerda Gladys Tzul Tzul, el poder comunal no es una nostalgia del pasado, sino una fuerza política real y actual que le disputa la legitimidad al Estado desde prácticas concretas de gobierno no estatal (Tzul Tzul, 2017).

### 3.3 La pluralidad interna del mundo indígena

Es fundamental comprender que no existe un único «modelo» de organización indígena. La diversidad y la pluralidad son consustanciales a la población indígena guatemalteca. Las sociedades mayas, por ejemplo, han construido sus formas de organización a lo largo de siglos, privilegiando la transformación y aceptando elementos ajenos sin perder su núcleo fundamental. Estos distintos procesos históricos han resultado en una pléyade de variaciones en los modelos locales; ninguna forma concreta de autoridad puede ser considerada como el modelo general que resuma a todos los demás.

El núcleo central de estas organizaciones políticas reside en la comunidad, y su principal órgano político es la asamblea comunitaria. Es esta asamblea la que elige a sus autoridades basándose en el mérito y años de servicio, asegurando que el poder y la autoridad coincidan en personas legitimadas por sus actos. La estructura puede variar, desde cantones y barrios de origen prehispánico con puestos rotativos y vitalicios, hasta organizaciones comunitarias que han resurgido y se han adaptado después de experiencias traumáticas de violencia y destrucción de su tejido social.

Lo que desde una óptica estatal podría parecer un «desorden», es en realidad una manifestación de diferentes historias y grados de desarrollo. Todos estos sistemas se ven fortalecidos por un método común: el diálogo, la búsqueda de la reparación antes que el castigo, y el objetivo permanente de restablecer la armonía comunal basada en el bien común.

Avanzar hacia una ciudadanía intercultural exige, por tanto, reconocer estas formas de vida como equivalentes y no como subordinadas al sistema estatal. Implica transformar no solo las leyes, sino las relaciones de poder, los marcos de conocimiento y los imaginarios políticos que sostienen al Estado actual. El desafío es doble: por un lado, desmontar el aparato estatal que reproduce el monoculturalismo y, por otro, tejer una red de articulación política entre las diversas formas de ciudadanía, construyendo alianzas estratégicas entre pueblos, territorios y sectores sociales excluidos.

Desde esta perspectiva, es necesario comprender la ciudadanía intercultural no únicamente como un horizonte normativo futuro, sino también como un producto intermedio en la construcción de la contrahegemonía en Guatemala. En otras palabras, es un concepto en movimiento, que articula procesos diversos y funciona como eje articulador del nuevo pacto social.

La ciudadanía intercultural opera desde una lógica relacional, dinámica y pluriépistémica, capaz de dialogar con múltiples formas de saber, de organización y de participación política, sin dejar a nadie atrás. Se configura como una herramienta fundamental para tejer alianzas entre pueblos, sectores y territorios, integrando los ladrillos básicos provenientes de lo pluriétnico, lo diverso y lo plural. De esta forma, se convierte en un pilar transformador, no solo del modelo estatal, sino también de las formas mismas de ejercer la política y la ciudadanía.

En su práctica, esta forma de ciudadanía aglutina lo emergente, lo inestable y lo colectivo, y contribuye activamente a construir el nuevo sujeto constituyente que impulse la refundación del Estado. No es un concepto acabado ni un modelo cerrado, sino una propuesta viva, moldeada por la experiencia territorial, la lucha histórica y la imaginación política de los pueblos en movimiento. Así, la ciudadanía intercultural actúa como un puente entre lo ancestral y lo moderno, entre la comunidad y la institucionalidad, y entre el conflicto histórico y la posibilidad de una convivencia justa.

#### **4. El pueblo originado: una categoría para repensar la identidad ladina en clave descolonizadora**

En el marco de la refundación del Estado guatemalteco desde una óptica intercultural y plurinacional, resulta imprescindible reexaminar críticamente la categoría «ladino», que ha estado en el centro del proyecto nacionalista monocultural y jerárquico. Aquí el aporte del intelectual maya k'iche' Roney E. Alvarado-Gamarro, en su ensayo ¿Quinientos años de qué? El pueblo originado (La Prensa de Occidente, 2024), trae una reformulación teórica y política profundamente necesaria.

##### **4.1 Una identidad producida por el trauma histórico**

Alvarado-Gamarro propone que el «ladino» no corresponde a un pueblo originario, sino a un pueblo originado por el trauma colonial. No se trata de un mestizaje consensuado, sino de una imposición violenta: conquista, aculturación forzada y borrado de memorias, lenguas y territorios. Esta condición ha generado una subjetividad escindida, con una memoria emocional que aún conserva el legado indígena, pero sometido por una narrativa dominante que lo desconecta de sus raíces.

##### **4.2. Desmontar la narrativa blanqueadora**

Esta conceptualización opera como una crítica profunda a la narrativa mestiza-blanqueadora: desmonta la idea de un mestizaje armónico que legitima la exclusión de los pueblos originarios. En cambio, plantea al ladino como un sujeto también colonizado, aunque históricamente ubicado en una posición intermedia entre la élite criolla y los indígenas. Reconocerlo desde su condición de «originado» es un paso clave hacia una reflexión política sobre su rol en el proceso de descolonización.

#### **4.2 Un sujeto político para la refundación del Estado**

Incorporar al pueblo originado en la propuesta de refundación política permite ampliar el concepto de ciudadanía intercultural. No se trata solo de incorporar a los pueblos originarios como actores políticos colectivos; también significa convocar a los no indígenas a reconocerse en su historia originada y, desde ahí, asumir un compromiso con la construcción de un nuevo pacto político fundante, basado en el reconocimiento recíproco, la reparación histórica y la justicia interétnica.

#### **4.3 Hacia un Estado plural desde la memoria compartida**

Este giro ontológico y semántico en la identidad nacional abre una puerta hacia un Estado verdaderamente plural, donde no exista un centro cultural hegemónico. En su lugar, se construya una convivencia interétnica fundada en la igualdad entre pueblos, en el derecho a nombrar el mundo desde sus perspectivas y memorias, y en el reconocimiento de un pasado común marcado por el despojo y la resistencia.

### **5. Implicaciones políticas concretas del concepto de Pueblo originado en la refundación del Estado**

La conceptualización del Pueblo Originado como sujeto político producto del trauma colonial abre diversas líneas de acción política que pueden orientar la refundación democrática y plural de Guatemala:

#### **5.1 Reconocimiento jurídico y político explícito**

Incorporar en la Constitución y en la legislación nacional la figura del pueblo originado, junto con los pueblos indígenas, como sujetos colectivos con derechos políticos, culturales y territoriales propios, superando la distinción simplista entre indígenas y no indígenas.

#### **5.2 Programas de reparación histórica y simbólica**

Desarrollar políticas públicas que reconozcan y reparen las consecuencias del desarraigo, la negación y el racismo estructural que han afectado a los pueblos originados, incluyendo la recuperación de memoria histórica, lenguas, prácticas culturales y territorios ancestrales.

### 5.3 Ciudadanía intercultural efectiva

Promover la construcción de una ciudadanía que no solo reconozca la diversidad cultural como coexistencia, sino que fomente la corresponsabilidad política y social entre pueblos originarios y originados, estableciendo mecanismos de participación política y toma de decisiones inclusivos y equitativos.

### 5.4 Educación descolonizadora y plural

Implementar reformas educativas que integren la historia, cultura y cosmovisión tanto de los pueblos originarios como del pueblo originado, para desmontar prejuicios y fomentar una identidad nacional plural, crítica y solidaria.

### 5.5 Articulación política y diálogo interétnico

Facilitar espacios de diálogo y construcción política conjunta entre pueblos originarios, originados y otros sectores sociales, que permitan el diseño colaborativo de políticas públicas y proyectos de desarrollo que respeten la autonomía y diversidad cultural.

Este conjunto de líneas políticas convierte la categoría del Pueblo Originado en un instrumento vivo para la transformación social y la construcción de un Estado plural que garantice justicia, reconocimiento y participación para todos los guatemaltecos.

---

## 6. Pensar la refundación desde la complejidad

La refundación del Estado guatemalteco exige no solo una transformación jurídico-política, sino también una reconfiguración profunda de nuestras formas de pensar el mundo. En otras palabras, no se puede transformar la realidad sin transformar la epistemología que la sustenta (Morin, 1990; Santos, 2010). Esta afirmación, que puede parecer abstracta, se vuelve urgente si atendemos a dos fuentes que, aunque distantes en apariencia, convergen en su crítica al pensamiento lineal, homogéneo y reduccionista que ha dado forma al Estado liberal moderno: la física contemporánea y las cosmovisiones ancestrales de los pueblos originarios.

Durante siglos, la física clásica proyectó una visión del mundo como una máquina perfecta, predecible, ordenada y gobernada por leyes universales. Esta concepción influyó también en el diseño de las instituciones modernas. Sin embargo, en el siglo XX, con el surgimiento de la teoría cuántica (Heisenberg), la teoría del caos (Lorenz) y la termodinámica de sistemas abiertos (Prigogine), se reveló que el universo no es un mecanismo rígido, sino un sistema

complejo, relacional, e inestable (Prigogine, 1997). Esta física contemporánea puede ser entendida como una metáfora epistémica: las sociedades no pueden gobernarse desde modelos jerárquicos y reduccionistas.

La conformación del Estado guatemalteco en el siglo XIX fue profundamente influenciada por los ideales de la Ilustración europea, en particular por su confianza en la razón, el conocimiento científico y el progreso lineal. Estos ideales se apoyaron, a su vez, en el paradigma de la física clásica —especialmente el modelo mecanicista newtoniano— que concibe el universo como un sistema ordenado, predecible y gobernado por leyes universales. Tal visión fue transferida al campo social y político: se asumió que la sociedad podía organizarse racionalmente, como una máquina bien calibrada, aplicando principios abstractos y uniformes a una realidad profundamente heterogénea. Desde esta perspectiva, el progreso se entendió como el tránsito inevitable del «atraso» hacia la «modernidad», equiparando lo indígena, lo comunitario y lo ancestral con lo pre-moderno. El Estado nacional guatemalteco adoptó así un modelo ilustrado, centralista y mestizante, que excluyó o subordinó las formas propias de organización de los pueblos originarios, sus sistemas jurídicos, sus lógicas colectivas de vida y sus epistemologías. Esta racionalidad eurocéntrica e instrumental, al no reconocer la diversidad constitutiva del país, generó un Estado profundamente asimétrico y una ciudadanía incompleta, donde la mayoría indígena fue históricamente marginada. Como advierte Gladys Tzul Tzul (2016), la institucionalidad estatal negó el carácter político de los pueblos originarios, reduciéndolos a comunidades culturales o folclóricas, sin derecho efectivo a la autodeterminación.

Hoy, superar este legado requiere abandonar el pensamiento lineal y determinista heredado de la física clásica y adoptar una epistemología de la complejidad, capaz de reconocer la pluralidad de saberes, tiempos, historias y formas de organización social presentes en Guatemala. Como señala Edgar Morin (1999), «la complejidad no elimina la racionalidad, pero sí la enriquece reconociendo la incertidumbre, la contradicción y la interdependencia». En esa dirección, la refundación democrática del país exige un giro pluriépistémico y descolonizador, que parta del reconocimiento político de los pueblos originarios como sujetos constituyentes. Edgar Morin retoma estas intuiciones para proponer una epistemología de la complejidad. Este filósofo señala que el pensamiento simplificador divide, separa, jerarquiza. El pensamiento complejo, en cambio, integra, contextualiza y acepta la incertidumbre como constitutiva de la vida (Morin, 1990). Así, el Estado debe concebirse como un sistema abierto y dinámico, en diálogo con las comunidades, los territorios y las múltiples racionalidades que lo componen.

Las cosmovisiones mayas, xincas y garífunas han pensado el mundo desde una lógica relacional mucho antes de que Occidente hablara de 'complejidad'. En estas ontologías, el ser humano forma parte de una red cósmica de vida interconectada. El principio de equilibrio (utz k'aslemal) estructura la ética y la política, entendidas como formas de mantener la armonía entre comunidad, naturaleza y cosmos (Lenkersdorf, 2005; Tzul Tzul, 2016).

Estas prácticas políticas —como las asambleas comunitarias, la rotación de cargos y la justicia restaurativa— no son resabios del pasado, sino expresiones vigentes de una democracia compleja orientada a la reproducción de la vida. Como recuerda Gladys Tzul Tzul, estas formas de gobierno no estatal disputan hoy la legitimidad del Estado desde la práctica concreta (Tzul Tzul, 2016).

Refundar el Estado exige, por tanto, una transformación epistemológica. Es necesario transitar desde la lógica del control hacia la lógica de la interdependencia. Una democracia implica integrar saberes científicos y ancestrales, aceptar la pluralidad como principio organizador, y construir instituciones capaces de convivir con la complejidad (Santos, 2010). Este es el desafío intelectual y político de nuestro tiempo.

## 7. El horizonte de un Estado plural: lecciones críticas del caso ecuatoriano

La construcción de un Estado plural en Guatemala debe partir del reconocimiento inequívoco de que el modelo estatal vigente ha fracasado en su intento de representar y articular a la sociedad en su conjunto. Como se ha argumentado, este modelo se sostiene sobre una estructura monocultural, patriarcal y capitalista que excluye sistemáticamente a los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y sectores populares. Frente a este escenario, la apuesta por un Estado plural no es simplemente una propuesta jurídica o un ajuste institucional; es un horizonte político y ético, profundamente ligado a la refundación de la nación desde su diversidad constitutiva.

El concepto de **Estado plural** implica una transformación radical de la arquitectura del poder. Su objetivo es crear una estructura que albergue la coexistencia y convivencia de múltiples sistemas jurídicos, políticos y culturales, todos articulados desde la igualdad y el respeto mutuo. Un Estado de este tipo no solo reconoce derechos individuales, sino que consagra y protege derechos colectivos fundamentales: el derecho a la autodeterminación, al territorio, a las formas propias de gobierno, a los sistemas de justicia y a los proyectos de vida comunitarios. Este modelo supera la lógica del multiculturalismo neoliberal, que tolera la diferencia, pero se niega a redistribuir el poder.

### 7.1 El proceso constituyente de Ecuador como referencia

Una referencia ineludible en este debate es el proceso constituyente de Ecuador, que culminó en 2008 con la aprobación de una nueva Constitución mediante una Asamblea Nacional Constituyente. Este proceso, impulsado por décadas de luchas del movimiento indígena ecuatoriano, particularmente la CONAIE, representó un momento de ruptura histórica con el constitucionalismo liberal tradicional que había dominado la región. En su texto, se

reconoció al país como un «Estado plurinacional e intercultural» y se consagraron principios innovadores como los derechos colectivos, el derecho a la consulta previa, la justicia indígena y el Buen Vivir (Sumak Kawsay) como un principio orientador del desarrollo.

Entre los logros más destacados del caso ecuatoriano, se pueden señalar:

- **El reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad**, que rompe oficialmente con la ficción de una nación única y homogénea.
- **El fortalecimiento del pluralismo jurídico**, reconociendo la jurisdicción indígena como parte integral del sistema nacional de justicia.
- **La introducción de los derechos de la naturaleza y del Buen Vivir**, que desafían la lógica del desarrollo convencional y proponen nuevos principios rectores para el Estado y la sociedad.
- **La incorporación de mecanismos de participación directa**, como la revocatoria del mandato, el referéndum y la iniciativa popular normativa, que buscan profundizar la democracia.

## 7.2 Contradicciones y límites del modelo ecuatoriano

Sin embargo, el proceso ecuatoriano también ha enfrentado serias limitaciones y contradicciones que ofrecen lecciones cruciales para Guatemala:

- **Una plurinacionalidad mayormente simbólica:** En la práctica, el reconocimiento no se ha traducido en una redistribución real del poder estatal ni en la creación de autonomías territoriales indígenas efectivas.
- **La persistencia del extractivismo:** El Estado ha mantenido una matriz económica extractivista, lo que ha generado graves conflictos socioambientales con pueblos indígenas por la expansión de proyectos mineros y petroleros en territorios ancestrales.
- **El centralismo y la verticalidad del poder:** La lógica vertical del poder estatal ha debilitado los espacios de autogobierno comunitario en lugar de fortalecerlos.
- **Tensiones entre el gobierno y los movimientos sociales:** Se han producido fracturas y tensiones entre los propios movimientos que impulsaron la Constitución y el gobierno que la promovió, lo que evidencia las dificultades de sostener un proceso transformador desde dentro de las estructuras estatales.

Estas contradicciones demuestran que una nueva Constitución, por más avanzada que sea, no garantiza por sí sola una transformación profunda del Estado. Sin un proceso político previo de construcción de alianzas, de articulación contrahegemónica y de fortalecimiento de

los sujetos políticos desde abajo, el riesgo de que los cambios sean cooptados o revertidos es muy alto. La experiencia ecuatoriana enseña que es posible avanzar, pero también que las estructuras de poder existentes resisten activamente los cambios de fondo.

## 8. Desmontando mitos: plurinacionalidad, territorio y unidad nacional

Una de las preguntas más frecuentes y temores más arraigados que surgen desde la perspectiva clásica del Estado-nación liberal cuando se habla de plurinacionalidad es si este reconocimiento fragmentará el territorio nacional. Esta pregunta merece una respuesta clara y fundamentada, tanto política como conceptualmente, para desmontar los mitos que impiden un debate honesto.

Reconocer a los pueblos indígenas dentro de un Estado plural no implica, de ninguna manera, fragmentar el territorio. Lo que implica es transformar radicalmente la manera en que se entiende y se organiza el poder político sobre ese territorio. No se trata, por tanto, de una propuesta separatista, sino de una propuesta de reconfiguración democrática del Estado desde su diversidad constitutiva, que ha sido negada por siglos.

A continuación, se desglosan los argumentos centrales contra el mito de la fragmentación:

- **Diferenciar Nación de Estado:** Es crucial hacer una distinción conceptual clave. Una nación es una comunidad cultural y política que comparte una identidad propia e historia. Un Estado, por su parte, es una estructura jurídico-política. Un Estado plurinacional es, por definición, un Estado que puede albergar a múltiples naciones en su seno sin necesidad de dividirse territorialmente. Experiencias como las de Bolivia o la misma Ecuador, con todas sus limitaciones, demuestran que este arreglo es conceptual y políticamente viable.
- **Pluralismo no es Secesión:** El proyecto de un Estado plural se basa en el concepto de autogobierno y autonomía, no en la independencia. Lo que busca es redistribuir la soberanía de una forma más democrática y equitativa, rompiendo con el centralismo histórico, pero sin eliminar la unidad del Estado. Como argumenta Gladys Tzul Tzul, los gobiernos comunales son formas legítimas de cohesión territorial, no de división.
- **Unidad no es Uniformidad:** La imposición forzada de una identidad única, una sola cultura y una sola lengua es lo que históricamente ha generado exclusión, conflicto y racismo en Guatemala. Una unidad basada en el respeto y el reconocimiento de la diversidad es mucho más fuerte y legítima que una unidad impuesta por la fuerza. El reconocimiento fortalece la unidad al cimentarla en el respeto mutuo.

- **La Fragmentación Real ya Existe:** Hoy, Guatemala ya es un país profundamente fragmentado. Está fragmentado por la desigualdad económica abismal, por el racismo estructural y por la exclusión política de la mayoría de su población. El proyecto plurinacional no busca crear fracturas, sino sanarlas, recomponiendo el tejido social y lo común desde abajo, desde las propias comunidades. Como señala Diego Vásquez Monterroso, la democracia participativa indígena es perfectamente compatible con el Estado nacional y puede enriquecerlo.

En resumen, la propuesta de un Estado plural, habitado por pueblos y ciudadanos diversos, no divide a Guatemala; la recompone. Es un proyecto que busca reimaginar la convivencia desde el reconocimiento mutuo, la justicia histórica y el ejercicio de la autodeterminación en un plano de igualdad.

## 9. Plurinacionalidad sin exclusión: un nuevo pacto de igualdad política

Uno de los desafíos más sensibles en la construcción de un Estado plurinacional en Guatemala es evitar una nueva forma de asimetría. En el caso de un reconocimiento de los 24 pueblos indígenas como naciones no puede implicar, bajo ninguna lógica transformadora, que el resto de la población —principalmente ladina y mestiza— quede reducida a una ciudadanía individual, desprovista de derechos colectivos o formas propias de identidad política.

Una plurinacionalidad auténtica no reproduce jerarquías entre pueblos, sino que busca superar las ya existentes. El problema del Estado actual es que ha instituido un modelo de ciudadanía liberal y monocultural que niega a los pueblos originarios como sujetos colectivos. Corregir esa exclusión no significa invertir la pirámide de poder, sino desarmarla: construir un nuevo pacto fundante entre iguales diversos, en condiciones de simetría epistémica, política y cultural.

Desde esta perspectiva, la población no indígena también puede y debe tener lugar dentro de la plurinacionalidad. No como una anomalía sin nación, sino como una identidad cultural e histórica construida en el marco de la vida común en Guatemala. Así como existen pueblos con memoria ancestral, hay sectores sociales que se reconocen en una identidad mestiza, con sus propias referencias, tradiciones urbanas o rurales, memorias políticas y formas de organización barrial, cooperativa o comunal.

El error sería pensar que los pueblos indígenas son «colectivos» y el resto de la población son «individuos». Esa es justamente la trampa del modelo colonial: asimilar lo mestizo a lo moderno y lo indígena a lo tradicional. En cambio, una democracia plural debe garantizar que todos los pueblos —originarios o no— puedan organizarse políticamente desde su realidad,

y que todos los ciudadanos tengan tanto derechos individuales como, si así lo desean, derechos colectivos.

La plurinacionalidad no fragmenta al país, sino que lo recompone desde su pluralidad constitutiva. No reemplaza una ficción por otra, sino que sustituye la ficción de la homogeneidad por un pacto real de convivencia entre pueblos con iguales derechos, aunque con trayectorias distintas.

Finalmente, es esencial subrayar que la plurinacionalidad no es una operación aritmética ni un proyecto de fragmentación territorial, sino un proceso político de reorganización democrática del poder. No se trata de reconocer 24 naciones y excluir a una «restante», sino de construir una arquitectura institucional que reconozca a todos los que habitan el país — en su pluralidad de formas de vida, historias, territorios e identidades— como parte de un proyecto político común.

### Conclusión: refundar desde la nación diversa hacia un Estado plural

La crisis que atraviesa el Estado guatemalteco no es coyuntural, ni puede abordarse con reformas superficiales o meros ajustes técnicos. Estamos ante una crisis de legitimidad histórica, profunda y estructural, cimentada en siglos de exclusión, racismo y despojo sistemático. En este contexto, cualquier propuesta de «reforma del Estado» solo será genuinamente transformadora si parte de una **refundación**. Este proceso debe comenzar por reconocer una verdad fundamental: Guatemala no es una nación única, sino un país pluriétnico y pluricultural, compuesto por pueblos con proyectos históricos distintos, memorias heridas y formas propias de organización política que han sobrevivido a pesar del Estado.

A lo largo de esta ponencia, se ha argumentado que la refundación de la nación debe preceder a la reforma del Estado. No se trata simplemente de modernizar el aparato estatal existente, un proyecto que probablemente solo perfeccionaría las herramientas de dominación. Se trata, en cambio, de reconstruir el pacto fundacional de convivencia, incorporando como actores constituyentes plenos a los pueblos indígenas, aquellos que han sido históricamente negados como sujetos políticos.

Desde esta lógica, el camino hacia una Asamblea Constituyente que pueda materializar este nuevo pacto no debe surgir desde las élites políticas ni desde un Congreso deslegitimado. Debe ser un proceso que nazca y se fortalezca desde las comunidades organizadas, las asambleas territoriales, los movimientos sociales y todos los sujetos populares que han sostenido la vida y la dignidad más allá del Estado, y a menudo en contra de él.

El pensamiento de autores críticos como Boaventura de Sousa Santos, Aura Cumes, Charles Hale, Gladys Tzul Tzul, Rony Alvarado y Marco Fonseca nos ofrece un marco conceptual sólido para comprender esta tarea. Nos enseñan que no es posible democratizar el Estado sin

descolonizarlo, es decir, sin desmontar su arquitectura racista y patriarcal y sin abrirlo a una verdadera ciudadanía intercultural. La propuesta de Diego Monterosa, que reivindica las instituciones políticas propias de los pueblos indígenas como la base para una democracia más participativa y legítima, es clave para pensar en alternativas que sean viables y que respondan a la realidad del país.

La experiencia de Ecuador nos sirve como un espejo de doble filo: muestra que el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad es un avance histórico indispensable, pero también evidencia los severos límites de un cambio que no logra transformar la matriz de poder económica y política. En Guatemala, donde las resistencias de las élites son aún más férreas, el desafío es mayor, pero también más urgente.

Refundar el Estado desde la diversidad, desde abajo y desde los territorios no es solo una necesidad política; es una responsabilidad histórica con las generaciones pasadas que resistieron y con las futuras que merecen un país diferente. No se trata de escribir otra constitución más para archivarla. Se trata de recomponer el sentido mismo de lo común, de lo que nos une como sociedad. Refundar la nación es abrir, finalmente, la posibilidad de convivir en igualdad entre pueblos, con justicia, con memoria y con dignidad. Es, en última instancia, atreverse a imaginar y construir un futuro que no repita la violencia del pasado, sino que inaugure una nueva forma de vivir juntos, basada en la pluralidad, la reciprocidad y el respeto mutuo.

