

ACCIÓN POLÍTICA INDÍGENA EN COMALAPA EN LA ÉPOCA DE LA PAZ: IDENTIDADES, MEMORIAS Y AUTODETERMINACIÓN EN LA LOCALIDAD

Edgar Esquit
Universidad de San Carlos, Guatemala

Ketzalcalli 1|2009: 53-76|

Resumen: Este artículo trata sobre la acción política de los indígenas del municipio de Comalapa, ubicado en el departamento de Chimaltenango, en el altiplano occidental guatemalteco. Analiza la forma que toma dicha acción política después de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 hasta la actualidad. En este sentido se intenta mostrar que los indígenas tienen diversos proyectos políticos que están vinculados entre sí pero también separados por conflictos y contradicciones. Intento mostrar que las posibilidades de una acción política indígena unificada se encuentran en la capacidad para articular y negociar esos elementos comunes y diferencias en procesos cotidianos y políticos concretos.

Palabras claves: Acción política indígena, mayanismo, autonomía

INTRODUCCIÓN:

UNA LARGA HISTORIA DE LA ACCIÓN POLÍTICA INDÍGENA EN COMALAPA

La lucha por la re-definición del lugar de los indígenas en la formación nacional guatemalteca ha sido el centro de la acción política entre los indígenas de Comalapa (municipio del departamento de Chimaltenango, Guatemala) durante muchos años. En la primera parte del siglo XX, una generación de líderes y miembros de elites en este pueblo, abrieron la posibilidad de construir y entender cierta forma de *autonomía local* o *autodeterminación indígena* desde una perspectiva modernizante, se buscaba que la ciudadanía o los derechos de representación tuvieran un lugar en las relaciones políticas de los diferentes grupos que se disputaban la arena política, ideológica y económica en el pueblo y en el país (Esquit 2008).

En los años sesenta y setenta, otra generación de líderes locales integrados a los partidos políticos (principalmente a Democracia Cristiana) a las escuelas, a organizaciones religiosas (como el Movimiento Familiar Cristiano o la Juventud Obrera Católica) o a nuevas actividades productivas, desarrollaron un amplio movimiento político local, por medio del cual intentaban estructurar o definir una nueva posición de los indígenas en la sociedad local y nacional. Es decir, desarrollaron un nuevo discurso y acciones en relación a la *discriminación*, la participación y representación política indígena. Discutieron e implemen-

taron nuevas formas de organización y establecieron vínculos importantes en la región y a nivel nacional con otras organizaciones etnicistas. Algunos de ellos se vincularon a las agrupaciones revolucionarias, intentando entrelazar sus intereses como indígenas a las que les proponían los líderes y militantes de la izquierda guerrillera guatemalteca.

Pero estos líderes locales y regionales, también se vieron enfrentados ante un ejército y gobierno que estaba implantando políticas de control y contrainsurgencia ante la movilización de los diferentes sectores en las áreas rurales y en todo el país. A principios de los años ochenta muchos de éstos líderes serían asesinados y otros se desplazaron a las ciudades o a otras poblaciones intentando resguardarse de la represión. La movilización política de los indígenas en Comalapa en aquellos años, por supuesto, no era aislada sino se inscribía en un proceso más amplio que se desarrollaba en regiones y localidades diversas como Quetzaltenango y El Quiché. De esta suerte, los comalapenses tuvieron contacto con líderes de otras regiones con quienes discutieron estrategias de movilización, formas de organización, identidad, condiciones de trabajo y demás. La alianza de los indígenas con el movimiento insurgente guerrillero también dejó una amplia experiencia sobre la movilización, la organización y construcciones de espacios comunes y coaliciones con sectores diversos. Pero, de igual forma, permitió el surgimiento de un profundo miedo, desconfianza y perturbación a nivel local en toda la década de los noventa y aún en la actualidad.

UN *DESPERTAR* FUERA DE LA LOCALIDAD:

COMALAPENSES EN LA ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO MAYA EN LAS CIUDADES

A finales de los años ochenta algunos de los activistas y líderes comalapenses que fueron al exilio o que se refugiaron en otras ciudades retornaron al país. En parte y contradictoriamente fue esta situación la que les dio oportunidad para vincularse y desarrollar nuevas organizaciones después de la represión y en la democratización (Umaña 2007). En este sentido, la mayor parte de la actividad política mayanista se conformó fuera de las localidades incluyendo Comalapa (Bastos & Cumes 2007). Muchos kaqchikeles originarios de este último poblado se involucraron en organizaciones o en tareas que muy pronto darían forma o apoyarían la construcción y definición del movimiento maya de los años noventa. Organizaciones como CONAVIGUA, CECMA, e incluso COPMAGUA y otros, fueron integrados o apoyados por importantes líderes mayanistas originarios de Comalapa y otras localidades. Algunos comalapenses estuvieron muy activos en espacios como el Programa Nacional de Educación Bilingüe, incentivaron la creación de ONGs mayanistas y de esta manera ayudaron a construir un discurso sobre los derechos y la identidad del pueblo maya y en la definición también discursiva de una sociedad guatemalteca multicultural.

Tal como se ha plantado una de las particularidades de este movimiento fue el haberse desarrollado organizativa y logísticamente en ciudades como Guatemala, Chimaltenango o Quetzaltenango (Hale 2008). Sus planteamientos más importantes se definieron alrededor de los derechos culturales y políticos del Pueblo Maya, expuestos como demandas ante el Estado. Este nuevo posicionamiento tuvo un carácter importante porque llevó a los mayanistas a una negociación con actores y en espacios que se desenvolvían y producían a nivel nacional (Bastos & Camus 2003). Con todo ello, también se consiguió una visibilización de los indígenas hasta lograr influir en el discurso estatal, dando lugar durante y después de la firma de los Acuerdos de Paz a la estructuración de la argumentación multiculturalista oficial. La inclusión de algunos líderes mayanistas dentro del aparato de gobierno a mediados y en la segunda parte de la década de los noventa, también fue notada como

un logro aunque, de la misma forma, implicó cierto desmantelamiento del liderazgo maya-nista, pues los ministros y viceministros no pudieron actuar como oposición, dentro de un marco estatal hegemónico.

Aunque muchos comalapenses fueron activos líderes en este movimiento entre los años que van de 1985 a 1996, a nivel local o municipal dominaba un fuerte miedo que limitaba la organización o la conformación de alegatos abiertos que desafiaron los discursos dominantes sobre la democratización y la paz. De cualquier manera, la situación política de Comalapa y otros pueblos del altiplano chimalteco, no fue la misma que vivieron otros pueblos y regiones, por ejemplo en Huehuetenango o el caso de los ch'orti' que ha estudiado Metz (2001), quien afirma que el mayanismo en éste lugar fue llevado por Majawil q'ij o por la Academia de las Lenguas Mayas *a un pueblo ignorado*. A pesar del silencio (de los años ochenta y primera parte de los noventa), muchos comalapenses mantenían un visión crítica sobre los últimos acontecimientos políticos y represivos en el país y su municipio. Varios seguían creyendo que habían sido reprimidos por sus posiciones políticas e inclusión en organizaciones pro-indígenas y comunitarias.

Muchos tenían en mente las luchas que habían desarrollado por establecer un ámbito de autoridad indígena local y frente al control político y económico de ciertas facciones o elites ladinas en el pueblo. De la misma forma, mantenían la memoria sobre las luchas locales entre facciones indígenas, contradicciones y diferenciaciones que se habían generado en el siglo XX. Junto a ello y a pesar de las políticas integracionistas y la represión del Estado, la mayoría de los comalapenses seguían estando orgullosos por su identidad indígena, de sus logros en la educación, en el comercio, en la producción artesanal o en la agrícola. La mayoría de ellos no temían ni se avergonzaban de identificarse abiertamente como indígenas y representaban sin miedo y de múltiples maneras su identidad local-indígena, fuertemente vinculada con una modernización conseguida por medio de la educación, la profesionalización, el comercio y los nuevos oficios.

EL RE-SURGIMIENTO DE LA ACCIÓN POLÍTICA INDÍGENA A NIVEL LOCAL

Aún si en la década de los noventa el mayanismo se desarrollaba en ciudades importantes, en Comalapa, como en los demás pueblos de la región¹ y de Guatemala, los indígenas siguieron usando símbolos que consideraban propios con el fin de definir su orgullo y su identidad indígena local. Las reinas indígenas, por ejemplo, reivindicaron los güipiles y demás prendas ceremoniales en lugar de las capas y cetros que usaron sus antecesoras en la década de los setenta. No obstante, muy pocos promotores de la identidad indígena en cada localidad, se identificaron como mayas, aunque algunos sí lo hicieron como kaqchikel comalapenses.

NUEVAS RAÍCES, EDUCACIÓN BILINGÜE EN COMALAPA

Al final, fueron algunos maestros bilingües quienes repitieron este concepto, de lo maya en el pueblo, pero la mayoría de ellos no se interesaron por definirla políticamente o por establecer metas organizativas fuertes a su alrededor. De cualquier manera, el maestro Pantaleón Simón y su esposa, establecieron en 1996 un colegio que denominaron Ajpopoli' Ak'wala'. Al principio el centro educativo de los "Niños del Consejo" (que es la traducción de esta frase al idioma castellano) se definió como una escuela dirigida a buscar la excelencia académica entre los niños kaqchikeles de Comalapa. Según la visión de

los fundadores los “niños del consejo” conformarían en el futuro una elite intelectual que debería favorecer una modernización kaqchikel comalapense, en donde el bilingüismo, el empoderamiento indígena y la ciudadanía fuesen factores fundamentales. A mediados de la década dos mil, sin embargo, uno de los fundadores estaba consciente de las dificultades que enfrentaba la escuela y afirmaba que, de no recibir una ayuda económica internacional, la escuela no existiría. De la misma forma consideraba que el Colegio Ajpopoli’ no era maya, sino una iniciativa de educación bilingüe surgida de la experiencia de los maestros que la habían fundado². La negación de lo maya en este caso, se vincula a la percepción local de que el mayanismo fomenta patrones culturales reconocidos como superados y que al volver a ellos, se corre el riesgo del aislamiento y la pérdida de los logros o ventajas (la modernización por ejemplo) alcanzados hasta ahora.

