

**FUNDACIÓN DEFENSORES DE LA NATURALEZA**

**Estudio Antropológico de las Políticas de Desarrollo de la  
Fundación Defensores de la Naturaleza en dos  
Comunidades Indígenas de la  
Reserva de Biósfera Sierra de las Minas**

Director de Areas Protegidas: Estuardo Secaira  
Elaborado por: Melissa J. Edwards

## Indice

<b>Resumen Ejecutivo</b>	<b>iii</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>iv</b>
<b>Introducción</b>	<b>v</b>
i) Descripción del Problema	v
ii) Descripción de los Objetivos, Justificaciones y Contenido del Estudio	vi
iii) Marco Conceptual	ix
iv) Metodología	ix
<b>Capítulo I Etnohistoria Q'eqchi' y Poqomchi'</b>	
1.1 Introducción	1
1.2 La Epoca Prehispánica	1
1.3 La Colonia Española	5
1.4 La Independencia	9
1.5 Los Tiempos Recientes	12
<b>Capítulo II Identidad, Naturaleza y Cosmovisión: Chajomhá y San Vicente 2</b>	
2.1 Introducción	16
2.2 Características geográficas y fundación de las aldeas	16
2.3 Identidad étnica como un recurso social	17
2.4 Esferas de religiosidad Maya-Q'eqchi' y Maya-Poqomchi'	25
2.5 Agricultura y Cosmovisión	31
2.6 Ciclos de Vida	33
2.7 Educación	36
2.8 El poder formal, el poder real y la política	38
<b>Capítulo III Políticas de desarrollo y Percepciones locales</b>	
3.1 Introducción	40
3.2 Historia del Desarrollo, Tipos de ONG's y la FDN	40
El Programa de Desarrollo Sostenible	46
3.3 El Componente de Agricultura Sostenible	46
3.4 El Componente de Integración de la Mujer	54
3.5 El Programa de Protección	60
<b>Capítulo IV Dinámicas Sociales entre la Fundación y las Comunidades</b>	
4.1 Introducción	65
4.2 Percepciones que tienen las comunidades de la Fundación	65
4.3 El extensionista: "entre la espada y la pared"	68
4.4 El Equipo Técnico y La Junta Directiva	71
<b>Conclusiones y Recomendaciones</b>	<b>74</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>77</b>

## Resumen Ejecutivo

Hasta hace muy poco, la Fundación Defensores de la Naturaleza ha demostrado un desigual interés entre procesos naturales y procesos sociales. Este estudio tuvo como objetivo general proporcionar a la Fundación información base de tipo antropológica, la cual pudiera complementar los conocimientos técnicos de esta misma y servir para desarrollar estrategias y metodologías de trabajo que fortalecieran el programa de desarrollo sostenible.

Los objetivos específicos incluyeron evaluar el impacto, la relevancia y la aceptación de las políticas de desarrollo de la Fundación, analizar los diversos puntos de vista de actores sociales en cuanto a la problemática de conservación y el manejo actual de los recursos naturales, y promover la reflexión y la discusión alrededor de temas sociales dentro de la Fundación.

El estudio se realizó en el área norte de la Reserva de Biósfera Sierra de las Minas (RBSM), en una comunidad Q'eqchi' - Chajomhá en la cuenca de Pueblo Viejo - y en una comunidad Poqomchi' - San Vicente 2 en la cuenca de Samilhá. Tanto el impacto como la aceptación de los componentes del programa de desarrollo sostenible - que incluyen agricultura sostenible e integración de la mujer - han sido limitados y las comunidades tienen percepciones ambiguas del trabajo de la Fundación. Existe una falta de conocimiento acerca de la realidad local por parte del equipo técnico, administrativo, directivo y los extensionistas, que sí conocen esta realidad carecen de las herramientas socio-culturales para transmitir esta información.

La heterogeneidad de las comunidades bajo estudio, apuntan a la necesidad de crear grupos de interés que tomen en cuenta las diferencias internas basadas en factores religiosos, étareos, económicos y sociales. El estudio también revela la necesidad de trabajar más con la organización social informal para aumentar la participación, y de fortalecer las actividades productivas y de comercialización. El apoyo a la resolución de problemas estructurales como son la titulación de tierras también se considera crítico. Finalmente, este estudio demuestra que el conocimiento local relacionado con la naturaleza es significativo (aunque no homogéneo) y representa una herramienta de suma utilidad en el trabajo de la Fundación. Un enfoque menos utilitario y que incluya la riqueza simbólica y religiosa de las cosmovisiones Maya-Q'eqchi' y Maya-Poqomchi' se considera importante en el manejo de la RBSM.

## Agradecimientos

Agradezco muy sinceramente a todas las personas que me apoyaron y contribuyeron en el logro de este trabajo.

Quisiera mencionar especialmente a los miembros del equipo de campo: a César Tot, Ariel Saucedo, Josefina Torres y Fernando Sacul, a los miembros del equipo técnico: a Estuardo Secaira, Oscar Rojas, César Castañeda, Ana Isabel Rosal, Anne Dix, Sandra de Urioste y Rebeca Orellana y Wendy Villeda de la Fundación Defensores de la Naturaleza, quienes demostraron gran entusiasmo e interés durante todo el período de gestión del estudio.

Este trabajo no hubiera sido posible sin los comentarios y discusiones importantes con muchos antropólogos y geógrafos. Agradezco al Dr. Boremanse (UVG), a Máximo Batiul (Cruz Roja Internacional), a Eleuterio Cahuec (Palacio Nacional), a Sergio Romero (Contierra), a Alejandro Mayorga (UVG), a Nancy González (UVG) y a Michael Castellón (Universidad de Denver).

Finalmente, agradezco profundamente a los miembros de las comunidades visitadas y sobre todo a sus representantes, Don Mateo Pop (Chajomhá) y Don Mariano Tiul (San Vicente 2) por su tremenda hospitalidad y generosidad en proporcionar la información requerida. El estudio se realizó por y para los Q'eqchi'es y Poqomchi'es de la Reserva por lo que se espera que de él se aplican las recomendaciones y conclusiones propuestas en el trabajo de campo de la Fundación.

**“Por Amor y Respeto a la Vida”.**

## Introducción

### i) Descripción del Problema

La Reserva de Biósfera Sierra de las Minas (RBSM) está ubicada en el nororiente de Guatemala, formando la cadena montañosa entre los ríos Polochic y Motagua. Ocupa un área de aproximadamente 240,000 hectáreas y se extiende a través de los departamentos de Alta Verapaz, Baja Verapaz, El Progreso, Izabal y Zacapa. De este a oeste, la Sierra cuenta con una longitud de 130 km y varía entre 10 y 30 km de ancho, mientras que sus elevaciones oscilan desde 150 hasta 3,015msnm. Sus suelos son los más antiguos de América Central, compuestos por rocas paleozóicas y de tierras arcillo-limosas a limosas y de una profundidad entre 25 a 30 cm. Ecológica y biológicamente la Sierra de las Minas es importante por su gran biodiversidad y sus recursos genéticos, abrigando alrededor del 70% de todas las especies de mamíferos, aves y reptiles registradas en Guatemala y en Belice. Sus bosques primarios, del cual el bosque nuboso cubre la mayor superficie de la Sierra, representan bancos de semilla y fuentes de germoplasma invaluable. De sus 63 ríos, la Sierra de las Minas también provee el agua, recurso imprescindible para las poblaciones, la agricultura y la industria en las laderas y valles circundantes (FDN 1992).

A parte de su riqueza en recursos naturales, la importancia que goza una ‘reserva de biosfera’ a nivel mundial<sup>1</sup> debe también ser atribuible a lo cultural. Una reserva de biosfera es una categoría especial de “área protegida” que cuenta con una diversidad tanto natural como socio-cultural. Es por esto, que los objetivos principales de una reserva de biosfera son por un lado permitir la demostración de modelos o formas de uso y aprovechamiento de recursos naturales en áreas denominadas “zona de usos múltiples” y “zona de amortiguamiento” (y donde existe poblado humano), mientras que por el otro lado hacer posible la conservación estricta de los recursos localizados en la denominada “zona núcleo” (desprovista casi enteramente de poblado humano).

La Reserva de Biosfera Sierra de las Minas no es ninguna excepción a este modelo, sin embargo en este caso, se estima que al aspecto sociocultural no se le ha prestado la atención que se merece por lo que el programa de desarrollo sostenible no ha obtenido los mejores resultados. La RBSM cuenta con 160 asentamientos humanos entre los cuales se pueden distinguir tres grupos étnicos predominantes que son: Q’eqchi’ y Poqomchi’ del lado norte y Ladino del lado sur. El cuidado, la conservación y la recuperación de estas categorías de área protegida, no puede ni debe de llevarse a cabo sin que a estas poblaciones se les considere como parte integral de la misma Reserva.