## Fuentes

**Boaventura de Sousa Santos:** Académico que analiza las «formas políticas de monoculturalismo autoritario» en los estados latinoamericanos y critica la «ciudadanía de baja intensidad», proponiendo la «interculturalidad democrática».

**Charles Hale:** Documentó cómo el «multiculturalismo neoliberal» en Guatemala ha operado como una estrategia de «inclusión condicionada».

**Gladys Tzul Tzul:** Plantea que el Estado ha funcionado históricamente como una forma de «colonialismo interno». También menciona que el «poder comunal no es una nostalgia del pasado, sino una fuerza política real y actual», y que los «gobiernos comunales son formas legítimas de cohesión territorial».

**Marco Fonseca:** Interpreta la crisis perpetua del Estado guatemalteco como una «profunda crisis de hegemonía» desde una lectura gramsciana.

**Aura Cumes:** Analiza que el multiculturalismo estatal opera como un «mecanismo de tolerancia colonial», que permite la diferencia cultural «siempre y cuando no cuestione los cimientos del poder blanco-mestizo-patriarcal».

**Diego Vásquez Monterroso:** Subraya que los pueblos indígenas no son simples «grupos culturales» sino «sujetos políticos con sus propias instituciones democráticas». También señala que la «democracia participativa indígena es perfectamente compatible con el Estado nacional y puede enriquecerlo».

## Referencias

Castillo Rolando (2007). Análisis sociopolítico de la gestión pública en el marco de la reforma del Estado y de la interculturalidad. *Revista CLAD* (38), 76-90.

Cumes, A. (2012). *La nación tardía: racialización y colonialidad del poder en Guatemala*. Editorial Catafixia.

De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Siglo del Hombre Editores.

De Sousa Santos, B. (2006). *La universidad en el siglo XXI: Para una reforma democrática y emancipadora*. CLACSO

De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del sur*. Siglo del Hombre Editores.

Fonseca, M. (2021). Crisis del Estado y nueva articulación política: luchas territoriales, comunales y populares en Guatemala. *Revista Alternativas*, 48(1), 35-59.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 49(153), 93-115.

Morin, E. (1999). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.

Prigogine, I. (1997). *El fin de las certezas*. Gedisa.

Vásquez, D. (2023). *Heterarquía y Amaq': Organización social entre los K'iche' occidentales. (siglos XV – XXI)*. Universidad Rafael Landívar. Editorial Cara Parens.

Tzul Tzul, G. (2016). Sistemas comunales y gobiernos indígenas. *Revista de Estudios Latinoamericanos, IWGLA*, 1(2), 15-25.

Tzul Tzul, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. CEDFOG/FLACSO

---

**Notas**

<sup>1</sup> Nombrar a la mayoría no indígena refiere tanto a un acto epistémico como político. La categoría «ladino» fue impuesta para negar al indígena y legitimar una identidad superior (Cumes, 2012; Casaús Arzú, 1992). «Mestizo», sugerido como alternativa, también reproduce la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Esta ponencia propone el uso de «población no indígena», «identidades racializadas como ladinas» o «sujetos mestizados», en función de visibilizar diversidad interna y resistir el lenguaje monocultural impuesto.

---

## Las propuestas de Estado plurinacional

---

*Domingo Hernández Ixcay*



Buenas tardes a todas y a todos, muchísimas gracias por estar aquí. Lo que vamos a plantear es un tema que ataña nuestro país ante la situación que hemos estado viviendo. Todos sabemos que hay una crisis, no una crisis de corta duración, sino de larga duración porque no hay posibilidad de que se resuelva. Hay golpes de Estado, nuevas Constituciones y una gran cantidad de acontecimientos, que se vienen dando durante estos 200 años de la existencia del Estado de Guatemala. Sin embargo, nosotros los pueblos indígenas, hemos sido utilizados para esas disputas de poderes de las clases dominantes.

Por ello, en 2012, nace en los diferentes movimientos -como CPO, CODECA, Waqib' Kej y Mujeres con Poder Constituyente- la iniciativa de pensar ¿qué está pasando, ¿qué necesitamos y qué vamos a hacer? Por lo que se comienza a hablar y pensar en la construcción de un Estado Plurinacional. Si hay tanta crisis es porque el Estado no es nuestro Estado, no nos consultaron; hay leyes, pero no nos consultaron si esas leyes están adaptadas a los pueblos.

Voy a leerles algunos acuerdos que hemos alcanzado entre las diferentes organizaciones. De los cuatro documentos que se han elaborado, con más de 700 páginas, se redujeron a un solo documento, de aproximadamente 78 páginas. Con la publicación de este documento queremos contribuir a la articulación de los movimientos sociales guatemaltecos. Cada una de nuestras propuestas matrices lleva en su interior un reconocimiento profundo de las diversas demandas y rebeldías históricas de los pueblos, movimientos y ciudadanos y se presenta como una síntesis.

Es también un resumen que asume y honra la grandeza de todas las luchas sociales en ese espíritu de llamar a trenzar nuestra indignación y nuestra energía. Es un aporte que queremos dar para fortalecer la articulación social. Este movimiento quiere mostrar que es posible ensamblar la diversidad y especificidad de nuestros sueños hacia un horizonte común. El sistema colonial patriarcal y capitalista de Guatemala siempre ha procurado fragmentarnos y

está acostumbrado a tratar nuestras luchas como si fueran una servidumbre pidiendo limosnas. Nuestra articulación busca romper desde la raíz ese cautiverio político.

Aspiramos a ampliar y fortalecer las luchas y unidad entre el pueblo Xinca, Garífuna, Maya y Mestizo. Queremos también robustecer la unidad popular, los derechos de toda la ciudadanía y construir un movimiento sociopolítico poderoso, dispuesto a levantarnos para decidir sobre nuestras vidas, y, por lo tanto, dispuesto a disputar el poder de los dueños del Estado criminal guatemalteco. Por lo tanto, aquí se reúne nuestra visión sobre las diferentes dimensiones que debe tener un Estado Plurinacional.

Nosotros consideramos la descolonización como un reto bastante grande para Guatemala. Descolonizar es la eliminación del poder racista para constituirnos en sujetas y sujetos políticos libres de la dominación, el despojo, la servidumbre y genocidio. Descolonizar es la reconstitución del ser Maya, Xinka, Garífuna, Ladino, Mestizo, como personas y naciones capaces de convivir, reconstituir el país, siendo protagonistas de una convivencia digna, libre y soberana. La descolonización debe ser total y en todos los ámbitos, subjetivos, institucionales, funcionales, epistemológicos, históricos, económicos y políticos.

Implica sembrar procesos abiertos al diálogo, el reconocimiento, y la dignificación de otros conocimientos, otras identidades, otras formas de vida y una convivencia interdependiente con la naturaleza que -considero- ha sido ausente, no solo en Guatemala sino en diferentes partes del mundo. Nos hemos alejado de los elementos que nos dan la vida. Debe erigir la igualdad en derecho para todas las personas que habitan en el país, el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, sobre su participación social y política, y el reconocimiento de las labores del cuidado como una responsabilidad colectiva que debe ser tomada en cuenta como aporte a la economía de Guatemala.

La Constitución plurinacional y popular declarará el carácter laico del Estado; lo que significa que toda estructura personal o pública no manifestará ni ejercerá apoyo u oposición explícita o implícita a ninguna organización o confesión religiosa. La Constitución plurinacional y popular también comprometerá al Estado a descolonizar la educación, la comunicación social, la justicia, y a reconocer la libertad y la libre determinación de las naciones originarias, señalando, además, la obligación del Estado y del funcionario público de remover, erradicar aquellas resoluciones que implican cualquier tipo de agravio a la identidad y dignidad de las personas.

Otro punto que consideramos importante y necesario es despatriarcalizar. Es el reconocimiento de las mujeres como sujetas políticas, como ciudadanas con plenos derechos, como actoras económicas, como constructoras del buen vivir, como seres autónomos para definir y potenciar su ser, su identidad, sus proyectos de vida. Se trata de desmontar los estereotipos, prejuicios, odios contra las mujeres y contra las personas que tienen el valor de expresar su disidencia sexual y de género. Se reconoce a las mujeres como portadores de saberes e identidades.

Despatriarcalizar es la lucha donde se dejan las opresiones, las explotaciones, las violaciones y discriminación que viven las mujeres, pero que afecta a toda la humanidad. Es desestructurar las relaciones de poder masculino que reproduce la dominación, subordinación y violencia u opresión sobre las mujeres, y con mayor severidad sobre las mujeres indígenas. Se trata de realizar un trabajo de despatriarcalización desde la cosmovisión o epistemología de las naciones originarias, buscando establecer relaciones equitativas y equilibradas entre mujeres y hombres.

Es romper con el orden patriarcal, racista, sexista, machista y heterosexual que institucionaliza la inferioridad y el control del cuerpo, la sexualidad, la reproducción y la vida de las mujeres. Ninguna persona puede ser sujeta de restricción de libertades y derechos por causa de sus opciones e identidades.

Otro punto que consideramos importante para tomarlo en cuenta es la desmercantilización, porque todo se mercantiliza en este país. Si miran algo hay que convertirlo en dinero, no se está pensando en el poder que puede tener, el agua, el aire, etc. Las personas, las comunidades y los bienes naturales constituyen los actores principales de la economía plurinacional. La Madre Tierra está en el corazón de nuestra unidad y de nuestras luchas. Es la fuente de la vida y el sostén de nuestro espíritu comunitario que nos inspira a valorar y cuidar la interdependencia de nuestras relaciones sociales y de nuestras relaciones con los bienes naturales y los territorios.

Desmercantilizar significa cuidar la vida. Requiere reconocer que todo lo que tiene vida tiene derecho a la existencia y todo lo que existe forma parte del tejido de la vida. Romper con la tendencia a pensar y tratar como mercancía todo lo que tiene vida y genera vida. Liberar de las garras del mercado a la madre tierra, el agua, a los bosques, a las montañas, a las semillas

y a los tejidos mayas, etc. Consiste en abrir e impulsar redes, espacios de producción alejados del derroche y del consumismo, y garantizar la agroecología y la soberanía alimentaria.

Bueno, me queda muy poco tiempo, por ello les invitamos a que sigan conociendo el documento, porque abordamos todos los problemas que tiene el país y también tenemos propuestas. En esta Feria Internacional del Libro en Guatemala (FILGUA) se debe de estar vendiendo el libro del autor Marco Fonseca, quien estudió la idea de la refundación del Estado en Guatemala por las clases populares, los sectores del pueblo indígena y la clase media; y también la reforma del Estado por las clases altas, tales como el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras de Guatemala (CACIF).

---

## Mestizo originado, memoria histórica y reconstrucción de la nación

---

*Dr. Roney Edelberto Alvarado-Gamarro*



Distinguidas y distinguidos colegas del campo antropológico, sociológico y político:

Permítanme iniciar con una premisa que interpela nuestras disciplinas y nuestras certezas: toda identidad es una construcción histórica, pero no toda construcción histórica ha sido narrada desde la dignidad de quienes la encarnan. En Guatemala —y por extensión en América Latina— uno de los sujetos más problematizados y menos comprendidos por la academia ha sido el mestizo.

La tradición antropológica dominante, heredera del positivismo occidental, ha operado mediante una lógica clasificatoria que separa, fija y jerarquiza. En esa lógica, los pueblos originarios fueron concebidos como entidades culturalmente puras, ancladas al pasado y preservadas como objetos de estudio etnográfico; mientras que el mestizo fue conceptualizado como una categoría residual, carente de origen propio, definida por la mezcla y por la ausencia de legitimidad histórica.

Esta construcción no es meramente descriptiva: es política. Produce subjetividades, ordena jerarquías sociales y legitima formas de poder. La antropología, la sociología y la historia han contribuido, consciente o inconscientemente, a la consolidación de un imaginario en el cual el mestizo aparece como un sujeto sin genealogía cultural legítima, sin territorio simbólico y sin memoria reconocida.

Frente a esta narrativa, propongo una relectura desde la filosofía contenida en el **Popol Vuh**, no como documento religioso exclusivamente maya, sino como corpus ontológico que plantea una concepción relacional de la humanidad. En esta cosmovisión, el ser humano no se define por su pertenencia étnica ni por su linaje biológico, sino por su condición de buscador. La humanidad se configura como un proceso de averiguación permanente, una búsqueda de sentido que antecede a cualquier clasificación cultural.

Desde esta perspectiva, la identidad no es un atributo individual aislado, sino un acontecimiento colectivo. El sujeto se constituye en relación con el otro; la alteridad no es un elemento externo, sino constitutivo. La existencia humana se realiza en comunidad. Esta concepción cuestiona de manera profunda el individualismo metodológico que ha marcado gran parte de las ciencias sociales modernas.

Si trasladamos esta lógica relacional al análisis histórico del mestizaje en Guatemala, emergen interpretaciones distintas. Durante las primeras décadas posteriores a la conquista, los hijos biológicos del contacto colonial no constituían aún una categoría cultural diferenciada. Cultural, lingüística y espiritualmente estaban integrados en las comunidades mayas que los acogieron. Su socialización, sus valores y su cosmovisión respondían a matrices culturales originarias.

La posterior separación de estos sujetos de sus comunidades no fue un proceso espontáneo de diferenciación cultural, sino el resultado de políticas coloniales que respondían a intereses de control social y de reconfiguración del orden político. Este proceso puede interpretarse como una forma de secuestro cultural: una ruptura forzada entre sujetos y matrices civilizatorias que generó una identidad intermedia funcional al sistema colonial y posteriormente al Estado criollo.

Las consecuencias de este proceso fueron profundas. Al mestizo se le negó un origen legítimo y se le asignó una identidad construida desde la negación. La narrativa colonial y republicana lo describió como degenerado, carente de valores y moralmente inferior, produciendo una subjetividad marcada por la vergüenza y el desarraigo. Este sujeto, omnipresente en la vida social, se convirtió paradójicamente en el gran ausente de la historia como sujeto cultural y político en los proyectos de reforma del Estado y construcción de la nación. Se le asume consustancial al Estado, se le considera su dueño, administrador y ejecutor del colonialismo racista como si fuera el único pueblo destinatario del proyecto de ladinidad. Pero este proyecto es para todos los pueblos y todos los pueblos hemos sido expuestos a sus efectos.

Sin embargo, la memoria cultural no se elimina por decreto. Permanece en formas simbólicas, en prácticas cotidianas y en estructuras afectivas. Lo que se interpreta como olvido puede leerse también como mecanismo de supervivencia frente al trauma histórico. La negación de las raíces puede entenderse como estrategia de adaptación ante un sistema que penaliza la memoria.

De esta reinterpretación surge la categoría de “mestizo originado”. Esta noción no pretende esencializar ni romantizar la identidad mestiza, sino reconocerla como resultado histórico de una matriz cultural específica, separada por procesos de dominación, pero no completamente desligada de ella. El mestizo originado es un sujeto derivado de una continuidad civilizatoria interrumpida, no un sujeto sin origen.

Las implicaciones de esta relectura son tanto epistemológicas como políticas.

En el plano antropológico, obliga a cuestionar la noción de pureza cultural y a reconocer la historicidad relacional de las identidades. En el plano sociológico, invita a repensar las categorías de nación, pueblo y cultura desde la interdependencia y no desde la exclusión. En el plano político, plantea la necesidad de construir un Estado que refleje la pluralidad real de su población y no una identidad homogénea impuesta.

No puede existir un proyecto de nación pluricultural o plurinacional sin la participación consciente de todos los sujetos históricos que la conforman. Un Estado que aspire a legitimidad debe nutrirse de las culturas que lo constituyen, no subordinarlas ni uniformarlas. Antes de la construcción institucional del Estado, es indispensable la construcción simbólica y cultural de la nación.

Esto implica reconocer al mestizo originado como sujeto histórico, cultural y político. No como categoría dominante ni como identidad hegemónica, sino como componente necesario de la complejidad social. Su reconocimiento no busca desplazar otras identidades, sino completar el mapa de la nación.

El desafío para nuestras disciplinas es profundo. Implica abandonar categorías heredadas que han naturalizado jerarquías coloniales y abrir espacio a epistemologías que reconozcan la memoria, la experiencia y la relacionalidad como fuentes legítimas de conocimiento. Implica también reconocer que la identidad no es un estado fijo, sino un proceso en constante transformación.

Quizá el aporte más significativo de esta reflexión es recordarnos que no existe una verdad definitiva sobre la identidad. Toda identidad es provisional, situada y relacional. Somos, como individuos y como pueblos, procesos abiertos de construcción histórica.

La tarea de la academia no es fijar identidades, sino comprender sus procesos. No es cerrar preguntas, sino abrirlas. Y en ese ejercicio, tal vez descubramos que repensar al mestizo es también repensar nuestras propias categorías de análisis y nuestras responsabilidades como productores de conocimiento.

Muchas gracias.



## Racismo, memoria y visibilidad afrodescendiente en México y Centroamérica

---

*María Elisa Velázquez Gutiérrez*  
*Socióloga con Master en Antropología e Historia*  
*Titular del Programa Nacional de*  
*Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural*  
*en México*



Quiero comenzar agradeciendo profundamente a la Feria por esta invitación para participar en este foro, especialmente a la doctora Marta Elena Casás, por este homenaje y por todo lo que ha aportado al tema del racismo. También agradezco a los organizadores que han estado pendientes de nosotros y acompañándonos durante estos días.

Es un gusto estar aquí, en Guatemala.

Hablar de racismo implica, lamentablemente, hablar de la historia de la esclavitud y de las personas africanas y afrodescendientes, sobre todo vinculadas a la construcción de la idea de «raza». Por ello, quisiera comenzar enfatizando que el racismo está profundamente ligado a una ideología construida sobre el concepto de raza, que se desarrolló principalmente a mediados del siglo XVIII con los naturalistas. Estos empezaron a explicar, de forma pseudocientífica, las diferencias entre los seres humanos, elaborando una clasificación racial que, aunque podía entenderse en un contexto de diferenciación científica, se tornó profundamente perversa cuando se jerarquizó a los grupos humanos como superiores e inferiores. Esta taxonomía sirvió para justificar la esclavización de millones de africanos.

Lo más inquietante es que esta categorización no se originó en la etapa inicial de la colonización, sino que se consolidó durante el siglo XVIII y XIX, periodo en el que el comercio de personas esclavizadas alcanzó su mayor auge. Por ejemplo, cinco millones de personas fueron trasladadas desde África hacia Brasil en el siglo XIX; casi dos millones llegaron esclavizadas a Cuba en la misma época. ¿Cómo explicar que en pleno auge de los derechos humanos -tras la Revolución Francesa- se comerciaran seres humanos? Pues con el argumento de la existencia de razas, y de una supuesta inferioridad evidenciada no solo en aspectos físicos como el color de piel, sino también en lo cultural. Ese concepto de raza, por su capacidad de estigmatización y exclusión, sigue siendo profundamente destructivo.

Volveré sobre ello al final.

Como decía al inicio, lamentablemente es indispensable hablar de la presencia africana, porque en países como México, Guatemala, Centroamérica y América Latina llegaron miles de personas de origen africano durante el periodo virreinal. Estas poblaciones fueron, hasta hace muy poco, menospreciadas e invisibilizadas por la historia oficial de nuestros países.

Cuando se empezaba a hablar de racismo en México, por ejemplo -y quiero destacar que Olivia Gall fue pionera en abordar este tema hace décadas, cuando nadie se atrevía siquiera a mencionarlo-, el enfoque recaía casi exclusivamente sobre las poblaciones indígenas. Fue sólo recientemente que se comenzó a incluir en la reflexión y el debate público a las y los afrodescendientes.

A partir de los años noventa empezaron a emerger intereses más genuinos por la historia y el presente de estas comunidades. Sin embargo, es relevante recordar que Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo pionero en este campo, publicó en 1956, *La población negra de México: Estudio etnohistórico*. En una entrevista, realizada en 1996, al preguntarle por qué no había tenido seguidores ni se había desarrollado una escuela en torno a sus investigaciones, respondió -ya de edad avanzada- que probablemente se debía al racismo.

Ser detenido en centrales de autobuses, en aeropuertos o al solicitar identificación en oficinas públicas, son sólo algunas de las experiencias cotidianas de las personas africanas y afrodescendientes en México. Persiste aún hoy la idea de que son extranjeras, y se mantiene el prejuicio de que la población negra en México fue insignificante, a pesar de abundante evidencia histórica. Estudios como el de Aguirre Beltrán -y los trabajos posteriores de nuevas generaciones de historiadores- han demostrado que los africanos y afrodescendientes constituyeron la segunda raíz más importante en México, por encima incluso de la población española durante el periodo colonial.

A pesar de esta evidencia, el racismo hacia las y los afrodescendientes se manifiesta no solo en acciones cotidianas -como hace dos días, cuando en un partido de fútbol a un jugador africano le gritaron «mono», o cuando una diputada afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca fue detenida y se le exigieron documentos porque se presumía extranjera-, sino también en la academia, que apenas recientemente ha comenzado a tomar en serio el estudio de estas poblaciones, sus características y los retos que enfrentan actualmente.

Cuando empecé a trabajar en este tema, hace ya treinta años, y decidí enfocar mi tesis doctoral en las mujeres esclavizadas en México, me dijeron que estaba loca. Que no iba a encontrar documentos, que los africanos habían sido muy pocos, que no había nada que investigar. Sin embargo, esa «obsesión» me llevó a construir una tesis con más de quinientas cuartillas.

Ahora bien, el tema del racismo se ha convertido en una agenda pública -por lo menos en México-, abordado no solo desde la academia, sino también por organizaciones sociales y por el Estado mexicano. En particular, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación comenzó a ocuparse de este asunto, desde 2011, impulsado entre otras cosas por la

Conferencia de Durban. Este marco internacional ha sido fundamental para que comiencen a surgir iniciativas de política pública orientadas a las y los afrodescendientes. Se promulgó el Primer Decenio de las y los Afrodescendientes, y actualmente nos encontramos ya en el segundo. Este contexto ha propiciado que las instituciones públicas se preocupen y trabajen activamente en torno al tema.

El primer logro relevante en México, que debe reconocerse por su contribución significativa a la lucha contra el racismo, es el reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afroamericanas en 2019. Se incorporó un apartado específico (C) y, más recientemente, se reformó la *Ley de Pueblos Indígenas y Afro-Mexicanos*, otorgándoles el estatus de sujetos de derecho público.

Ayer, mientras se discutía aquí la refundación de la nación guatemalteca y la naturaleza del Estado, pensaba en estas reformas. Hasta donde entiendo, Guatemala también reconoce a las poblaciones afrodescendientes. Pero más allá de declarar que somos países «pluriculturales», es necesario avanzar en políticas concretas, asignar presupuestos específicos y garantizar el reconocimiento de su autonomía. Este enfoque, creemos, es crucial.

Otro logro importante fue la inclusión de una pregunta de autoadscripción en el Censo de Población, primero en 2015 y luego en 2020. Esta era quizá la demanda más antigua y significativa del movimiento fromexicano. Y su incorporación ha sido clave para la visibilización estadística.

Un tercer avance relevante fue el cambio de narrativa en los libros de texto gratuitos que se distribuyen en México, principalmente durante la educación básica y secundaria. Por primera vez se incluyó la presencia histórica y cultural de africanos, africanas y afrodescendientes como parte integral de la formación escolar.

En el Museo Nacional de Antropología, por ejemplo, varias salas han tratado durante décadas la historia de las comunidades indígenas. Pero recientemente se modificó el guion curatorial y se incluyó a las poblaciones afrodescendientes como parte de esta historia viva. Creo que todos estos son logros que apuntan hacia una mayor visibilización, que es indispensable.

Considero que una herramienta clave para combatir el racismo es el conocimiento. Entre más se difunda -por diversos medios- quiénes somos, cómo nos construimos, y cuál ha sido nuestra trayectoria, mayores serán nuestras posibilidades de construir sociedades igualitarias.

También se han implementado otras acciones importantes, como la creación de sitios de memoria dedicados a la esclavitud y a las personas afrodescendientes.

Hasta donde sé, Guatemala aún no cuenta con sitios de memoria dedicados a este tema. En cambio, en México se han proclamado cinco:

- Veracruz (el principal puerto de entrada de africanos esclavizados)

- Yanga, en honor al líder cimarrón que fundó un palenque autónomo durante la época virreinal
- Acapulco, con el Fuerte de San Diego, declarado sitio de memoria por el ingreso de esclavizados vía Pacífico
- Ciudad de México, en la Plaza de Santo Domingo
- Y otras regiones emblemáticas de la diáspora africana

Estos son solo ejemplos de muchas acciones que no me da tiempo de relatar hoy, pero que han sido centrales en la visibilización de la historia afrodescendiente.

Respecto a la investigación, me gustaría hacer dos precisiones: Existen ya trabajos históricos y estudios sobre el racismo y los afrodescendientes. Pero falta mucho. Es necesario documentar con mayor profundidad cómo se manifiesta el racismo, cómo se vive en lo cotidiano, por eso me parece tan relevante que se haya dedicado este espacio de debate e intercambio.

Desde hace muchos años hemos insistido en que el racismo y el menosprecio de las poblaciones afrodescendientes en México producen una sociedad desigual, ignorante y plagada de prejuicios y estereotipos.

La investigación -basada en experiencias y en datos documentados- puede ofrecer información valiosa para construir una agenda antirracista consistente, que modifique los paradigmas dominantes y no se limite a emitir recomendaciones aisladas.