La trayectoria de Ajpopoli’ como proyecto indígena maya kaqchikel comalapense, marcaría quizá la forma que tomaría la organización indígena en Comalapa en la segunda parte de la década de los noventa y en lo que va del dos mil. El discurso mayanista que reivindica la cultura y los derechos mayas pueden tener un lugar importante a nivel local, pero necesariamente están y son vinculadas con la historia, las problemáticas, las identidades, las esperanzas y las formas de organización indígena del municipio, la cabecera municipal o la aldea. Así, los discursos sobre la identidad y derechos indígenas o mayas en Comalapa no pretenden contestar y cuestionar solamente a los sectores dominantes a nivel nacional o a establecer una nueva relación con el Estado. En cambio, ellos surgen en un contexto problemático local que involucra las luchas cotidianas alrededor de la seguridad, la subsistencia, la educación, los conflictos faccionales, la violencia actual y la que experimentaron los pobladores en la década de los ochenta.

En este artículo pretendo plantear ejemplos o casos que pueden aclarar esta otra forma de la acción política indígena que no fue exactamente la experiencia de los mayanistas que desarrollaron discursos, organizaciones y demandas desde las ciudades. Propongo una discusión alrededor de la lucha de las mujeres de la Coordinadora Nacional de Vidas de Guatemala –CONAVIGUA– quines desplegaron un amplio esfuerzo por las exhumaciones en Comalapa. Esta actividad la entiendo como una forma de enfrentar al Estado y la historia de represión, pero también como una manera de re-presentar y visualizar lo indígena y la vida de las mujeres en la localidad. En segundo lugar, examino las nuevas formas de organización juvenil como mecanismos importantes de vinculación de los indígenas con el discurso mayanista de reivindicación cultural. Observo que ellos intentan una nueva manera de matizar la historia maya en base a la recuperación cultural y la historia de Comalapa, como unidad comunitaria y municipal.

De la misma forma muestro algunas aristas del conflicto que experimentan la iglesia San Juan, la municipalidad y otras organizaciones actualmente en Comalapa. Mis argumentos en este sentido, no pretenden localizar esta disputa como una problemática religiosa, sino como una lucha entre grupos o facciones indígenas específicas por definir, buscar un equilibrio y viabilidad en la construcción de la autoridad indígena local. Finalmente presento el caso de la espiritualidad maya tratando de mostrar la complejidad y las contradicciones de las relaciones que ésta establecen con el Estado y la comunidad.

Siguiendo estas ideas, considero que la autodeterminación local que pretenden los indígenas siempre se presenta problemática, es parcial y constantemente se mantiene en el filo de sus imposibilidades y oportunidades. En su momento intentaré demostrar que los indígenas de la localidad se debaten en los dilemas sobre cómo mantener y negociar la autonomía de la comunidad, sin ceder demasiado y sin quedar en el aislamiento. De la mis-

ma forma los espacios de la negociación son múltiples, siempre censurados y vigilados. La iglesia y la municipalidad sin embargo, constituyen lugares históricos en donde esta negociación fue y sigue siendo simbolizada.

DEMANDANDO JUSTICIA PARA LAS MUJERES Y PARA LOS ASESINADOS EN LA GUERRA

En 1988, un grupo de mujeres indígenas vinculadas por la situación de violencia que experimentaron en sus familias a partir de la guerra y con el fin de crear un espacio de ayuda mutua entre ellas, organizaron CONAVIGUA. Rosalina Tuyuc, originaria de Comalapa, fue una importante promotora de esta organización. En los años setentas ella estaba entregada a la promoción de la organización local en su pueblo y en los ochentas perdió a su padre y esposo en la ola de represión contra la población rural y hacia líderes sociales y políticos organizados. En los siguientes años y hasta la actualidad, ella se volvió un icono de su agrupación. Desde el inicio, CONAVIGUA se presentó como una organización que defendía los derechos humanos y abogaba por una apertura de la organización hacia las mujeres (indígenas o no) que fueron afectadas por la guerra (Brett 2006).

En relación a todo ello, el punto central que interesa en este trabajo es que la acción colectiva en CONAVIGUA unió –y lo sigue haciendo– dos dimensiones o espacios de la lucha política y la identidad que son lo nacional y lo local. Esto podría entenderse, por ejemplo, en la lucha en contra del reclutamiento forzoso como una dificultad que afrontaban los indígenas frente al Estado y el ejército y, en el ámbito local, frente a los comisionados militares. De igual forma, era una problemática que los indígenas habían sufrido de múltiples maneras en sus pueblos y aldeas. En consecuencia, mientras los jóvenes indígenas fueron reclutados forzosamente, los padres y madres de familia hicieron grandes sacrificios para apartar a sus hijos de esta experiencia.

Los que tenían cierto poder económico, usaron la educación secundaria como una manera de enfrentar el alistamiento, pero a la mayoría no les quedó más opción que esconderse en los momentos precisos y, en otros casos, sobornaron a los comisionados militares y demás para alejar a sus hijos del servicio militar (Brett 2006). CONAVIGUA sin embargo, abrió la posibilidad de enfrentar directamente este problema, utilizando el discurso de los derechos humanos. Así mismo, desde sus inicios las mujeres desafiaron el poder de ciertas autoridades locales cuya gestión se volcaba hacia la corrupción, a finales de los años ochenta. Una de las primeras manifestaciones públicas de esta organización, por ejemplo, fue en Zacualpa –Quiché– en relación a los malos manejos en el otorgamiento de viviendas donadas y la sustracción de alimentos para las viudas por parte del alcalde (Bastos & Camus 2003). De esta manera, CONAVIGUA desarrollaba una organización importante que además de ubicarse en la dimensión nacional no abandonaba la organización y el espacio local, que era en donde las mujeres indígenas enfrentaban directamente los problemas.

Aunque desde el principio CONAVIGUA no se definió como una organización indígena, de hecho lo era, y sus miembros pronto desarrollarían una identidad grupal estrechamente vinculada al ser indígena o maya y a partir de ello realizarían alianzas con organizaciones sindicales y populares. En el proceso de su constitución las mujeres comalapenses se fueron uniendo, como el caso de doña Carmen quien se integró en 1990 y que desde entonces mantiene un fuerte liderazgo en la organización a nivel del municipio y la región. Al igual que todas las mujeres del grupo, ella perdió a su esposo Felipe Poyón, que fue secuestrado

en 1981 y no apareció más. Algunas mujeres de CONAVIGUA, como María Chacach, Josefa Ventura o Lucía Quiná, habían llegado a Comalapa en los primeros años de la década de los noventa, organizado charlas y cursos sobre la situación de las mujeres y tratando de recoger datos sobre la cantidad y la forma de vida de las mujeres viudas de Comalapa. Poco a poco se fueron integrando las mujeres hasta llegar a ser más de trescientas, originarias de este municipio. Al igual que en los otros pueblos y como se ha mencionado, la integración de las comalapenses a esta organización estuvo vinculada con los problemas que afrontaban en la vida cotidiana en sus comunidades y hogares.

En este caso, algunas afirman que eran afectadas por las secuelas de la violencia, es decir, en su economía familiar, en relación a la discriminación que debían enfrentar y por la vulnerabilidad psicológica que experimentaban, ahora sin sus compañeros de hogar. Por ejemplo, cuando tuvieron que hablar sobre el reclutamiento forzoso, consideraron que la guerra no solamente se había llevado a sus esposos –que aportaban económicamente a la familia– sino que, en su momento, también sucedía lo mismo con sus hijos, pues el ejército los arrebató de las familias para volverlos soldados. Las mujeres lamentaron y rechazaron este procedimiento porque con la muerte de sus esposos, fueron los jóvenes quienes tuvieron que asumir un rol importante en la economía familiar. También alegaron que cuando sus hijos se volvían soldados, eran instruidos para que se enfrentaran o se lanzaran en contra de su gente (indígena). Frente a esta situación, las mujeres mismas y algunos de sus hijos, promovieron acciones y leyes para terminar con el reclutamiento forzoso³. En ese mismo proceso surgieron agrupaciones juveniles como el Movimiento de Jóvenes Mayas, MOJOMAYAS y en comalapa se organizó la Asociación de Jóvenes En Solidaridad y Apoyo, AJESA.

Así, muchas mujeres comalapenses se integraron al movimiento de CONAVIGUA, simplemente buscando algún apoyo económico para sustentar a sus familias que vivían una profunda precariedad. La supervivencia siempre fue un factor importante en la integración de las mujeres a este colectivo y no un posicionamiento político esclarecido. La vinculación a este espacio organizativo, ayudó a las mujeres porque recibieron apoyo alimenticio o vivienda, que paliaron la frágil economía familiar. Para muchas otras, sin embargo, la organización les abrió múltiples posibilidades de lucha, que tuvieron que ver con los procesos políticos locales y nacionales y con las condiciones históricas de discriminación racial y de género. De esta manera, desde Comalapa las mujeres también desarrollaron acciones en relación a la firma de los Acuerdos de Paz, reclamando el derecho de los indígenas o mayas y las mujeres en este espacio de diálogo.

Desde 1993, doña Carmen fue promotora de organización y presidenta de la directiva de CONAVIGUA en Comalapa. Como tal, ella ha establecido contacto con mujeres de aldeas como Patzaj y Chichalí, así como con personas de pueblos cercanos como San José Poaquil y San Martín Jilotepeque. Desde su organización, ellas hablan sobre participación política, discriminación, derechos de las mujeres y la identidad indígena. Así, sus intereses en la participación política como mujeres indígenas, también las ha conducido a buscar un espacio de acción en las organizaciones partidistas locales y en la municipalidad. En este sentido, la influencia a nivel local ha sido importante. Doña Carmen, por ejemplo, fue concejal de la municipalidad de Comalapa en el período 2000–2004.

Desde allí negoció una mayor atención hacia la problemática que representaba el acceso al agua potable, una situación precaria afrontada principalmente por las mujeres. De la misma forma influyó en transformar, entre los comalapenses, las ideas comunes, normales

y hegemónicas del varón como gobernante. Nuevas imágenes se formaron cuando la vieron dirigiendo ceremonias matrimoniales, como alcaldesa interina en el pueblo. Fue en este período cuando también sirvieron las primeras alcaldesas auxiliares y otras ocuparon el cargo de fontaneras en sus aldeas. De cualquier manera, las mujeres siguieron discutiendo en su grupo sobre la discriminación y el lugar que ellas ocupan en la familia, las agresiones que sufrían (sufren) y sus largas jornadas en el trabajo doméstico. Actualmente trabajan sobre procesos de formación de la persona, vinculando temas como la autoestima, valores de la cultura maya y la espiritualidad.