---

<sup>1</sup> Las denominadas ‘reservas de biosfera’ están reconocidas por el ‘Programa sobre el hombre y la biosfera’ (MAB), de las Naciones Unidas.

La organización no-gubernamental (ONG) conservacionista, que desde 1990 y bajo el decreto 49-90 del Congreso de la República tiene bajo su administración a la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas, es la Fundación Defensores de la Naturaleza. Aunque discutible, en mi opinión el dilema para esta ONG, recae en su inhabilidad de responder a la pregunta: hasta qué punto y de qué manera deben invertirse energías y fondos en el aspecto humano? Hasta hace muy pocos años y a pesar de contar con un programa de desarrollo sostenible, esta ONG ha tenido un enfoque esencialmente proteccionista en la región, siendo éste respaldado por una fuerte campaña de educación ambiental que asume que la tala se debe más a la ignorancia de la gente que a otros factores de orden social o económico. Los intereses han sido dirigidos principalmente hacia la flora y fauna de la Reserva y no hacia sus habitantes, lo cual es reflejado en sus proyectos de investigación, en la inversión de sus fondos y en la misión misma de la Fundación la que pretende “proteger y conservar la riqueza y diversidad biológica de Guatemala”, sin una mención más explícita del Hombre<sup>2</sup> (FDN 1996). Asimismo, sus técnicos y profesionales han tendido a ser agrónomos, biólogos, o científicos de las ciencias naturales, de esta manera excluyendo a las disciplinas de tipo social como son la antropología o la sociología que como hace mención Cernea (1990) pueden proveer información de base, modelos sociales, teorías y estrategias para la acción social, y métodos para recolectar información y evaluarla.

Este estudio argumenta que *el elemento decisivo para cualquier trabajo de conservación es el factor humano y que cualquier intento por resolver problemas de tipo físico o técnico, en lo que sería un programa de desarrollo sostenible por ejemplo, no pueden prescindir de lo sociocultural*. Aportes de la teoría antropológica así como de la experiencia empírica son de gran valor potencial en la formulación e implementación de proyectos de desarrollo rural destinados a reducir la pobreza o mejorar el manejo de los recursos naturales. La Fundación Defensores de la Naturaleza por ser una organización no-gubernamental tiene la capacidad de ser integral y multidisciplinaria, y de incorporar elementos antropológicos en su trabajo de manera más sistemática.

## **ii) Descripción de los Objetivos, Justificaciones y Contenido del estudio**

El objetivo principal de este estudio es *proporcionarle a la Fundación Defensores de la Naturaleza información base de tipo antropológica, la cual pueda servir para desarrollar estrategias y metodologías de trabajo que fortalezcan el programa de desarrollo sostenible*. Con este fin, se propone discutir en mayor detalle la dinámica cultural Q'eqchi' y Poqomchi' en relación a las intervenciones de esta última. Este estudio también pretende ser el catalizador de futuros diagnósticos y estudios de esta índole así como de espacios de reflexión y de diálogo alrededor de temas de tipo social, los cuales afectan y son afectados por el trabajo de la Fundación en su misión por conservar el medio ambiente.

---

<sup>2</sup> En una comunicación reciente, el Director de Áreas Protegidas me comunicó que el contenido de la misión estaba bajo discusión y que podría ser cambiada a: “proteger y conservar la riqueza y diversidad biológica de Guatemala por su valor intrínseco y para el beneficio de la humanidad”.

Como se expresó en los párrafos anteriores, la Fundación Defensores de la Naturaleza ha concentrado su atención primordialmente en la flora y fauna de la reserva, por lo que los estudios de tipo social han sido pocos. Entre los estudios que sí existen, resaltan el “Diagnóstico de Integración Humana en la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas” (Margolius & Gálvez 1993) y “The Dynamics of Q’eqchi’ colonization in the Sierra de las Minas Biosphere Reserve: 1945-1997” (Mike Castellón 1997). Ambos son de gran mérito y de suma utilidad, pero dado que ese no era su objetivo, excluyen una interpretación de orden cultural.

En cuanto a estudios que monitoreen o evalúen el impacto social del programa de desarrollo sostenible, particularmente en el área norte del Polochic tampoco se vislumbran. Más bien, existen datos de cobertura y de procesos así como del número de comunidades atendidas, y de agricultores que adoptaron ciertas prácticas. Hace falta una recopilación sistemática de impresiones, motivaciones o percepciones de los campesinos.

En tercer lugar un estudio de esta naturaleza es de valor por la recolección de información que se hace con los actores mismos. Un estudio micro a nivel de personas y que incluye una descripción, narración e interpretación de las relaciones sociales es importante porque proporciona puntos de vista énicos (-o puntos de vista de los actores sociales mismos).

Finalmente, cabe mencionar el contexto político e histórico por el cual atraviesa Guatemala. Con la firma de los acuerdos de paz, y específicamente del “Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas”, es la responsabilidad de todo ciudadano y por lo tanto de la Fundación, que éstos se cumplan y sean apoyados. Un mayor conocimiento de la población indígena del Polochic contribuiría a esto último, sin por esto menospreciar la riqueza de la cultura de la población de la RBSM en general.

El estudio está dividido en cuatro capítulos. El primer capítulo describe la etnohistoria de los pueblos Q’eqchi’ y Poqomchi’ desde la época prehispánica hasta los tiempos recientes. Se hace hincapié en el hecho de que los sistemas culturales indígenas no son inmutables a través de los siglos y que el contacto con los Españoles durante la conquista o con la sociedad moderna no ha significado la destrucción de instituciones ancestrales. Más bien, la cultura siendo un proceso dinámico, cambiante y heterogéneo implica que estas instituciones han sido recreadas y reinventadas con el paso del tiempo y en reacción a tensiones y conflictos con ‘el otro’.

En el segundo capítulo se intenta describir la realidad objetiva y subjetiva de ambas comunidades bajo estudio, ya que ésta proporciona el contexto dentro del cual se implementan las políticas de desarrollo de la Fundación. Se discuten temas como son la identidad y cosmovisión de las personas, su relación con la naturaleza, su educación, sus tipos de organización social, poder y política. Aquí se hace énfasis en lo importante que es tomar en cuenta diferencias internas a la comunidad y de identidad entre etnias indígenas.

### **iii) Marco Conceptual**

El enfoque teórico de este estudio se centra en la literatura de las ciencias sociales que trata la síntesis entre antropología y desarrollo, entre estructura y agencia y entre teoría y práctica, “a través de las experiencias cotidianas y las percepciones de hombres y mujeres, sean ellos pobres, campesinos, empresarios, burócratas o investigadores” (Long 1992:5 traducción propia). Desde este punto de vista, el actor social a pesar de ser afectado por cambios estructurales, es a la vez mediador y transformador de estos mismos, en su relación con otros individuos y grupos sociales. Al actor social no se le percibe como siendo un recipiente pasivo de la intervención, si no más bien como a un participante activo quien tiene la capacidad de procesar información y estrategias con actores locales e instituciones externas. La importancia de tomar en cuenta el aspecto de agencia se refleja en el hecho de qué formas sociales similares nacen de circunstancias estructurales diferentes.

Las decisiones que toma el individuo están dispuestas por el *habitus* descrito por Bourdieu (1972 en Stepputat 1992). El ‘habitus’ comprende la historia de vida de un individuo o “todo un cuerpo de sabiduría, dichos, lugares comunes, percepciones éticas, y a un nivel más profundo los principios inconscientes del *ethos* que determina la ‘conducta razonable’ de la ‘conducta no-razonable’” (*Ibid.*: 77 traducción propia). Las estrategias individuales tienen lugar dentro de estos marcos mayores de significado, de acción y de relaciones sociales.

La antropología como disciplina se ha visto dividida entre los antropólogos de gabinete dedicados a lo estrictamente académico y los antropólogos aplicados quienes intentan de alguna manera ayudar a la gente que se estudia. Desde un punto de vista personal, es importante que la disciplina tenga alguna aplicación práctica si es que sus ideas teóricas esperan tener algún impacto fuera de la esfera universitaria. Como menciona Cernea (1990), es necesario operacionalizar el conocimiento social para la acción práctica. En este sentido, se está en desacuerdo con los post-modernistas como Escobar (1991) o Esteva (1987) quienes justifican la no-acción en base a que el ‘desarrollo’ se comprende como siendo prácticamente una ‘invención’ del mundo occidental. Ideas de esta índole no son aplicables al contexto guatemalteco netamente moderno y menos a la realidad Q’eqchi’ campesina que se presencié en las laderas altas de la Sierra donde el concepto de nuevos movimientos sociales es en términos generales ajeno.