Esto es especialmente necesario en el contexto de la ideología del mestizaje, como también mencionaba Marta en una de sus intervenciones. En México, los afrodescendientes nunca han sido incorporados plenamente en esa narrativa. Siempre se consideró solamente a los indígenas y a los españoles -como si fueran grupos homogéneos-, mientras que los africanos y afrodescendientes quedaron fuera de la reflexión nacional.

Me parece que Guatemala y otros países de Centroamérica y Sudamérica enfrentan una problemática similar.

Para cerrar mi intervención.

Hace muchos años, yo investigaba sobre una santa africana de Etiopía, que tiene representaciones devocionales en países como Brasil, Perú, México, etc., y descubrí que también había un retablo dedicado a Santa Efigenia aquí, en Guatemala.

Hace unos diez años vine a buscarlo, justo cuando restauraban la Iglesia de La Merced, y no lo pude ver. Ayer fuimos, por fin, y es un retablo increíble, maravilloso, obra de Astorga, un escultor y pintor guatemalteco. Los escultores guatemaltecos, por cierto, son excepcionales.

Este retablo, además, hace una geografía de la santa: un verdadero tesoro artístico e histórico. Pero al salir pedimos una novena... nadie sabía quién era la santa. En otra tienda preguntamos; luego, un joven vendedor me dijo: «Oiga, ¿cuál Santa Eugenia? Pues es mi suegra. Llevo aquí 15 años y nunca he oído de esa santa».

Se lo cuento porque tiene que ver directamente con el racismo simbólico e histórico. ¿Por qué la historia de una santa africana está negada y no se conoce?

Ese retablo maravilloso -que no existe ni siquiera en Brasil, donde Santa Efigenia tiene más devoción- está en Guatemala, en la Iglesia de La Merced. ¿Y para qué sirve saberlo?

Sirve para reconocer que ese retablo se hizo porque aquí hubo africanas y afrodescendientes de forma importante. Fue esa presencia cultural la que trajo a Santa Efigenia hasta Guatemala. Y conviene recordar que es una santa del siglo I, convertida por San Mateo. Es una de las primeras santas en la historia del cristianismo.

Con esto cierro. Creo que la visibilización fortalece la igualdad, la memoria histórica y el reconocimiento de nuestro pasado compartido.

Muchas gracias.

## Racismo y discriminación en los movimientos sociales

---

*Glenda Ixtabalán*  
*Mujer Maya K'iche'*  
*Trabajadora social*  
*Maestría en Formulación y Evaluación de Proyectos*



Hablar de racismo y discriminación dentro de los movimientos sociales implica romper un silencio que ha acompañado históricamente muchas luchas en Guatemala. Durante décadas, estas violencias fueron interpretadas casi exclusivamente como expresiones externas, asociadas al Estado, a las élites económicas, a las instituciones coloniales y a las estructuras hegemónicas que han sostenido la exclusión de los pueblos indígenas, de las mujeres y de otros sujetos históricamente marginados. Sin embargo, el análisis de experiencias concretas permite identificar una dimensión menos nombrada, pero no menos relevante, como es la reproducción de prácticas racistas y discriminatorias dentro de los propios movimientos que se asumen como transformadores.

Nombrar estas contradicciones no es un ejercicio cómodo, pero resulta políticamente necesario. La reflexión parte de una comprensión amplia del qué hacer político, entendiendo que el pensamiento no se limita a lo racional o programático, sino que se construye desde la experiencia histórica, la memoria colectiva, los afectos, el territorio y las relaciones comunitarias. Desde esta perspectiva, la crítica no busca deslegitimar las luchas sociales, sino fortalecerlas a partir de la coherencia entre discurso y práctica.

La historia reciente del país de Guatemala evidencia la persistencia del racismo estructural hacia los pueblos indígenas, la continuidad de la discriminación hacia las mujeres y la normalización de violencias contra las personas de la diversidad sexual. A estas expresiones se suman formas más sutiles de exclusión vinculadas a la apariencia, la vestimenta, la forma de hablar o de pensar, y a identidades consideradas incómodas para el orden social dominante. No obstante, una de las dimensiones menos visibilizadas es la manera en que estas mismas violencias se reproducen dentro de los movimientos sociales, incluso en aquellos que se autodefinen como defensores de los derechos humanos y de la justicia social.

En el interior de muchas organizaciones persisten jerarquías implícitas, silencios impuestos y mecanismos de exclusión que contradicen los principios que se proclaman públicamente. En

estos espacios, la denuncia interna suele verse obstaculizada por el temor a represalias, por la presión de preservar una supuesta unidad o por la amenaza de quedar fuera de los circuitos de legitimidad política. La represión simbólica, el descrédito hacia las voces disidentes y la sanción informal hacia quienes cuestionan las decisiones establecidas, forman parte de estas dinámicas.

Es fundamental aclarar que este análisis no pretende generalizar ni descalificar a la totalidad de los movimientos sociales. Existen colectivos que han emprendido procesos conscientes de revisión interna, que interrogan sus privilegios, abren espacios de diálogo y buscan transformar sus prácticas organizativas. Estos esfuerzos, aunque imperfectos, representan avances significativos y requieren ser reconocidos como expresiones de madurez política. Sin embargo, también coexisten espacios donde el clasismo, racismo, adultocentrismo, la discriminación y el machismo continúan operando de manera cotidiana, a menudo naturalizados y poco cuestionados.

Diversas experiencias permiten ilustrar estas tensiones. En algunos casos, personas indígenas provenientes de contextos comunitarios han sido deslegitimadas dentro de espacios organizativos urbanos por no ajustarse a determinados liderazgos, formas de hacer política o incluso modas que recambian la tradición étnica-cultural. La exclusión se manifiesta a través del etiquetamiento, la desvalorización de la palabra y la imposición de modelos culturales ajenos a sus trayectorias territoriales. Estas prácticas revelan cómo la violencia simbólica puede reproducirse incluso en espacios que discursivamente se oponen a ella.

Asimismo, se identifican situaciones en las que mujeres indígenas, jóvenes o con formación académica son objeto de discriminación dentro de estructuras políticas indígenas. El acceso a la educación superior, lejos de ser reconocido como una herramienta colectiva, es utilizado en ocasiones para cuestionar su legitimidad, acusándolas de haberse distanciado de la comunidad o de haberse integrado al sistema que se critica. Estas dinámicas evidencian la existencia de exclusiones «intraíndigenas», que parten del resentimiento, la envidia y el clasismo, así como de disputas de poder que atraviesan a los propios pueblos, marcadas por diferencias precisamente de clase, territorio, generación y capital simbólico.

Particularmente ilustrativa resulta la experiencia vivida en espacios que se presentan como núcleos de proyectos políticos emancipadores, como aquellos que impulsan la propuesta del Estado plurinacional. En algunos de estos escenarios, que se autodefinen como representativos del pensamiento político indígena y que cuentan formalmente (no efectivamente) con estructuras de mujeres y juventudes, las decisiones continúan

concentrándose en grupos reducidos, mayoritariamente masculinos y cooptados por adultos. Aunque hacia el exterior se promueve un discurso de inclusión y diversidad, en la práctica se reproducen jerarquías internas, se restringe la circulación de la palabra y se deslegitima la crítica. Quien escribe formó parte de la organización durante aproximadamente cuatro años y llegó a integrar el Consejo Político. Posteriormente decidió retirarse del proceso tras haber sufrido violencia psicológica al vivir prácticas de discriminación, exclusión e incluso persecución en su espacio de trabajo, por proponer cambios y por hacer críticas a las formas de accionar y de dirigir la organización. Lo más sorprendente fue que una de las principales responsables de dichas violencias era una mujer indígena que ocupaba espacios de autoridad y contaba con formación académica, quien recomendó que me expulsaran de la organización por ser una joven universitaria y que las mujeres universitarias no deben tener lugar en los movimientos sociales por no entender las luchas indígenas. Con el paso del tiempo, resulta posible comprender que su actuación respondía a un interés personal por posicionarse políticamente, objetivo que logró al acceder a un cargo público, no por ser figura en la organización señalada, sino por aprovecharse de su aparente condición de «autoridad indígena», ya que no contaba con la legitimación como tal en su propio pueblo, pero que supo explotar durante los movimientos pro-democracia de 2023.

El problema no radica únicamente en estas prácticas, sino en la forma en que cualquier intento de reflexión interna es interpretado como una amenaza al proyecto político. La crítica se asocia con traición, fragmentación o ataque, desconociendo que la capacidad de revisarse a sí mismos constituye un requisito básico de la madurez política. Cuando los proyectos emancipadores se vuelven incapaces de escuchar las voces que cuestionan sus propias contradicciones, corren el riesgo de convertirse en estructuras cerradas, más preocupadas por preservar su autoridad simbólica que por transformar la realidad que dicen representar, rasgos característicos de dictaduras, de autoritarismo occidental.

Estas tensiones se ven agravadas por la influencia de la cooperación internacional, que, si bien ha sido clave para sostener múltiples procesos organizativos, también ha introducido dinámicas de competencia, jerarquización y profesionalización selectiva. La lógica de financiamiento ha favorecido en algunos casos la construcción de liderazgos individualizados, la mercantilización de la identidad y la priorización de perfiles «vendibles» sobre procesos comunitarios de largo plazo. En este contexto, la identidad indígena o la condición de mujer pueden convertirse en recursos estratégicos para el acceso a oportunidades, desplazando el sentido colectivo de la lucha.

Mientras algunas personas circulan en espacios internacionales presentando narrativas de sufrimiento que resultan funcionales a ciertos discursos, muchas comunidades continúan enfrentando criminalización, despojo y violencia sin respaldo mediático ni institucional. Esta brecha pone en evidencia una profunda desconexión entre los liderazgos y las realidades territoriales que sostienen la vida comunitaria.

No obstante, también existen experiencias que muestran caminos alternativos. Personas que, tras acceder a formación académica o reconocimiento profesional, deciden regresar a sus comunidades y poner sus conocimientos al servicio de los procesos colectivos. Estas trayectorias expresan una ética política basada en la coherencia, el agradecimiento y la responsabilidad histórica, recordando que la lucha social no es un proyecto individual, sino un compromiso con la memoria y el territorio. No obstante, esto es por demás extraño que suceda en el mundo indígena.

La desigualdad estructural que caracteriza a Guatemala atraviesa inevitablemente a los movimientos sociales. La distribución desigual de privilegios según clase, etnia, edad, género y territorio no desaparece automáticamente dentro de las organizaciones. Cuando estas desigualdades no son reconocidas ni problematizadas, tienden a reproducirse, socavando los principios de justicia e igualdad que se proclaman. De ahí la necesidad de impulsar procesos de autoconciencia colectiva que permitan interrogar los lugares desde los cuales se habla y se actúa. La descolonización interna no puede reducirse a un discurso abstracto, sino que requiere revisar prácticas cotidianas, relaciones de poder y formas de organización. Implica desaprender lógicas de competencia, individualismo y resentimiento que debilitan el horizonte colectivo.

Asimismo, resulta urgente ampliar los marcos de diálogo. Durante años, muchos movimientos han concentrado su interlocución en círculos cerrados, reforzando consensos internos sin incidir en escenarios más amplios. La transformación social exige la capacidad de dialogar con actores diversos, incluidos sectores ladino-mestizos aliados, juventudes con nuevos lenguajes políticos, y espacios institucionales donde también se disputa poder. Lo político no es pureza, sino estrategia fundada en principios éticos y humanos de quienes la ejercen.

Las luchas sociales están marcadas por historias de dolor, despojo y violencia que han dejado huellas profundas en los cuerpos y en las memorias colectivas. Este dolor, cuando no se reconoce ni se trabaja, puede traducirse en rigidez, desconfianza y violencia interna. Frente a ello, recuperar la ternura, la espiritualidad y la memoria de las abuelas y los abuelos que

sostuvieron la vida comunitaria desde la reciprocidad y el cuidado se vuelve una práctica política de primer orden.

Por todo lo anterior, resulta imprescindible dejar de romantizar los movimientos sociales. Reconocerlos como espacios humanos con sus contradicciones, conflictos y tensiones, no los debilita, al contrario, abre la posibilidad de transformaciones más honestas y profundas. Nombrar la exclusión, el adultocentrismo y la discriminación que se producen dentro de ellos no constituye un ataque, sino un llamado a la madurez política y ética.

Hablar de estas violencias internas es una invitación a mirar hacia adentro con la misma fuerza con la que se denuncia hacia afuera. Solo así será posible construir movimientos que no se limiten a enunciar la justicia, sino que la encarnen en sus prácticas organizativas, en sus relaciones internas y en la manera en que se vinculan con la diversidad de la sociedad que dicen representar.

## Racismo, ideologías y territorios ocupados: Entre la espiritualidad, la sexualidad y el derecho a ser

---

Fernando Us  
*Guía espiritual Maya K'iché*



Buenos días a todas y todos.

A propósito de lo que hemos vivido en los últimos días -o lo más mediático que hemos visto recientemente- he estado pensando en cómo los defensores y las defensoras del racismo, dentro de este modelo en el que estamos viviendo, suelen hablar principalmente de *las formas*.

¿A qué me refiero con esto?

Hace dos días, si no me equivoco, una viceministra del gobierno fue interpelada en el Congreso de la República, y seriamente regañada y humillada por hablar en su idioma maya. También vimos el caso de un joven tz'utujil que denunció su situación tras interactuar con un colectivo del movimiento social urbano. Y fui registrando cómo quienes ejercen el racismo centran su discurso en «las formas»: se nos pide tener *formas* para comportarnos «correctamente».

Es curioso, porque parecería que el racismo exige una forma de comportamiento. Pero en realidad, no. A mí me parece que lo que encontramos, tanto en la historia como en lo contemporáneo, es que el racismo es arbitrario. Totalmente arbitrario.

Todo lo que han mencionado las compañeras -o al menos parte de lo que ustedes han compartido hoy- nos recuerda que el racismo no es solamente una narrativa. La trampa está en creer que lo es. Pero el racismo es, ante todo, una estructura. Una estructura y un sistema vinculado al poder. Y esto es fundamental tenerlo presente, porque ese sistema estructural forma parte de lo que yo llamaría un *proceso civilizatorio*.

Quizás no sea el mismo que conocimos en los tiempos del comercio transatlántico de esclavizados, o durante los procesos de colonización de los pueblos originarios. Pero estamos en una dinámica que responde a una lógica de poder civilizatorio. Lo que ya han planteado Marta Elena y otros académicos y académicas: una estructura política, social y profundamente ideológica.

Y ahí quiero detenerme un momento: en lo ideológico. Porque considero necesario denunciar y visibilizar el papel que las iglesias fundamentalistas están teniendo en este sistema ideológico. Y no se trata solamente de su impacto sobre los pueblos indígenas, sino también

sobre los cuerpos de las mujeres, las diversidades sexuales, y cualquier posibilidad que amenace o cuestione esa narrativa dominante.

La religión -si ustedes la rastrean históricamente- tuvo un papel clave durante la colonización en Centroamérica y Sudamérica. Pero ese poder no ha desaparecido. Sigue vigente en la política, en las comunidades, en los padres de familia, en las escuelas, etc., está ahí, en todas partes. No se pierde ninguna.

Voy a decir algo que quizás me meta en líos después, pero lo diré igual.

Hace poco, ustedes ya saben, Joel Acevedo y su grupo de maestros estaban protestando en el parque. Alguien -no creo que haya sido idea de ellos directamente- colocó un cartel que decía: «Con nuestros niños no te metas». Y claro, esa frase hace referencia a las acusaciones que se han dirigido contra las diversidades sexuales bajo la etiqueta de «ideología de género».

Y sobre eso les tengo una mala noticia: la ideología de género ya existe.

No entiendo por qué nos la atribuyen a nosotros. La ideología de género es la que sostiene la asimetría entre hombres y mujeres, la que reproduce la desigualdad estructural. Esa la conocemos de sobra: el matrimonio forzado, el abuso sexual, etc., hechos que sabemos, pero que muchas veces decidimos ignorar.

También quiero invitar a reflexionar sobre el racismo desde las acusaciones dirigidas a la diversidad sexual. Una de ellas es la famosa «disforia de género», esa idea de que tenemos una confusión con nuestra identidad. Pues bien, yo creo que la sociedad guatemalteca tiene más bien una disforia de la identidad.

¿Por qué?

Porque sus orígenes son profundamente mayas. Pero el mestizaje ha funcionado como respuesta para negar esa identidad. Cualquier elemento cultural que acerque a la identidad maya se vive como una ofensa, especialmente por parte del ladino promedio. No ustedes, claro, los que no vinieron hoy.

Muchos ladinos, a veces sin que uno les pregunte, insisten en decir que tienen raíces italianas, españolas, etc. Y uno piensa: «¡Ajá! Me imagino...».

Vivimos en una sociedad que mantiene un conflicto profundo con su identidad, y que se esfuerza en negar y afirmar cosas falsas al mismo tiempo. Y eso tiene implicaciones psíquicas, emocionales. ¿Cómo no va a afectar la salud mental vivir negando lo que somos?

Y se me pasó algo que había anotado: el control ideológico relacionado con la espiritualidad. Me preocupa muchísimo que hoy siga vigente el señalamiento, control y persecución de la espiritualidad maya. En los últimos dos años, al menos cuatro guías espirituales han sido asesinados.

Y no es casual.

Los líderes de las iglesias fundamentalistas mantienen en su discurso un ataque constante contra el ejercicio de la espiritualidad ancestral. Cuando Yolanda [Aguilar] hablaba de la interacción entre sistemas, yo pensaba: no es sólo el racismo, también opera el control de los cuerpos, lo que podríamos llamar violencia sexual, y también el control ideológico vía violencia religiosa.

Y es increíble lo profundo que llega.

La gente en las comunidades tiene miedo de practicar la espiritualidad maya. Hoy por hoy, acompaño a más gente extranjera que guatemalteca -y menos aún a gente maya- en ceremonias o prácticas espirituales. Estamos completamente cooptados.

El territorio indígena no es solo la tierra. Es también el territorio cuerpo, y el territorio espíritu. Y ese territorio espíritu también ha sido ocupado.

De la sexualidad... ¡mejor ni hablemos! Sabemos que es un tema incómodo, que ha sido denunciado por los feminismos hace mucho tiempo. La sexualidad -el amor romántico impuesto, el odio a la vejez, los cuerpos funcionales, la maternidad obligada, la paternidad normada- está llena de mandatos que la comunidad LGBT no cumple necesariamente. Y eso molesta. Porque rompe.

Guatemala tiene una ideología de la racialidad profundamente aprendida, muy bien integrada en su cultura. Por eso no basta con decir que nos interesa el tema. Hay que manifestar expresamente que somos antirracistas, antisexistas, antimachistas. Porque venimos de un aprendizaje primario en estos sistemas de opresión.

Lamentablemente, desde la comunidad LGBT, no tengo muy buenas noticias. A propósito de la marcha del orgullo, recientemente alguien hablaba del «rayo homosexualizador» como si fuéramos una especie de amenaza. Y yo pensaba: es interesante que se nos atribuya un rayo... Pero no estoy tan seguro de que nos vuelva diferentes.

A veces, ese rayo «homosexualizador» es muy heterosexual. Y, además, muy racial. Con un odio profundo hacia las personas mayores de 40 años, hacia quienes venimos de territorios indígenas, hacia quienes no cumplimos con los estereotipos corporales, físicos, económicos, etc. Porque sí: dentro de la comunidad LGBT también se han construido lógicas para su propia subsistencia, que reproducen privilegios.

Y lo que me llama la atención es que estamos empezando a cuestionarlo. Es incómodo hablar de esto dentro de la LGBT. Y también es incómodo hablar de esto dentro del movimiento maya. El tema de la sexualidad y la diversidad sexual sigue siendo un tema incómodo.

Pero aquí estamos. Aquí seguimos.

No quiero ser tan pesimista con los escenarios que hemos planteado hoy, pero sí quiero invitar a la reflexión. Estos sistemas -no sé si interactúan simultáneamente o si uno sostiene al otro- pero eso lo dejo a académicos y académicas.

Lo que me importa más no es *quién sostiene a quién*, sino las implicaciones que tienen para nuestras posibilidades de vida. Para nuestras posibilidades de ser.

No podemos ejercer nuestra identidad. No podemos ejercer nuestra espiritualidad. No podemos vivir con libertad.

Entonces, ¿qué nos queda? ¿Hacia dónde debemos replantear nuestras luchas?

Como ya dijo Glenda [Ixtabalán]: ¿hacia dónde va el movimiento social? Si es un movimiento que nace en la periferia, desde lo alternativo, desde lo que propone otras posibilidades...

¿Cómo se puede construir realmente algo distinto, si nosotros mismos estamos tan atravesados por los mismos mandatos que reproducen el poder y las estructuras?

Eso es lo que terminaría diciendo.

Muchas gracias.

---

## Cuerpos mestizos, memorias borradas: hacia una conciencia situada

---

*Yolanda Aguilar Urizar*  
*Antropóloga*



Muchas gracias.

La verdad es que la ventaja de hablar al final es que puedo retomar muchos de los elementos que han compartido mis compañeras y compañeros. Y quisiera compartir con ustedes algunas reflexiones en torno a lo que implica reconectar con nuestros cuerpos, buscar raíces, desaprender y resignificarnos.

Parto de una experiencia reciente: lo que ocurrió durante el segundo semestre de 2023 en Guatemala, cuando vivimos un fenómeno social inédito en la ciudad capital. Tomo como referencia un documento elaborado por el Instituto 25A, con sede en la Ciudad de Guatemala, que dio cobertura mediática al paro nacional indefinido encabezado por las autoridades ancestrales. (Cobertura Mediática de octubre 2023. PARO NACIONAL INDEFINIDO. Diciembre 2023.)

El documento señala que en las primeras semanas del paro se evidenció una alianza entre autoridades indígenas, estudiantes universitarios, vecinas y vecinos de zonas como la 6, 7, 12, 15, 16, 18 y 21, así como organizaciones de sociedad civil, mujeres, disidencias sexuales, motoristas, 105 mercados de la ciudad, entre otros actores que acuerparon la protesta.

Cito:

«La dinámica de protesta se descentralizó en ubicación y forma. Las concentraciones se realizaron en numerosos puntos de la Ciudad de Guatemala bajo ambientes creativos y lúdicos que permitieron tomar los espacios públicos». (Pag. 12)

También se destacaron contrastes políticos locales, como la resistencia de la colonia popular Betania (zona 7), el apoyo de salubristas en la zona 1, maestros de instituciones públicas, estudiantes de diversas universidades -la Rafael Landívar, del Valle, San Carlos y algunas privadas-. El último punto liberado fue el de la Universidad de San Carlos, en la Avenida Petapa, zona 12.

El documento concluye que esta movilización aportó luces para fortalecer la articulación de actores y dar continuidad a la acción política, especialmente en barrios, comercios y mercados de la ciudad. Algunos sectores urbanos fueron catalogados como actores primarios, otros como secundarios, pero todos participaron en el proceso.

Desde mi perspectiva, este es el mejor ejemplo de que en la ciudad capital está emergiendo una nueva forma de autoconciencia en ciertos sectores urbanos, no solo de sociedad civil organizada, sino también en los barrios populares. Esta conciencia se expresó claramente en lo sucedido en 2023 con el apoyo que recibió la movilización de los pueblos.

Lo percibo aún como pequeños atisbos de una conciencia que no se conforma con el «no lugar» que históricamente ha sido asignado a lo ladino y lo mestizo. Una conciencia que no acepta permanecer en un lugar negado, sino que comienza a construirse desde elementos que sí nos identifican.

En mi experiencia personal -observando e identificando lenguajes corporales entre mujeres ladinas y mestizas de Guatemala y Centroamérica- me encuentro con una lectura entre líneas: una atmósfera emocional y política que nos atraviesa.

Intento identificar un sentir que nos nombre, no solo el malestar, sino con esa intuición profunda que, tal vez, solo tal vez, nos indica que podemos también ser parte del cambio que este país necesita. Pero no desde lugares preestablecidos, sino desde la conciencia de nuevos lugares situados.

Claro está que esta conciencia no constituye aún una identidad étnica ladina o mestiza como colectivo. Pero da la impresión de que podría tornarse en una posibilidad política que, en primer lugar, nos lleve a una reconciliación con nosotras y nosotros mismos, como bien mencionaban Glenda [Ixtabalán] y Fernando [Us].

Me refiero a una potencia aún intangible, derivada del vínculo y el aprendizaje que nos ha ofrecido la voz, la lucha y el protagonismo de los pueblos indígenas, particularmente de las mujeres mayas. Una potencia que, como ondas en el agua, nos irradian y nos convocan a mirarnos, a interpelarnos, a reconocernos como personas ladinas y mestizas.

No basta con mirarnos el ombligo ni con reconocer los privilegios que nos ha concedido la herencia colonial. Eso, por supuesto, ya nos ha movido de algunos lugares de comodidad. Pero ahora, quizás, nos toca movernos hacia lugares de complicidad política, responsabilidad histórica, y reinención identitaria.

Hay una amiga, María Jacinta Xon, que cada vez que hablamos sobre espacios para reflexionar lo ladino o ladino-mestizo en Guatemala -y alguien propone invitarla- me recuerda algo muy claro. María Jacinta siempre dice: «Esas son discusiones que deben sostener entre sí las personas ladinas y ladino-mestizas. ¿Por qué siempre nos invitan a las personas indígenas a hablar de racismo? Eso, nuevamente, es un lugar de comodidad».