Por otro lado, el trabajo de las exhumaciones en Comalapa, es una tarea que se han impuesto estas mujeres. Las comalapenses integradas a CONAVIGUA son las responsables, ahora, de dirigir y llevar adelante esta actividad en Comalapa. Desde el año 2003 ellas iniciaron una inmensa tarea para exhumar los restos de sus familiares que fueron enterradas y enterrados en fosas comunes en lo que era el destacamento militar asentado en Palabor, un paraje ubicado a unos tres kilómetros al sur del pueblo. Los trabajos se extendieron durante más de dos años en aquel lugar, mujeres y hombres aportaron tiempo y esfuerzo en una obra que ahora tiene muchos significados en Comalapa y en Guatemala. La recuperación de los restos de los padres, hijos, hijas, esposos, hermanos y hermanas representa la búsqueda de justicia por los asesinatos cometidos por fuerzas militares y paramilitares en Comalapa.

La cotidianidad del trabajo, del encuentro con los restos humanos enterrados en la fosas, trae consigo nuevamente el dolor de esas muertes pero, de la misma forma, recupera la tradición oral sobre el pasado de lucha y sufrimiento. En este proceso también hay una sistemática recuperación del testimonio sobre la muerte y la entereza que demostraron muchos comalapenses en la lucha política y social, durante la segunda parte del siglo XX. Mientras tanto, se va acumulando un importante material que se vislumbra como el legado testimonial para las generaciones futuras. Aunque en Comalapa muchas personas reniegan las exhumaciones como una forma inútil de querer revolver y regresar al pasado, otras comalapenses también vuelven a encontrarse con ese pasado y el presente, cuando establecen contacto con los discursos que giran alrededor de las exhumaciones.

La gente de Comalapa también colaboró, mucha gente de la iglesia católica y otras organizaciones colaboraron, oraron, nos animaron, nos visitaron para apoyarnos en todo ese tiempo. También llegaron las organizaciones de otros países cuyo personal hicieron las entrevistas a las mujeres afectadas. Aún también hubo problemas con don Ivan Ovalle, un militar de origen comalapense que no quería dar permiso para hacer las excavaciones en sus tierras, solamente se pudo hacer durante un mes, después se cerró ese lugar (entrevista con Carmen).

CONAVIGUA, entonces, recupera en la lucha política, en la supervivencia y por la memoria de los asesinados, una profunda relación entre la localidad, la nación y el Estado. Entre las mujeres hay un discurso que aboga por los derechos humanos o los de las mujeres, que está íntimamente conectado con una realidad cotidiana que ellas y otras mujeres sufren en sus localidades. En este sentido Comalapa es un entorno importante de la acción política de las mujeres indígenas y viudas. Al actuar desde este escenario, tratando de resolver sus problemática a este nivel local o llevándolos al ámbito nacional, ellas desmitifican las nociones dominantes sobre la comunidad indígena como un lugar apacible o la humillación y la pobreza indígena como algo normal. De esta forma y desde lo local, también problematizan la nación guatemalteca y los postulados estatales sobre el multiculturalismo como una fórmula para resolver las demandas indígenas actuales.

En los años noventa, CONAVIGUA fue categorizada por algunos estudiosos del movi-

miento maya como una organización indígena “popular” (Bastos & Camus 2003; Brett 2006). Principalmente porque la mayoría de sus alianzas era con organizaciones de este tipo y porque sus discursos entraban en la línea de la defensa de los derechos humanos. En el año 2004 sin embargo, Rosalina Tuyuc declaraba que quizá por el trabajo realizado en la organización muchos la definían como una de Izquierda. Pero junto a ello exponía que al llegar a comprender cuales eran los derechos de los pueblos indígenas, ella se reivindicaba como una persona miembro del Pueblo Indígena. A esto agregaba que la posición y la visión de los indígenas (tratando de definir la unidad del pueblo) no son de izquierda, derecha o centro, sino más bien se concebían como diferentes a otras culturas o pueblos (Prensa Libre, Revista Domingo, 21 noviembre 2004).

El posicionamiento de Rosalina Tuyuc en la presente década en realidad no revela una ambivalencia sino las posibilidades mismas del movimiento maya. Durante estas décadas de trabajo, personas como Tuyuc han desarrollado una fuerte identidad con lo maya o indígena y es desde este lugar, que definen su nuevo posicionamiento para construir las alianzas, las luchas y las formas de organización posibles. En este caso, podría decirse que actualmente, CONAVIGUA se especifica como una organización perteneciente a una cultura. Negando las divisiones internas se trata de enfatizar la unidad de ese pueblo. No obstante, esta organización no rechaza su alianza con agrupaciones populares de izquierda o su trabajo por la defensa de derechos que no son reconocidos directamente como étnicos, es decir, los derechos humanos, los derechos de las mujeres, el acceso al bienestar o el resarcimiento de las víctimas del llamado conflicto armado.

Un fuerte posicionamiento como miembros del Pueblo Maya, con un amplio trabajo y acción política en las comunidades rurales sin menoscabar la autonomía de estos espacios locales y regionales y la construcción de alianzas desde este posicionamiento constituye una ruta viable del movimiento indígena o maya en la actualidad y en el futuro. Las líneas de la lucha indígena trazadas por CONAVIGUA, quizá nos revela que la viabilidad de la lucha de los mayas se encuentra en la capacidad de sus líderes de politizar y definir como problemática indígena todos aquellos procesos sociales y culturales que no lo son en apariencia. Hablemos por ejemplo del acceso al agua en los pueblos, de los derechos de las mujeres indígenas a representarse en una municipalidad o de la recuperación de los restos de personas indígenas masacrados en una guerra. Para lograr que esta politización sea efectiva, los indígenas también necesitan construir alianzas con otros sectores locales, urbanos e internacionales y no solamente con el Estado.

Probablemente esta es la razón y el por qué CONAVIGUA sigue teniendo un trabajo importante en las localidades y por qué ha a partir de esta organización han surgido otras agrupaciones como AJESA y hasta podríamos decir la Coordinadora Juvenil de Comalapa. Como veremos la Coordinadora tiene una fuerte actividad local, politizando como indígena problemáticas como la de los jóvenes, la religión, la recuperación de la historia o la política partidista. Como veremos en este proceso se usan argumentos mayanistas y de izquierda pero no se circunscriben a ellas.

ORGANIZACIONES JUVENILES, LA “RECUPERACIÓN” DE LA MEMORIA Y LOS VÍNCULOS POLÍTICOS LOCALES Y REGIONALES

En los primeros años de la década dos mil, los jóvenes integrados al Comité de Turismo Local y vinculados a FUNDAMAYA/UNESCO y posteriormente la Coordinadora Juvenil de Comalapa Woo’ Kawoq implementaron un amplio trabajo para recuperar la memoria histó-

rica de su pueblo, a través de la pintura. Los pintores “primitivistas” de aquel pueblo, vinculados al indigenismo y a una visión folclórica sobre la cultura indígena ya habían desarrollado una amplia actividad en este sentido. Usando su habilidad y creatividad como pintores, integraron a sus cuadros una visión romántica sobre el pasado de Comalapa, resaltando sus costumbres, los acontecimientos importantes como el terremoto o la vida cotidiana en el trabajo y la recreación. En estos mismos espacios, ellos naturalizaron la pobreza y el sufrimiento como algo propio de la vida indígena (Dary, 2007). Aunque muchos de estos pintores vincularon su orgullo local con la pintura, intentando mostrar ante los demás (capitalinos extranjeros y otros) la cultura indígena de Comalapa, su perspectiva fue vista por las elites dominantes como la fiel imagen de lo que se decía en el discurso hablado, es decir, que los indígenas eran incivilizados.

Otros kaqchikeles comalapenses cuestionaron la visión de los pintores pocos años después de que ésta surgiera. En los años cuarenta esos críticos consideraban que estos artistas, en lugar de fomentar la modernidad, justificaban y legitimaba la subordinación de los indígenas. A principios del siglo XXI, una nueva generación de pintores jóvenes también empezó a cuestionar, de manera más contundente, el enfoque de sus antecesores y contemporáneos pintores primitivistas. Los jóvenes vinculados a visiones más globales y urbanas y con conocimientos sobre otras tendencias en la pintura y la escultura, contradijeron la actitud de algunos pintores al cerrar las galerías para el público comalapense y al seguir fomentando la imagen tradicional sobre la vida indígena en los cuadros. Ellos desarrollaron nuevas técnicas y puntos de vista que tratan de integrar de manera más compleja la subjetividad indígena y del autor. De la misma forma, trataron de sacar sus cuadros al aire libre, muy cerca de los mercados, para que la gente común o de la calle tuviera un acercamiento más íntimo con la creación artística y la visión sobre la vida indígena que ellos representaban.

Quizá fueron los jóvenes integrados al Comité de Turismo Local y posteriormente los miembros de Woo' Kawoq, los que integraron más abiertamente el espacio público, la política mayanista y la tradición pictórica local. Usando la misma técnica primitivista y convocando a los estudiantes de las escuelas del pueblo, ellos elaboraron una serie de murales que representaban desde su visión, la historia de Comalapa. Muchas nociones que prevalecen en este mural, ubicado en las paredes del cementerio del pueblo, es decir, en donde descansan los antepasados, son tomados del mayanismo. En ellos, sin embargo, también resurgen puntos de vista locales sobre el pasado y la identidad indígena. La recuperación de las fuentes primordiales como el Popol Vuh, la tradición oral, los conocimientos sobre la conquista definidos por los historiadores, la tradición oral sobre el pasado de Comalapa y los acontecimientos recientes producidos por la guerra son las líneas temáticas y las fuentes más importantes de la re-construcción histórica que han elaborado los jóvenes.

De esta manera, desde principios de este siglo, las nociones mayanistas también son utilizadas en Comalapa por estos jóvenes con el fin de rescatar o apuntalar la historia y la identidad local. Yendo más allá, los jóvenes también impulsan una recuperación de la memoria sobre la guerra acaecida en los años ochentas, del siglo pasado. En este caso, los jóvenes comalapenses al igual que las mujeres de CONAVIGUA, impulsan un importante trabajo a nivel local con el fin de recuperar el pasado remoto y reciente, desarrollando conceptos, sentidos e identidades importantes.