### **iv) Metodología**

Este estudio se ha desempeñado en un período de ocho meses, desde marzo hasta octubre, con la agenda de trabajo siendo dividida en cuatro etapas: los primeros dos meses fueron dedicados a la recolección de material bibliográfico, los siguientes cuatro meses se pasaron en su mayoría en el campo y los últimos dos meses consistieron en escribir el siguiente texto.

El trabajo de campo se ejecutó en dos comunidades indígenas de la parte norte de la Sierra, donde existe un fuerte avance de la frontera agrícola. Si bien la intención inicial era comparar el impacto de los programas de desarrollo sostenible entre dos comunidades Q'eqchi'es - una donde se había trabajado con la Fundación, con una donde no se había trabajado, el rechazo por parte de una de ellas, así como la escasez de tiempo hicieron que la segunda comunidad bajo estudio fuera Poqomchi'. Aunque inesperada, esta diferencia étnica probó ser interesante de por sí.

La recolección de información en las comunidades se realizó en compañía de Ana Isabel Rosal, tesista en nutrición quien desempeñaba un estudio alimenticio-nutricional de niños menores de cinco años y señoras embarazadas y lactantes. Ambas tuvimos que adaptarnos a las metas y los métodos de recolección de información que exigen nuestras disciplinas, por lo que si bien ella buscaba información de tipo cuantitativo, yo por mi parte recolectaba cuentos, relatos, opiniones e información cualitativa.

Trabajar en conjunto trajo ventajas como también desventajas. Por una parte las entrevistas que se hicieron en las casas probaron ser algo rígidas y exhaustivas para los informantes. Para que ambas pudiéramos agotar las preguntas individuales, se requería por lo menos de una hora, lo cual era demasiado para una ama de casa atareada por quehaceres y niños que cuidar o para un señor que regresaba cansado de sus trabajos agrícolas. El contexto algo formal de estas entrevistas a veces tenía el efecto de crear desconfianza o incomodidad entre los entrevistados. Asimismo, otro factor que provocó ciertos problemas es el hecho que la gente sintiera temor frente a los extranjeros que pudieran venir a robarles sus niños "metiéndoselos en las mochilas". La combinación entre un estudio de nutrición que incluía el peso y talla de menores de cinco años de edad y de una "gringa" antropóloga, se aceptó difícilmente en la comunidad de Chajomhá. En contraste, en la comunidad de San Vicente 2, el hecho de parecerme a un padre italiano de Purulhá (el área de origen de los miembros de esta comunidad) hizo mucho más fácil el trabajo.

Por otra parte nos enriquecimos con los descubrimientos mutuos, y logramos cada una aportar de alguna pequeñísima manera una ayuda a las comunidades: con clases de cocina en San Vicente 2 y la venta de tejidos de las mujeres del grupo organizado de Chajomhá. Aprendimos que para que un estudio académico sea aceptado en una comunidad indígena de esta área y a manera de cortesía a cambio de la información recibida, es importante que los investigadores puedan apoyar a la comunidad en algo que les beneficie con el fin de que el beneficio sea mutuo.

La importancia del idioma en un estudio como este es fundamental y desafortunadamente, dadas las limitaciones de tiempo y de fondos, no fue posible aprender ni Q'eqchi', ni Poqomchi' fuera de un vocabulario básico. La restricción del idioma, obligó la presencia de un extensionista de la Fundación como traductor y en muchos casos estas personas traducían de manera abreviada, o adaptando lo que el informante inicial había dicho según lo que ellos pensaban. La presencia del extensionista

mismo a veces tuvo el efecto de perjudicar la fluidez de las entrevistas, como nos daríamos cuenta con la experiencia de San Vicente 2, donde ellos no se encontraban presentes y los diálogos se lograron en castellano.

En la comunidad de Chajomhá vivimos en el rancho de la extensionista, lo cual nos aisló en muchas ocasiones de aspectos de la vida cotidiana de la población. En contraste, en la comunidad de San Vicente 2, el vivir con la familia del representante fue una gran entrada al corazón de las personas. Cuando finalmente se nos invitó a comer en la casa misma del representante (y no en su segunda vivienda), esto nos demostró la afinidad a la que habíamos llegado. En este contexto se lograron entrevistas extensas e informales de gran valor.

Además de las entrevistas formales e informales en la mayoría de los hogares y con miembros específicos de la comunidad, también se entrevistaron a otros personajes de interés dentro y fuera de la Fundación. Se habló con finqueros, con miembros de la iglesia católica y evangélica, con maestros de escuela, con representantes de otras ONG's y con antropólogos y académicos en la ciudad. La observación participativa en misas, visitando parcelas y en un principio ayudando al maestro de Chajomhá en sus clases también fue parte importante de la metodología.

localizadas en esta área (URL/UNICEF 1997). Evidencia arqueológica ha también demostrado que un centro ceremonial de gran importancia floreció en el período pre-clásico en el área donde sus habitantes eran Poqomames<sup>1</sup>. Este centro recibió el nombre de *Kaminaljuyú*, y que por sus grandes pirámides, sus vasijas y escultura, sus extensas relaciones comerciales y su prosperidad económica, reflejaba un alto nivel de desarrollo cultural.

Kaminaljuyú decayó culturalmente con la llegada de “los señores mexicanos que habían venido de Teotihuacan” (la gran ciudad de esa época en el centro de México), a manos de quienes sufrieron grandes derrotas (Terga y Vásquez 1977:70). La nueva aristocracia dominadora obligó a los Maya-Poqom a rendirles homenaje y tributo a ellos, en lugar de a sus propios nobles y caciques. Los señores mexicanos también introdujeron el culto del sol y el militarismo a pueblos fundamentalmente pacíficos (*ibid.*:71).

### ***Período Clásico: 300 a 900 D.C***

Los cambios enfrentados con la llegada de los Teotihuacaneos en el área de Kaminaljuyú en el período pre-clásico representaban sólo un preámbulo de lo que estaba por venir. Se sabe que hacia los años 300 a 700 D.C. se fueron formando nuevos sitios ceremoniales Q’eqchi’es que aún aparecen dispersos en la montañas de Alta Verapaz<sup>2</sup> y que desde los años 700 a 1200 estos grupos locales se vieron fuertemente afectados por las influencias culturales de los grupos pipil, tolteca y chichimeca (IIN1981).

En los siglos VI y VII especialmente, los pueblos autóctonos Q’eqchi’es y Poqomchi’es sufrieron los feroces ataques de los guerreros mexicanos Pipiles, quienes con su organización militar avanzada y su sofisticación en armás, resultaron victoriosos en las batallas peleadas. La reacción de los pueblos Mayenses locales fue de abandonar sus centros ceremoniales ubicados en partes bajas y huir hacia zonas montañosas en las proximidades de Rabinal en el departamento de Alta Verapaz, que ofrecían mayor protección contra el enemigo. Aquí se edificaron citadelas y “fotalezas rodeadas en dos o tres lados por profundos barrancos” (*ibid.*:72) de las cuales *Cakyuk* y *Chuwitinamit* (que significa “encima del poblado”) serían las más importantes para los Poqomchi’es (URL/UNICEF 1997). Quiriguá y Copán estaban también sufriendo grandes derrotas, lo cual resultó en las migraciones de Poqomchi’es hacia Alta Verapaz.

Esta época de guerra e inseguridad inauguró una nueva forma socio-política de vida (reflejada en el cambio radical de vivienda de los valles a las cimás) y obligó grandes cambios en las actitudes de los autóctonos en auto-defensa frente a los invasores. La conquista territorial resultó en una nueva orientación y en una vida belicosa para los Poqomchi’es y Q’eqchi’es.

---

<sup>1</sup> Antiguamente a los Poqomames y a los Poqomchi’s se les consideraba como un mismo pueblo.

<sup>2</sup> Un ejemplo de estos sitios ceremoniales que data de este período es el del Río Zarquito en el valle del Polochic.

Mientras este gran señor y las clases altas vivían en el *tinamit*, o pueblo que estaba bien fortificado, los estratos más bajos de la sociedad, vivían en aldeas de casas muy dispersas. Entre los pobladores de las aldeas y del pueblo, existía una relación de interdependencia. Los primeros ofrecían un lugar de encuentro para celebrar ceremonias y acontecimientos políticos mientras que los segundos aportaban el sustento diario. Estas aldeas eran pobladas por *molam*, o grupos de parientes que formaban un clan patrilineal (llamado también ‘parcialidad’). También existía un segundo grupo de parentesco que estaba compuesto por la familia extendida y patri-virilocal. Relaciones entre los pueblos se aseguraban a través de los matrimonios y entre los Poqomes no habían casamientos de las mismas familias extendidas<sup>5</sup>.