Por eso me parece necesario nombrar con firmeza que, como grupo ladino o mestizo en nuestros linajes familiares, -muchas de las personas que estamos aquí presentes- aprendimos a aspirar a la blancura, a reproducir el racismo, tanto como aprendimos a reproducir el patriarcado.

Necesitamos hacerlo consciente. Hemos sido parte de esta historia, no en abstracto, sino en carne y hueso.

Tal vez ese sea un primer buen paso para empezar a desestructurar los patrones que hemos internalizado en nuestros cuerpos: en nuestra sexualidad, nuestros deseos cotidianos, en la forma de vincularnos eróticamente, en los espacios públicos, en la academia, y también en la manera en que pretendemos transformar este país, a propósito de lo ya compartido.

Desde los lugares donde me encuentro -acompañando a activistas sociales y personas que acompañan a otras personas- percibo que seguimos aprendiendo a encontrar las palabras para reconocer que las personas ladinas y mestizas no podemos seguir hablando del racismo como si fuera un fenómeno ajeno.

Nosotras, nosotros, nosotres hemos contribuido activamente a su reproducción. Sí, es cierto que podemos ubicarnos en lugares humanos, solidarios, cooperativos... Pero, sobre todo, necesitamos posicionarnos desde lugares de conciencia, que nos permitan dismantelar esa idea de identidad ladina basada en la carencia y el vacío existencial. Ese vacío que muchas personas, aquí -yo incluida- hemos sentido.

Esta observación me ha llevado a entender por qué ha sido importante impulsar procesos de toma de conciencia del *lugar situado* desde el cual nos posicionamos las personas ladinas y mestizas.

Para empezar, hemos tenido que reconocer que todas las personas que habitamos estos territorios necesitamos descolonizar y despatriarcalizar nuestras formas de estar en el mundo. Esto no es fácil. Implica reconocer que hemos pasado por procesos de desconexión o disociación con nuestros cuerpos, con nuestras emociones, nuestros deseos, nuestras ancestralidades y, por lo tanto, con nuestras raíces.

Eso es lo que caracteriza lo ladino. La centralidad de la desconexión del cuerpo en estos procesos históricamente normalizados. Procesos que han colocado opresiones sobre algunos cuerpos más que sobre otros. Y esa es la parte que nos ha tocado vivir a nosotras y nosotros.

Reconocer sensaciones corporales, intuiciones, emociones, sentipensares nos ha permitido identificar lugares de conciencia que sí queremos habitar. También nos ha mostrado en qué aspectos nos resistimos al cambio, y dónde convivimos con miedos, culpas, vergüenzas y traumas heredados.

Venimos de esa historia, y reconocerla ha sido clave para iniciar una ruta consciente hacia otras direcciones.

Como plantea la antropóloga guatemalteca Andrea Gómez Recinos: «Aprender a reconocer el pasado colonial de la ladinidad puede contribuir a posicionar procesos de contestación al orden hegemónico».

El trabajo de desaprender los mandatos culturales es sin duda un proceso largo, profundo y colectivo. Para muchas, ha tomado años salir de la negación y empezar a nombrarnos con palabras que nos posicionen políticamente de maneras nuevas.

En mi búsqueda de conexión con la espiritualidad maya -y otras cosmovisiones ancestrales- he entendido que estos niveles de desconexión que hemos vivido no son solo resultado de invasiones, guerras o despojos. También son consecuencia de procesos de domesticación emocional y subjetiva, heredados por generaciones.

Me conmueve profundamente la idea de que la conciencia, ante todo, es una experiencia. No podemos tomar conciencia de nada si no lo atravesamos por el cuerpo, si no lo vivimos, si no lo sentimos en primera persona.

Lo contrario no nos dice nada sobre lo que significa ser o experimentar.

Desde ese lugar, reconozco el papel fundamental de las disidencias sexuales y de género. Todas las compañeras, compañeros y compañeres que han partido desde el cuerpo para posicionarse políticamente. Algunas personas seguimos aprendiendo a hacerlo.

Lo que quiero reflexionar con ustedes es, que en la piel y las experiencias de mujeres ladinas o mestizas, algunas feministas, puede estar surgiendo una nueva conciencia. Algo así como un susurro. Un susurro que emerge desde lo profundo de cada una, que nos invita a tomar un lugar y generar sentidos colectivos como camino para salir de sistemas racistas y patriarcales que hemos interiorizado.

Ya para cerrar...

En este tiempo histórico, sé -de primera mano- que, desde hace décadas, se han impulsado procesos para sanar heridas personales, familiares y sociales, especialmente en las mujeres mayas. No es casual que haya comenzado desde ahí el trabajo que hemos llamado de sanación en este país.

Hoy, el trabajo de acompañamiento con mujeres diversas, disidencias sexuales, activistas y personas que acompañan..., nos ha abierto campos de exploración de mundos que antes ni imaginábamos.

Aprender a nombrarnos, resignificar los cuerpos y sexualidades como totalidad de lo que somos, cuidarnos, aprender a bien tratarnos..., significa un camino paciente de sanación corporal, de reencuentro con las espiritualidades de nuestras abuelas, de nuestros linajes maternos, de nuestras raíces, y con el espíritu de la tierra que nos sana.

Es una ruta para reconocer que nuestras subjetividades, conciencias y apuestas políticas son posibles. Probablemente sea también una forma amorosa de reconectar con las redes de la vida que necesitamos recuperar quienes crecimos en cuerpos ladinos.

Lo ancestral no está lejos. Está aquí, junto a nosotras y nosotros. Esperamos que esta vía nos permita construir relaciones respetuosas y dialogantes con mujeres mayas, xinkas, garífunas y entre nosotras mismas.

Termino con una cita de Andrea Gómez Recinos que me acompaña: «No será la mente la que encontrará el camino para la nueva conciencia ladina mestiza, sino que serán los vínculos con las emociones y el corazón».

Muchas gracias.



## Las nuevas formas de racismo en Guatemala: Sujetos sin rostros, pero, otros instrumentalizados para reproducirlo

---

*MSc. Victoria Aurora Tubin Sotz  
Maya kaqchikel  
Comisionada Presidencial  
Coordinadora CODISRA*



Es importante reafirmar que el racismo sufre constantemente cambios, por eso, es necesario seguir discutiendo y debatiendo sobre sus efectos y manifestaciones; es decir, no es un problema estático. En el caso de Guatemala, sus cambios se deben a las formas de resistencia de los pueblos originarios e indígenas y a las dinámicas globales socioeconómicas, esto porque el racismo responde a los intereses del poder hegemónico, quienes mantienen su existencia y renovación, porque les garantiza el poder económico-político, así como el control social hacia los pueblos indígenas.

Es necesario preguntarnos: ¿Qué más necesitamos identificar del racismo? ¿Cuáles son las otras caras? Aunque hemos realizado debates y discusiones sobre el concepto del racismo, sobre sus manifestaciones cotidianas y estructurales, las mismas nos han llevado a más inquietudes. Hacia donde se dirige y qué más podemos subrayar de sus manifestaciones y expresiones en el lenguaje, en los comportamientos y en las construcciones teóricas-metodológicas. Particularmente de sus magnitudes culturales, pero además su impacto hacia la estructura emocional de cada persona y cómo esta afección llega hacia las relaciones sociales.

Cómo caracterizar las otras caras del racismo, si los rostros del racismo como se había manifestado con anterioridad han pasado a ser otros rostros y agentes sociales. ¿es internalización acaso, o es la consumación de la subordinación de los sujetos? Según Foucault: «la subordinación no solo es presionada sobre el sujeto, sino también **lo forma** (...) es presionada sobre el sujeto en el curso de su formación, sugiere que existe una ambivalencia en el lugar de emergencia del sujeto». (Butler, 1997) Lo que nos lleva a la conclusión de que la subordinación conduce a nuevos comportamientos y pensamientos en los sujetos sociales.

En esta lógica de subordinación y formación, podríamos suponer que el racismo conduce a los mismos comportamientos hacia las personas donde se ejerce el poder.

La subordinación que conduce a la formación de comportamientos, impuesta por varios siglos de colonialismo, genera la presencia de los sujetos instrumentalizados, porque se hacen parte del «vestigio del domino», ya no se necesita la presencia de los verdaderos sujetos que han implantado el dominio/represión/violencia y racismo hacia los pueblos originarios, porque se interna y se hace parte de las relaciones sociales. Es una tendencia cada vez más frecuente en los comportamientos de sujetos indígenas, más preocupante porque la subordinación se ha trasladado hacia un «poder que es ejercido sobre el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder asumido por el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir». (Butler, 1997) Esto complejiza el problema del racismo, de identificar de dónde viene, quienes lo alimentan y por qué, se pierde cuando su práctica se produce dentro de las relaciones sociales entre los mismos pueblos indígenas.

Esto podría explicar por qué las manifestaciones del racismo, al producirse en las mismas relaciones sociales entre los pueblos indígenas, así como es aprovechado por sujetos externos que de igual manera solapan y buscan justificar el racismo: al afirmar «el indígena también es racista», «entre ellos son racistas», «no se entienden», «se hacen daño» y hasta dicen «yo he sufrido racismo por ellos/as». Lo que se afirma aquí, de este nuevo rostro del racismo, es que los verdaderos causantes del problema se salen de la escena de los hechos, se han vuelto invisibles y sin rostros, pero mantienen el poder/dominación/subordinación y control sobre la población, buscan y han instalado una maquinaria de poder para mantenerse dentro de las relaciones sociales, sin que estén esos agentes presentes. Están ausentes y presentes al mismo tiempo, porque siguen ejerciendo control a través de la instrumentalización de sujetos sociales de la población indígena. ¿Qué pasa en estos sujetos, al asumir el rol del opresor sin que realmente tengan el poder? ¿Obtienen el poder, se les concede con igualdad? ¿A caso persiguen la subordinación para sentirse vivos?

¿Es acaso la internalización lo que conduce al sometimiento hacia la aceptación de la servidumbre?, ¿Qué ocurre con la resistencia y la lucha histórica por la autonomía, autodeterminación de los pueblos? Analizar la internalización de la dominación y represión debe ser más profunda, porque han sido siglos de dominación, colonización e imposición de diferentes formas de violencias, que se ha traducido en la formación y apropiación de patrones de conducta que estimulan la aceptación de la servidumbre. La servidumbre, producto del colonialismo y que niega la ciudadanía, la agencia social de los pueblos y el ejercicio de los derechos humanos, tal y como lo evidencia Aura Cumes.

Entonces, esa relación de servidumbre o esclavo que es contratado por un amo, un amo que no es visible al público, pero que usa el cuerpo del esclavo para la servidumbre, para instrumentalizarlo en el trabajo, «ha asignado al esclavo la función de ocupar su cuerpo por él. En este sentido, el amo ha contratado al esclavo como suplente o sustituto». (Butler, 1997) Siendo esta relación una trampa, una manera perversa en reproducirse el racismo, porque todos asumen que el racista es el indígena, porque no se evidencia el *amo*, o el verdadero autor de esa dominación e instrumentalización de ese poder hegemónico, se esconde. Entonces el *racista* es el indígena frente a su propio pueblo, el rompimiento del tejido social comunitario es real y violento. Porque el poder y represión lo ejerce quien al final tampoco tiene el poder.

No obstante, las diferentes manifestaciones del racismo hacia colectivos son evidentes, es violento, se ha mostrado a través de despojos de espacios públicos en la actualidad, mujeres y hombres indígenas sufren racismo por parte de sus propios hermanos/as indígenas, que, aunque los que lo reproducen no son los que tienen el poder hegemónico, cumplen la función del opresor. Lo que significa que el racismo está tomando otras connotaciones y otras dimensiones de alcance, es mucho más maligno.

Sin olvidar sus definiciones, me subrayo algunos aportes que definen el racismo, una de ellas el de Amanda Pop (+) académica, entre sus escritos subrayó que el racismo es:

Una manifestación de enajenación y se practica con la complicidad del silencio y la impunidad legalizada, se fundamenta en la ilusión de ser más que el otro y en el poder de dominación se oculta, se matiza, se soslaya o se niega para perpetuarlo; es la muestra brutal de la hostilidad y entre sus efectos psíquicos están la alteración de la existencia, la angustia, el conflicto, la desvalorización de la persona y del grupo al que pertenece, la existencia del rechazo y la humillación cotidiana, y los sentimientos de culpa inculcados por la supuesta «inferioridad». (Parafraseado en Chirix, 2019, p. 11)

Una definición muy profunda que permite ampliar el análisis para seguir comprendiendo sus manifestaciones. Sin olvidar que el racismo en sus altas afecciones emocionales conduce al despojo del ser subjetivo maya, para naturalizar la dominación perenne y garantizar la servidumbre, así como la internalización de la dominación y control social. En este sentido, el colonialismo solo ha sufrido modificaciones para mantenerse y se ha aliado a los procesos de la civilización desde su amplio mecanismo de dominación, para negar la ciudadanía, autonomía y agencia social de los pueblos originarios.

En este contexto, concluyo que el racismo que se reproduce en sus diferentes formas ha llegado a corromper la autoridad desde su profundo sentir y función en la cosmovisión Maya, liderazgo indígena (usurpada en muchos casos), a través de su instrumentalización de su ser, ha logrado establecerse en los comportamientos, pensamientos e imaginarios sociales de

indígenas para alcanzar el objetivo de seguir vivo, de mantenerse de una manera perversa y violenta.

Esto es lo que sostiene que el racismo es también subjetivo, porque el agresor/a o agresores hegemónicos buscan degradar emociones de hombres y mujeres indígenas a partir de sus acciones, se asegura de dejar huellas de su agresión en el ser de su víctima, para provocarle malestar más allá del hecho. Porque aparte de generar rechazo, odio y desprecio a la presencia de la población originaria, configura comportamientos que garantiza dominación y servidumbre de largo plazo. Entonces el racismo es subjetivo y violento que sistemáticamente funciona para el sistema social, político, cultural y capitalista.

### **Referencia**

Butler, J. (1997). *Mecanismos Psíquicos del Poder: Teorías sobre la sujeción*. Madrid, España: Universidad de Valencia.

---

«Una querrela por la dignidad y contra el racismo institucional»

---

*Lic. Bertha Zapeta Say  
Mujer Maya Kiche'  
Defensora de los derechos de las mujeres  
Viceministra de Protección social*



Este día me presenté ante la **Corte Suprema de Justicia** para interponer una **querrela contra un funcionario público** que vulneró mis derechos como **mujer maya**. A mis **48 años de edad**, era la primera vez que acudía a esta instancia, movida por el respeto a mi pueblo, por mi dignidad y por la búsqueda de justicia.

Al concluir la presentación de la querrela, me trasladé a una conferencia en la que, precisamente ese día, se abordaría el tema del **racismo**. Mientras me desplazaba en el vehículo, las lágrimas caían; porque denunciar no es solo un acto jurídico, sino también un profundo dolor emocional que implica revivir lo vivido.

Ya en el salón, inicié mi intervención expresando lo siguiente:

*Hoy, estar aquí frente a ustedes resulta difícil para mí. Normalmente no leo mis intervenciones, porque tengo claras y ordenadas mis ideas. Sin embargo, hoy, debido a las múltiples emociones que recorren mi cuerpo y mi espíritu, no me es posible hacerlo, por lo que tendré que leerles estas palabras.*

*Q'in maltioxij chi wech juntira le chnab' xi axaq' chue. Maltiox jun, quieb' oxib'.*

Saludé en mi idioma **k'iche'**, un idioma que ha sido recientemente cuestionado a raíz de los hechos ocurridos el **25 de junio del presente año**. Algunas personas me han preguntado si únicamente en ese espacio saludé o hablé en k'iche'. Mi respuesta es clara y contundente: **no**. Hablo mi idioma en diversos espacios y lo posiciono conscientemente, porque es una forma de afirmar que **los pueblos mayas estamos vivos**, y también una manera de agradecer a quienes defendieron la democracia durante más de **106 días**. Incluso al **Presidente de la República de Guatemala** me he dirigido en idioma k'iche'. En todos los espacios posibles hablo mi idioma.

Mi idioma es fruto de una lucha. Al saludarles hoy en k'iche', me acompaña la memoria de una mujer maravillosa que hizo posible que el idioma de nuestras abuelas y abuelos danzara en mí, permitiéndome preservarlo. Fue la lucha de una abuela que, a escondidas, me enseñó el k'iche'. En mi familia no querían que lo aprendiera, porque consideraban que me lastimarían en el futuro; me decían que únicamente debía aprender español. Yo tenía cinco años y no lo comprendía. Toda mi familia hablaba k'iche', menos yo.

Sin embargo, mi abuela, en resistencia silenciosa, enseñó el idioma a su hija y a su nieta. Hoy, aquí está esta mujer que habla con orgullo y dignidad su idioma y que mantiene una lucha constante por preservarlo. Les pido un aplauso por mi abuela y por todas las abuelas insumisas que lograron conservar el legado de nuestros pueblos.

Gracias a esa lucha, hoy muchas mujeres mayas ocupamos diversos espacios. El hecho de que hoy estemos aquí varias mujeres mayas sentadas es resultado del camino recorrido por muchas abuelas que se quedaron en el trayecto, pero que dieron la batalla. Hoy me corresponde dar una lucha distinta, y aquí estoy. En mí convergen muchos pensamientos y sentimientos. Viví un acontecimiento el **25 de junio** que marcó profundamente mi vida y permanece grabado en mi corazón.

Muchas personas me han preguntado por qué no denuncié de inmediato o por qué esperé tanto tiempo. Mi respuesta es que existen **distintos tipos de violencia** y diferentes maneras de vivirlas y afrontarlas. La violencia física deja marcas visibles que pueden desaparecer con el tiempo, aunque la herida interna permanezca. La violencia psicológica, en cambio, no es visible, pero es igual o incluso más letal. Es el golpe de la discriminación y del racismo. No se sana en horas, ni en días; requiere tiempo, reconstrucción y fortaleza para volver a surgir.

He sufrido múltiples actos de discriminación y racismo, y he vuelto a levantarme. En ese acto de racismo me pregunté cuánto tiempo me tomaría recuperarme. Y, para mi sorpresa, descubrí que soy más fuerte: resurgí, y hoy estoy aquí.

Quiero compartir que hoy he presentado una **querrela ante las instancias correspondientes del Organismo Judicial**, con el fin de dejar constancia de hechos que considero graves, ocurridos durante una **citación legislativa en el Congreso de la República**. Esta acción legal responde a un conjunto de comportamientos que vulneraron los principios de respeto, inclusión y dignidad que deben regir en cualquier espacio del Estado.

En el año **2024**, como **Ministerio de Desarrollo Social**, participamos en **226 citaciones**, en su mayoría relacionadas con programas sociales. En el presente año llevamos **110 citaciones** adicionales. Esto demuestra nuestra constante disposición al ejercicio de rendición de cuentas. Sin embargo, durante una de estas citaciones fui objeto de expresiones y gestos que, en su conjunto, constituyen actos de discriminación y racismo: el uso desmedido del tono, las interrupciones constantes, el cuestionamiento a mi decisión de hablar en k'iche', idioma en el que me dirigí a mi pueblo —un pueblo que habla k'iche'—, así como gestos de desdén como golpear la mesa, señalar reiteradamente y descalificarme públicamente acusándome de mentir. Todo ello generó un ambiente hostil, incompatible con los principios democráticos y el respeto mutuo entre instituciones.

Esta denuncia no busca polémica ni confrontación. Su objetivo es **sentar un precedente**. La dignidad de las y los funcionarios públicos debe ser protegida, especialmente cuando ejercemos nuestros cargos desde identidades históricamente invisibilizadas, como ocurre con muchas mujeres mayas. En el gobierno del presidente **Bernardo Arévalo**, somos muchas mujeres mayas quienes ocupamos espacios de toma de decisión, rompiendo esquemas tradicionales sobre cómo «debería» ser el Estado.

Las leyes nacionales y los convenios internacionales reconocen el derecho de los pueblos originarios a expresarnos en nuestros propios idiomas, incluso en espacios institucionales. Este derecho no puede ni debe ser restringido o condicionado.

Desde el Ministerio reiteramos nuestra plena disposición a la fiscalización. Ese no es el punto en discusión. Lo que deseo enfatizar es que **sí he participado** y en **todas hemos participado**. Fiscalizar no es ridiculizar ni ejercer presión mediante gestos autoritarios. Fiscalizar es preguntar con respeto, dialogar y buscar claridad. El Congreso de la República debe ser un espacio donde las diferencias se diriman en el marco de la ley y del respeto.

Lo ocurrido durante esa citación evidencia que aún persisten prácticas que deben corregirse para garantizar que todas las personas, sin importar su origen o idioma, puedan ejercer la función pública con libertad y sin ser objeto de discriminación o racismo.

Interpongo esta acción no solo por lo ocurrido ese día. No se trata únicamente del uso de un idioma en el Congreso; se trata de algo mucho más profundo y representativo. Esta querrela es por las **niñas mayas que nos observan**, por las **jóvenes mayas que nos siguen**, y por las mujeres mayas que ya estamos en estos espacios y merecemos saber que es posible ejercer liderazgo sin renunciar a quienes somos. Hablar un idioma maya no es una falta de respeto;

es un acto de dignidad y un derecho legal. Hablar nuestro idioma es reconstruirnos, es afirmarnos, es ser plenamente quienes somos en cualquier espacio.

Esta acción reafirma que la institucionalidad guatemalteca debe avanzar hacia una cultura de respeto, inclusión y reconocimiento pleno de su diversidad. Es también un mensaje a la sociedad: hoy contamos con nuevas y nuevos funcionarios en el gobierno del presidente Bernardo Arévalo, dispuestos a hablar en los idiomas de los pueblos, a respetarlos y a hacer respetar su dignidad.

Por nuestra dignidad, por la dignidad de los pueblos, por la dignidad de las niñas y de todas nosotras, hoy se presenta esta querrela.

Muchas Gracias

---

## El racismo no se ha radicado en Guatemala

---

*Lina Eugenia Barrios Escobar*  
*Antropóloga*



Buenas tardes a todas y todos. Antes de empezar es imprescindible explicar que el racismo es un mal que existe desde que el ser humano está sobre la Tierra, y se ha dado en diferentes épocas, en diferentes culturas y en diferentes espacios. El racismo existe y lo ejerce el grupo que tiene el poder, lo ejercen sobre aquellos que quiere dominar. En esta lógica, se piensa que, los que tienen el poder son «mejores» y los dominados son «inferiores», en todas las formas: capacidad intelectual, belleza, fuerza física, ideas, etc. En conclusión, para ser mejores deben ser como los que dominan. Esto este pensamiento es erróneo porque todos los seres humanos somos iguales en capacidades.

El racismo es un fenómeno que se aprende. ¿Dónde se aprende? Se aprende en el hogar, así como cuando aprendemos a hablar un idioma, lo hacemos al oír como se llaman los objetos, a conjugar los verbos y al final hablamos a los cuatro años. Nosotros aprendemos el racismo al observar y oír comentarios racistas en el ambiente donde uno se desarrolla, al ver actitudes de prepotencia y discriminación hacia otro ser humano.

Esto lo ve una niña o un niño normal y cuando se le da la oportunidad aplica estas actitudes, las ejerce. Y si nadie lo sanciona las va a seguir ejerciendo hasta el fin de su vida. Si la reproducción del racismo no se corrige continuará por siempre. Cuando un niño habla mal, la familia lo corrige diciendo: «Así no se dice esa palabra, se dice así», para que hable correctamente cuando sea grande. En el caso del racismo este no se corrige, porque para los que lo ejercen es algo normal.

En relación a esto, quisiera indicar que, en nuestro país desde el 2006, o sea 20 años, existe una política pública contra el racismo y la discriminación racial. Esta política pública es una ruta excelente, la Dra. Marta Elena Casaús Arzú fue la responsable de diseñarla, junto con un grupo interdisciplinario de profesionales. Es un camino para eliminar paulatinamente el

racismo y la discriminación racial, pero ¿qué ha pasado? el Estado no ha actuado, esta política no se pone en práctica para erradicar este mal que atraviesa la sociedad guatemalteca.

Cuando leí el título de la mesa: «Nuevas formas de racismo», pensé: «Bueno, sí, hay una que otra nueva forma, pero el racismo sigue en Guatemala». Sin embargo, un escenario que es nuevo, porque anteriormente no existía, es el de las redes sociales. Dentro de las redes sociales hay discursos de odio y discriminación, con comentarios como «saquen a ese indio», «¿Qué hace esa india ahí en ese cargo?»

Sin embargo ¿por qué la gente dice estos comentarios? Porque están detrás de un celular, detrás de una pantalla de computadora y le sale ese discurso de odio naturalmente. Antes, por ejemplo, si existía un hecho de racismo en la escuela o un evento de racismo en otra institución, se enteraban sólo los involucrados, pero ahora no. Esto debido a que las redes sociales hacen que esta información llegue a todos lados, desde Petén, a Escuintla, desde Quetzaltenango a Zacapa, de la zona 18 a zona 10, en fin, a todos lados. Ese es el nuevo escenario, las redes sociales, las cuales dejan en evidencia el racismo de nuestra sociedad.