Por ejemplo los jóvenes construyen vínculos imaginarios entre el pasado remoto maya-k'iche' (pues en el mural se resalta la creación de los hombre de maíz) con el pasado colo-

nial de los indígenas y el reciente de los comalapenses. De la misma forma, en el último retoque que se le ha dado al mural en el año 2005 los jóvenes de la Coordinadora invitaron a algunos comerciantes locales para que patrocinaran la fiesta de inauguración. De esta manera los jóvenes intentan vincular sus proyectos sociales y políticos con la vida y nociones locales centradas sobre el comercio y el prestigio. Es posible en este caso, que esta iniciativas introduzcan entre los habitantes indígenas de este municipio, nuevas imágenes sobre el ser comalapense.

A pesar de que el capitalismo global y el nacionalismo guatemalteco ahora ofrecen el mural como parte de los recorridos exóticos para un público europeo interesado en la recreación. Léase por ejemplo este anuncio en una página de la Internet “Al entrar a San Juan, las paredes que circulan el cementerio llaman poderosamente la atención por los murales que en ella se encuentran porque son el inicio de un recorrido lleno de paisajes, episodios comunes y color”⁴. Con el mural y otros proyectos locales los comalapenses y sus aliados construyen en esta década post-paz nuevas bases para su luchas políticas. Lo que se plantea en este caso es que las organizaciones locales al utilizar los discursos contrahegemónicos en los espacios cotidianos del pueblo, es posible que logren construir mejores bases y condiciones para las luchas indígena. Para ellos sin embargo, deben también afrontar las múltiples contradicciones y salvar los obstáculos que se presentan a nivel local y global, por ejemplo el clientelismo sobre la que se maneja la política partidista local o por otro lado, los discursos dominantes que universalizan un mundo indígena *típico* o paradisíaco.

Al finalizar los trabajos de retoque del mural en Comalapa, los jóvenes de la Coordinadora Juvenil de Comalapa, desarrollaron otros esfuerzos. Desde el año 2005 trabajan en un proyecto que llamaron “Tejiendo Nuestra Historia, Nuestra Memoria, con la Participación de la Sociedad Civil” (Darío Poyón Cúmez, et al. 2006). En este proyecto fueron involucrados algunas organizaciones y jóvenes de tres municipios: Comalapa, San José Poaquil y San Martín Jilotepeque.

Durante dos años, los jóvenes desarrollaron talleres, recolectaron narraciones orales sobre la historia de los pueblos y escucharon desde las voces de los indígenas las múltiples versiones sobre cómo la gente enfrentó la represión del ejército. Todos colaboraron en la elaboración de los murales que se fueron pintando en ciertos edificios públicos de cada localidad. Finalmente editaron tres textos populares sobre la historia de cada uno de los pueblos en donde trabajaron, poniendo énfasis, como se ha dicho, en el reconocimiento y denuncia de la violación de los derechos humanos de los indígenas, durante el conflicto armado.

Los organizadores de este proyecto fueron los miembros de la Coordinadora Juvenil de Comalapa, cuyo trabajo estuvo respaldado económicamente por agencias internacionales de cooperación. También es importante observar que ellos involucraron en su programa a las municipalidades de los tres municipios, las escuelas, maestros, alumnos y otras organizaciones locales que no son mayanistas. De la misma forma, la recuperación de la memoria local por medio de los murales, los talleres y los textos fueron hechas invocando las conclusiones y las recomendaciones del informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, en relación al trabajo que debía hacerse para preservar la memoria de las víctimas, en términos generales, las acciones fueron legitimados en los Acuerdos de Paz. El proyecto de esta manera, se presenta como una forma de re-construir el pasado reciente de los indígenas de estas poblaciones y de una identidad política basada en la denuncia y lucha contra la opresión⁵.

El trabajo regional de la coordinadora también tiene importancia y su análisis puede descubrirnos que las organizaciones locales actualmente, tienen una fuerte capacidad para vincular sus intereses no solamente con su entorno más inmediato sino fácilmente logran hacer contactos con organizaciones en un espacio más o menos amplio. San Martín y San José Poaquil son municipios vecinos de Comalapa, en este caso, cada uno tiene sus propias historias pero también comparten pasados comunes centrados en la relación con los ladinos, el trabajo en las fincas, una fuerte identidad étnica centrada en qawinaq (es decir, nuestra gente como identidad étnica) o un pasado reciente de represión.

Estos vínculos extralocales surgen como procesos necesarios actualmente. Aunque hasta este momento, sin embargo, no han constituido movimientos políticos regionales fuertes, contundentes y notables, es visible para los analistas que su desarrollo es algo necesario y posible. Los indígenas de los municipios al afrontar sus problemas locales y regionales o al desarrollar sus intereses por la cultura o la historia encuentran condiciones favorables (pero también problemas importantes) para adelantar sus luchas. Ya sea que los indígenas de cada municipio o aldea se enfrenten ante las empresas multinacionales que imponen sus intereses sobre los de la gente, porque están interesados en recuperar la historia o favorecer la revitalización cultural, ellos deberían estar conscientes de la importancia de estos vínculos y alianzas. De cualquier manera, el tejido de las luchas indígenas a nivel local, se organiza en un proceso lento que como veremos, tiene sus propias contradicciones e imposibilidades.

La recuperación de la memoria que plantea la Coordinadora Juvenil de Comalapa se proyecta, efectivamente, como un proceso de lucha, reivindicación y organización maya regional y local comalapense. La Coordinadora, fundada en el año 2002, se considera como una organización de desarrollo y promoción integral de la juventud maya kaqchikel de Comalapa. De la misma forma, se define como un movimiento indígena juvenil, con capacidad de incidir en todos los niveles desde el comunal o municipal hasta el ámbito nacional. Así, la Coordinadora Juvenil plantea que promueve la unión y participación efectiva de la juventud maya para la creación de programas y políticas que favorezcan a los mismos.

Escasos dos años después de su fundación, la Coordinadora afrontó una importante crisis cuando varios de los miembros se retiraron por diferencias que se generaron entre los liderazgos, aduciendo alguno de ellos malos manejos de los fondos monetarios y autoritarismo en la dirección. No obstante, la Coordinadora representa un importante vínculo, en el espacio y en el tiempo, entre las diversas organizaciones de tendencia mayanista y localistas comalapenses. Una de las agrupaciones que la integran y quizá de donde viene la mayor parte de la gente que la dirige es, la Asociación Juvenil En Solidaridad y Apoyo, AJESA. Ésta fue fundada en 1989 por los hijos de las mujeres viudas comalapenses que se habían integrado a CONAVIGUA. Así, uno de los miembros observa por ejemplo que los fundadores de AJESA, habían crecido junto a la protesta de sus madres en las calles de la capital y muchos otros lugares. De esta manera, habían desarrollado una fuerte conciencia sobre la acción política, sus formas, causas y condiciones.

Desde principios de los años noventa, los jóvenes miembros de AJESA se vincularon a diferentes procesos de acción política y social a nivel nacional. Por ejemplo, afirman que ellos se involucraron en la campaña “500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular” haciendo pintas en las calles de Comalapa. Como asociación participaron en el recibimiento de los refugiados que volvían de México y ya en la década dos mil, también acompañaron las protestas por el asesinato de Monseñor Gerardi en la capital. Muchos de sus miembros también se involucraron directamente en otras organizaciones como Majawil Q’ij,

CONAVIGUA Y FAMDEGUA

En tanto miembros de estas agrupaciones los jóvenes permanecían buena parte de su tiempo en la capital, pero no olvidaban que debían desarrollar acciones políticas y sociales en Comalapa. De esta manera, usaron las organizaciones localizadas en la capital y las ubicadas en Comalapa, para implementar talleres sobre derechos humanos y cultura maya en este pueblo. También desarrollaron actividades para contrarrestar los linchamientos en el pueblo y proyectaron películas sobre la acción política y la represión de los años ochentas en el país, en todas las escuelas de la localidad. En los años noventa y subsiguientes también se vincularon a otras organizaciones locales para realizar foros con los candidatos para alcalde en el municipio, protestaron por la insuficiencia del agua potable en la localidad y la mala planificación en el uso de los recursos económicos del municipio.

En el año 2003 estuvieron vinculadas a la Coordinadora otras organizaciones locales como la Asociación Católica Juvenil ACJ, Ajchiq'ali', CEIBA y Amigos del Arte. Unos estuvieron interesados en desarrollar actividades en torno al discurso sobre la paz, la situación de los jóvenes pandilleros y otros estaban atraídos por el arte, su renovación y su uso en Comalapa. De esta manera, ellos estaban ligados en esos años alrededor de los problemas e iniciativas juveniles, pero también por los conflictos políticos y sociales locales. A partir de ese año la coordinadora obtuvo financiamiento de la cooperación internacional para desarrollar talleres sobre participación ciudadana en Comalapa. Entonces planificaron y ejecutaron una serie de actividades con el fin de conscientizar a la juventud sobre la importancia y las problemáticas de la participación política electoral. Sin embargo, algunas de las acciones que desarrollaban los jóvenes en la comunidad fueron satanizadas y definidas como rebeldía, por algunas personas y organizaciones. Como respuesta ellos enfrentaron públicamente a sus detractores y usaron los espacios construidos por estos, por ejemplo la multisectorial⁶, para difundir sus propuestas de discusión política y sus actividades en torno a las reivindicaciones juveniles e indígenas.

Hubo diversas iniciativas locales que fueron cuestionadas y avaladas por algunos miembros de la Coordinadora Juvenil. Por ejemplo, vieron que la resistencia en la localidad, podía definirse alrededor de las luchas de las organizaciones religiosas, contra las imposiciones de los párrocos. En este caso se habla de las luchas de la agrupación religiosa dedicada a la Virgen de la Medalla Milagrosa que bajo un signo indígena y quizá mayanista, pretendieron vestir la imagen con el traje de las mujeres indígenas de Comalapa. El sacerdote local, un indígena, se habría opuesto a esta iniciativa aduciendo que la Virgen era inmaculada y por eso no se le podría cambiar la vestimenta (o transformarla en una india). Los miembros de la organización, es decir, los vinculados al discurso mayanista y juvenil local, habrían planteado que de no accederse al cambio, la imagen sería trasladada desnuda a la iglesia. De la misma forma, algunos otros criticaron al párroco de Comalapa por rehusarse a usar los nombres mayas que tenían algunos niños indígenas y escogidos por sus padres vinculados al mayanismo.