En cuanto a la importancia de la religión, ésta era primordial. Y así como existían estratificaciones en la organización civil y militar también estaban estas presentes en la organización religiosa. La relación que mantenía la gente con los espíritus era central en la vida ceremonial cotidiana y los oficiales en la religión eran bien instruidos en el mito y en el uso del calendario. Según Terga y Vásquez, “[p]ara los Poqomchi’s y los Kekchies “Ahque” era un Dios muy importante [y] el rechazo de Xbalan, tan importante para los pueblos Quichés, implica una falta de comunidad con los Quichés y los Cakchiqueles, los enemigos tradicionales de los pueblos autóctonos de Guatemala, los Pokomchies, los Pokomames, Kekchies y los Mames” (1977: 95). En cuanto a la economía, ésta estaba fuertemente ligada a la vida religiosa. En este sentido, el área de las Verapaces era importante por producir la pluma del quetzal y el copal pom, dos de los tres elementos primordiales para la liturgia antigua. A los pueblos Poqomames se les veía como ricos por su afluencia en “sus bambas de plata, sus bosques de liquidambar, cedros, pinos, maderas preciosas, animales silvestres y mucha agua por la lluvia abundante” (*Ibid.*: 98).

La organización militar, de estos pueblos era de una gran complejidad y de un gran orden. Según se nos relata sobre los Q’eqchi’es, ellos contaban con guerreros capitanes perpetuos, famosos por actos heroicos, además de oficiales mayores, capitanes menores y sargentos. Entre los guerreros comunes estaban aquellos que se encargaban de cargar las armás y flechas, aquellos que llevaban el estandarte o bandera, y los responsables de provisiones, entre otros (URL/UNICEF 1997). La hostilidad con la que se enfrentarían los Castellanos y sus auxiliares mexicanos al llegar a estas tierras - las cuales se vendrían a llamar *Tezulutlán* (“tierra de guerra” en nahuatl) - reflejarían este aparato militar.

Uno de los guerreros más renombrados entre los Q’eqchi’es y que con la llegada de los Españoles, llegaría a ser Cacique de los caciques, fue el elegido Aj Pop Batz de 29 años edad, natural de las montañas de *Wajxac*<sup>6</sup>. Fue bajo el mando de este

---

<sup>5</sup> Es interesante notar que esta costumbre no incluía como parientes a los hijos que nacían en otras casas aunque la madre fuera de su propia casa y tribu (Terga y Vásquez 1977).

<sup>6</sup> En 1528, fuerzas combinadas de Españoles y Tzutuhtiles bajo el mando de Juan Rodrigo y Calvillo y Sancho de Barahona, capturarían a 60 indígenas así como al Cacique principal de los Q’eqchi’es, al cual matarían. Los indígenas escapados regresarían a sus montañas y se elegiría a Aj Pop B’atz como nuevo líder (IIN 1981:24).

cacique de Chamil, del que se dice que quería “establecer su poderío sobre los otros pueblos de Alta Verapaz” (Terga y Vaquez 1977) que se reanudaron los conflictos entre Q’eqchi’es y Poqomchi’es de Tactic y San Cristóbal en el año 1524. Según la tradición hubo una gran lucha, -la emboscada de Satex-, durante la cual los Poqomchi’es sorprendieron a los Q’eqchi’es bajo el mando de Aj Pop B’atz (luego conocido como Juan Matalbatz). Con el uso de flechas, trincheras y lanzas los Q’eqchi’es fueron derrotados y a su cacique se le llevó frente a los caciques Poqomchi’es. Se narra que estos últimos tras darle la vida a Juan Matalbatz le dieron de comer, de esta manera forjando una nueva paz entre los grupos. Una vez reconciliados los Q’eqchi’es con Poqomchi’es, estos se unieron en contra de los “Rabinaleros” y “pueblos del norte” (quienes estaban preparando un nuevo avance contra los de Tactic), y les hicieron la guerra. Ambos sentían gran odio, y pelearon amargamente hasta que estos últimos quedaron tan débiles que ya no pudieron luchar más (Terga y Vásquez 1977).

### **1.3 La Colonia Española : 1524 - 1821**

Cuando llega Pedro de Alvarado a Guatemala en 1524, se encuentra no con un Estado único para vencer, sino que con “[...] un fastidioso número de pequeños pero tenaces grupos, acostumbrados a grados variados de autonomía [que] debían ser controlados uno a uno” (Lovell 1989:7). A diferencia de la derrota relativamente apresurada de los Aztecas por Hernán Cortés, la conquista de Guatemala por Alvarado no fue lograda fácilmente. Entre los grupos Mayas que ofrecieron la resistencia más fiera a las tropas españolas y sus auxiliares mexicanos, estuvieron los Q’eqchi’es y sus vecinos Poqomchi’es.

La ubicación de los Q’eqchi’es y Poqomchi’es en estos años es discutida, pero según relatos del famoso etnólogo y geógrafo Alemán del siglo XIX, Karl Sapper, entre estos grupos existían colonizadores tanto en la tierras altas como en las tierras bajas. Sapper describe cómo hubo una gran colonización de parte de estos grupos, a las tierras bajas, con el fin de poder cultivar cacao, pataxte, plátano y otras frutas, las cuales no se daban con tanta facilidad en las tierras altas. Esta migración de las montañas a los valles permitía no sólo una mayor producción en los alimentos básicos, como eran el maíz y el frijol, sino también una menor dependencia comercial con comunidades Chol ya establecidas aquí. Por otro lado, las desventajas incluían los suelos de tipo karst que eran pobres y obligaban la rotación constante de la milpa, así como las grandes enfermedades del valle (malaria, paperas, etc.) que atacaban a sus habitantes. Sapper narra el regreso de los Poqomchi’es a sus lugares de origen de Santa Ana cerca de Chamá, justamente para escapar a estas enfermedades. A diferencia de ésto, los Q’eqchi’es persistieron en el área (1936-trans 1985:18).

Debido a la pobreza de la tierra kárstica en los valles, los habitantes de estas áreas demostraban mayor movilidad que los habitantes de las tierras altas. Las residencias más permanentes de estos últimos se debían a las tierras de mayor fertilidad en las montañas de Pocolhá y Xucaneb, entre 1200 y 1500 metros, por sus residuos volcánicos. Los Poqomchi’es por su parte estaban situados en el área sur de las montañas Xucaneb. Entre

los otros grupos étnicos que también habitaban la región estaban los Quichés al sur oeste de la Verapaz, los Pipiles hacia el este, los Chortí en el valle del Motagua, los Chol en el este y norte, los Lacandones en el noroeste. Los Akalaes fueron empujados del área extinguiéndose en el siglo XVII y los Ch'oles dos siglos más tarde (*Ibid.*:19).

Los primeros intentos por conquistar las Verapaces no se dieron hasta 1529, una vez que los reinos poderosos del oeste de Guatemala hubieran sido apaciguados por los colonizadores. Fracasos continuos en su dominio<sup>7</sup>, así como la poca importancia económica de la región comparada con el área del pacífico, resultó en una experiencia colonial diferenciada a la del resto del país. En 1537 el Dominicano Fray Bartolomé de las Casas le presentó una petición al Gobernador de Guatemala para que este le permitiera pacificar a los rebeldes de Tezulutlán a través de métodos pacíficos<sup>8</sup>. Se le autorizaron cinco años para llevar a cabo su experimento, el cual resultó en la tierra de guerra, siendo llamada la tierra de la verdadera Paz o 'Verapaz'.

Fray Bartolomé de las Casas prohibió el sistema de encomiendas, prometiendo el respeto por el sistema tradicional de tenencia de la tierra, y le negó la colonización en las Verapaces a españoles, ladinos y otros no-indígenas<sup>9</sup>. Hasta cierto punto se les permitió a los nobles preservar su estatus, y se trasladó fuera de la región a una colonia militar establecida en Nueva Sevilla, cerca de la costa (Wilk 1991: 45). Entre la conquista militar o religiosa, los nativos escogieron la segunda de las alternativas y muy pronto los caciques tanto Q'eqchi'es como Poqomchi'es entraron en diálogo con los religiosos españoles.

Con el apoyo del cacique Juan Matalbatz, se fundó el pueblo de San Juan Chamelco donde se le bautizó y del cual obtuvo su nombre castellano. En 1555, Felipe II lo nombraría Gobernador vitalicio de Verapaz, con autoridad para apresar a españoles reos de algún delito (IIN 1981: 27). Con la matanza de Fray Domingo de Vico, a manos de los Acaláes y Lacandones en 1554, Juan Matalbatz demostraría aún mayor lealtad con los eclesiásticos, lanzando una feroz venganza. Los Dominicanos también tuvieron contacto con los caciques de Tactic, y de ellos se dice que querían formar una alianza con los Españoles en contra de los Q'eqchi'es (especialmente frente al liderazgo de Juan Matalbatz) para contrarrestarlos y apoderarse de más tierra. En ocasiones los misioneros Españoles intervendrían en luchas interétnicas entre Q'eqchi'es y Poqomchi'es, protegiendo a uno o a otro (Terga y Vásquez 1977:105-6).