Considero que un caso muy impactante fue el asesinato de Farruko Pop, era un cantante maya q'eqchi' de pop autodidacta. El motivo de su asesinato fue el racismo, recibió mucho odio y burlas porque no hablaba con fluidez el español, hasta tal punto que su muerte ha sido considerada un crimen de odio. Otro caso muy impactante, fue el evento en donde intervino la viceministra de Desarrollo Social, Bertha Zapeta quien nos acompaña en esta mesa de análisis, ella por hablar el idioma K'iche' fue discriminada dentro del Congreso de la República. Lo que sucedió fue que, en una reunión con diputados del Congreso, un diputado le solicitó que se comunicara con el pueblo, a lo que ella respondió hablando en idioma K'iche'. El diputado Sergio Enríquez exigió que le hablara en español, incluso tuvo la osadía de decir que «iba a pedir un traductor para saber qué le había dicho ella» porque pensaba que Bertha aprovecharía que él desconocía el idioma, para a insultarlo o burlarse de él. El idioma K'iche' es uno de los idiomas mayoritarios de este país, con 1.600.000 hablantes, según el último censo del 2018. Este suceso demuestra que el racismo existe en todos lados, incluido el Congreso y sus diputados, que se consideran a sí mismos como «dioses». El diputado no respetó a la licenciada como ser humano, ni como Viceministra, ni como indígena, ni como profesional.

¿Qué vamos a hacer con estas formas? ¿Qué vamos a hacer para eliminar esto? Primero, entender que nuestra sociedad es una sociedad diversa por ideologías políticas, género, clase económica, etnicidad. Ante esto, tenemos que vivir en paz. Eso es lo que tenemos que hacer,

construir una sana convivencia. Debemos desarrollar campañas en nuestras familias, tenemos que hablar de estos hechos, enseñarle a la juventud a eliminar esa cultura de odio y a respetar a la otra persona. Enseñar que todas las personas merecen respeto independientemente de que éstas posean o no un pensamiento igual al mío. Los seres humanos no fuimos hechos en una fábrica, por lo que no todos somos iguales, como piezas idénticas, incluso en una misma familia los hermanos son diferentes. Para mí lo más importante es realizar acciones para que a futuro la discriminación disminuya.

Uno de los ámbitos donde se manifiesta la discriminación es la Universidad de San Carlos de Guatemala, única universidad estatal del país. Es la tercera universidad con mayor matrícula estudiantil de América Latina con 230.000 estudiantes, su influencia es grande en la sociedad guatemalteca. Entre 2014 y 2015 se desarrolló una investigación sobre discriminación hacia mujeres indígenas por llegar a recibir clases usando su traje maya. Se compararon tres ciudades donde existe más de una unidad académica, siendo Guatemala, Quetzaltenango y Chimaltenango. Los resultados evidenciaron que existe discriminación en el 59% de la muestra, esta ocurre en forma indirecta con el 85%. También se les preguntó a las estudiantes que sugerencias proponían para erradicar este mal, la mayoría sugirió cursos de cultura maya y derechos humanos. Sin embargo, una estudiante sugirió que se agregara a las pruebas de ingreso en la universidad una de conocimientos de las culturas indígenas de Guatemala, si no la ganaban, pues, debían tomar un propedéutico. Al proponer esta sugerencia en el comité elaboró la Política de Interculturalidad de la USAC, expresaron los profesionales de la Coordinadora General de Planificación (encargada de planes, políticas y estrategias), «eso no era factible porque entonces no entraba nadie a la universidad, porque nadie ganaría esa prueba». Con esta actitud reconoció que en la educación del país no desarrolla el tema de pueblos indígenas, esos profesionales universitarios mostraron claramente que continua el racismo estructural en Guatemala y no se tiene el interés en cambiarlo. La Política de Interculturalidad se elaboró entre el 2016 y 2017, pero nunca fue aprobada por las instancias correspondientes; existe una política de medio ambiente, una de discapacidad y otra de género. Sin embargo, ninguna de las tres se aplica para generar cambios permanentes a corto, mediano y largo plazo, se continúan reproduciendo las mismas conductas que las políticas deseaban cambiar.

La eliminación de la discriminación debe ser prioridad a nivel nacional para lograr un ambiente de respeto a la diversidad cultural en Guatemala, esta característica es una gran fortaleza, debe ser orgullo y no vergüenza



---

## La Trinidad colonial: dominación, exclusión y aceptación

---

*Rigoberto Quemé Chay*  
*Investigador*  
*Docente universitario*  
*Político.*



Voy a tratar de resumir un trabajo que he venido haciendo hace años y que todavía no lo tengo muy claro. Pero de lo que sí tengo claridad es de que nosotros nos hemos llenado de mucha teoría, de muchos conceptos sobre la colonia, el colonialismo, lo colonial y la colonialidad. De eso hay bastante escrito; pero yo lo que estoy haciendo es un camino inverso: Tratar de jalar todos los conceptos que se han construido, -no generar yo conceptos- sino que con los conceptos que ya están construidos, tratar de mediarlos o contextualizarlos en Guatemala. Esa es la tarea que me he dado. Al revés que en la práctica voy a hacer teoría. No, al revés: la teoría y adecuarla a la práctica guatemalteca.

¿Por qué?

Porque nosotros como pueblos indígenas, creo que, por los sufrimientos ancestrales de varias generaciones, como que estamos más conscientes por el sufrimiento. No porque sepamos más, sino por el sufrimiento estamos más conscientes de lo que es el colonialismo, lo colonial y todo eso, esos conceptos construidos.

Entonces, yo le he llamado al trabajo *la Trinidad de la dominación, la exclusión y la aceptación*, que para mí son tres elementos fundamentales de la colonización, el colonialismo y la colonialidad. Una trinidad que domina excluye, pero al mismo tiempo nos convoca a aceptarlo.

Ese es el problema que tenemos nosotros: que aceptamos el colonialismo ya sea por seducción, por ignorancia, por miedo, por lo que sea. Entonces, en el asunto del marco conceptual, la colonización yo la he resumido para Guatemala en unas pocas palabras: la expansión violenta que hizo Europa sobre nuestros territorios. Claro, no solo acá. También en África, también en Asia sufrieron la expansión de la colonización; pero en el caso de Guatemala fue una expansión violenta la que se hicieron los castellanos.

Y el colonialismo yo lo sitúo como la imposición estructural de lo jurídico y lo político, o sea, el Estado. Aunque el Estado colonial no es un Estado en todo el sentido de la palabra, pero sí lo es la imposición estructural de lo jurídico y lo político: el colonialismo. Y lo más difícil que me ha costado entender es la colonialidad, porque es la que más nos afecta, que es la dominación subjetiva. Esos son los tres elementos que yo he venido planteando.

El origen: sistema jurídico, político y económico, desde 1524, con cambios históricos externos que no cambian nada, manteniendo inalterable el núcleo o matriz de poder colonial.

La colonización, como yo lo planteo, es la expansión material, militar y espiritual. La expansión violenta de Europa para mantener su hegemonía mundial y sustentar -lo que yo he llamado- el modo de vida imperial, que todavía lo sufrimos y que no tenemos una democracia, sino que todos los núcleos de poder son parte de ese modo de vida imperial en los territorios invadidos, ocupados y saqueados.

Las características de la ocupación territorial son la invasión y apropiación de tierras ancestrales, el desplazamiento forzado, la expulsión sistemática de poblaciones indígenas, extracción de recursos y violencia sistemática y permanente. Eso es muy importante porque esa violencia sistemática y permanente cargada de odio que es el racismo.

La colonización constituye la fase inicial y más directamente violenta del proceso colonial, estableciendo las bases materiales para la dominación posterior.

El colonialismo -lo defino yo- para estos efectos del trabajo que estoy haciendo como el proceso de imposición de la estructura jurídica, política, económica que sostiene la ocupación, estructurando el Estado colonial a la medida de los intereses de la élite colonizadora. Lo cual constituye un falso Estado, una estructura que nunca ha sido Estado, en el sentido estricto de la palabra, sino un cúmulo de feudos políticos, económicos, culturales y sociales articulados por las leyes generadas, desde los que ostentan el poder.

Dentro de eso, las características que yo defino del Estado colonial son: la indolencia institucional o el olvido sistemático de las víctimas de la colonización; la impunidad estructural; el genocidio no reconocido; el resarcimiento incompleto que los pueblos nunca han tenido por la pérdida de sus tierras, de sus ciencias, de sus prácticas, de sus saberes; el silenciamiento; la memoria histórica violentamente suprimida y reprimida; y el incumplimiento de los convenios internacionales ignorados.

La colonialidad, que es el elemento para mí más difícil, pero ahí vamos tratando de aterrizarlo desde la teoría para la práctica. La colonialidad se deriva directa e inmediatamente de la colonización y el colonialismo. Es decir, que es un todo. Esa trinidad funciona al unísono. Es la inyección que aplica el sistema para provocar conformidad y aceptación a la dominación y exclusión.

Sus mecanismos de control son la normalización, que hace ver como normales y aceptables las relaciones asimétricas; la anulación crítica, que elimina la capacidad de indignación ante lo injusto; y el silenciamiento político, que promueve indiferencia hacia las víctimas.

He retomado lo que dice Aníbal Quijano porque me parece muy interesante para aplicarlo al caso nuestro. La colonialidad se funda en la imposición de una clasificación racial-étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno

de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social.

Pensar lo colonial nos debe obligar a verlo no como un acontecimiento, un período o formación histórica discreta, sino como una condición estructurante del presente. Las modernidades y nuestro presente son coloniales.

La colonialidad es la persistencia del racismo en la producción de jerarquías, la que anula en América cualquier totalización de la experiencia liberal bajo el significante de la república, la democracia o la nación. Es decir, que la colonia ya no determina no tener la república ni la democracia ni la nación.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se nos impuso: el concepto de modernidad y democracia liberal, de derechos humanos y laborales, de organización de los Estados a través de la ONU, del neoliberalismo y la globalización y los tratados de libre comercio. Todo eso se vino al suelo, ahora, con el gobierno de Estados Unidos, en donde ni la democracia, ni la república, ni el libre mercado son una realidad ya.

Entonces tenemos una nueva trinidad de dominación, además del colonialismo, la colonialidad y la colonización. Para mí, hay una nueva trinidad de dominación ahora, que está en el poder político, el dinero y la alta tecnología. Como digo, todo esto funciona al mismo tiempo. El adormecimiento colectivo, las tecnologías como control.

Finalmente, yo planteo una estrategia de resistencia en donde no se pueden lanzar iniciativas significativas sin una base popular amplia y efectiva. Los elementos clave serían una educación participativa -no significa decir en qué creer, sino aprender con y de la gente-, el activismo organizado, el construir bases populares activas, la comprensión histórica, el entender el mundo para cambiarlo, y la participación directa: se aprende al participar.

Finalmente, la reflexión que yo hago para esta ocasión es que la Trinidad colonial sigue operando, pero la comprensión de sus mecanismos es el primer paso hacia la liberación.

**“Hoy la nueva finca es Estados Unidos”  
Reflexiones en torno a la migración y su vínculo con la colonialidad y el  
racismo en Guatemala**

---

*Lizbeth del Rosario Gramajo Bauer<sup>1</sup>*  
*Universidad Rafael Landívar*



En esta ponencia se presenta una reflexión en torno al vínculo entre la migración, la colonialidad y el racismo desde una mirada centrada en Guatemala a partir de tres puntos de partida. El primero de ellos desde la realidad de Guatemala como país de origen de personas migrantes, el segundo desde la realidad de las personas migrantes guatemaltecas en los EE. UU.; y, por último, la realidad de las personas migrantes de otras nacionalidades que están, pasan o se que han quedado en Guatemala.

### **Primera mirada, Guatemala como país de origen de personas migrantes**

La migración ha sido históricamente una estrategia de subsistencia para las familias guatemaltecas, especialmente para las familias de origen maya en regiones muy específicas como el altiplano occidental guatemalteco (Gramajo, 2023). La migración ha permitido la sobrevivencia a través de la diversificación de ingresos para las familias en el altiplano occidental las cuales han recurrido a la migración temporal hacia fincas agrícolas (café, algodón, caña de azúcar entre otros productos principalmente de agroexportación). Esta ha sido una migración principalmente interna desde altiplano hacia bocacosta y costa; o transfronteriza principalmente hacia México.

La migración también ha permitido la sobrevivencia a través del desplazamiento forzado en movimientos cruciales de la historia de Guatemala como durante el conflicto armado interno en donde la migración interna e internacional permitió salvaguardar la vida y huir de masacres que afectaron principalmente a la población indígena del país. Finalmente, desde la década de 1970 la migración internacional hacia los Estados Unidos de América (EE. UU.) se ha convertido en una de las principales estrategias de sobrevivencia para las familias guatemaltecas.

A pesar de que la migración es una estrategia de sobrevivencia a nivel nacional, no es casual que ciertas regiones del país como el altiplano occidental guatemalteco sean las que encabezan las cifras de hogares con migrantes internacionales, las cifras de deportaciones y las cifras de hogares receptores de remesas.<sup>3</sup> En esta región del país la migración tiene un vínculo con el racismo y con el legado colonial. Es una región que continúa presentando rezagos importantes en los niveles de desarrollo humano y por ello la migración hacia EE. UU. se ha presentado como una estrategia que permite la sobrevivencia de las familias de origen maya. Una simple visita al altiplano occidental guatemalteco permite constatar la transformación del paisaje rural a partir de la llegada de remesas es una clara evidencia que no es la inversión estatal ni la cooperación internacional la que ha provocado esta transformación sino la migración internacional guatemalteca.

El año pasado realizamos desde la Universidad Rafael Landívar una investigación sobre el impacto de la migración internacional en comunidades de origen de Quetzaltenango, Quiché y Huehuetenango. La compañera del Campus de Quetzaltenango hizo una interesante entrevista en Cantel que ilustra muy bien esta situación, cito al líder comunitario de Cantel:

Hoy la nueva finca es Estados Unidos. El joven se queda pensando, voy a estudiar tanto, ¿y para qué? Para ganar dos mil quetzales. Y eso lo ganan los Estados Unidos en menos de una semana, no importa cómo sea. Esta es la nueva finca, es una cuestión que se ha transformado en otras épocas, en otras dimensiones, pero es la misma cosa, es la misma cosa transformada” (Entrevista con informante clave, Cantel, 16 de mayo de 2024).<sup>4</sup>

### **Segunda mirada, la realidad de los migrantes guatemaltecos en los EE. UU.**

Esta realidad quizás la tenemos más presente porque ha sido noticia desde la llegada de Donald Trump a la presidencia de los EE. UU., momento desde el cual se ha hecho evidente un discurso sumamente racista relacionado con los inmigrantes en los EE. UU. Este discurso racista influencia actitudes racistas en la población norteamericana y crea un clima de temor entre la población migrante que reside en los EE. UU.

La población guatemalteca en los EE. UU. se enfrenta hoy al perfilamiento racial, es decir a un trato discriminatorio según sus rasgos étnicos y a la elaboración de un perfil racial a partir

de estereotipos. Ha sido noticia en los últimos meses la detención de personas por sus rasgos físicos y luego se comprueba que muchos de ellos son incluso ciudadanos americanos y no migrantes en condición irregular. Sin embargo, el perfilamiento racial hace que sean detenidos y violentados en sus derechos humanos.

Es sumamente preocupante cómo el discurso racista desde la esfera política busca equiparar a cualquier migrante como criminal o terrorista creando así un estereotipo e invisibilizando al migrante trabajador, honrado y dedicado que por años ha permitido sostener no solo la economía norteamericana sino la economía en sus países de origen.

Se vive en estos tiempos un momento de gran hostilidad hacia las personas migrantes, hacia los extranjeros; pero no hacia cualquier extranjero, sino como diría la filósofa española Adela Cortina (2017) también hay aporofobia. Es decir, un temor o rechazo al pobre; no se discrimina ni margina a personas migrantes cuando estas tienen patrimonio, recursos económicos y relevancia social o mediática; se les discrimina cuando son pobres.

### **Tercera mirada, la realidad de las personas migrantes de otras nacionalidades que están, pasan o se han quedado en Guatemala**

Es muy importante por último hablar de que Guatemala ya no es solo un país de origen de personas migrantes, sino cada vez más un país de tránsito y de destino de personas de otras nacionalidades. En los últimos años hemos recibido a población que ha llegado escando de las crisis sociopolíticas y económicas en sus países de origen como de Nicaragua o Venezuela. Y aquí es muy importante hacer notar también el papel de la sociedad guatemalteca frente a las poblaciones migrantes.

Desde el trabajo que realiza la Red Jesuita con Migrantes en Guatemala se ha podido acompañar a población extranjera que busca abrirse camino en el país, sin embargo, no ha sido fácil. Hay racismo, hay xenofobia y hay aporofobia. Los extranjeros encuentran en el país un camino cuesta arriba para poder insertarse laboral, educativa y comunitariamente. Algunas veces exigimos que los migrantes sean tratados dignamente en el extranjero, sin embargo, hoy más que nunca es relevante cuestionarnos de qué forma Guatemala trata también a los migrantes que han llegado al país.

Por último, a modo de cierre, me gustaría terminar también con un mensaje esperanzador y decir que la migración como experiencia humana y de encuentro con los “otros” también es una experiencia de crecimiento muy importante. Recuerdo muy bien las conversaciones que he tenido con muchas mujeres migrantes guatemaltecas que me han compartido que luego de tener la experiencia migratoria han sido conscientes del racismo y del machismo que sufrían y que antes de migrar no eran capaces de verlo. También he escuchado a muchos migrantes que retornan al país y reconocen que la experiencia migratoria les hizo reconocer su valor y tener la valentía para ejercer ciertos cargos públicos o emprender ciertos negocios (Gramajo, 2019). Y por último, son incontables las narraciones que he escuchado sobre experiencias de hospitalidad y solidaridad entre la población migrante. Así que podemos decir que la migración también puede ser una experiencia vital de transformación y humanización.

### Referencias

- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.
- Gramajo, L. (2023). *El «sueño americano» como realidad tangible. La migración internacional reciente en el altiplano occidental guatemalteco*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens.
- Gramajo, L. (2019). *«Otra vez a lo mismo»: Migración de retorno y procesos de reintegración en el altiplano occidental de Guatemala*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2024). *Índice de Actividad Migratoria de Guatemala (LAMG). Aportes para la focalización e implementación territorial de políticas públicas*. PNUD Guatemala.

---

## Notas

<sup>1</sup> Lizbeth Gramajo Bauer ([ldgramajo@url.edu.gt](mailto:ldgramajo@url.edu.gt); [lgramajo@gmail.com](mailto:lgramajo@gmail.com)). Antropóloga por la Universidad de San Carlos de Guatemala y Politóloga por la Universidad Rafael Landívar. Maestría en Estudios de Migración Internacional por El Colegio de la Frontera Norte. Investigadora en temas de migración internacional guatemalteca en la Vicerrectoría de Investigación y Proyección de la Universidad Rafael Landívar y ha coordinado el trabajo de la Red Jesuita con Migrantes en Centroamérica y Norteamérica.

<sup>2</sup>

<sup>3</sup> Véase como un ejemplo el Índice de Actividad Migratoria de Guatemala (IAMG) elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Guatemala en el cual se puede corroborar la importancia que tienen departamentos como Huehuetenango, Quetzaltenango y San Marcos con varios municipios que encabezan los municipios con índices más altos.

<sup>4</sup> Entrevista realizada por Lucía Muñoz, investigadora del Campus San Alberto Hurtado, S.J. de la Universidad Rafael Landívar en Quetzaltenango.



## El lugar de la memoria frente al mal de la banalidad

---

Abril Trigo\*  
*Distinguished Humanities Professor Emeritus  
 The Ohio State University*



### Resumen

Si algo hemos aprendido sobre la memoria en estos tiempos turbulentos ha sido a sospechar aún más de ella, no tanto por su falibilidad como por su maleabilidad. Este ensayo reflexiona, en primer lugar, sobre la condición paradójica de la memoria, locus donde se entretujan la dialéctica de la subjetividad y la identidad con la dialéctica del recuerdo y el olvido, como fuera advertido por Nietzsche y Bergson hasta Deleuze y Guattari. El mismo Lacan se vio obligado a enmendar la plana a su maestro, Freud, por haber olvidado en su método psicoanalítico que «ser no es más que olvidar». A partir de la premisa de que en la memoria se constituye el ser (en lo) social, se realiza un recorrido por distintos *regímenes de memoria* – indefectiblemente asociados a determinados regímenes tecnológicos, estatales, coloniales y de acumulación de capital–, que jalonan la época moderna: de las *memorias culturales* premodernas a las *memorias históricas* de los estados nacionales, y de las *memorias distraídas* que Benjamin detectara en las primeras décadas del XX a las *memorias hipnóticas* observadas por McLuhan en la sociedad de consumo fordista-keynesiana, hasta la eclosión de las *memorias cibernéticas* predominantes hoy, que se expandieron con la globalización, las tecnologías digitales y la economía biolibidinal, verdadero régimen de desmemoria horadado por las memorias de la *migrancia* transnacional.

**Palabras clave:** Dialéctica de la memoria y el olvido; regímenes de memoria; memorias migrantes; *migrancia* transnacional.

### Abstract

If we have learned anything about memory in these turbulent times, it is to be even more suspicious about it, not so much because of its fallibility as because of its malleability. This essay reflects, first and foremost, on the paradoxical nature of memory, a locus where the dialectic of subjectivity and identity is interwoven with the dialectic of remembrance and forgetting, as observed by thinkers from Nietzsche and Bergson to Deleuze and Guattari. Lacan himself felt compelled to correct his mentor, Freud, for having overlooked in his psychoanalytic method that «to be is nothing else than to forget.» Departing from the premise

that (social) being is constituted in memory, the essay explores different *regimes of memory*—inevitably associated with specific technological, state, colonial, and capital accumulation regimes—that have marked the modern era: from pre-modern *cultural memories* to the *historical memories* of nation-states, and from the *distracted memories* that Benjamin detected in the early decades of the 20th century to the *hypnotic memories* observed by McLuhan in the Fordist-Keynesian consumer society, to the emergence of the *cybernetic memories* prevalent today, which have expanded under the aegis of globalization, digital technologies, and the biolibidinal economy—a truly amnesic regime permeated by the *memories of transnational migrants*.

**Keywords:** Dialectics of memory and oblivion; regimes of memory; migrant memories; transnacional migrancy.

*Para Marta, por su lucha infatigable en defensa de la memoria.*

Si algo hemos aprendido acerca de la memoria en estas últimas décadas ha sido a sospechar aún más de ella. No tanto por su falibilidad como por su maleabilidad. Pues si su carácter falible ha sido una preocupación constante en la filosofía occidental desde la antigüedad clásica –recordemos el Fedro de Platón–, desde fines del siglo XIX su maleabilidad, esa naturaleza plástica y flexible que la hace susceptible de construcciones, destrucciones, prescripciones y proscripciones constantes, se vuelve marca registrada de la Modernidad. No es casual que la memoria sea un referente explícito o implícito tanto en Marx, como Nietzsche, como en Freud, acertadamente considerados por Ricoeur los tres maestros de la sospecha (1970, 32). A fin de cuentas, la memoria es maleable porque falible y falible porque maleable.

Pero sospecha, no obstante, no ha disminuido su valor epistémico y ontológico, todo lo contrario. Cuanto mayor la crisis del sujeto y las instituciones que le sirven de cimiento, como el estado, la nación y la modernidad misma, mayor misterio adquiere ese insondable poso de la subjetividad y las identidades. Más necesario se vuelve, y más elusivo también. La condición inasible y ubicua de la memoria impuso la idea de su supuesta inmaterialidad, aunque nada más material que ese soplo porfiado y evanescente que es la materia de la que estamos hecho, como dijera Martín Barbero (1987, 200). En este momento quizá culminante de la civilización capitalista, cuando los más íntimos recovecos de la subjetividad son pasados por la trituradora mercantil, la memoria se convierte en otro oscuro objeto de deseo, sometido a la lógica del valor.

La memoria es enredada, paradójica, escurridiza. Es la esencia de la vida consciente, más aún, es el sustrato de todo ser vivo, la sustancia intangible de la vida orgánica en cualquiera de sus formas y grados de complejidad. Desde la bacteria más humilde hasta los organismos más complejos, incluyéndonos a nosotros, todo ser vivo es portador de una memoria biótica, ambiental, evolutiva. Con la muerte de cada ser vivo desaparece su memoria, ¿o no?, porque esa memoria heredada y heredable es simultáneamente individual y colectiva y, en nuestro caso, también psíquica y cultural, presente, pretérita y también futura.

### Entretejido de la Subjetividad y la Identidad

La identidad es una paradoja. Aun cuando individual, se realiza solamente en lo social, en la interrelación subjetiva, mediada por el lenguaje y la cotidianidad, entre el individuo y el grupo, lo que implica que es un artificio discursivo de efecto retroactivo. Ese sentimiento de estar aparte de los otros y ser parte de los otros es el incierto desenlace de un proceso que comienza cuando el niño elabora su autoimagen en lo que podría ser el primer acto de socialización. La psicología, desde Freud en adelante, ha distinguido dos instancias, sucesivas y complementarias, en la formación de la identidad: la identificación constitutiva, también llamada proyectiva o primitiva, y la identificación constituida, o introyectiva, ya madura (Gringberg y Gringberg, 1971; 1984). La identificación constitutiva, en la cual los objetos aún no se diferencian del sujeto, corresponde a la simbiosis masiva del infante con la imagen materna que desearía ser: constituye el *yo ideal* del imaginario lacaniano. La identificación constituida, por su parte, corresponde a la identificación del individuo con el punto de vista desde el cual se siente observado pero que adopta como propio: constituye el *ideal del yo* de lo simbólico lacaniano. Es entonces cuando la imagen del yo rebota en un punto simbólico puramente virtual, que coincide no con lo que el individuo ve, ni con la manera en que los otros lo ven, sino con la manera en que el individuo se ve en la mirada del Otro. De este modo, la identidad resulta de una operación psicosocial, una imagen que el individuo proyecta en un punto virtual y recibe de vuelta convertida en realidad: es el tejido simbólico por el cual accedemos a lo real.