A mediados de la década de los noventa, AJESA también se relacionó con Frente Democrático Nueva Guatemala, pues para estos jóvenes, dicho partido era el único que había abierto un lugar para los indígenas. Después de la firma de los Acuerdos de Paz participaron con la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG, a través del cual apoyaron la candidatura de Carmen para ocupar un puesto en la municipalidad de Comalapa. Posteriormente, fueron invitados por un líder local para que secundaran la candidatura presidencial de Rigoberto Quemé y algunos de ellos se entusiasmaron porque creyeron que para entonces se estaba listo para formar un partido político indígena. Ulteriormente,

criticaron la iniciativa porque supuestamente los líderes comalapenses que apoyaban a Quemé, habían negociado con otros partidos como la Gran Alianza Nacional, GANA que representaba los intereses de la oligarquía.

Los jóvenes en este caso afirman que ellos son vistos como radicales por su posicionamiento en la recuperación de la memoria sobre la guerra y sus visiones sobre la relación y dicotomía indígena-ladino. Por ejemplo, algunos plantean que ellos reciben críticas cuando hablan de la necesidad de constituir un partido netamente indígena, que sea muy nuestro, es decir, que responda a liderazgos e intereses indígenas y no a alianzas estratégicas de última hora con partidos políticos dirigidos por ladinos. Para justificar este posicionamiento, algunos más que otros, invocan idealizándolos, los esfuerzos desarrollados por algunos comalapenses que en los años setentas se involucraron en la iniciativa para formar el Frente Indígena Nacional, FIN⁷. Pero aún más, recurren a los discursos de los abuelos para reafirmar su posicionamiento como indígenas, al declarar que la resistencia es algo que se ha mamado o que, en este caso, permanece en la sangre como una herencia de los antepasados ante la opresión. Ellos critican las ideas de igualdad que son generadas en los discursos nacionalistas que reproducen los propios jóvenes ladinos e indígenas, pues, observan que éstos también sirven para dominar. Finalmente, para estos jóvenes, su posicionamiento en este caso, no es radical, sino una crítica que busca develar las formas en que se construye la dominación y la resistencia de los indígenas en general y la de los comalapenses en particular.

Hasta ahora, el trabajo más importante que están realizando los jóvenes de la Coordinadora en Comalapa, se centra en la discusión sobre la historia y la memoria reciente sobre la guerra. Su posicionamiento crítico y el trabajo que llevan adelante al elaborar murales y textos populares sobre ese pasado, contribuyen a llevar a la arena pública las narrativas sobre la guerra que, hasta hace algunos años, se hablaban únicamente en la familia o en voz baja, en las calles de cada pueblo. Aunque en el discurso sobre la historia del Pueblo Maya algunos activistas introdujeron la idea del tercer holocausto⁸ es decir refiriéndose a las consecuencias de la guerra reciente, esta nunca fue matizada o problematizada por los mayanistas que se conformaron con una visión esquemática y sintética sobre ese pasado.

Los jóvenes Comalapenses por su parte hacen el recuento del pasado para matizar y resalta una historia de lucha y represión que está presente en la memoria reciente de la gente. Al destacar y discutir esta historia en talleres, reuniones, murales y documentos escritos los jóvenes tienen el poder de influir rápida y contundentemente sobre ciertos sectores de la población. La historia local que se resalta en los murales y en los textos también tienen el poder de ayudar a fortalecer las identidades locales y las luchas por la defensa del territorio y todo lo demás que es nuestro, ya se trate de asuntos materiales, simbólicos o prestigio.

Por ejemplo, en la concepción de muchos comalapenses y los vecinos de otros pueblos las exploraciones mineras constituyen una afrenta contra la integridad del territorio de cada municipio. La gente se congrega alrededor de estas problemáticas y puede incluso pelear físicamente por este espacio debido a que mantienen una fuerte identidad con este territorio y su significado. Esta fuerte identidad tiene una historia más larga, pero puede ser fortalecida y reconfigurada con las nuevas historias que narran los jóvenes en el pueblo. De la misma forma pueden ser reforzadas por los conocimientos que los mismos jóvenes y otras personas llevan a Comalapa, es decir, en relación a los documentos internacionales o nacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

El conflicto entre iglesia San Juan y Municipalidad en Comalapa puede estar perfilada también este proceso. Cuando algunos líderes de la iglesia San Juan supieron que habían

perdido el juicio por la posesión de un terreno que peleaban contra la Municipalidad, rápidamente e indignados, acusaron a dicha municipalidad de haber entregado posteriormente dichas tierras a la Diócesis de Sololá, una entidad para ellos, era ajena a los intereses del municipio. Lo mismo quizá pensaron las otras facciones locales en disputa, cuando supieron que los líderes de la iglesia San Juan habían permitido que dicha iglesia se volviera la sede de una congregación religiosa desconocida en el pueblo es decir, de la Iglesia Católica Brasileña y de la Fraternidad Misionera de María⁹.

Como veremos en el siguiente apartado las luchas locales alrededor de los bienes materiales y simbólicos tienen una gran importancia. Las nuevas narrativas y conceptos que los otros indígenas (por ejemplo aquí los jóvenes) introducen en los pueblos, pueden servir para defender estas propiedades o para imponer nuevas formas de control sobre ciertos sectores de la población. De esta manera, también se van conformando nuevas identidades y posicionamientos políticos que no necesariamente son mayanistas pero que sí se construyen desde los discursos generados en ese movimiento. De cualquier manera, en sus luchas locales por defender territorios, bienes e implementar formas de control, los indígenas también usan otras ideologías que no necesariamente son multiculturalistas.

CONFLICTO Y LAS LUCHAS POR LA AUTORIDAD INDÍGENA EN LA LOCALIDAD

A principios del año 2008 la Alcaldía Indígena de San Juan Comalapa publicó un comunicado de prensa en donde denunciaban el “despojo”¹⁰ de las tierras que pertenecían a la iglesia de San Juan, por parte de la Diócesis de Sololá. Desde finales del siglo XIX, sin embargo, no había existido en Comalapa la figura de alcaldía indígena: ésta había sido abolida por el gobierno liberal y no se había reorganizado como tal. Durante la primera parte del siglo XX se organizó la figura de autoridad indígena llamada “Regiduría”, pero no tuvo una autoridad efectiva sobre los asuntos culturales y políticos porque en lo primero dominaban las cofradías y en lo segundo la municipalidad.

Desde principios del siglo XX la elite indígena modernizante ya no había tenido interés en reconstituir la alcaldía indígena sino más bien buscó mayor poder o dominio en la municipalidad. En la segunda parte del siglo XX, las elites comalapenses entraron a gobernar rápidamente el municipio, siguiendo las nuevas organizaciones políticas partidistas que se instituyeron a nivel nacional y local desde la Revolución del 44. Desde finales del siglo XX, hasta la actualidad, una nueva generación de indígenas se ha cimentado como los dirigentes políticos en el pueblo. De esta manera, si en la segunda parte del siglo XX –antes de la guerra– la promesa de los políticos indígenas fue desplazar a los ladinos del gobierno local, ahora que eso se ha logrado, hay certeza por parte de la población de que los indígenas gobernarán Comalapa de aquí en adelante.

Aún si los alcaldes indígenas son cuestionados en su gestión municipal por el clientelismo o la corrupción sobre la que basan su acción política, ellos obtienen el respaldo de mucha gente que no desea ver alcaldes ladinos en Comalapa. De esta manera, los indígenas habrían ganado autoridad sobre su pueblo y ahora, supuestamente, dirigen la política local de acuerdo a sus intereses. Eso significaría que los kaqchikeles comalapenses, habrían franqueado una puerta que les daba la oportunidad de definir ciertas formas de autodeterminación a nivel local. En este caso, hasta ahora, los comalapenses no habían necesitado una Alcaldía Indígena para definir su autoridad y su lucha contra la dominación ladina local, finquera o la burocracia estatal, porque su ruta y perspectiva había sido el desplazamiento político y económico de los ladinos, mediante un proceso de modernización de la vida y cultura indígena.

La Alcaldía Indígena de San Juan Comalapa, pues, surge en un nuevo marco, de acción política mayanista, el multiculturalismo oficial y el relativo dominio indígena local. En realidad, se inscribe en una lucha entre sectores indígenas que no logran llegar a acuerdos o a un equilibrio para deslindar problemas locales o en términos generales para gobernar la localidad y mantener libre de peligros la (relativa) autonomía.

En el encabezamiento del escrito de prensa que se ha mencionado, se plantea que dicha alcaldía fue instituida como una “autoridad legítima del Pueblo Kaqchikel” y que ella fortalece la identidad maya. Desde un lenguaje mayanista, se afirma que la Alcaldía es y reformula propuestas a partir de una cosmovisión, historia y derechos de los pueblos originarios, vislumbrando un “nuevo amanecer”. Al final del texto se cita un párrafo del Pop Wuj que afirma “que los pueblos tengan paz, mucha paz y útil existencia”. Todo el texto es un reclamo a las autoridades eclesiásticas locales y a la Iglesia Católica Romana por el despojo de tierras que habría sufrido la iglesia de San Juan Comalapa afirmándose desde un lenguaje colonial, que ésta había mantenido posesión pacífica e ininterrumpida sobre dicha propiedad, por siglos inmemoriales.

Muchos discursos mayanistas, multiculturalistas y folcloristas en Guatemala, subliman una comunidad indígena armónica y la Alcaldía Indígena como el espacio o la institución que administra la concordia. La comunidad, sin embargo, puede entenderse como una forma dinámica que es moldeada constantemente desde múltiples fuentes y procesos históricos (Zárate 2005). Los ideales y discursos mayanistas de la comunidad como una gran fraternidad indígena pueden ser cuestionados desde el espacio local. Así nos damos cuenta que dicho discurso mayanista en realidad, es re-organizado a partir de los conflictos que se viven en este espacio. Los fragmentos del discurso mayanista (y sus logros legales o ante el Estado) que son rescatados, en este caso, no están en función de la construcción del panmayanismo o del nacionalismo maya, como desearían algunos activistas, sino condiciona la re-organización del proyecto de autodeterminación indígena local.