---

<sup>7</sup> Los guerreros Tzutuhiles que en un inicio pelearon con los Españoles en contra de los Q'eqchi'es, luego se unieron a los autóctonos, enseñándoles tácticas de combate hispánicas, lo cual hizo más difícil su conquista por la fuerza de parte de los soldados Ibéricos.

<sup>8</sup> Este fraile había sido un hacendado en Cuba donde presenció el trato cruel de los Españoles frente a los indígenas, a los cuales se les mató con guerra, enfermedad y trabajo (Terga y Vásquez 1977:103).

<sup>9</sup> El repartimiento consistía en repartir tierras e indígenas a españoles privilegiados. Se justificaba la explotación de los nativos diciéndose que ellos se beneficiarían de la cristianización del cual estaba encargado el encomendadero, o nuevo señor (Martínez-Pelaez 197 : 62).

No obstante, y digno de consideración, es el hecho que historiadores en el pasado han tendido a minimizar en sus narraciones, los violentos impactos que tuvo la presencia española en la Verapaces (Wilk 1991:43). A pesar de que ésta no fue una conquista militar y que los pueblos indígenas - como veremos a continuación- demostraron gran resistencia, las transformaciones sociales, económicas, demográficas y políticas que los Dominicos impusieron, tanto sobre los Q'eqchi'es como sobre los Poqomchi'es, no se pueden descartar, ni considerar de menor importancia.

Desde un inicio en el establecimiento de la orden<sup>10</sup>, se consideró un impedimento la organización social de los nativos para cuestiones de conversión religiosa y administración. Como consecuencia, los frailes se encargaron de una reorganización del espacio y el mejor control de los movimientos de la población, por medio de la fundación de ciudades y pueblos denominados "reducciones". Estas congregaciones marcarían un cambio radical en la residencia tradicionalmente dispersa de los indígenas, y reflejarían el paternalismo, proteccionismo y etnocentrismo de los religiosos españoles en cuestiones referentes a lo que se entendía por una sociedad "civilizada" y "urbana". Si la cultura autóctona consideraba al ser humano como parte integral y activa del cosmo por lo que cada una de sus acciones repercutiría en el todo, los religiosos occidentales dividían la esfera natural de la humana. Es decir, entre mayor distancia existía entre el hombre y su medio ambiente menos animal y más humano era este último (Nigh & Rodríguez 1995).

Lo que no lograron los Dominicos con las reducciones fueron cuerpos verdaderamente corporativos. Las sociedades autóctonas, se caracterizaban por su diferenciación tanto entre las clases sociales como intracomunales de facciones rivales, conocidas como 'parcialidades'. La agrupación de pueblos nuevos por estas parcialidades diferenciadas y autónomas (cada una asociada a extensiones de tierras distintas), no necesariamente promovió el funcionamiento social y económico unido que se esperaba (Lovell 1989:12). Adicionalmente, este modelo odiado de residencia y la imposición de tributos e impuestos elevados, resultó en la emigración de los indígenas a montañas o sitios remotos.

La familia patrilocal extendida y estrechamente ligada a los requerimientos de la milpa, también fue prohibida. Desde el punto de vista de los misioneros, éstas prácticas residenciales provocaban la promiscuidad entre miembros emparentados, y promovían la poligamia. La Iglesia se dispuso a reformar esta situación, demostrándole al indígena que ciertas relaciones sexuales eran de gran pecado, institucionalizando la monogamia, e imponiendo la práctica de familias nucleares (Ruz 1994: 34). Esto es confirmado en una carta del 19 de Diciembre de 1625 del Lic. Juan Maldonado de Paz, oidor y visitador de la Provincia de Verapaz, a los Cobaneros donde escribe:

"Item, ordeno y mando que cada indio casado, viudo, soltero empadronado tenga casa de por sí y no vivan dos en una, aunque sean padres e hijo o yerna [...]" (IIN 1981:31).

---

<sup>10</sup> Los frailes Dominicos entran físicamente a las Verapaces en el 1539. Hasta esta fecha, los eclesiásticos utilizarían más a las élites indígenas para Cristianizar que a sus propios representantes.

Estos cambios en los comportamientos sexuales alteró fuertemente el sistema de valores indígenas. (La conducta licenciosa de parte de ciertos españoles también contribuyó a un relajamiento en los controles sociales pre-hispanos). La lucha contra patri-virilocalidad de parte de la Iglesia, fue un fracaso. Hasta el día de hoy, parejas jóvenes continúan viviendo en el hogar de los padres de la esposa o del esposo, sobre todo en situaciones de escasez económica.

Otro modo de luchar contra la sensualidad fue a través de cambios en la indumentaria tradicional de los nativos, la cual se consideraba, no cubría suficientemente el cuerpo. Estos trajes de gran semejanza a aquellos de los campesinos ibéricos, también les permitían a los frailes distinguir a la población unos de otros según su comunidad de origen. Con el tiempo, y por medio de bordados de figuras y símbolos mitológicos e históricos, los nativos lograron integrar estas prendas a su cosmovisión y convertirlas en suyas (Lovell1989:34).

Nombres patronímicos entre los Q'eqchi'es y Poqomchi'es han parcialmente desaparecido, dejando un legado de un apellido indígena con un nombre en español. Oficiales españoles ordenaron el uso de apellidos españoles para que no se evitara el pago de impuestos *Ibid.*: 35). Como vestigios de la no-colonización militar de la Verapaces están los apellidos Q'eqchi'es como *Chub* (avispa), *Cuc* (ardilla) y *Qej* (venado) que demuestran una relación con el medio ambiente y una identificación con el entorno geográfico.

En el ámbito religioso, los éxitos de la iglesia católica a menudo constituían sólo manifestaciones externas de aceptación, mientras que a escondidas, persistían las prácticas y creencias pre-hispánicas. Esto fue particularmente posible dadas ciertas similitudes entre, por ejemplo los santos católicos y las deidades tradicionales<sup>11</sup>, el culto de la Santa Cruz con el símbolo estilizado pre-hispánico, y la introducción de las cofradías (o jerarquías religiosas) que creaban un puente entre un sistema de estratificación social y rituales antiguos con ceremonias cristianas (*Ibid.*: 36).

Las actitudes que pudieran tener los misioneros Dominicanos frente a los indígenas también era crítico para su éxito en las conversiones al cristianismo. Es interesante notar las descripciones de Sapper referente a las actitudes del indígena de esta región en estos tiempos, los cuales se parecen a ciertas actitudes del presente y a las que se tienen que enfrentar los miembros de la FDN:

“La propensión y el deseo por adquirir regalos era normal para ellos. Su gran talento por el comercio los hacía y los hace hasta hoy, contentarse con pequeñas ganancias. Son muy honestos en cuestiones importantes y son de dependencia y leales. Una de sus particularidades consiste en evitar, si es posible, el decirle cosas desagradables a un forastero en su cara. Dan respuestas mitigantes y evasivas aunque no tengan ninguna intención de hacer lo que se les pida. Esta característica les causó enfrentar la

---

<sup>11</sup> Entre muchos santos que ocultaban los señores tradicionales están Santa Barbara y el señor del trueno y Santa Ana, Madre de la Virgen María que remplazaba la Diosa Ixchel como madre protectora durante parto.

conversión de manera cautelosa hasta que finalmente algún gran regalo o persuasión efectiva los convenciera de convertirse al cristianismo” ( traducción propia -del inglés- 1985- 1936:19).

“[...] ocasionalmente el indio critica, algunas veces con humor, otras veces de manera algo sarcástica. Pero aunque gradualmente se acerque un poco al hombre blanco, le falta el sentimiento de gratitud tras el haber recibido beneficios, porque el indio siempre cree que el forastero obtuvo ventajas de las transacciones mutuas [...] Un comportamiento calmado y digno, a veces firme y de hombría tendrá siempre su efecto sobre los indios...(ibid.: 22, citado de Ximénez 1929-1931:366).

Según algunas fuentes<sup>12</sup>, este sentimiento de parte de los Q’eqchi’es de derecho frente a la vida y de justificación por los “regalos” tiene su origen en los tiempos de los Dominicos y es resultado de la conquista diferenciada que tiene la región de las Verapaces en comparación al resto del país.