La clave de esta paradoja podría encontrarse en el proceso de identificación mismo, cuya especularidad se hace inteligible si recurrimos al concepto de interpelación de Althusser (1971), que cumple una doble función: reproducir la hegemonía ideológica y transformar al individuo interpelado en sujeto, un sujeto subalterno y heterónimo que se identifica con la formación discursiva que, al interpellarlo, lo constituye como tal. En esencia, la interpelación althusseriana designa un proceso de reconocimiento ideológico basado en el desconocimiento de que se trata de un acto: para sentirse interpelado y devenir sujeto, el individuo debe sentirse

«elegido» por el «llamado» de la ideología, sin advertir que en realidad es él mismo quien insta, en el acto de identificación, la primacía de la ideología en forma retroactiva. Todo con el indeliberado, inconsciente propósito de ocultar la pavorosa verdad de que su identidad es apenas un gesto, el acto arbitrario y contingente de la identificación. Es el mismo sujeto quien autoriza, al asumir su condición de súbdito, la autoridad del *imaginario social* (el Otro de Lacan). Sujeción deseada, por supuesto, porque el sentimiento de pertenencia produce placer y el sujeto sólo es en plenitud en y por el placer que disfruta en la búsqueda infructuosa del goce, la *jouissance* donde pretende encontrar su siempre imposible *Dasein*. Alusiva y elusiva, la *jouissance* constituye, de este modo, el meollo de toda ideología, que no es, en última instancia, sino una perversa fuente de placer. Como veremos, la memoria es sustancia y efecto de una doble dialéctica de contrarios: entre el recuerdo y el olvido, y entre la subjetividad (individual) y la identidad (sociocultural).

### Dialéctica del recuerdo y el olvido

Bergson distinguía dos memorias interdependientes, una memoria contemplativa, imaginativa y «de lo inútil», y una memoria motora, práctica, habitual. Si esta última es imprescindible para la vida cotidiana, la primera es la que sirve para visitar el pasado, pues «es preciso saber valorar lo inútil, es menester querer soñar» (Bergson 1900). No obstante, ambas memorias operan como un circuito cognitivo continuo que va de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general, del presente absoluto a los innumerables y posibles pasados. El meollo de la concepción bergsoniana está en la experiencia o sentimiento de la duración, «en que el pasado, siempre en marcha, se dilata en un presente absolutamente nuevo» hasta producir «la coincidencia de nuestro yo consigo mismo» (Bergson 2012, p. 60), concepto que mucho más tarde Deleuze y Guattari elaborarían como *intensidad* o *devenir*, «cualidad pura o multiplicidad cualitativa» de la vida, exactamente lo opuesto al eficiente pragmatismo ofrecido por las tecnologías digitales (Deleuze y Guattari, 1980). Esto me recuerda aquel pasaje de Marx donde ironizaba que «la humanidad sólo se plantea problemas que es capaz de resolver» (Marx 2008, p. 5). La cuestión no es resolver problemas, diría Bergson, sino imaginarlos, pues «La memoria no es una facultad para clasificar los recuerdos en un cajón o inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón (pues) el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua» (Bergson 2012, 55).

La memoria no solo recuerda, también olvida. Olvida, sobre todo. El recuerdo y el olvido son la sístole y la diástole de la memoria, cara y cruz de una moneda que cobraría materialidad con la modernidad y la forma mercancía: la memoria como receptáculo de la dialéctica de los contrarios. «Llevar a cabo el elogio del olvido no implica vilipendiar la memoria, y mucho

menos aún ignorar el recuerdo, sino reconocer el trabajo del olvido en la primera y detectar su presencia en el segundo. La memoria y el olvido guardan en cierto modo la misma relación que la vida y la muerte» (Augé 1998, p. 9). Nietzsche, a quien es imprescindible volver siempre que se discute este tema, distingue entre el olvido humano, que implica una actividad consciente, y el olvido animal. Abrumado por un exceso de memoria histórica que obsede y nubla su capacidad para actuar, el hombre moderno habría inventado el tradicionalismo para evitar el permanente olvido de las tradiciones; el animal, en cambio, rumia su indiferencia en la duración pura. La distinción importa, pues de acuerdo con ella la felicidad no se obtendría en el olvido, sino en el poder olvidar, en el acto voluntario del olvido. Esto excluye indudablemente toda forma socialmente inducida de la amnesia, lo que en su *Genealogía de la moral* denominó *olvido proactivo y terapéutico*: «El olvido no es una mera capacidad inerte», escribió, «sino una facultad activa y positiva de inhibición (...) Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas y hacer tabula rasa de la conciencia (...) es el propósito del olvido proactivo, que actúa como portero de la psiquis, pues sin olvido no habría felicidad, ni esperanza, ni presente» (1968, p. 493). Saber olvidar es también una forma de afirmar la vida día a día. A diferencia de la amnesia, que implementa la tachadura selectiva y pedagógica de un trauma, el olvido voluntario promueve una historización de la historia, poniendo de relieve su naturaleza discursiva para así recuperar las huellas de lo diferente en la trama del relato. Por ello, nos advierte Nietzsche, es importante saber cuándo es tiempo de olvidar y cuándo de recordar.

Pese a que Freud advirtiera, hacia 1895, que «cualquier teoría psicológica atendible tiene que brindar una explicación de la memoria» (Freud, 2004, p. 343), el método psicoanalítico se basa en el análisis de las reminiscencias, en la recuperación de lo olvidado, cuando en rigor se trataría precisamente de lo contrario: de olvidar el olvido. Esto es lo que ha propuesto Jacques Lacan, según reseña Escobar María en un estupendo artículo (2015). Lacan percibió esta falla del método psicoanalítico desde su primer seminario, de 1954, en una sección titulada «El olvido del olvido»: «¿No les asombra que el retorno de lo reprimido y la represión sean lo mismo? (...) Para explicarlo, habría que entrar en toda la dialéctica del olvido. Toda integración simbólica lograda implica algo así como un olvido normal» (1981, p. 284, mi subrayado). En la clase 4 del Seminario 12, del 6 de enero de 1965, volvía sobre el vínculo del olvido y la significación: «¿Qué es lo que escapa en este olvido? (...) —que se llama olvido (...) A lo que siempre hay que prestar atención, es a la significación, pues, desde luego, esto no es un olvido, el olvido freudiano es una forma de la memoria: es incluso su forma más precisa. Digamos: un agujero. ¿Qué es lo que ha escapado por este agujero? Son fonemas» (1965, p. 7). En el Seminario 17, de 1970, volvería nuevamente sobre el tema desde un ángulo existencialista: «La falta de olvido es lo mismo que la falta de ser, puesto que ser no es más que olvidar» (1992, p. 55), lo que permite a Escobar María recordar a Borges, maestro de la memoria, cuyo Funes el memorioso vive en un presente espantoso donde no existe el olvido (2015, p. 351).

## Dialéctica de la subjetividad y la identidad

En *Antropología del cerebro*, Roger Bartra procura resolver la discordancia entre la neurobiología y la neuropsiquiatría por un lado, que tienden a reducir la memoria a funciones mnemotécnicas y de archivo, y la antropología y los estudios culturales por el otro, que privilegian la interacción en redes sociales simbólicas. Si las ciencias neurológicas encierran «la conciencia en la cárcel del cráneo, empeñadas en descifrar las operaciones de un ego solitario esencial y universal», «la conciencia surge de la capacidad cerebral de reconocer la interacción de un proceso interno en circuitos externos». La conciencia, así, respondería a una suerte de prótesis sociocultural de circuitos tecnológicos y redes simbólicas, un «exocerebro mnemónico formado por una densa red de conexiones sociales que, mediante toda clase de estímulos, renueva en un flujo permanente los recuerdos» (Bartra, 2007, pp. 23-4; 195).

La subjetividad —la conciencia del individuo de ser y estar en el mundo— va ligada al tiempo como duración y a las experiencias de vida, cuyo espacio es el del cuerpo en el espacio social: un espacio privado y público, sensorial y emocional, subjetivo y objetivo. Si aceptamos la definición bartriana, dado que la memoria es parte indivisa e imprescindible de la conciencia del yo, podemos concluir que «los procesos que permiten recordar información archivada en la memoria cerebral sólo pueden funcionar plenamente si se utilizan los circuitos culturales externos», pues en ellos existe un sistema de marcas, señales, símbolos y referencias que guían la localización de datos en la memoria interna. «Ese exocerebro mnemónico, que es mucho más que un depósito, está formado por una densa red de conexiones sociales que, mediante toda clase de estímulos, renueva en un flujo permanente los recuerdos» (Bartra 2007, p.195). A esta extensa red de referencias, datos y símbolos, deberíamos agregar el espeso entramado de las experiencias de vida. En ese trajín mediado por la memoria entre las experiencias de vida actuales y las experiencias vividas almacenadas es donde se conjuga la subjetividad: somos, en definitiva, lo que recordamos ser. Si la subjetividad es un enigma, la identidad es una paradoja. Cara y cruz de una misma moneda, la subjetividad expresa en la psiquis de cada individuo lo que su identidad representa socialmente, en la interrelación subjetiva, mediada por el lenguaje y la cotidianidad, entre el individuo y el grupo, como un artificio discursivo de efecto retroactivo. La subjetividad internaliza el yo situado socialmente; la identidad lo exterioriza.

Lacan sitúa el deseo como categoría central del inconsciente, y alerta que si podemos saber qué deseamos, ignoramos desde dónde deseamos. Esto se debería a que el inconsciente está colonizado por el discurso del Otro —el orden simbólico, social, que se manifiesta a través

del lenguaje—, por lo cual nuestro deseo termina siendo *el deseo del Otro*. La clave está en el pasaje de la determinación objetiva de la preposición en «el discurso del Otro» a su determinación subjetiva en «el deseo del Otro» o, dicho de otro modo, que en su deseo por desear *como el Otro* el sujeto termina deseando *ser el Otro*. Intrincado movimiento de pinzas que va de la introyección del deseo del Otro –proceso de subjetivación–, a la asimilación al Otro y su deseo –proceso de identificación. Viscoso enmadejamiento de libido y política, la subjetividad y la identidad son las caras de una misma moneda: una refleja hacia dentro lo que la otra hacia fuera. A fin de cuentas, la economía tautológica de la identidad revela que, en última instancia, esta es puro valor de cambio escamoteado como valor, un signo vacío cuyo significado depende de las contingencias del mercado político y simbólico.

### Regímenes de Memoria

En las últimas décadas, con la proliferación de subjetividades hedónico-solipsistas alimentadas por el hiperconsumo de bienes simbólicos, las tecnologías digitales y la moda de memorias únicas e irrepetibles *à la carte y prêt à porter* (valga el oxímoron), todo lo cual ha contribuido a una todavía mayor privatización, mercantilización y banalización de la memoria, se pusieron de moda en círculos académicos anglófonos los *memory studies*, ofreciendo una gama de productos sobre memoria y trauma (Cathy Caruth), memoria y género, posmemoria (Marianne Hirsch), tecnologías de la memoria (Alison Landsberg, Jonathan Crary) y regímenes de memoria (Susannah Radstone y Katharine Hodgkin, José Van Dijck). De todas estas líneas me resultan particularmente interesantes las dos últimas, pues permiten trazar un recorrido por la materialidad histórica de los diversos usos, sistemas o modos de producción y consumo de memoria predominantes en distintas épocas, en relación con el tipo de sociedad, economía y organización política vigente. Pero si la centralidad asignada por estos críticos a las mediaciones tecnológicas y comunicacionales es innegable, resulta insuficiente, pues cada medio de comunicación es mucho más que un medio, en tanto tecnología que responde a un sensorio y un modo de cognición particulares, que expresa a su vez una cultura particular ligada a una economía y un orden político específicos (Landsberg 2004; Crary 1990; Radstone y Hodgkin 2003; Van Dijck 2007).

La memoria ha tenido un lugar central en el desarrollo de la humanidad. No ha habido pueblo, civilización o cultura sin algún modo particular de experiencia de la memoria, ni grupo étnico que no haya inventado alguna forma de lenguaje, escritura o transmisión de información, ya sea gráfica u oral, cantada o danzada, pintada o tallada o trenzada en cerámicas, textiles, piedras, huesos, papiros, amates, cuyo fin ha sido preservar o transmitir información. Tempranas técnicas y tecnologías de la memoria. El debate sobre las ventajas o desventajas de la escritura en cuanto a la memoria aparece tempranamente en la cultura occidental en el diálogo entre Thamus, rey de Egipto, y el dios Theuth, inventor de las matemáticas y las letras,

que Sócrates relata en el Fedro, de Platón. Mientras Theuth alaba las ventajas de la escritura, «un fármaco de la memoria y la sabiduría» que «hará a los egipcios más sabios y memoriosos», Thamus expresa su desacuerdo, «porque la escritura alimenta el olvido, ya que al descuidar la memoria fiándose de lo escrito, se llega al recuerdo desde fuera, artificiosamente, no por uno mismo. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría» (Platón 1988, pp. 403-4). Thamos sostiene, en una palabra, que la escritura, como toda mnemotécnica, suplementa a la memoria viva (anamnesis) como una memoria externa (hypomnesis). En este breve texto se funda un debate y se expresa la contradicción entre lenguaje y escritura, habla y lengua, autenticidad y artificio que atraviesa la cultura occidental hasta nuestros días y que Derrida procuraría desenredar en *De la gramatología* (Derrida 1986). No es casual que la palabra *pharmakon* refiera tanto a medicina como a veneno.

El siguiente cuadro pretende ilustrar de manera esquemática mi argumento respecto a la sucesión de diferentes regímenes de memoria en la época moderna siempre en correspondencia con determinados regímenes tecnológicos, estatales, de acumulación de capital y de colonialidad.

Régimen de memoria	Régimen tecnológico	Régimen estatal	Régimen de acumulación	Régimen de colonialidad
Memoria histórica nacional	Periodismo Historiografía	Estado nacional (liberalismo)	Capitalismo industrial	Imperialismo colonial
Memorias distraídas	Fotografía Cine	Crisis mundial de la forma estado: liberalismo, socialismo, fascismo	Capitalismo industrial y financiero	Imperialismo colonial (Guerras mundiales inter-imperialistas)
Memorias hipnóticas	Televisión	Estado de bienestar (liberalismo)	Fordismo keynesiano (sociedad de consumo)	Neocolonialismo
Memorias cibernéticas	Medios digitales	Estado neoliberal (Crisis mundial del estado nacional)	Biocapitalismo global (Financiarización del trabajo y el consumo mundial)	Poscolonialismo (Globalización)

## De las memorias culturales a la memoria histórica nacional

Es durante los siglos XVIII y XIX, con la organización de los estados nacionales modernos, instrumentos políticos asociados al pujante capitalismo y gestores del colonialismo y el imperialismo contemporáneo, que la disputa por el control de la memoria se expande a todas las dimensiones de la vida social, configurándose un nuevo régimen de memoria que inculca una identidad nacional y una memoria colectiva sustentadas en un imaginario histórico difundido por los aparatos del estado (legislación, jurisprudencia, historiografía, educación, periodismo, arquitectura, etc.). En 1796 Destutt de Tracy acuña el concepto de ideología.

Según la clásica definición de Halbwachs, la memoria histórica nacional es un dispositivo pedagógico inventado durante este periodo sobre las ruinas de la memoria colectiva, cultural o popular (trama oral y cotidiana producida por y productora de comunidad, cuya sustancia son las costumbres y las tradiciones), con el propósito de homogeneizar política e ideológicamente poblaciones diversas y dispersas bajo una sola narrativa e identidad nacional. La sustitución de las memorias colectivas —o culturales, como las llaman Jan y Aleida Assmann y también Martín Barbero—, por la memoria histórica, registraría, según Toennies, el pasaje de la vida comunitaria tradicional (*Gemeinschaft*), a la sociedad contractual moderna bajo la temporalidad acumulativa, homogénea y vacía de la mercancía (*Gesellschaft*). La maleabilidad de la memoria y la violencia de los aparatos del estado hicieron posible la instauración de estos imaginarios nacionales —y la amnesia de sus orígenes—, confirmando el axioma de Benjamin en sus «Tesis sobre la filosofía de la historia» de que detrás de todo acto de civilización hay un acto de barbarie (Benjamin 1969).

De los tres modos historiográficos —historia monumental, de anticuario y crítica—, que Nietzsche registrara en *Sobre el uso y abuso de la historia para la vida* (1957), nos interesa aquí principalmente la primera, que modela la historiografía fundacional de los imaginarios nacionales de los estados modernos. Es a esta historiografía a la que Carlyle (un pasado heroico, grandes hombres, acontecimientos gloriosos: el capital simbólico de la nación) a la que apela Renan en su célebre conferencia de 1882 «¿Qué es una nación?», donde destaca la función que adquiere en ella el olvido selectivo de acontecimientos traumáticos. Esta amnesia, que para Renan era imprescindible para legitimar dicha historia, para Nietzsche constituía un verdadero crimen. Si el olvido voluntario es imprescindible para la vida, para la acción, para la libertad, la amnesia inherente a toda historia monumental es una amnesia forzada, un olvido compulsivo, una «amnesia de la génesis», dijera Bourdieu. El sentido político y la función social del olvido, entonces, se definen según las circunstancias históricas. Si la pedagogía de la memoria histórica se sustenta en la amnesia de su génesis, el olvido proactivo activa una memoria que suprime la monumentalidad de la Historia en la praxis cotidiana de las memorias culturales. A diferencia de la amnesia social, que implementa la tachadura selectiva y

pedagógica de acontecimientos históricos, el olvido voluntario promueve una historización de la historia, poniendo de relieve su materialidad discursiva y permitiendo así recuperar las huellas de lo diferente en la trama del discurso. Por ello, nos advierte Nietzsche, es importante saber cuándo es tiempo de olvidar y cuándo de recordar.

Este es el campo de lucha del imaginario social, donde se configuran las identidades. Ni estrictamente simbólico –aun cuando requiere de lo simbólico para materializarse–, ni exiguamente real –y menos aún racional–, el imaginario social dispone las redes simbólicas que confieren sentido a cada formación sociocultural. Interpelada como sujeto, la persona va identificándose con el imaginario social, cuya función primordial es moldearla y adaptarla a un «nosotros» que no opera solamente en el plano simbólico, pues genera el placer que liga al individuo a una fantasía colectiva. En esto consiste la identidad nacional, que como cualquier identidad es un dispositivo de inclusión y exclusión, efecto de la identificación con un Otro que diferencia de lo otro, lo foráneo, lo ajeno.

### Memorias distraídas

En «La obra de arte en la era de la reproducción mecánica», ensayo de 1936, Benjamin contrastaba la apreciación contemplativa, clásicamente humanista, de la obra de arte, con la percepción distraída del espectador cinematográfico: «La pintura invita a la contemplación, ante la cual el espectador puede abandonarse a sus asociaciones, cosa que no puede hacer ante la pantalla cinematográfica (...) Distracción y concentración constituyen dos polos opuestos (...) quien se concentra ante una obra de arte se deja absorber por ella (...) por el contrario, la masa distraída absorbe la obra de arte» (Benjamin, 1969, pp. 238-9). Eran los comienzos de la era del entretenimiento bajo el tiempo homogéneo y vacío de la mercancía.

Vinculada a la reproducción industrial de bienes simbólicos, ya sea por medios mecánicos o electrónicos, la percepción distraída realiza una *desauratización* de la obra de arte, es decir, una pérdida del aura –cualidad intangible de su valor simbólico y experiencial–, que solo se manifiesta en condiciones de recepción contemplativa. La *desauratización* implica una profunda transformación de las condiciones de recepción, que determina que la experiencia contemplativa, individual e irrepetible, de lugar a un espectáculo de recepción masiva reproducible al infinito (Benjamin 1969, 223). Benjamin advierte entonces que la pérdida del aura no es sólo efecto de la producción industrializada de copias, sino también de la experiencia indolente y distraída alentada por un modo de consumo masivo o, dicho de otro modo, por un sensorio pertinente a la mercantilización ampliada de bienes simbólicos. Si la percepción contemplativa realiza el aura de una obra de arte –la valorización de su experiencia

estética—, la percepción distraída realiza el valor simbólico —que podría también ser estético—, de un objeto producido industrialmente y ofrecido en el mercado como mercancía. En una palabra, la percepción distraída es mediada por el valor de cambio. El aura por cierto nunca desaparece totalmente, pero es desplazada a un segundo plano; el valor simbólico de la obra de arte solo cambia de lugar, de forma, de sentido. Y así el consumo mercantilizado de obras de arte, por ejemplo, produce una fantasmagórica democratización al inculcar la creencia en la equivalencia universal de las cosas, como parafrasea Benjamin de Marx o, en la equivalencia general de los signos al decir de Baudrillard (1997).

Fue precisamente en la década de los «años locos» cuando Edward Bernays, casualmente sobrino de Freud, sistematizó las modernas profesiones de la propaganda y la publicidad en un par de libros que ejercerían una enorme influencia sobre Joseph Goebbels, quien expresara su admiración por Bernays a pesar de ser este judío. El propósito de la propaganda —término cuyas connotaciones desagradables hacen preferible el de publicidad (*advertisement*), advierte Bernays—, es manipular y controlar la opinión pública para venderle una idea o un producto (1928, p. 20). Para ello se inspira, por un lado, en la psicología de masas, principalmente en la idea del «inconsciente racial» de Gustave Le Bon y del «instinto gregario de la muchedumbre» de Wilfred Trotter, según la cual las masas actúan según hábitos, impulsos y emociones, pues no tienen consciencia de los motivos de su accionar, y al hacerlo, su primer impulso es seguir el ejemplo de un líder (Bernays 1928, pp. 47; 50-1). Pero también se inspira, como con cierto pudor, en el psicoanálisis de su tío, según el cual «muchos pensamientos y acciones del hombre son sustitutos compensatorios de deseos que él mismo se ha visto obligado a reprimir. Se puede desear algo no por su valor intrínseco o su utilidad, sino porque inconscientemente se ha llegado a ver en ese algo un símbolo de otra cosa, cuyo deseo uno se avergüenza de admitir». Y luego remata: «El propagandista exitoso debe comprender los verdaderos motivos y no aceptar las razones que los hombres dan para justificar sus actos (...) Los deseos humanos son el motor que impulsa la maquinaria social. Solo comprendiéndolos puede el propagandista controlar ese vasto mecanismo interconectado que es la sociedad moderna» (Bernays, 1928, pp. 52-3). Si el régimen de memoria distraída corresponde al auge de la propaganda que acompaña la gran depresión del 29, dos terribles guerras mundiales y la confrontación del socialismo y el fascismo, será bajo los más apacibles tiempos del régimen fordista y la sociedad de consumo, con su régimen de memorias hipnóticas, cuando dominen la escena las agencias de publicidad.

## Memorias hipnóticas

En 1964 Marshall McLuhan publicó *Understanding media*, cuyo primer capítulo se titula, significativamente, «El medio es el mensaje», título que capta con precisión un salto tecnológico y un nuevo modo de percepción. McLuhan sostiene que los medios de comunicación electrónica, particularmente la televisión, se habrían constituido en verdaderas prolongaciones masificadas del sistema nervioso central, envolviendo al telespectador en un estado de narcosis perpetua, a la espera de su sesión cotidiana de TV shows –comedias, policiales, telenovelas, musicales, de detectives, de juegos, de noticias–, con sus rostros repetidos interminablemente, muchas veces por décadas, como si fueran miembros de la familia (McLuhan 1994).

Todo habría comenzado cuando, a partir de la invención de la imprenta, se consolidaron diversos medios de información impresos (libro, folleto, anuncio, prensa periódica), hasta que, a fines del XIX, irrumpieron los primeros medios electrónicos de comunicación (teléfono, radio), y de expresión visual (fotografía, cine). Pero en la década de los 50 se produjo el gran salto de la televisión. En todo momento, el horizonte epistémico, los parámetros de la subjetividad y la misma capacidad cognitiva han estado asociados a las tecnologías comunicacionales dominantes. O, dicho en otras palabras, solo percibimos, sentimos y pensamos lo que los dispositivos cognitivos nos permiten conocer. Este es el sentido del aforismo «el medio es el mensaje». Cada medio de comunicación impone un cierto sensorio, un tiempo, un ritmo y un tempo determinado de atención, como decía Benjamin. Pero la televisión da un paso más, dice McLuhan. Con la radio hasta cierto punto, pero definitivamente con la televisión, se consuma la compartimentación individualizada de lo público, encogido a la privacidad de la sala familiar, donde niños y adultos comparten la cena, encapsulados, hipnotizados por los rayos catódicos irradiados por la pantalla fluorescente del televisor. Todo en la televisión se convierte en un espectáculo absorbente y subliminal –un *show*, en la palabra comodín que se impone–, incluyendo por cierto la misma publicidad.