El conflicto que surgió entre los líderes de las iglesias San Juan, Sagrado Corazón de Jesús, los sacerdotes y la municipalidad, nos muestra una localidad fuertemente enfrentada por múltiples intereses, condiciones históricas, proyectos políticos y formas de enfrentar el control estatal, los partidos políticos y el que establece la Iglesia Católica. La disputa entre las dos iglesias sin embargo, tuvo sus orígenes desde 1967, cuando también hubo una fuerte pugna entre católicos y los miembros de diferentes filiales de partidos políticos en la localidad. En aquellos años, la lucha giraba alrededor de la vigilancia sobre los recursos económicos que se recaudaban en la iglesia San Juan, el control sobre la feligresía en tanto votantes potenciales (o clientelas) y la búsqueda de una profundización de la renovación cultural en el pueblo.

A principios de la década dos mil, surgieron nuevos conflictos alrededor del control de los recursos económicos que se recaudaban en la misma iglesia y del terreno que ella ocupa. Desde finales del año 2004, el párroco de la localidad en aquel entonces –que por otro lado es originario de Comalapa, intentó establecer un mayor control sobre las limosnas y demás contribuciones que se recaudaban en el templo y que hasta entonces, había quedado bajo el control de los dirigentes, el comité parroquial de San Juan. Siempre hubo una negociación entre los últimos y los párrocos en relación a la distribución y uso del dinero. Pero últimamente, no habrían logrado mantener ningún convenio y se habría producido una ruptura importante. Después de haber roto relaciones con la Diócesis de Sololá y el párroco que servía en el templo, a principios del año 2005, los líderes de la iglesia San Juan habrían entrado en contacto con los misioneros de la Fraternidad Misionera de María.

Desde entonces se agudizó el conflicto entre la iglesia San Juan y la Municipalidad por la posesión del predio que ocupa el atrio de la iglesia. En este proceso igualmente intervinieron algunos líderes de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús que siguió siendo la sede del párroco y de la misma forma, intervino la Diócesis de Sololá. El conflicto seguía girando en torno a la posesión de la tierra, pero también se dieron pugnas debido a las nuevas alianzas de los líderes de San Juan. Al producirse estos hechos, algunas personas vinculadas a la iglesia Sagrado Corazón, reforzaron la idea de que los *otros* –los miembros de la iglesia San Juan– eran y seguían siendo revoltosos, ignorantes e incivilizados, una idea que se manejaba en el pueblo desde los años sesenta.

En términos generales la mayoría de los miembros de la Iglesia Sagrado Corazón habrían seguido los preceptos del Obispo de Sololá y la municipalidad de Comalapa se habría plegado a los intereses de estas partes, entrando en conflicto con los líderes de San Juan. De cualquier manera, la diferencia entre estos últimos, como se ha dicho, también se habría producido por el uso y control de los recursos económicos que se obtenían en el alquiler del terreno –este arrendamiento se daba a los transportistas y a los comerciantes de feria– que quedaba en frente del templo de San Juan y la posesión legal de la propiedad. Posteriormente, algunas personas que simpatizan con el movimiento que surgió en la iglesia San Juan, hicieron circular por la Internet un documento en donde se denunciaba que después de diversos procesos judiciales, dicho terreno había sido donado por la municipalidad de Comalapa a la Diócesis de Sololá.

Fue alrededor de este conflicto que surgió el discurso mayanista en la iglesia San Juan. Como se ha visto, algunos miembros de la Coordinadora Juvenil hablaron de que el párroco asignado a esta iglesia por la Diócesis de Sololá, tenía un discurso y una práctica contraria al mayanismo y satanizaba las ceremonias mayas que realizaban los jóvenes. En la actualidad, los misioneros y Obispo que sirven y administran la iglesia San Juan, ahora convertida en Catedral por la Iglesia Católica Apostólica Brasileña¹¹, tienen un discurso que resalta la misión por los pobres, los marginados y por los derechos culturales de aquellos. Por ejemplo, en el templo de San Juan ahora se pueden escuchar homilias en idioma kaqchikel, algo inconcebible en las otras parroquias de la Diócesis de Sololá.

Entre los nuevos sacerdotes de San Juan, hay dos kaqchikeles. Uno de ellos habla de que, como párrocos promueven los valores culturales indígenas. Según afirman, no ven dichos patrones culturales como obstáculos sino como riqueza. Incluso llegan a afirmar que su iglesia es multicultural y que la depuración de la cultura indígena no compete a los sacerdotes sino al Espíritu de Dios. No obstante, el multiculturalismo tiene sus propios límites dentro de esta nueva iglesia. A pesar de que uno de los sacerdotes afirma que un indígena puede ser un auténtico cristiano sin perder su identidad maya, también plantea que hay diferencias entre rescatar la identidad y rescatar la religión maya. En este sentido, se observa un fuerte rechazo a esta última porque se plantea que a su alrededor giran una cantidad de antivalores, por ejemplo, el consumo de aguardiente.

De la misma forma, advierte que en tiempos pasados el sacerdote maya heredaba esta misión, mientras que actualmente mucha gente toma el cargo por medio del aprendizaje casi escolarizado lo que evidencia, según el sacerdote, que ahora todo ello se hace por intereses personales. En este caso se plantea que es importante respetar a los mayores, a la naturaleza, los idiomas, los vestidos que en realidad son grandes valores de la cultura maya. "En mi caso me considero un indígena maya, que sabe la realidad de nuestros antepasados, yo concibo lo maya como ciertas actitudes y valores de nuestros antepasados, es una forma de filosofía, es conocimiento, como la medicina maya. Yo soy un indígena ma-

ya" (entrevista a párrocos de la iglesia San Juan). Los discursos dominantes sobre lo civilizado e incivilizado también moldean las formas en que los dirigentes religiosos, en este caso, definen sus nociones sobre el multiculturalismo. Estos conceptos anticipan el lugar del indígena en el multiculturalismo y las formas en que deben ser conducidos a ello, es decir, la religión también tendría un papel importante en este proceso de delimitación o especificación de lo aceptable y lo absurdo.

De la misma forma, los discursos sobre la religión, el multiculturalismo y el mayanismo se mezclan, a nivel local, con los que hablan sobre la autoridad, los ancestros y la opresión. Así, las acciones políticas de los miembros de la iglesia San Juan, no forman parte de un movimiento por los derechos culturales sino, más bien, representan la forma local de las luchas por definir ámbitos de autoridad indígena, en una contienda faccional. De hecho las disputas entre la iglesia, la municipalidad y los sacerdotes no surgieron como un conflicto religioso sino principalmente como una disputa por el control de recursos, las limosnas, los bienes coloniales de la iglesia y un predio que, como se ha dicho, era usado por comerciantes y transportistas locales, bajo arbitrios que pagaban a la municipalidad.

GUÍAS ESPIRITUALES MAYAS

De cualquier manera, el catolicismo y las otras organizaciones religiosas locales tienen un fuerte poder que ahora es desafiado abiertamente por los guías espirituales organizados en Comalapa desde principios del año 2005. A pesar de sus hondas diferencias, los párrocos de las iglesias San Juan y Sagrado Corazón de Jesús en Comalapa manejan un discurso que rechaza las organizaciones y rituales de la espiritualidad maya, de esta manera, los guías espirituales tienen desafíos importantes a nivel local. El lugar en donde la tradición religiosa y los valores mayas tienen un arraigo importante, la espiritualidad maya, planteada como pureza y organizada desde el mayanismo enfrenta y sufrirá importantes contradicciones.

Cuando visitaba Comalapa en 2005 me encontré en el cementerio del pueblo con don Alejandro un aciano que limpiaba las tumbas de sus antepasados. En el transcurso de nuestra conversación él habló sobre las prácticas espirituales de sus ancestros quienes visitaban a los *aj q'ij*, con el fin de sanar sus enfermedades o prevenir alguna desgracia futura. Le pregunté si él visitaba a estas personas y enfáticamente me dijo que no, pero que conocía comapalapenses que sí lo hacían. Como se sabe este discurso es bastante común en las localidades de Chimaltenango y otros municipios de Guatemala, es decir, mucha gente generalmente oculta su participación en estos rituales religiosos llamados, *Cotz'ij*. Por supuesto, muchos fervientes católicos y evangélicos no lo practican y no visitan más a los *aj q'ij*.

Los párrocos o la iglesia católica siempre han perseguido esta práctica y estigmatizado a las personas que la siguen. De esta manera, la mayoría niega su participación en estos rituales aunque lo haga en algún momento necesario o trascendental. Los párrocos se conforman o se acomodan ante la ambivalencia de sus feligreses porque aunque la gente resiste y trata de usar estos patrones culturales propios lo hacen de manera oculta. Con la espiritualidad maya a nivel local, sin embargo, los sacerdotes se ven desafiados abiertamente y de esta manera deben desarrollar un discurso más fuerte en contra de sus competidores mayanistas. Como explicaré más adelante la espiritualidad maya no tiene la misma función y no enfrenta las mismas problemáticas en las ciudades o ante el Estado que en las localidades y frente a la iglesia Católica, todo ello hace importante la comparación de estos procesos en sus diferentes niveles de manifestación.

Aunque las organizaciones de Guías Espirituales surgieron antes de la firma de los Acuerdos de Paz, fue después de éste proceso que tomaron mayor auge en muchas regiones del país¹². La Constitución de la Comisión de Lugares Sagrados les dio mayor protagonismo a los guías espirituales quienes reclamaron el derecho de los mayas para intervenir en el control de los lugares sagrados, que incluía centros arqueológicos administrados por el Estado. En la década dos mil, este mayor protagonismo fue notado por algunos mayanistas quienes criticaron el movimiento maya, afirmando que éste se había reducido a la actividad ritual de la espiritualidad maya, dejándose la lucha política abierta a un lado. Efectivamente, durante la última década después de la firma de los Acuerdos de Paz, la espiritualidad maya constituyó un espacio de acción política y recuperación cultural importante para algunos activistas mayas.