Finalmente, hubo muchas enfermedades del Viejo Mundo como las epidemias de paperas, sarampión y viruela, frente a las cuales la población amerindia estaba inmunológicamente indefensa (Lovell 1989:7). La población disminuyó considerablemente, tras sucesos como la epidemia de Chamelco en 1571 donde murieron más de 600 personas (Sapper 1936). Además del choque cultural entonces, también hubo una alteración a nivel físico y psíquico entre la población.

A partir de 1800, los Dominicos habían prácticamente fracasado en las Verapaces. Muchos indígenas habían escapado las reducciones, y a partir de 1807 a los que se quedaban y no pagaban los altos impuestos se les obligó al trabajo forzado. En 1821 fue la independencia de Guatemala y comenzaría la batalla entre liberales idealistas y conservadores tradicionales.

#### **1.4 La Independencia**

Entre las políticas conservadoras y las políticas de los liberales existían diferencias marcadas. Fundamentalmente, los conservadores deseaban mantener las instituciones provenientes de España, y así preservar el *status quo* colonial. Para los indígenas esto significaba una mantención de la cultura de refugio característica de la época colonial (Lovell 1989: 13). En contraste, las reformas liberales demandaban un nuevo orden social y económico a través de vinculaciones con el extranjero, logrando así el progreso del país. Para los liberales, el supuesto retraso de la población indígena producía vergüenza y frustración. La idea era que, por medio de la construcción de carreteras nuevas, de puertos y de edificios municipales (todos símbolos de modernidad) ellos absorbieran algo de “civilización” (Wilk 1991: 48).

Con esto en mente, se creó la primera ley de ‘mandamiento’ bajo el régimen liberal de Morazán. Poblados indígenas estarían forzados a organizarse y a trabajar de manera no-remunerada en la construcción de obras públicas así como en fincas agro-exportadoras. El campesino sin tierras y que no pagara sus deudas, o fuera encontrado

---

<sup>12</sup> Maximo Batiul, comunicación oral.

borracho o habiendo cometido otras ofensas, sería castigado por esta ley. La importación de capital y gentes extranjeras a Guatemala fue fuertemente impulsado por los liberales. En 1834 por ejemplo, a la 'Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company' de Londres se le otorgaron casi 15 millones de acres de tierra en Izabal ya ocupada por Q'eqchi'es. Eventualmente, la compañía fracasó con la no-llegada de los colonos Europeos a la región (Griffith 1965:18, citado en Wilk 1991).

Esta situación persistió hasta 1839 y la toma de poder del gobierno conservador de Rafael Carrera. Con la derrota de los liberales, muchas de sus leyes y reformás, como era la del mandamiento, fueron revocadas para el futuro ya que los conservadores preferían gobernar de manera paternalista y no abiertamente explotativa. A los indígenas se les devolvieron sus tierras comunales, conocidas como 'ejidos', y se promovió en ellas la agricultura de subsistencia. El incremento en grandes inversiones capitalistas de agro-exportación a mediados de los 1800's promovió más aún el sector de agricultura de subsistencia entre los indígenas ya que para la población mestiza y extranjera que se apoderó gradualmente de sus tierras y de su mano de obra, el indígena representaba una fuente de competencia no-deseada.

Numerosos regímenes conservadores mantendrían su poder hasta la nombrada Reforma Liberal en 1870, y la llegada de Justo Rufino Barrios. En este nuevo período se aprobarían varios decretos que subdividirían y privatizarían las tierras comunales. Sin embargo, "la proclama gubernamental [...] no siempre llegó a oídos de los mayas, ni fue completamente entendida cuando la escucharon. Como resultado, grandes extensiones de tierra considerada sin reclamar por el gobierno liberal cayeron en manos de criollos y ladinos más versados que los agricultores indígenas en el lenguaje y la legislación sobre la propiedad de tierra" (Lovell 1989:14). Esto fue notable en las tierras altas de las Verapaces y en la costa del Pacífico, y se reforzó con el cambio en los cultivos propicios para la exportación de cochinilla e índigo al café a mediados del siglo XIX (Pedroni 1991:14).

En estos años la coerción para conseguir mano de obra barata y numerosa en los nuevos latifundios, era fuerte. Como hace mención Wilk (1991:51), a los indígenas se les impulsó fuera de la agricultura independiente hacia la agricultura de plantación. Bajo las nuevas leyes de mandamiento y contra la vagancia, un mozo colono debía trabajar una a dos semanas al mes para el patrón a cambio de un salario, crédito en la tienda y un pedazo pequeño de tierra la cual pudiera cultivar. Los salarios que a menudo eran más bajos que el costo de reproducción, así como los precios exorbitantes de las mercancías vendidas en la tienda de la plantación, ponían al campesino en una posición imposible. El sistema era uno de chantaje y de corrupción y existían las infames 'habilitaciones' (o avances de dinero prestado por futuro trabajo) por parte de los terratenientes, que efectivamente endeudaban al trabajador por el resto de su vida. De esta manera los dueños de las plantaciones lograban un flujo permanente de trabajo.

La tenencia de la tierra en las Verapaces tenía un carácter particular, por la hegemonía casi total que ejercían los Alemanes en el área. Hasta la proclamación de las



Vista del Valle del Polochic  
desde la Comunidad Poqomchi  
de San Vicente 2.

para ser independientes del trabajo de mozos colonos en las fincas. Contando con una población de 226 personas actualmente (Ana-Isabel Rosal 1997), la comunidad está compuesta por colonizadores Q'eqchi'es que en su mayoría provienen de la aldea de Chamisún en San Juan Chamelco, de Tzalamilá en Senahú, de Tamahú o de Telemán. Durante casi 15 años la comunidad luchó por obtener títulos de parte del INTA para la legalización de sus parcelas. No fue hasta 1991, que el dueño de las fincas Miralvalle, El Porvenir y Jolomjix decidió parcelar 270 hectáreas de tierra - en lo que hoy constituye Chajomhá - que estos habitantes se convirtieron en propietarios legales de su área de residencia y trabajo. Por esta extensión, las 45 familias de la comunidad continúan pagando hasta el día de hoy cuotas mensuales.

Caminando en dirección occidental y pasando por las comunidades de Paraíso Privado y San Vicente 1 se llega a la cuenca de Samilhá, donde se encuentra ubicada la comunidad de San Vicente 2. A pesar de estar también situada dentro de la zona de amortiguamiento de la reserva, su altura aproximada de 1400 msnm hace que la ecología del área sea muy diferente a la que se percibe en Chajomhá. El bosque aquí es pluvial montano bajo y bosque muy húmedo montano bajo y, por lo tanto, las lluvias y neblina son más frecuentes y más intensas, y la temperatura es más baja. Las pendientes aquí también son fuertes y el traslado por parte de 2/3 de la comunidad a las cumbres debido a derrumbes, demuestra la propensidad a la erosión. La vía de acceso más rápida desde el valle a San Vicente 2 es la que va desde el poblado de Panlá, por Canlún, Xalijá, los Jolomjix y Palestina. El camino es árduo y largo, aunque para los locales la bajada se logra en menos de tres horas y la subida en aproximadamente cinco<sup>23</sup>.

San Vicente 2 fue fundada alrededor de 1975 por la familia del curandero, que por muchos años vivió sola. No sería hasta finales de esta década que, según este informante, llegarían las demás familias de etnia Poqomchi' provenientes de Sacsamaní, el Naranja y Waxabajá en Purulhá. Al contrario de los habitantes de Chajomhá, los miembros de la comunidad de San Vicente 2, están situados en terrenos nacionales, por lo que no tienen títulos. Hace más de 11 años que luchan por conseguir esta documentación legal pero sin éxito. Esta comunidad es levemente más pequeña que la primera, contando con 30 familias y una población de 206 personas (*Ibid.*:1997).

### **2.3 La Identidad étnica como un recurso social**

Es importante enfatizar el hecho de que cualquier intento por modificar la realidad campesina indígena estará fuertemente condicionada por las diferencias étnicas y de cultura que puedan existir. Como dice Durston, “[l]a importancia más evidente de las diferencias entre campesinos indígenas y no-indígenas estriba tanto las relaciones interpersonales como las visiones de la realidad y las escalas de valores que guían el comportamiento individual de unos y otros, siguen patrones específicos profundamente diferentes. Por otra parte, la condición de indígena es producto de una categorización

---

<sup>23</sup> Consideremos que la subidas y bajadas casi siempre se hacen con una carga de hasta 1 quintal que se lleva en la espalda, amarrado a la frente por el mecapal.

común a una gran diversidad de pueblos originarios, que los relega a todos a un status inferior a los estratos coloniales españoles, criollo y mestizo” (1996:105).