En un París que, un año más tarde, estallaría en las revueltas estudiantiles de Mayo, Guy Debord publica *La sociedad del espectáculo*, especie de manifiesto estético-político donde sostiene que la totalidad de la vida en las sociedades capitalistas de la época se convirtió en una inmensa acumulación de espectáculos, pues todo lo que antes fuera experiencia vivida terminó siendo convertido en pura representación, en un pasatiempo que encaja en el momento histórico cuando la mercancía consume su colonización de la vida social: capital acumulado convertido en imagen. El espectáculo reemplaza la vida social, denuncia Debord, en tanto la industria del espectáculo actúa como medio de homogenización donde convergen la atención y la conciencia, pues el espectáculo no es apenas una colección de imágenes, sino una relación social entre personas mediada por imágenes. Entendido en su totalidad, el espectáculo es tanto el resultado como el fin de un modo de producción social; es una

mercancía cuyo valor de uso es el entretenimiento, la diversión, la satisfacción de un consumo metamorfoseado en capital acumulado. La sociedad del espectáculo correspondería al momento histórico en el que la mercancía completa su colonización de la vida social; un autorretrato del poder en la era de su dominio totalitario sobre las condiciones de existencia. No es un añadido al mundo real sino el corazón mismo de la irrealidad real de una sociedad alienada al borde de la simulación que denunciara por la misma época Baudrillard (Debord, 1994; Baudrillard, 1981).

Desde una concepción filosófica absolutamente antagónica, Heidegger alertaba por entonces del riesgo de que la revolución tecnológica «fascine, seduzca y persuada de tal manera que el pensamiento calculador sea aceptado y practicado como el único modo de pensar» (Heidegger 1966, p. 56). Apenas un par de décadas más tarde, dicha aceptación, ya convertida en ideología, haría del individuo, portador de su propio capital humano, un *homo economicus*, un sujeto-empresario regido por los principios de performance, eficiencia y maximización de beneficios donde se aúnan la lógica empresarial con la tecnociencia, culminando así el proceso de tecnologización del ser. En «El fin de la filosofía y la tarea de pensar», de 1964, Heidegger escribía premonitoriamente: «No hace falta ser profeta para saber que las ciencias estarán dentro de poco dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética. Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores. El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes anuncia su liquidación» (Heidegger, 2000). Hoy ya estamos entrando en la era de la inteligencia artificial generativa.

### Memorias cibernéticas

Con la globalización se advierte, a partir de los 80, un salto cualitativo en el proceso de individuación, privatización y mercantilización de la memoria, progresivamente observable en los regímenes anteriores, que ha conducido a una crisis más aguda. Se fue imponiendo a escala global un nuevo régimen de memoria que arrumbó los imaginarios nacionales, arrasó con los imaginarios de izquierda y estimuló una insaciable demanda de memorias individuales –o personalizadas– y micro-identitarias. Se expandió un difuso sentimiento de urgencia y de vacío que llevó a la búsqueda precipitada de anclajes identitarios, alimentando una proliferación de memorias hedonistas, nihilistas, lúdicas, cínicas, mediadas por el consumo de bienes y servicios con valor simbólico, travestismo en el que la experiencia de la memoria se fue encogiendo a los tics más banales de las modas, los selfis o la nostalgia. Todo esto

propició una agobiante brega por la memoria que llevó, a menudo, a su reificación y mistificación como reducto incontaminado de lo auténtico, realimentando atavismos, xenofobias y fundamentalismos diversos, y cuajó en la emergencia de nuevas memorias e identidades colectivas, auspiciadas por comunidades étnicas y migrantes y los movimientos feministas y LGBTQIA+, todo lo cual cebaría el resurgimiento de memorias nacionalistas y nativistas, xenófobas y racistas de típica raigambre fascista.

Existe cierto consenso respecto a que la globalización ha provocado un etnocidio mundial, aniquilando culturas subalternas y memorias locales, fenómeno debido a la confluencia de dos factores: la intromisión de las tecnologías digitales en la vida cotidiana y la subsunción de la subjetividad, el tiempo y la experiencia, el deseo y la memoria a la lógica de la mercancía. Si los objetos son portadores de memorias, al convertirse en mercancía dichas memorias pierden su aura, pues el valor de la mercancía se realiza en el presente absoluto, a menos que se trate de un objeto de arte, cuyo valor de mercado reside precisamente en el aura. Es por ello quizá por lo que las memorias preexistentes, tanto individuales como colectivas, resultan un estorbo para la libre circulación de imágenes, deseos, valores y memorias promovidos por el mercado, en tanto religan al individuo a una trama simbólica y afectiva que hace irrelevante o, subsidiario al menos, el consumo. El capital requiere sujetos absortos en el presente, obsesos con la satisfacción inmediata de su deseo. Subsumido a la lógica de la mercancía, el consumo de memorias, al igual que la historia, va siendo relegado a las formas más banales de la nostalgia. En una palabra, vivimos bajo un régimen de memoria regulado por las tecnologías digitales y una economía biolibidinal, de modo que las memorias, traficadas como mercancías bajo el capital monopólico y financiero, resultan también sometidas a la lógica del capital. La cultura, ya sea como información, *know-how*, *software*, patentes u otras formas de propiedad intelectual, pero también como memoria, experiencia y saber colectivo, deviene así una fuente de capital variable y un medio decisivo de producción. Hoy, si el trabajo sigue siendo la fuente principal de creación de valor, extraído a escala global en la forma de plusvalor, el consumo –y particularmente el consumo de bienes simbólicos, ocupa un lugar fundamental como fuente indirecta de creación de valor y fuente directa de obtención de placer.

Las tecnologías informáticas, dedicadas al procesamiento, almacenamiento y transmisión de información digital, integran el más amplio campo de la cibernética, que estudia las leyes que regulan los sistemas de comunicación y control de organismos biológicos (como el cuerpo humano), y de organismos sociales (clubes deportivos, partidos políticos, instituciones culturales, empresas). Ambas ejercen un enorme poder sobre las ciencias, la economía y la cultura, pero muy particularmente sobre las actividades financieras y las nuevas formas de trabajo. Las tecnologías informáticas, además, han revolucionado la vida cotidiana de la gente

mediante los aparatos digitales, particularmente los teléfonos inteligentes, y la proliferación de plataformas de internet y redes sociales, así como todo tipo de aplicaciones de mensajería, entretenimiento, tramitación bancaria, etc. Todo esto ha contribuido a un desmesurado aumento de la obesidad, la cacofonía y la obsolescencia instantánea de la información – muchas veces indistinguible de la desinformación–, pero también de las experiencias, cada vez más efímeras y superficiales, no importa cuánta su intensidad. Como se jactaba Eric Schmidt, presidente de Google, hace ya años, cada dos días Google producía tanta información como produjo toda la humanidad, desde sus orígenes hasta el 2003. El teléfono inteligente, prótesis plástica y casi forzosa del sujeto contemporáneo, impone adicción, insaciabilidad y autismo social, produciendo individuos cada vez más solos. La experiencia, encogida a una memoria automática y utilitaria, progresivamente mediada por la tecnología, proporciona memorias efímeras, condenadas al archivo de la nube que, gracias a la buena voluntad de estos pequeños dioses, volverán de tanto en tanto en la pantalla a recordarnos aquel instante fugaz. Quizás eso mismo esté experimentando esa pareja en el restaurante, cada cual ensimismado en su teléfono, convertidos en capital humano al servicio del capital. Esta lógica, asimilada como ideología neoliberal, convierte al individuo en gestor de su empresa de vida –o en administrador de su vida en tanto empresa–, de acuerdo con los principios de performance, eficiencia y maximización de beneficios que aúnan la lógica empresarial y la tecnociencia, culminando así el proceso de tecnologización del ser.

Vinculado a este nuevo régimen de desmemoria se ha instaurado un novísimo sensorio que rearticula la relación con el tiempo y el espacio en una suerte de hipnosis absorta, parafraseando a Benjamin, que ha revolucionado los procesos de memoria y cognición. Son tres los ejes de esta transformación: el remplazo del pensamiento analógico por la información digital, de la realidad social por la realidad virtual y de la memoria reflexiva, o larga, por la memoria operativa, o corta. El bombardeo de estímulos e información produce un cortocircuito tanto a nivel consciente como inconsciente, reduciendo el cerebro a un procesador de señales, estableciéndose así una lógica percepto-cognitiva que, al privilegiar la resolución de problemas (prácticos) sobre el pensamiento reflexivo (y crítico), establece la superioridad de la información (bancos de datos) sobre la experiencia (vivida), de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, de los algoritmos sobre el conocimiento vivo. La absorción obsesiva inducida por los medios digitales, acoplada a la ilusión de libertad que genera el consumo, convierte al usuario de medios sociales y teléfonos inteligentes –que hoy usan nueve de cada diez habitantes del planeta–, en un descodificador de obscenas cantidades de información –y desinformación. Se despliega de forma progresiva una memoria amnésica –hedonista, nihilista y cínica–, que encoge los recuerdos a la experiencia inmediata o, a lo sumo, a un difuso sentimiento de nostalgia de orden vicario que se identifica en las modas retro, el gusto por los *oldies* o la *Disneyficación* de la historia. Hoy día existe un término, originado en los mismos medios sociales, para nombrar este nuevo tipo de alienación: *brain rot*, o pudrición

cerebral, cuya popularización llevó al Oxford Dictionary a elegirla en 2024 como la palabra emblemática del año.

Si la analogía mente-computador establece nuevas relaciones de producción de conocimiento, en las cuales el ser humano es reducido a un procesador de datos, sostener que la inteligencia artificial puede pensar como un ser humano implica que este equivale a una máquina inteligente. Estamos indudablemente ante una nueva lógica percepto-cognitiva que, al privilegiar la memoria operativa sobre la memoria reflexiva y el archivo de información y la resolución de problemas sobre el pensamiento reflexivo y crítico, establece la primacía de la información sobre el conocimiento, del archivo sobre las ideas, de la práctica sobre la imaginación. De la memoria digital sobre el pensamiento analógico, que al coincidir con el lenguaje funciona en base a metáforas, símiles y metonimias, por lo cual es eminentemente subjetivo, afectivo, cualitativo. La informática, con toda su exuberancia informativa y precisión numérica, prescriptivamente lógica, racional, cuantitativa, conlleva una taylorización del aparato cognitivo.

La incontenible expansión de la realidad virtual sobre la vida y la realidad social ha hecho dar un salto cualitativo a la progresiva desterritorialización, desmaterialización y privatización de la memoria que, no obstante, su virtualidad, se nutre de y se despliega en el cuerpo del sujeto y en el espacio social. Este proceso, característico de la modernidad, encarnó primero en el sujeto cartesiano, la reforma luterana y el empirismo lockiano aupados en la revolución guttenbergiana; reconoció luego una profunda radicalización con las tecnologías de reproducción mecánica primero, eléctrica y electrónica después; hasta desembocar finalmente en esta suerte de panóptico digital, que al facilitar el desarrollo de subjetividades hedonistas, narcisistas y solipsistas, parece dirimir definitivamente la vieja tensión fundacional del sujeto moderno entre lo privado y lo público, lo individual y lo político, el pasado y el presente.

### Memorias migrantes

Entre los tantos prodigios desatados por la globalización destaca, por su notoriedad, la expansión exorbitante de la industria turística que, para el año 2024, llegaba a unos 1.400 millones de turistas internacionales anuales (18% de la población mundial). La contrapartida del turismo internacional serían las migraciones de trabajadores indocumentados, cuyas cifras es imposible obtener, pero según datos del último informe *Sobre las migraciones en el mundo* de la Organización Internacional para las Migraciones de la ONU, el número total de migrantes internacionales ascendía, en 2024, a 281 millones (3.6% de la población mundial), de los cuales, en 2019, 169 millones eran trabajadores migrantes (OIM, 2024). No hay cifras

fidedignas en cuanto al número de migrantes irregulares o indocumentados, aunque para el caso de Estados Unidos se manejan cifras de 11 a 14 millones, y para la Unión Europea de 700.000 a 5 millones. No he hallado cifras para Asia, aunque se trata de la región que ha atraído mayor número de migrantes.

Aunque se carezca de números, sabemos con certeza que la cantidad de migrantes indocumentados aumenta año tras año; que se mudan de países periféricos a las economías centrales; que provienen de las poblaciones, etnias y clases sociales más vulnerables; que van en busca de trabajo, aunque sea indigno y la explotación mayor; que están dispuestos a arrostrar todos los peligros, hasta la muerte incluso, para acceder a la quimera de la abundancia, la libertad y la felicidad en el primer mundo. ¿Por qué lo hacen? Por las mismas razones que lo ha hecho todo migrante en la historia de la humanidad. Movidos por el efecto combinado de factores objetivos y subjetivos, de expulsión de sus países de origen (pobreza, explotación, miseria, violencia) y de atracción a los países de destino (esperanza de una vida mejor y del acceso a la cornucopia del consumo). Son producto de lo que Martín Hopenhayn denominara «desintegración integradora» (1989). Y todo ello aceitado por la revolución de los medios de transporte y comunicación, así como la ubicua presencia de las redes sociales y la telefonía digital. En un clima cultural que recompensa el valor de la movilidad y la movilidad de los valores, mientras el capital y las elites cosmopolitas circulan libre y gozosamente urbi et orbi, las grandes mayorías permanecen amarradas a sus condiciones locales, u obligadas a lanzarse a la odisea de la *migrancia*. Como señala Zigmunt Bauman, el mundo se encuentra dividido entre los globalmente móviles, que pueden desplazarse física o virtualmente con libertad en un espacio carente de restricciones, y los confinados localmente, condenados a sobrellevar los cambios que les llegan desde fuera (1998). La migrancia transnacional cumple una función estructural en el capitalismo biolibidinal, y en esto no se diferencia de las migraciones de campesinos sin tierra y obreros desocupados que poblaron las colonias europeas en las Américas, África y Asia, desplazando a las poblaciones nativas, desde fines del siglo XV hasta mediados del XX. En tal sentido, la *migrancia* transnacional constituye el capítulo más reciente en la historia de la colonialidad.

## Colonialidad

La teoría de la colonialidad del poder, propuesta por Aníbal Quijano a partir de la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, es sumamente importante para comprender cabalmente las profundas cicatrices políticas, económicas y culturales dejadas sobre innumerables pueblos en distantes regiones del planeta por las aventuras de exploración, conquista y colonización emprendidas por los emergentes estados nacionales europeos que,

asociados al capitalismo, inauguraran la era del imperialismo moderno. Todo ello comenzó en 1492. Sin embargo, al definir la condición colonial como un modo de subjetivación eurocéntrico, un sistema de dominación social racista y un régimen de explotación capitalista, mistifica un nuevo orden mundial regulado por la acumulación de capital, una totalidad donde lo económico y lo cultural, el poder y el conocimiento, el sujeto y lo social responden a la misma lógica, los mismos conflictos, la misma heterogeneidad. El poder de la colonialidad se sustenta en el racismo y el eurocentrismo, sin duda, pero la colonialidad tiene un solo propósito: la extracción de los recursos naturales y la explotación del trabajo de las zonas periféricas.

La falla de que adolece la teoría de Quijano –influido muy posiblemente por la teoría de la «decolonialidad» entonces a la moda, que contrasta fuertemente con su rica trayectoria marxista–, reside en no otorgar al capitalismo –como sistema, como lógica, como episteme– el lugar capital que le corresponde en el montaje y la imposición de una nueva civilización. El capitalismo no se habría desarrollado sin el imperialismo, ni la modernidad europea sin la colonialidad. Entendida como el envés complementario e indispensable de la modernidad capitalista, la colonialidad abarca los históricamente sucesivos regímenes del colonialismo, el neocolonialismo y el poscolonialismo, y por ello el concepto de colonialidad arroja nueva luz sobre la heterogeneidad histórico-estructural del capitalismo, las imbricadas dimensiones de la materialidad sociocultural y la existencia simultánea de modernidades disímiles. Lo que distingue a la colonialidad que acompaña y complementa a la modernidad occidental es precisamente que se origina en y es regulada por la necesaria acumulación de capital.

El concepto de colonialidad, entonces, haría referencia a las estructuras materiales de subordinación de amplias regiones del mundo a la civilización occidental, moderna y capitalista, proceso que arrancara con las exploraciones, conquistas y colonizaciones del siglo XV hasta alcanzar su plenitud con el régimen global actual. Este es el sentido que adquiere sostener que el eje central de la clasificación poblacional en los últimos 500 años «ha sido –y aunque en menor medida, continúa siéndolo– la conexión entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la estratificación de la población mundial sobre la base de ‘raza’ y de ‘género’» (Quijano 2000, p. 48). En una palabra, el capitalismo opera, como ha operado siempre, mediante el desarrollo desigual, flexible y combinado de diversos modos de explotación del trabajo entre centros y periferias. El concepto de colonialidad ofrece un instrumental histórico y teórico invaluable para pensar dialécticamente el verdadero *mnemocidio* a que han sido sometidos innumerables pueblos y culturas de todo el mundo bajo las distintas fases de un proceso, incluyendo por cierto a los latinoamericanos. Mucho se ha escrito en América Latina sobre este desgarramiento de memorias estigmatizadas, cuando no aniquiladas por la experiencia colonial y las sucesivas, violentas y tantas veces

fallidas modernizaciones, pero parecería que estamos condenados a volver, una y otra vez, sobre el problema, que se expande y agrava interminablemente. Como escribiera Eduardo Galeano en *Memoria del fuego*: «A lo largo de los siglos, América Latina no sólo ha sufrido el despojo del oro y de la plata, del salitre y del caucho, del cobre y del petróleo: también ha sufrido la usurpación de la memoria. Desde temprano ha sido condenada a la amnesia por quienes le han impedido ser.» (Galeano 1991, p. 12).

### *Migrancia transnacional*

Los masivos movimientos migratorios de las últimas décadas han contribuido de manera radical a la transformación del paisaje social, económico, político, étnico y cultural en todo el mundo. La irrupción en las sociedades del primer mundo de rostros, lenguas, músicas, vestimentas y comidas con sus colores, olores, sonidos y sabores peculiares han transformado radicalmente la vida cotidiana, generando nuevos gustos, hábitos y conflictos. Es la misma experiencia del tiempo y el espacio lo que está en entredicho, lo cual transforma la sociabilidad, la subjetividad y las prácticas culturales en todas sus formas.

Promovida por la insaciable demanda de mano de obra barata del capitalismo biolibidinal, la erosión de las fronteras y las soberanías nacionales, y la revolución tecnológica en las comunicaciones y el transporte, la *migrancia* transnacional –que invierte las rutas migratorias modernas y genera nuevos modos y experiencias del migrar– desterritorializa personas que quedan así expuestas a una aún mayor erosión de sus memorias culturales. Sin perder de vista las notables diferencias entre exiliados, refugiados y migrantes, toda migración implica un doloroso proceso de transculturación de incierto desenlace; una experiencia traumática cuyos efectos, no siempre manifiestos, promueven una profunda crisis de la identidad y la subjetividad. Los migrantes de hoy, provenientes de regiones periféricas, neocoloniales o poscoloniales, están dispuestos a arrostrar los riesgos más atroces con el fin de vivir en países más opulentos, aunque sea en forma ilegal, en un limbo afectivo e imaginario donde prima la experiencia cotidiana de la marginalidad y la incertidumbre de la permanencia. Ahí reside la diferencia geocultural y psicopolítica fundamental entre las migrantes transnacionales de hoy y los inmigrantes internacionales de antaño, pues mientras éstos, una vez procesado el duelo por la pérdida, se adaptaban y asimilaban a la nueva sociedad y su cultura, las migrantes transnacionales experimentan su transitoria, transitiva condición, como una encrucijada sin retorno.

Por ello, la *migrancia* transnacional no refiere solamente al acto del migrar, sino a los particulares modos de vida y prácticas sociales que configuran una cultura diaspórica en el

contexto global, una cultura signada por el extrañamiento y la disociación psico-social, de modo que el transmigrante se siente siempre en tránsito, suspendido entre dos mundos. Esto se debe tanto a la angustia de su limbo legal y la inestabilidad económica, como a la discriminación social y la brutalidad de los mercados de trabajo, a lo que se añade, más recientemente, la xenofobia y el racismo que alimentan las mil formas contemporáneas del fascismo. Este sentimiento de desarraigo, de vivir en una tierra de nadie de remordimiento y ambivalencia, entre un pasado perdido y un presente aún no plenamente asumido, podría ser quizá una metáfora adecuada sobre la condición ultra o posmoderna, de la cual el transmigrante es incontestable paradigma. Errante en una temporalidad fractal y saturada, y alienado en un espacio siempre ajeno, el migrante desarrolla poco a poco una suerte de multiperspectivismo, necesario para negociar cada acto, diseñar estrategias cotidianas y dar sentido a prácticas en las cuales convergen el aquí-ahora de las experiencias vividas con el entonces-allá de sus memorias culturales. Esta tensión suscita una id/entidad dividida y en suspenso; una id/entidad flexible pobremente ajustada a la flexibilización impuesta por el biocapitalismo; una id/entidad de sobreviviente. Id/entidad forzada a funcionar siempre en subjuntivo, como si fuera completa e indivisible, a sabiendas de que una identidad plena es sólo una ficción para seguir adelante día a día, una sutura táctica (Hall, 1993, p. 135). La *migrancia* transnacional, en tal sentido, adquiere una dimensión cultural que flexiona un locus enunciativo inestable, portátil, a partir del cual se general usos inéditos de la(s) cultura(s) a mano, en los cuales se constituyen sujetos trashumantes, tráfugas, transculturados. Por ello la *migrancia* transnacional no conduce a síntesis, fusiones e identidades estables, sino a una suspensión de culturas siempre en vilo, en las cuales el transmigrante es un ave de paso, portador de una id/entidad dual y escindida y un habla tercamente bilingüe (Cornejo Polar, 1994, p. 209).

### Memorias migrantes

Aquí estoy establecido/en los Estados Unidos, /diez años pasaron ya/  
en que crucé de mojado, /papeles no he arreglado, /sigo siendo un ilegal.  
Tengo a mi esposa y mis hijos, /que me los traje muy chicos/y se han olvidado ya/  
de mi México querido, /del que yo nunca me olvido, /y no puedo regresar.  
¿De qué me sirve el dinero/si estoy como prisionero/dentro de esta gran nación? /  
Cuando me acuerdo hasta lloro/y aunque la jaula sea de oro/no deja de ser prisión.  
(Los Tigres del Norte, «La jaula», 1984)

Todo pasado resulta de una operación retrospectiva que apunta al futuro, pero su sentido y su veracidad son formulados desde las circunstancias del presente, lo cual confiere a la memoria su índole simultáneamente analéptica y proléptica: mira hacia atrás andando hacia delante, como el ángel de Klee que inspirara a Benjamin. De igual modo, las memorias culturales son producto de prácticas intersubjetivas de significación, un compuesto entre la conciencia del presente y la experiencia del pasado entramado en sociedad. La subjetividad, por ende, se constituye en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino como materialización de la praxis social en el aquí-ahora y el ejercicio de la memoria sobre el entonces-allá.

Saturados de elementos imaginarios y simbólicos, los espacios amarrados a las memorias culturales abrevan de la historia, personal y colectiva. Están vivos, nos hablan, porque tienen un cogollo afectivo, ya sea la cama, la casa, la plaza, la iglesia o el camposanto. En ellos se localizan los afectos, los sentidos, las pulsiones del cuerpo. Las arrugas del tiempo. La casa en la memoria y la memoria como casa de que habla Bachelard en su *Poética del espacio* (1983), nuestro rincón del mundo, nuestro primer universo, aquella región lejana donde la memoria y la imaginación permanecen atadas. Esa es la paradoja de la memoria, cuya sustancia es el tiempo; tiempo cuya textura y densidad es sólo aprehensible mediante su anclaje en la materialidad de lo espacial. Donde el inconsciente se acoge. Puede ser una casa, una calle o un barrio, un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz donde descansa el verdadero sentido del lugar, del hogar, de la patria, del terruño. Ese es el objeto nostálgico del migrante, siempre cerca y tan lejos, suspendido en la memoria como puro deseo. No es el lugar que fue, tampoco al que va a volver. Es todo eso, pero mucho más. Es la gente que pobló la infancia, el pasado que pasó, pero también el pasado que no fue, pero podría haber sido. Las fantasías que soñó, que le soñaron y que sigue soñando.