Santiago Bastos (2007) plantea que en esta época se fue consolidando la idea de “lo maya” como “lo propio”, es decir lo culturalmente diferente, frente a lo que no es maya y es “occidental”. Desde ese momento los mayanistas trataron de limpiar su cultura, lo más que pudieron, de aquellos elementos impuestos por la colonización. En la búsqueda de la autenticidad de lo maya, la cosmovisión y la espiritualidad fueron tomando un lugar importante y esencial en el discurso mayanista y los guías espirituales como se ha dicho, asumieron un espacio notable en el movimiento maya. Se considera que, en este proceso, a la cultura se le dio unas raíces sacras, no sociales. Dado que muchos líderes mayas se fueron involucrando en el Estado y éste asumió un discurso multicultural, ahora se estaría produciendo una sacralización de la política y una politización de lo sagrado. Junto a ello, también se observaría que, actualmente, es el Estado quien, en muchos momentos, legitima los elementos de la autenticidad maya.

De igual forma se puede observar que los mismos mayanistas (guías espirituales y otros) pueden usar toda esta construcción retórica de lo propio para apuntalar proyectos estatales y los de las élites vinculadas al neoliberalismo y a todo lo que es “occidental.” La espiritualidad maya pues, también está contribuyendo a la normalización del multiculturalismo desde el Estado, que limita lo maya a lo cultural (Bastos, 2007). De cualquier manera, los mismos guías espirituales pueden tomar posiciones diferentes en momentos específicos.

Recientemente, por ejemplo, se ha escuchado que los miembros de la Comisión de Lugares Sagrados, apoyados por algunos miembros indígenas del congreso siguen impulsando la implementación de una ley sobre lugares sagrados de los pueblos indígenas. Según se plantea, esta norma buscaría proteger y trasladar a los pueblos indígenas el control de dichos sitios contabilizados en más de cuatro mil, distribuidos en todo el país. Los mismos guías espirituales afirman que la ley también contribuiría a conservar los recursos naturales que están en deterioro. Junto a ello se declara que los sitios sagrados no son solamente las ruinas sino también muchos nacimientos de agua, bosques, colinas y montañas (Prensa Libre, 6 de mayo 2008). En las proclamaciones sobre esta ley es evidente la politización de lo sagrado pero, en este caso, también es claro que por los menos en la formulación de la norma, los guías espirituales retan al Estado y a otros grupos en el control no solamente de los sitios arqueológicos o centros ceremoniales sino de otros espacios y recursos que pueden generar fuertes disputas y que son vitales en la vida cotidiana de la gente. En este caso también es claro que la sacralización de la naturaleza va de la mano con la sacralización de la vida cotidiana, bastante evidente, a nivel histórico y actual, en las lógicas culturales mayas en Guatemala y que ahora se vuelven recursos políticos o de lucha importantes.

Es indudable, entonces que, en esta última década los guías espirituales han tomado un protagonismo importante en el proceso que sigue el mayanismo. En Comalapa, por su

puesto, también se ha conformado un grupo de guías espirituales quienes han tomado por nombre Asociación de Sacerdotes Mayas Oxlajuj B'atz, constituida públicamente en el año 2005. Cada guía espiritual tiene su propia historia de vida que justifica su decisión de tomar la vara. Don José explica por ejemplo, que desde niño venía padeciendo de una enfermedad que no había podido curar completamente. Desafortunadamente, después de casarse él había empeorado en su mal además de que en su familia habían surgido otros problemas como el haber tenido un hijo prematuro. Él reflexionó sobre todos estas dificultades y afirma esto no es vida dije yo, entonces decidió estudiar naturismo en la Asociación de Servicios Comunitarios en Salud, ASECSA como una forma de enfrentar las enfermedades o las otras dificultades. En este transcurso conoció a un guía espiritual quien lo condujo a reconocer su vocación y destino como guía espiritual.

Para entonces José era un importante líder en la iglesia católica de su pueblo, pues servía como catequista. Con el tiempo otros comalapenses vinculados a organización de guías espirituales en la capital y otros lugares decidieron, como él afirma, enfrentar el miedo (el temor de declararse públicamente como seguidores de la espiritualidad maya) organizándose abiertamente en Comalapa. Como se ha visto, la actividad de los guías espirituales a nivel nacional y frente al Estado es favorable cuando se institucionaliza a este nivel el multiculturalismo, pues ellos son legitimados bajo discursos vinculados a la libertad religiosa o a la pluralidad cultural.

A nivel local sin embargo, los guías espirituales afrontan otros desafíos vinculados al catolicismo local y a las nociones dominantes sobre la religiosidad maya, como brujería. Aún si muchos kaqchikeles comalapenses visitan a los ajq'ij frecuentemente, otra buena cantidad de personas han estigmatizado esta práctica. De la misma forma los sacerdotes emiten amplios discursos que menosprecian y desaprueban la actividad religiosa de la espiritualidad maya. Como catequista convertido a la práctica de la espiritualidad maya José fue cuestionado múltiples veces por el sacerdote católico de su pueblo, a quien él enfrentó abiertamente haciendo consideraciones sobre su libertad personal y su *ambivalencia* al asistir a la iglesia católica siendo un guía espiritual maya, al final, sin embargo, José abandonó totalmente la iglesia católica.

La Asociación Oxlajuj B'atz, ha desarrollado algunos vínculos con otras asociaciones locales, principalmente con la Coordinadora Juvenil. Su proximidad con otras organizaciones locales, sin embargo, es bastante limitada. Inclusive, en muchas otras comunidades de la región, no se ha desarrollado uniones entre estas nuevas organizaciones religiosas de guías espirituales y los ancianos ajq'ij que había desarrollado un trabajo importante en relación a la llamada religión tradicional en los pueblos. En Patzicía por ejemplo, los ancianos ajq'ij y algunas de las personas que piden sus servicios rechazan a los guías espirituales mayas que hacen su trabajo a nivel local. Estos últimos de la misma forma, desearían que aquellos limpiaran sus rituales de elementos católicos. Así pues, la vinculación natural más importante, es decir, la que se esperaría entre guías espirituales mayas y ancianos ajq'ij tradicionalistas no se logra sino, más bien, entre ellos surgen importantes desacuerdos. En este caso los guías espirituales de los pueblos tienen influencia solamente sobre un limitado sector de mayanistas que viven o visitan Comalapa.

Todo ello es así, porque a nivel local, la espiritualidad maya también está basada en la idea de lo maya como lo *puro*, lo *propio* y lo *diferente*, visto de manera radical. Conducir un proceso de descolonización a nivel local desde esta perspectiva, trae consigo múltiples limitaciones pues, se van imponiendo restricciones a posibles alianzas con organizaciones y personas que son vistas como *contaminadas*. En una comunidad local en donde prevalece

ce el catolicismo, las organizaciones evangélicas o predominan ideas sobre la modernidad del indígena y el capitalismo como medio de superación personal, el trabajo de los guías espirituales y la influencia de la espiritualidad maya no logra salir del espacio que lo estigmatiza. De la misma forma, no ha logrado hacer el vínculo entre discursos sobre la diferencia cultural y la política por los derechos indígenas.

CONCLUSIÓN: IDENTIDAD, ACCIÓN POLÍTICA Y LAS DIFICULTADES PARA SOSTENER LA AUTORIDAD LOCAL

Hay otras entidades que usan el discurso mayanista en la localidad, por ejemplo, la coordinación local de educación. Los casos que he presentado sin embargo, muestran elementos importantes con relación a los argumentos que intento destacar en este escrito. A la par de ello quisiera recordar la analogía que formulaba Demetrio Cojtí al comparar el movimiento maya con el brote de los hongos en invierno, en cualquier bosque del altiplano occidental guatemalteco. En este caso, dicho intelectual maya tiene razón, al afirmar que el movimiento maya representa un re-surgimiento en múltiples espacios y con variadas formas y sin una dirigencia única que defina u obligue su ruta exacta. Los matices y contextos, sin embargo, deben ser destacados para entender si toda acción política maya es mayanista o en realidad responde a procesos históricos e intereses grupales diversos.

La acción política indígena en Comalapa que tomó mayor fuerza después de la firma de los Acuerdos de Paz, tiene hondas raíces en la guerra, en la historia del municipio o la localidad y sus vínculos ideológicos y discursivos con el mayanismo. En este caso es importante destacar que cuando las mujeres de CONAVIGUA hablan sobre la guerra y sus consecuencias sobre los indígenas en la localidad, cuando se consideran los derechos de las mujeres a gobernar el municipio o cuando los jóvenes de la Coordinadora establecen nuevos discursos sobre la historia del pueblo, están influyendo en la definición de un movimiento político local y nacional indígena heterogéneo.

En el mismo proceso también se están construyendo nuevas identidades vinculadas a los discursos sobre derechos de las mujeres, la pobreza, la marginación y la guerra. Así mismo los jóvenes indígenas cuestionan las identidades que los tipifican como rebeldes y construyen otras vinculadas a sus derechos y también a su posicionamiento político como indígenas conocedores del pasado. De esta manera, parafraseando a Naoki Yasumura (2003) podemos decir que lo maya también se construye ahora en una polifonía que expresan intereses diversos, imágenes sobre el pasado y el presente, construcciones ideológicas y acciones políticas. En este sentido, lo local también ayuda a redefinir lo maya como un constructo no esencialista sino cargado de significados múltiples y relaciones en el espacio y en el tiempo. La oposición de mucha gente, que se autoidentifica como indígena, ante la espiritualidad maya sería el ejemplo más fehaciente de este hecho, aunque muchos mayanistas puedan interpretar esta impugnación como fruto del colonialismo.

Así, esta construcción de lo maya también surge dentro de un proceso de lucha que cuestiona, avala o negocia las nociones dominantes sobre el ser maya, el multiculturalismo oficial o el control que ejercen los partidos, las jerarquías religiosas, los líderes mayanistas reconocidos o la ideología nacionalista guatemalteca. La construcción de lo maya y lo kaqchikel a nivel local no surge solamente de una identidad y una problemática local, sino está fuertemente vinculado con el espacio nacional hegemónico y con las luchas mayanistas, la de los jóvenes o de las mujeres en este mismo ámbito y su carácter.