### *Etnicidad*

Entre los Q'eqchi'es de Chajomhá la categoría étnica de “Maya” o de hijos del cerro *ral li tzuul*, aunque mencionada ocasionalmente, es menos importante que la identificación con el municipio de origen o con la “raza Q'eqchi'”. El lugar de origen y “la sangre” son marcadores importantes para la gente. A pesar de muchas similitudes en el estilo de vida entre Q'eqchi'es y Poqomchi'es también existe un sentimiento marcado de singularidad, basado en diferencias de idioma, de comida, de vestuario e incluso de carácter. Como mencionó un extensionista Q'eqchi' de la FDN, “las costumbres Q'eqchi'es y las demás son muy diferentes”. Como contratista en una finca, este individuo estuvo en contacto con miembros de ambas etnias y me mencionó que a los Poqomchi'es se les veía como “más sucios”, “más descuidados y desordenados”<sup>24</sup>. Los Q'eqchi'es ven a los Poqomchi'es como “más agresivos” y que “no razonan”. Por otra parte, a los Poqomchi'es también se les consideraba como siendo “más puros” “más unidos” y “más tradicionales” por seguir más de cerca las antiguas costumbres y tener menos tendencia a las conversiones evangélicas. “No hay meseras Poqomes en la capital o en las grandes ciudades, la virginidad de las muchachas se respeta y son menos miedosos porque comen hongos”. Según una señora de Cobán, “las mujeres Poqom son más alegres que las Q'eqchi'es y mandan más en su hogar”.

Desde el punto de vista Poqomchi' de San Vicente 2, la gente también se siente distinguida por su etnicidad. En las palabras de su representante, “[...]cuando vamos al mercado en Xalihá, los Q'eqchi'es nos reconocen a nosotros. [Ellos] dicen, ‘allí van los Poqomchi’, igual que como los reconocen a ustedes los gringos”. Siendo la única comunidad Poqomchi' del área (rodeada por comunidades Q'eqchi'es), esta situación es de esperarse. En contraste con Chajomhá donde étnicamente sus miembros son cien por ciento Q'eqchi'es, en San Vicente 2 viven varios matrimonios mixtos de Poqomchi'es y Q'eqchi'es así como cuatro familias de Q'eqchi'es. Al preguntarle a varios hombres y mujeres si percibían diferencias culturales entre las dos etnias muchos contestaban que “eran iguales”. No cabe duda que la vida en común dentro del mismo poblado crea una mayor unión y que otros factores compartidos hacen sobresaltar menos las divergencias que puedan existir. Sin embargo, en una instancia y al indagar más insistentemente, la respuesta de una Poqomchi' a su vecina Q'eqchi' era que “somos iguales porque ellos ya se acostumbraron a nuestra manera”. Al preguntarle a una señora Q'eqchi' casada con un Poqomchi', si ella percibía diferencias culturales con su esposo me contestó que “los Poqomchi' son más amables [que los Q'eqchi'es]”, que ellos “hablan en serio” y que “respetan”. Los Poqomchi'es se dicen “menos creídos” que los Q'eqchi'es porque ellos

---

<sup>24</sup> También haciendo mención de la falta de higiene de otros grupos étnicos, otro extensionista Q'eqchi' habló de los Achi'es como los más sucios, haciéndose “popó” alrededor de sus casas sin ni siquiera darse cuenta del olor !

hablan tres idiomas, mientras que estos últimos “no quieren aprender el Poqomchi’ o el Castellano... sólo el Q’eqchi’”.

Tanto las identidades Q’eqchi’ como Poqomchi’ están íntimamente ligadas al idioma<sup>25</sup>. Estos grupos se distinguen entre ellos mismos y los *aj Kastii*, o grupo de habla española. Tanto ladinos como blancos son incluidos en esta categoría e incluyen a personas de la capital o que trabajan en el gobierno, ejército, comercio, desarrollo o que son terratenientes. El idioma permite desarrollar una relación de confianza con la gente, y dado que el castellano es poco hablado en estas montañas (sobre todo entre los mayores de cuarenta años - a quienes se les refiere como ‘ancianos’ - y entre las mujeres), es indispensable que el agente exterior haga el esfuerzo de aprenderlo. A la gente de pelo rubio y ojos claros se les conoce de *gringos* o *aj q’an isb*. A la gente que no conoce el idioma Q’eqchi’ se les dice *kaxlan wiinq*, o gente pollo. Es posible que su significado esté relacionado con lo que representa la figura de este animal en la cultura local. Los pollos son animales sin conciencia, sin responsabilidad y a los que no se les puede exigir. Tanto los pollos como los *kaxlan wiinq* son ajenos a la comunidad pero pueden representar una cierta utilidad<sup>26</sup>.

Diferencias de identidad a nivel comunitario también son acentuadas cuando acontecen disputas territoriales entre comunidades vecinas. Tanto el hogar como la comunidad, son considerados por los Q’eqchi’es y Poqomchi’es como las unidades básicas de organización social, y como las categorías sociales y espaciales con las que la gente siente una mayor afiliación. Estas categorías incluyen no sólo a individuos sino también a un cierto espacio físico.

### ***El Hogar y lo Comunitario***

El criterio principal para hablar de un hogar es si la persona vive o no dentro de la vivienda. El número medio de miembros en una casa de Chajomhá es de más o menos 5 a 8 personas y las familias son de tipo nuclear (padres e hijos exclusivamente), así como extendidas (donde habitan los abuelos, tíos, y otros parientes más lejanos). A las parejas de jóvenes casados o unidos y que viven dentro de la misma casa con sus padres no se les considera como teniendo su propio hogar ni como independientes. La costumbre virilocal (donde la pareja vive con los padres de la novia) o patrilocal (donde la pareja vive con los padres del novio) en los primeros años de vida en común es normal. En muchos casos esto es acentuado por limitaciones económicas. Como en muchas comunidades de la Sierra, Chajomhá se caracteriza por la importante unión de afinidad y de consanguinidad que existe entre sus miembros<sup>27</sup>. Esto se pudo comprobar mapeando la genealogía de algunas de las familias más influyentes de la comunidad.

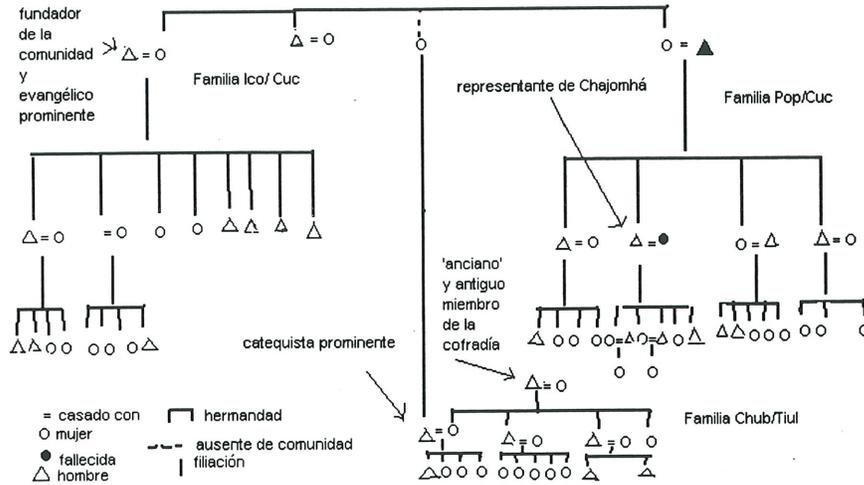
---

<sup>25</sup> El Q’eqchi’ forma parte de la rama Quiché de lenguas Maya Orientales.

<sup>26</sup> Cuando existe escasez de chunto, la gente recurre al pollo como alternativa.

<sup>27</sup> Es común que se formen grupos de personas interesadas en formar nuevas comunidades y que éstas estén basadas en relaciones de parentesco.

Arbol Genealógico de algunas familias de poder de la Comunidad de Chajomhá, Panzós, Alta Verapaz.



El espacio del hogar, incluye la casa o casas mismas, los animales, las cosechas y las tierras a las que tengan acceso los miembros de la familia. Aunque existe una división espacial entre las casas construidas en la proximidad del templo evangélico (donde viven mayoritariamente evangélicos) y aquellas de lado nor-este en proximidad de la iglesia católica (donde viven mayoritariamente católicos), las casas de Chajomhá no se encuentran muy dispersas. Al contrario, los lotes son de bastante proximidad, y dividen el espacio asignado para lo que es vivienda y lo que se utiliza para la agricultura. Numerosas fuentes (Manz 1988, Wilson 1995, Siebers 1997) describen como de manera semejante a los tiempos coloniales de 'reducciones', el gobierno a través del ejército o del INTA, ha promovido esta unión de casas en las comunidades para así controlarlas mejor. Por otra parte, los habitantes también encuentran mayor seguridad en esta aglomeración de animales salvajes que vengan de la montaña.