Es esta interpelación de la memoria por las circunstancias concretas del aquí-ahora lo que activa las experiencias del entonces-allá, generando lo que Benjamin denomina imágenes dialécticas, cuando lo que ha sido se funde de improviso con lo que está siendo en un destello del cual se desprende una constelación de imágenes. Es en la confluencia del presente del ahora (*Jetztzeit*) con el pasado de la experiencia acumulada (*Erfahrung*) donde se produce la experiencia vivida como duración (*Erlebnis*), como presente concreto (Benjamin, 1978, p. 159). La experiencia vivida es la duración de la memoria en el presente del ahora: la confluencia del ser con el devenir. En esa encrucijada se ubican las memorias culturales, que es lo que buscan recuperar los migrantes, refugiados y exiliados en la diáspora y la *migrancia* transnacional. Sensación de extrañamiento y disociación psicológica que hace que el migrante se sienta siempre en tránsito, suspendido entre dos mundos. El sentimiento de desarraigo, de vivir en una tierra de nadie, entre un pasado perdido y un presente aún no plenamente

asumido, se vuelve una segunda piel. Perdido en la temporalidad abstracta del capital y alienado en un espacio social que le es siempre ajeno, el migrante desarrolla poco a poco una suerte de bifocalidad, necesaria para negociar cada acto, diseñar estrategias cotidianas y dar sentido a prácticas en las cuales convergen el aquí-ahora de las experiencias vividas con el entonces-allá de la memoria. Esta tensión genera una id/entidad fracturada; una subjetividad flexible pobremente ajustada a la realidad impuesta por el capitalismo biolibidinal; una subjetividad de sobreviviente. Una id/entidad obligada a funcionar en subjuntivo, como si fuera completa e indivisible, a sabiendas de que una identidad plena es sólo una ficción para enfrentar el día a día, una sutura estratégica sin la cual el migrante, fragmentándose, sucumbiría. En esta experiencia de la transitoriedad y la transitividad, la esperanza del regreso a casa se vuelve imposible, ante la progresiva certidumbre de que la *migrancia* es sólo un viaje de ida, pues ya no hay adonde regresar, a no ser a las tierras de la memoria.

### Cuando la desmemoria alimenta monstruos

Hoy los migrantes son los convidados de piedra en casi todas partes, luego de haber sido acogidos por las mismas sociedades que hoy los repudian, o atraídos por las necesidades de mano de obra barata en las economías centrales y el señuelo de la prosperidad. Se han vuelto la escoria de la humanidad, los más miserables de los miserables, los desamparados, los perseguidos, los chivos expiatorios de todos los males dejados por las falsas promesas de la globalización y el capitalismo biolibidinal: extractivismo, despojo, superexplotación, flexibilización y precariedad laboral, inseguridad económica, falta de vivienda, y discriminación, a los cuales se suma ahora el racismo más o menos explícito, la xenofobia y hasta la persecución, la prisión y la repatriación forzada.

Australia ha estado durante años enviando a migrantes y solicitantes de asilo a «centros de internamiento», operados por empresas privadas, en las islas de Manus, en territorio de Nueva Guinea, y a la República de Nauru, pequeña isla de 21 km<sup>2</sup> y apenas 12.000 habitantes a 3.000 km de distancia. Italia –y por su intermedio la Unión Europea–, también tiene un convenio desde hace años con las autoridades libias para que impidan la salida de embarcaciones transportando migrantes rumbo a Europa, lo cual ha montado en Libia un gran negocio y un círculo infernal de cárceles, trabajos forzados, extorsión y trata en el cual quedan atrapados, si es que salen con vida, miles y miles. Estados Unidos, bajo Trump, declaró la guerra abierta a la migración, montando el espectáculo de una verdadera cacería de migrantes con el fin de deportar unos cuantos a las megacárceles de Bukele en El Salvador o a las prisiones del Reino de Eswatini (antigua Swazilandia), y aterrorizar a los restantes. Estas políticas son corolario

de una multiforme, masiva y capciosa campaña que ha emponzoñado desde las redes sociales a vastos sectores de la opinión pública.

De esta reacción simultánea y en cadena que ha estallado muy particularmente en Europa y Estados Unidos, se ha derramado un magma pegajoso y nauseabundo que prefiero llamar fascistoide –aunque generalmente se habla de extrema derecha, populismo, postfascismo, filofascismo o simplemente fascismo–, que ha contaminado la esfera pública, desde los *influencers* que pululan en los medios digitales hasta los *think tanks* y las organizaciones fascistoides internacionales; desde las agrupaciones y partidos políticos a los mismos gobiernos y poderes del estado. Los condenados de la tierra, convertidos en metecos, son hoy tratados como invasores, usurpadores, punta de lanza de una conspiración mundial que buscaría reemplazar las poblaciones blancas y cristianas con poblaciones originarias de zonas poscoloniales, concretamente musulmanes árabes y africanos subsaharianos, en el caso europeo, y latinoamericanos de origen indígena y afro en los Estados Unidos. La teoría conspiratoria del «gran replazo», de origen francés, es complementaria de la del «genocidio blanco», proveniente de los Estados Unidos. Ambas coinciden en su conspiranoia y su supremacismo racial, nacionalista, lingüístico y cultural; en su promoción de la familia nuclear heterosexual centrada en el papel reproductivo de la mujer-ama de casa y su absoluta intolerancia ante las políticas de género (derecho al aborto, matrimonio igualitario, criminalización del femicidio); en su decálogo de orden, dios, tradición, patria, raza, familia y propiedad. La cuestión migratoria es tema central de la *National Security Strategy of the United States of America*, donde se pregona categóricamente: «La era de las migraciones masivas se ha acabado».

La pandemia fascistoide que recorre el planeta es consecuencia de la más profunda y extensa crisis del capital en la historia del capitalismo. Hay quienes vaticinan, incluso, que se trata de una crisis terminal, cosa improbable. Es una crisis que comenzó a gestarse en los 70, a partir de las respuestas a la crisis del régimen de acumulación fordista, tales como, en rápidos pincelazos: el abandono del patrón oro en 1971 y el entierro de los acuerdos de Bretton Woods; la configuración del primer mercado de trabajo y consumo global; el apogeo del neoliberalismo, el monetarismo y la financiarización; la revolución tecnológica digital y el trabajo cognitivo; y, *last but not least*, la expansión y profundización ilimitada de los mercados de consumo, de modo que todo, absolutamente, puede ser comprado y vendido. Todo esto implicó el desplazamiento del aparato industrial y manufacturero de los países centrales a los países periféricos, especializándose los primeros en la prestación de servicios y bienes intangibles, y en la concentración del cada vez más poderoso sector financiero, regulado globalmente por un dólar devaluado, pero más valioso. Las cadenas globales de producción flexible funcionan como un embudo que reparte migajas en los márgenes mientras concentra

el capital acumulado globalmente en gigantescos monopolios que son siempre, en última instancia, financieros. La caída sistémica de la tasa de ganancia en los centros es compensada –y encubierta–, por la acumulación de rentas reinvertidas financieramente en proyectos tecnológicos y fantasías –o embustes– especulativos.

Mientras países como China, con abundante mano de obra barata, copiosos recursos naturales y humanos, y un orden político capaz de implementar estrategias de desarrollo económico, tecnológico y social a futuro, han invertido su cuantiosa acumulación de capital disciplinadamente, las economías centrales, con Estados Unidos a la cabeza, han venido trastabillando de crisis en crisis, obviamente todas de carácter financiero, que se han venido sucediendo desde la del «lunes negro», en Estados Unidos, 1987; la crisis «efecto tequila», México, 1994; la crisis del sudeste asiático, originada en Tailandia, 1997; la crisis en Rusia, 1998; la crisis de «la burbuja punto.com», Estados Unidos, 2000; la crisis argentina de 2001; la «gran recesión», 2008-2014, de Estados Unidos; la crisis europea de «deuda soberana», 2009-10; la crisis de Covid-10, 2020... La sucesión abrumba, pero en el horizonte asoma una nueva gran burbuja de la inteligencia artificial generativa que superaría, y con creces, todas las anteriores, incluyendo la mítica gran depresión de 1929 y sus efectos colaterales en cadena. Se trata de una economía disfuncional, minada por contradicciones insalvables. Una bomba de tiempo.

Según Enzo Traverso, la caída del fordismo destruyó los «marcos sociales de la memoria» que habían permitido la transmisión de experiencias y culturas políticas de una generación a otra y, concurrentemente, la cultura de izquierdas perdió el rumbo, desorientada ante el derrumbe de la Unión Soviética y la conversión de China. Esto explica que las clases trabajadoras ya no se identifiquen con la izquierda, haciendo posible que los movimientos posfascistas ocupen el espacio de los indignados y los deseos de cambio de las clases populares (Traverso, 2019, p. 186). Muchos, demasiados, y más entre los jóvenes varones, han sido cautivados por las interpretaciones falaces y fascistoides de una crisis poliforme y compleja de la cual ellos también son víctimas. Las razones son obvias, si a la frustración, la desilusión y el desamparo ante la precarización laboral, los bajos salarios, el costo de vida, la escasez de vivienda y, sobre todo, la ausencia de perspectivas para un futuro incierto, le agregamos la inexistencia de contra-relatos y opciones de izquierda, el hecho de que son asiduos parroquianos/usuarios del batiburrillo de los medios sociales, podremos comprender por qué han resultado blanco principal de los discursos fascistoides. Son, además, por motivos generacionales, pero también debido al deterioro de la educación y la cultura humanística, particularmente evidente en la pérdida de capacidad lectora, conocimientos y sensibilidad históricos, los más afectados por la amnesia instalada por el régimen de memoria cibernética, que impide advertir que estamos viviendo un *déjà vu* de acontecimientos ocurridos hace poco menos de un siglo, cuya

esencia Hannah Arendt captara en el conocido aforismo con el cual cierra su libro, *Eichmann in Jerusalem* (1963), provocativamente subtítulo *A Report on the Banality of Evil*. Aforismo que provocaría interminables polémicas y hasta su repudio por buena parte de la comunidad judía. Cito, y los subrayados son míos: «Bajo la horca su memoria le jugó la última mala pasada; estaba ‘eufórico’ y olvidó que ese era su propio funeral. Fue como si en esos últimos minutos estuviera resumiendo la lección que este largo recorrido por la maldad humana nos había enseñado: *la lección de la temible banalidad del mal, que desafía las palabras y el pensamiento*» (2006, p. 252). Hoy, en estos tiempos fascinantemente atroces, la apuesta se redobla, pues debemos enfrentarnos, entre tantas otras cosas, al pegajoso mal de la banalidad.

## Referencias

- Althusser, Louis (1971). Ideology and ideological state apparatuses. En: *Lenin and philosophy and other essays*. Monthly Review Press.
- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books.
- Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa.
- Bachelard, Gaston (1983). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, Roger (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica/Pre-Textos.
- Baudrillard, Jean (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Éditions Gallimard.
- Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Éditions Galilée.
- Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization. The human consequences*. Columbia UP.
- Benjamin, Walter (1969). *Illuminations*. Schocken.
- Benjamin, Walter (1978). *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Peter Demetz, (ed.). Schocken Books.
- Bergson, Henri (1900). *Materia y memoria*. Librería de Victoriano Suárez/Librería de Fernando Fé.
- Bergson, Henri (2012). *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Alianza.
- Bernays, Edward (1928). *Propaganda*. Horace Liveright.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Horizonte.
- Crary, Jonathan (1990). *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press.
- Debord, Guy (1967). *La société du spectacle*. Buchet-Chastel.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1987). *Mille Plateaus. Capitalisme & Schizophrénie*. Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Escobar María, Carmen Elisa (2015). El olvido del olvido. Una aproximación psicoanalítica. *Aurora*, Curitiba, 27(40), 345-373. <https://doi.org/10.7213/aurora.27.040.AO05>

- Freud, Sigmund (2004). Proyecto de una psicología para neurólogos. *Obras Completas*, Vol. I. Amorrortu.
- Galeano, Eduardo (1991). *Memoria del fuego. I. Los nacimientos*. Siglo XXI.
- Grinberg, León y Rebeca (1971). *Identidad y cambio*. Kargieman.
- Grinberg, León y Rebeca (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Alianza Editorial.
- Hall, Stuart (1993). Minimal Selves. En: Ann Grey y Jim McGuigan, *Studying Culture* (pp.134-138). Edward Arnold.
- Heidegger, Martin (1966). *Discourse on Thinking*. Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1969). *Identity and Difference*. Harper and Row.
- Heidegger, Martin (2000). *Tiempo y Ser*. Tecnos.
- Hopenhayn, Martín (1989). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1981). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954*. Paidós.
- Lacan, Jacques (1965). *Seminario 12. 1964-1965. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Clase 4, 6 de enero. Establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.5.4%20CLASE%20-04%20%20S12.pdf>
- Lacan, Jacques (1992). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*. Paidós.
- Landsberg, Alison (2004). *Prosthetic memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. Columbia UP.
- McLuhan, Marshall (1995). *Understanding Media. The Extensions of Man*. MIT Press.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. G. Gili.
- Marx, Karl (2008). *Contribución a la crítica de la Economía política*. Siglo XXI.
- National Security Strategy of the United States of America*. (November 2025). <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf>
- Nietzsche, Friedrich (1957). *The Use and Abuse of History*. Bobbs-Merrill Co.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *On the genealogy of morals*, in *Basic Writings of Nietzsche*. Modern Library.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM, ONU) (2024). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. [www.iom.int](http://www.iom.int)

Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 193-238). UNESCO/Ediciones Faces-UCV.

Radstone, Susannah and Katharine Hodgkin (2003). *Regimes of Memory*. Routledge.

Ricoeur, Paul (1970). *Freud and Philosophy*. Yale University Press.

Traverso, Enzo (2019). *The New Faces of Fascism, Populism and the Far Right*. Verso.

Trigo, Abril (2012). *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*. Cuarto Propio.

Van Dijck, José (2007). *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford UP.

#### \* Sobre el autor

**Abril Trigo** es Distinguished Humanities Professor Emeritus de The Ohio State University. Ha publicado extensamente acerca de los estudios culturales y otras corrientes teóricas afines, así como sobre la configuración histórica de los imaginarios nacionales, la migrancia y la diáspora transnacional, y la problemática de la identidad y la memoria. Entre sus publicaciones destacan *Caudillo, estado, nación. Literatura, historia e ideología en el Uruguay* (1990), *¿Cultura uruguaya o culturas linieras? (Para una cartografía de la neomodernidad posuruguaya)* (1997.), *Memorias migrantes. Testimonios y ensayos sobre la diáspora uruguaya* (2003), *The Latin American Cultural Studies Reader*, del cual es coeditor (2004), y *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos* (2012). Disfruta actualmente en la lectura desordenada y la escritura trabajosa de un breve libro sobre un tema inabarcable: *Capital & libido. Crítica del capitalismo biolibidinal*.



# Talleres y Presentación de la Revista Yojtzijon - Diálogos

---

**Yojtzijon-Diálogos No. 6 en Filgua 2025**

---

*Guillermina Herrera Peña*



Un especial saludo a la Dra. Marta Elena Casaús Arzú, directora de la Fundación María y Antonio Goubaud Carrera, a su presidente, Don Andrés Hurtado de Mendoza, socios, colaboradores y ensayistas del volumen 6 de la revista *Yojtzijon-Diálogos*, medio de divulgación de la Fundación.

Aprovechando el espacio que ofrece FILGUA 2025, la Fundación me ha honrado encargándome la presentación de este número excepcional de la revista, cuyo editorial estuvo a cargo de las Dras. Marta Elena Casaús y Teresa García Giráldez; en el que escriben prestigiosos investigadores, algunos de los cuales nos acompañan, y se presenta un conjunto de testimonios que responden al subtítulo de *Yojtzijon-Diálogos Volumen 6*: «Un relato de vida y de una experiencia común en las calles por la justicia y la democracia: yo estuve allí, yo lo viví y yo lo sentí».

Quisiera recordar que la revista *Yojtzijon-Diálogos* es una publicación científica anual, fundada en 2020, que se dirige a lectores del mundo académico, investigador y profesional. Puede encontrarse en formato electrónico y constituye uno de los órganos de divulgación de los conocimientos disciplinarios e interdisciplinarios generados por socios, investigadores y colaboradores de la Fundación, con el fin de contribuir a una mejor comprensión de la realidad guatemalteca para mejorar las relaciones sociales e interétnicas.

Es, asimismo, una publicación que divulga resultados de investigaciones y trabajos académicos de relevancia producidos en otras instituciones académicas del país y de fuera de él. En síntesis, es una plataforma para el debate en áreas relacionadas con las ciencias sociales, la salud, la educación, los derechos humanos y la historia, entre otras.

*Yojtzijon-Diálogos Volumen 6* es, como he dicho, un número excepcional de la revista, porque presenta una visión multifacética de la crisis guatemalteca de 2023, con énfasis en la lucha contra la corrupción, la defensa de la democracia y la vitalidad de la resistencia de la ciudadanía, particularmente de los pueblos indígenas, cuya participación se mantuvo anclada en sus valores y cosmovisión.

La publicación reúne voces representativas de la sociedad que plantean la necesidad urgente de redefinir el pacto social hacia una país más justo, plural y democrático y concluyen en que

la experiencia guatemalteca de 2023, aunque marcada por desafíos en situación límite, fue un catalizador de esperanza y un recordatorio del poder de la acción colectiva y de la dignidad.

Contiene un informe detallado sobre resistencia, identidad y lucha, que profundiza en los acontecimientos sociopolíticos vividos en el país, particularmente durante los 106 días de resistencia digna en 2023, y sus implicaciones para el futuro de la sociedad guatemalteca en su conjunto. Se detiene en la denuncia de graves problemas como la judicialización de la política y la corrupción sistémica, pero, también, en el anuncio, por el papel fundamental de las autoridades y pueblos indígenas y la emergencia de formas de resistencia colectiva que no se habían puesto en práctica a nivel general.

La descripción del escenario político guatemalteco en el que ocurrieron los hechos, un escenario dominado por un «pacto de corruptos» empeñado en cooptar el Estado y subvertir la voluntad popular, instrumentalizando, para ello, las instituciones públicas, el abuso de poder y la judicialización de la política, aporta a la conciencia sobre lo urgente que resulta combatir el imperio de aquello que llamamos la ideología de la corrupción emanada del control del Estado y del mal uso de los recursos públicos.

En este escenario, las fuerzas oscuras tratan de frenar la dinámica democrática y de impedir la reversión autoritaria y fraudulenta ya histórica en el país. Se trata de poderes que procuran mantener la corrupción, desafortunadamente, tan presente en la administración pública, que está a punto de convertirse en parte de la idiosincrasia del Estado. Y usan para conseguirlo todos los medios, incluida la mordaza y persecución a la crítica con armas como la criminalización de activistas, intelectuales y periodistas,

Pero, ilustra también, con evidencias, el eje central de la resistencia de los pueblos indígenas, que sorprendió y movilizó a amplios sectores de la sociedad, y ejerció un papel verdaderamente admirable. Reconoce a las autoridades ancestrales como «auténticas protagonistas de los procesos de cambio». Su levantamiento «no fue manipulado por nadie», más bien surgió «como brota la milpa cuando se ha sembrado en distintos lugares, desde siempre y para dar vida. Un mismo sentimiento, una misma responsabilidad, una misma indignación y resistencia», a decir de uno de los ensayistas que escribe en este volumen de la revista.

Esclarece para el guatemalteco, en general, y también de cara al exterior, el rol de estas autoridades ancestrales como organizaciones de muy antigua data que han sobrevivido y se han adaptado a los cambios favorables y desfavorables a los que han sido sometidos los pueblos en el proceso material e irresuelto de colonización y del subjetivo de la colonialidad, con intolerables manifestaciones, como el racismo y la discriminación.

Las autoridades ancestrales mostraron ser, a decir de otro de los ensayistas «el muro de dignidad que filtra lo externo inconveniente a la comunidad, y contiene y sostiene, a lo interno, la supervivencia de valores, principios y lógicas sociales y económicas».

Naturalmente, el involucramiento de los pueblos indígenas en la lucha de 2023 abonó reflexiones sobre aquel año de 1524, cuando inició el violento remecimiento de sus estructuras sociopolíticas originales y se dio la dispersión de la población y, luego, su congregación forzada en asentamientos, o la relocalización de pueblos ya existentes, pero ya no de dueños de la tierra, sino de tributarios, reducidos a la ignominia y controlados por instituciones infames como la encomienda y los repartimientos.

Las memorias sobre los últimos doscientos años, es decir, aproximadamente la edad de nuestra república, con la dicotomía indio/ladino sobre la cual se estableció, y las políticas asimilistas e integracionistas que imponían la ladinización como requisito de facto para el ejercicio pleno de la ciudadanía y el acceso a los servicios que presta el Estado, irrumpieron en las reflexiones, y se renovó la evidencia de la opresión, del proyecto de nación unitaria y monocultural que rechazaba lo indígena y que se legitimaba constitucionalmente.

También, por supuesto, invadieron los recuerdos las vivencias que dejó el Estado contrainsurgente y su legado de control militarizado, que han fomentado una «cultura de sumisión y culto a la autoridad» y anulado «las capacidades de reflexión y cuestionamiento de la realidad».

En la lucha de 2023, la ciudadanía guatemalteca se dio cuenta, sin embargo, que estas reflexiones y recuerdos, aunque vívidamente presentes en la memoria colectiva, no socavan la resiliencia y sabiduría, también tradicionales, de los pueblos indígenas, y pudo aprender de formas de organización y resistencia propias de los movimientos comunitarios que, como dice uno de los ensayistas, no se ajustan al concepto de movimientos sociales que conocemos, porque son ancestrales, anteriores al surgimiento de ideologías occidentales. Están por encima de la polaridad-polarización que nos son tan familiares. Estructuran movimientos que surgen de la identidad, de la conciencia, de la memoria histórica y de la dignidad de los pueblos.

Puedo decir, con la revista, que esperanzados, encontramos en los pueblos y sus autoridades ancestrales, un referente moral y cívico. Un repositorio de valores desde la cosmovisión maya, entendidos como pilares de la resistencia e idóneos para contribuir a la articulación social en Guatemala.

En la revista se recogen opiniones sobre las motivaciones de la lucha que se llevó a cabo, y que pueden resumirse en el intento de violación del voto popular como principal detonante. Pero, como afirma una de las autoridades ancestrales que participa en la publicación, la lucha no fue «por un partido político, sino por los derechos colectivos del pueblo».

Asimismo, el conjunto de artículos y testimonios contenidos en la revista, coinciden en que la lucha generó una sorprendente solidaridad entre los pueblos indígenas y la ciudadanía urbana, lo cual es, sin duda, un motivo más para que no decaiga la esperanza. Los testimonios al respecto hacen énfasis en el afán de los participantes para encontrar espacios de interacción

mutua, así como en la participación de todos los sectores de la sociedad y de miembros de las diferentes identidades étnicas guatemaltecas.

Los testimonios nos hablan de los muchos sacrificios que implicó la resistencia, especialmente para los pueblos indígenas. Nos confían que, al enfrentar las inclemencias del tiempo y muchas carencias, hubo dudas sobre la viabilidad del movimiento, pero, de nuevo, resaltan heroísmos, como el papel crucial desempeñado por las mujeres -comerciantes, agricultoras, madres y esposas-, que aportaron medios y aun fuerza física para sostener la resistencia.

El volumen 6 de la revista *Yojtzijon-Diálogos*, entonces, fija por medio de la palabra escrita y la fotografía, el registro y las importantes reflexiones y testimonios de la lucha de 2023, que ha dejado una profunda huella en la sociedad, particularmente por la redefinición de las dinámicas sociales y políticas y la apertura a la esperanza.

El año 2023 se describe como «un año inédito. Un hito alucinante en la evolución política y social del país». La resistencia «cambió la correlación de fuerzas y evitó el golpe de estado judicial y el fraude electoral». Fue un momento de despertar colectivo y de autocrítica, que esperemos dé luces para trazar el futuro juntos todos los guatemaltecos, aprovechando la inteligencia, la experiencia, la voluntad y disciplina de cada quien, y también las lecciones que deja la historia.

De acuerdo con lo registrado en la revista, la experiencia condujo a un reconocimiento social positivo de las autoridades ancestrales y de los pueblos indígenas, y a la oportunidad para entender nuestro territorio y el lugar que ocupamos en él, en el escenario étnica, lingüística y socialmente diverso de Guatemala.

La conciencia manifiesta de la solidaridad, el sentido de pertenencia a Guatemala, la resistencia en el combate a la corrupción y la defensa de la democracia es tarea de todos, es nuestra tarea. Como dice unos de los testimonios: No podemos dejar que se nos imponga un determinado futuro: «el futuro lo estamos construyendo cada día con nuestros cuerpos, con nuestras palabras, con nuestros cantos y con nuestras acciones».



La portada de este número nace de una reflexión sobre la construcción identitaria como un proceso vivo y en permanente transformación. Los recortes de periódicos, dispersos y superpuestos, evocan las memorias públicas y las voces que han quedado registradas a lo largo del tiempo: relatos, opiniones y narrativas que han moldeado nuestra comprensión de la nación.

Entre ellos, los claveles rojos aparecen como un gesto de memoria, afecto y resistencia, recordando las vidas, los vínculos y los compromisos que sostienen estas discusiones y que atraviesan las trayectorias de quienes han dedicado su trabajo a estos temas.

En el centro del diseño, el telar en proceso simboliza identidades que se tejen, se tensan, se rompen y se recomponen.

No es un tejido concluido, sino un movimiento continuo que expresa cómo las identidades —individuales y colectivas— se construyen a partir de encuentros, silencios, tensiones y aprendizajes compartidos.

Esta composición busca condensar el espíritu de Memorias, racismos e identidades. Una trayectoria de vidas, encuentros y compromisos: un número que invita a activar la memoria, cuestionar el racismo y pensar las identidades como procesos abiertos, complejos y profundamente humanos. Una mirada que reconoce que nuestra historia se entrelaza con las vidas, los relatos y los compromisos que dan forma al país que habitamos.

**Equipo de la Fundación María y Antonio Goubaud**



**Fundación María y Antonio Goubaud Carrera**  
**8 calle 3-51, Zona 1, Ciudad de Guatemala**  
**Teléfono: 2298 3398**  
**coordinacion@fundacionmag.org**  
**www.fundacionmag.org**