La complejidad de la vida local y la relación que ésta tiene con lo nacional, sin embargo, tiene un papel importante en la conformación y el perfil o forma que asume lo indíge-

na y maya desde este espacio. La supervivencia y discriminación en que se mantienen las mujeres del área rural, la criminalización de la juventud, la falta de acceso a servicios básicos como el Agua y los problemas de gobierno local, conduce a la gente a tomar una posición e identidad política que no es culturalista, pero sí étnica. En este sentido, la acción indígena no puede dejar de verse como un ejercicio político que cuestiona la dominación y las ideas hegemónicas que tratan de establecer la identidad indígena centrado en lo cultural (Mamdani 2003). Así, el proyecto multiculturalista estatal, que llega a las localidades mediante los desfiles en las fiestas patrias y otros discursos, es relativizado con la acción política de las organizaciones indígenas en este espacio. La historia que cuentan los jóvenes en sus murales a pesar de que avalan la noción mayanista y oficial sobre el pasado prehispánico, también cuestionan o se resisten a que ese pasado sea construido sin tomar en cuenta lo local indígena.

Ahora bien, la construcción de la acción política indígena local, no es algo nuevo en Comalapa o en Guatemala. De hecho, el pueblo de indios, la comunidad local y el municipio fueron espacios de lucha en diferentes épocas y, a principios del siglo XXI, lo sigue siendo. La organización del pueblo de indios, es decir, lo colonial determinó la construcción de una identidad y sociabilidad que fue base importante de la acción política indígena. Estas luchas e identidad, sin embargo, no pueden tener el mismo perfil en el tiempo y en los lugares y, en tanto subalternizadas, siempre están limitadas por ideologías, conceptos y marcos institucionales dominantes.

En este caso es importante considerar que la producción local de la política indígena no está definida a partir de una cultura e identidad primordial sino es evidentemente contextual y relacional (Appadurai 2001) y por tanto, inscrita en relaciones de poder. Dado que la política y la identidad local siguen siendo importantes para la mayoría de los indígenas en Guatemala, hay que tener presente que las luchas que se generan en este espacio tienen fines y contenidos específicos. La lucha entre grupos particulares actualmente en Comalapa, en este caso, no son simples conflictos de intereses de esos grupos sino, representa maneras de reproducir lo indígena a nivel local. Es decir, de acomodar las relaciones entre sectores contendientes pero conscientes de la búsqueda y la necesidad de mantener la (relativa) autonomía que lograron durante el siglo XX. Con sus acciones, ellos también cuestionan los esfuerzos del Estado, la Iglesia, la espiritualidad maya radical y seguramente a otros sectores, por establecer un orden de filiación y producción de lealtades que – aparente o realmente– están en contra de las perspectivas y construcciones históricas locales de los comalapenses (Appadurai 2001).

Al plantear este artículo sobre la acción política indígena en Comalapa, no he considerado que las acciones descritas fuesen partes exactas de un movimiento maya. Más bien he tratado de problematizar las relaciones políticas que establecen los indígenas a nivel local y los vínculos y contradicciones que sostienen con otros actores dominantes y subalternos a nivel regional y nacional. Tampoco he tratado de plantear que la acción política indígena local está siempre a favor de la democratización, la liberación de todos los sectores indígenas o en contra de toda forma de opresión. En cambio es necesario decir que, muchas veces, los posicionamientos políticos locales están basados en fuertes sentidos de autoritarismo y exclusión, por ejemplo el de las mujeres o los jóvenes.

Después de la derrota del Sí en la consulta popular de 1999, algunos mayanistas creyeron que lo que quedaba era un retorno a la comunidad local, sus pueblos de origen. Muchas veces este posicionamiento se basó en una idealización de la sociedad indígena rural. No obstante, el regreso al municipio seguramente les mostró a aquellos pocos que lo hicie-

ron, que este tampoco era un espacio transparente ni único sino, cargado de contradicciones y conflictos. Así pues, tanto el mayanismo que se generó en las ciudades importantes, como la acción política indígena local actual, tienen sus distintivas ventajas y generan sus propias imposibilidades. Sus lógicas que buscan la emancipación indígena sin embargo, contienen múltiples posibilidades para generar una sociedad guatemalteca o unas regiones y localidades más incluyentes, democráticas y autónomas.

NOTAS

1. Véase el trabajo de Fischer (2001) y Brett (2006).
2. Los antecedentes de esta iniciativa por modernizar Comalapa fueron la fundación de la escuela para indígenas en la década de los veinte y el colegio Medalla Milagrosa fundado a finales de la década de los sesentas. Ambas fueron iniciativas de indígenas modernizados que pretendían usar la educación como un medio para enfrentar el racismo, la subordinación indígena y la explotación.
3. El Acuerdo Global de Derechos Humanos, firmado entre el gobierno y la URNG, en marzo de 1994, establece que el ejército debería cambiar la modalidad de reclutamiento militar. En el Acuerdo de Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática se hace el compromiso de crear una ley de Servicio Cívico Nacional. En el año dos mil tres, a través del Decreto 20-2003 fue aprobada la Ley de Servicio Cívico. CONAVIGUA había tenido un protagonismo importante en todo este proceso, principalmente a través de su política de objeción de conciencia.
4. [/www.viajeaguatemala.com/Chimaltenango/2003719195773.htm](http://www.viajeaguatemala.com/Chimaltenango/2003719195773.htm)
5. Véase los tres tomos editados por la Coordinadora en el año 2006. Allí se muestra una serie de temáticas en donde se resalta las secuelas del conflicto armado en cada uno de los pueblos. Junto a ellos se hacen alusión a los valores culturales mayas.
6. La multisectorial fue una iniciativa de instituciones y organizaciones locales, principalmente de las escuelas, la municipalidad, iglesias y centro de salud que buscaban una solución a los problemas que afrontaba la población frente a los jóvenes comalapenses integrados a las maras. La respuesta que dieron los miembros de la multisectorial ante esta problemática fue moralizante y por eso los jóvenes de la Coordinadora la vieron como una organización de poca trascendencia, pues no tocaba a fondo las causas de los problemas que trataban de solucionar. Esta surgió en 2003 y desapareció rápidamente o en ese mismo año.
7. Véase, Ricardo Falla (1978) y Bastos y Camus (2003), Charles Hale (2008).
8. Fue Demetrio Cojtí quien habló de tres holocaustos sufridos por los mayas. El primero habría sido la conquista a partir de 1524, el segundo la Reforma Liberal y el Tercero la política de Tierra Arrazada, como acción de contrainsurgencia en la década de los ochentas del siglo XX.
9. Véase el siguiente apartado.
10. Aquí tomo literalmente este concepto, *despojo*, del comunicado que fue emitido por dicha Alcaldía.
11. Como se ha dicho, a principios del año 2005, los directivos de la Iglesia San Juan, entraron en contacto con los misioneros/padres, de la Fraternidad Misionera de María, que en ese entonces también estaban tratando de fundar la congregación Comunión Eucuménica Católica Santa María del Nuevo Exodo. Una agrupación religiosa que se denomina católica pero que está en franca oposición a la jerarquía de la Iglesia Católica Romana. Los padres de la Fraternidad han estado en contacto con católicos carismáticos de otros pueblos de Huehuetenango a quienes les admi-

nistran los sacramentos. Esto ha sucedido porque algunos feligreses de pueblos como Santa Eulalia al haberse adherido a las agrupaciones de carismáticos han sido excluidos por los párrocos de sus pueblos. Los padres de la Fraternidad argumentan en este sentido que ellos apoyan a dichos católicos carismáticos, porque su misión es estar con los rechazados, los marginados y los excluidos. Los católicos comalapenses vinculados a la Iglesia San Juan también estarían en esta categoría. El principal organizador de la Fraternidad es el sacerdote Eduardo Aguirre quien después del rompimiento de relaciones entre la Iglesia San Juan con la diócesis de Sololá se volvió el principal sacerdote de esta iglesia. En 2006 sin embargo, debido a su posición frente a la Iglesia Católica Romana, Aguirre fue excomulgado por el Papa y por ello, poco tiempo después –en 2007– se unió a la Iglesia Católica Brasileña quien lo nombró Obispo y elevó a Catedral la Iglesia de San Juan Bautista.

12. Véase Bastos y Camus (2003).

REFERENCIAS

- Alcaldía Indígena de San Juan Comalapa
 2007 “Comunicado de Prensa”. *Albedrío.org. Revista electrónica de discusión y propuesta social*. Año 4.
- Appadurai, Arjun
 2001 *La modernidad desbordada, dimensiones globales de la modernización*. México: TRILCE, FCE.
- Bastos, Santiago & Manuela Camus
 2003 *Entre el Mecapal y el Cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO–Guatemala, Cholsamaj.
- Bastos, Santiago & Aura Cumes (coords.)
 2007 *Mayanización y vida cotidiana, La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Tomo 1, Guatemala: FLACSO–Guatemala.
- Brett, Roddy
 2006 *Movimiento Social, Etnicidad y Democratización en Guatemala, 1985–1996*. Guatemala: F&G Editores.
- Dary, Claudia
 2007 Etnicidad, cambio socioeconómico y lógicas sobre el discurso multicultural en Guatemala. En: Bastos, Santiago & Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana, La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Tomo tres. Guatemala: FLACSO–Guatemala.
- De Sousa Santos, Boaventura (coord.)
 2004 *Democratizar la Democracia, los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
- Esquit, Edgar
 2007 Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco. En: Bastos, Santiago & Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana, La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Tomo dos. Guatemala: FLACSO–Guatemala.
- 2008 La superación del indígena la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, Siglo XX (Tesis doctoral). El Colegio de Michoacán.
- Fischer, Edward
 2001 *Cultural Logics & Global Economies*, Austin: University of Texas Press.

- Fischer, Edward
2001 *Cultural Logics & Global Economies*, Austin: University of Texas Press.
- Hale, Charles
2008 *Más que un indio, ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Mamdani, Mahmood
2003 “Darle sentido histórico a la violencia política en África poscolonial.” *Istor* 14.
- Metz, Brent
2001 Investigación y colaboración en el movimiento maya Chorti. En: Pitarch, Pedro & Julián López (eds.), *Derechos Humanos en Tierras Mayas*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Poyón Cúmez, Darío, Héctor Juchuña & César Otzoy
2006 *Nuestra historia, nuestra memoria*, 3 vols. Guatemala: Coordinadora Juvenil de Comalapa.
- Umaña, Helen
2007 *Rosalina Tuyuc Testimonio de dignidad humana*. Guatemala: Fundación PROPAZ.
- Yasumura, Naoki
2003 Polifonía en la construcción de lo Purépecha. Un caso de la política de identidad. En: Paredes Martínez, Carlos & Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán. México.
- Zárate Hernández, Eduardo
2005 La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En: Lisbona Guillén, Miguel (ed.), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El colegio de Michoacán.