El rancho Q'eqchi' varía en su construcción según la región y el clima. Si bien en las zonas cálidas se utiliza más la coraza o paja para el techo y palillos para las paredes, en la zonas más frías su material de construcción consiste en muros de tablas de madera y techo de hoja de cardamomo o lámina. El suelo es casi siempre de tierra. Su forma es rectangular y su tamaño es relativamente pequeño, midiendo alrededor de seis por nueve metros. Las entradas de las casas tienden a mirar en dirección sur, o hacia el valle y la montaña de Raxón que se visualiza en la distancia. En su mayoría, las viviendas cuentan con sólo una división del espacio en su interior, el cual divide la entrada de la casa (donde

se reciben a los invitados) del área de cocina y dormitorio. Existen pocos muebles en las casas, fuera de bancos, hamacas y utensilios de cocina y las planchas de madera que forman las camás. En los muros se vislumbran pitas de donde cuelga la ropa y en un rincón de las salas de las casas de los Católicos presiden altares con imágenes, crucifijos y flores. Artículos de lujo incluyen una marimba, una silla para montar, una lámpara a gas y un estante donde se guardan papeles o libros. Algunas casas también decoran sus muros con dibujos hechos por los niños en la escuela y con el póster de la Reserva de Biósfera elaborado por la Fundación.

Como ejes y símbolos visibles de actividad común a nivel comunitario encontramos la Iglesia Católica, el Templo Evangélico y la Escuela Oficial Rural Mixta. La comunidad o *k'aleb'aal* (literalmente, lugar de roza) está compuesta por estos edificios así como por las casas de sus habitantes y las tierras de parcelas individuales que la rodean. El grado de identificación que tengan los miembros de las aldeas a éstas, está sujeta a afiliaciones religiosas, económicas y sociales. El pluralismo religioso por ejemplo, ha creado grados de faccionalismo dentro de las comunidades y el foco tradicional del Señor *tzultaq'a* (literalmente "montaña-valle"), se ha convertido más bien en un signo totémico de uno de los grupos<sup>28</sup>.

Entre los Q'eqchi'es de Chajomhá, lo ideal en cuanto a organización social, pareciera ser que las actividades se desempeñaran conjunta y colectivamente. En la práctica sin embargo, muchos individuos demuestran preferir trabajar individualmente (-lo cual contrasta en la época de la siembra o en las esferas sagradas de trabajo). Hace algunos años atrás, UNICEF proporcionó llenacántares en áreas estratégicas del poblado para ser compartidas entre varias viviendas. Al poco tiempo, los niños por jugar con las mariposas las habían perdido o quebrado. En vez de reemplazarse estas mariposas, se optó por que cada quien comprara su manguera de hule individual. Más recientemente, los señores de Chajomhá se han reunido para discutir el hecho de que las mangueras se cortan con facilidad y que numerosas casas sufren de una escasez de agua. La próxima estrategia pareciera ser conseguir tubería de alguna organización nacional o internacional, como FONAPAZ o CARE.

La organización espacial de la comunidad de San Vicente 2 no es tan ordenada como la de Chajomhá. Debido a numerosos derrumbes en las laderas sureñas de la montaña, mirando hacia el valle del Polochic, la mitad de la comunidad se reubicó a mayor altura, de esta manera dejando atrás a varias conglomeraciones de viviendas. En efecto, la comunidad está compuesta por tres áreas principales de viviendas que se encuentran a 20 minutos de distancia una de otra. El reubicarse a nuevos lotes más arriba en la montaña requiere de mucho esfuerzo y tiempo, sobre todo porque hay que volver a reconstruir la vivienda y "limpiar bien" el nuevo lote de "monte y de palos". Es por esto que no todas las personas que viven más abajo han podido reubicarse.

---

<sup>28</sup> Un "totem" es un objeto, tal como una planta, un animal, o en este caso la montaña, que sirve de emblema o símbolo de una persona o grupo social y con el cual se dice que se tiene una relación mística.

Al igual que en Chajomhá, familiares de parentesco más cercanos construyen sus casas en proximidad unos de otros. En las casas vecinas a la del representante de esta comunidad, por ejemplo, vivían las familias de su sobrino y de su cuñada viuda. Existen varios ejemplos de viri y de patrilocalidad, donde los hijos casados aún viven con sus padres, de esta manera creando familias extendidas de hasta 12 miembros. El promedio de niños en San Vicente 2 por familia pareciera ser mayor al de Chajomhá, y en una familia en particular se contaron 10 hijos. Las viviendas son simples, aunque ya algunos miembros de mayores ingresos por el cardamomo, logran cimentar sus casas y construirlas de mejores tablas y con techos de lámina. No existen mayores diferencias con aquellas descritas en Chajomhá, por lo que no se proporciona una descripción aquí.

Los ejes comunitarios se pueden decir que son, la Iglesia católica, la escuela, la tienda de la cooperativa y el hogar del representante de la aldea. Debido a que casi la totalidad de los miembros de la comunidad están afiliados a la religión católica, y que aún no se ha construido un templo evangélico, pareciera haber menor faccionalismo entre personas en base a espiritualidad. De hecho me contaron, cómo los evangélicos frecuentaban la iglesia católica, y cómo los católicos rezan por la comunidad entera, católicos y evangélicos. Como comunidad se distingue de las vecinas por ser más homogéneamente católica, y por lo tanto más unida desde el punto de vista de sus miembros. Las conversiones al evangelismo se consideran una perversión y un desvío de lo culturalmente propio y de la verdad.

### ***La Comida***

La comida también es otro elemento fundamental de la identidad étnica Q'eqchi' y Poqomchi'. Un incidente entre el sacerdote católico y la comunidad de Chajomhá, refleja la importancia de la comida no sólo como alimento sino también como foco de la vida social, la cual une y pone a la gente en un mismo nivel de camaradería y entendimiento. Este sacerdote aparte de ser español, "sólo regañaba a la gente y no comía su comida". Que no comiera lo que comían ellos era un "desprecio" y rechazo directo a las personas. Esto resultó en que los miembros de la comunidad se unieron en contra de él, organizándose para echarlo de la comunidad.

La alimentación entre los Poqomchi'es y Q'eqchi'es está en ambos casos basada en la tortilla de maíz llamada *wik* en Poqomchi' y *wa'aq* en Q'eqchi'. La tortilla es sagrada para ambos y compone el eje de la vida de los campesinos, sin la cual no hay vida. La facilidad y agilidad con la cual los señores suben el cerro, era otorgada a la "fuerza que da la tortilla". Esto los distinguía a ellos de nosotras, investigadoras extranjeras. Nosotras éramos "débiles" por no comer tortilla en las mismas cantidades. En caso de que uno como invitado no pueda terminarse su comida, la alternativa para no causar ofensa entre los anfitriones es de envolver las sobras en hojas de *mox*<sup>29</sup>, formando un paquete llamado *xel* en Q'eqchi' y decir que se lo comerá más tarde en su casa.

---

<sup>29</sup> Una musácea - pariente del banano.

Además de la tortilla, se consumen muchas hierbas como son la punta de guisquil, el makuy, y el chile. El camote y la yuca dulce también se dan en estas comunidades (más en Chajomhá que en San Vicente 2) así como frutas de tipo cítrico. El consumo del frijol como alimento básico en la dieta indígena es menos común hoy en día que en otra época y durante la época de mayor escasez económica y agrícola entre junio y septiembre constituye casi un lujo. En ocasiones irregulares y muy especiales - como para las festividades en la época de la siembra - se preparan también el caldo de chunto llamado *kaq ik*, pochitos<sup>30</sup> y huevos. El café y el agua de mása se consumen regularmente, mientras que el cacao sólo en ocasiones de importancia o rituales.

### ***La Indumentaria***

La indumentaria de la población también refleja una identidad étnica particular, aunque muchos cambios en este aspecto se han dado desde los tiempos más remotos. Si bien, tradicionalmente el vestuario de la mujer ha sido de corte negro y guipil blanco representando la pureza, hoy en día, las mujeres jóvenes usan cortes de una variedad de colores así como blusas de hilo, más delgadas y también multicolores con diseños de pájaros, insectos y flores. El pelo se usa largo y en una cola para atrás, considerándose una expresión de belleza femenina. En contraste, el hombre ha dejado de usar trajes típicos porque no hacen resonancia con expresiones de masculinidad occidental. Ellos se visten de pantalones de jeans, botas de goma o cuero, camisas de algodón, sombrero y cargando machete. Según Hendrickson (1990:297), el que un hombre use traje no sólo lo clasifica de "Indio" sino también de ser menos masculino en un mundo dominado por muchos valores masculinos occidentales. El mecapal, o *tab'* en Q'eqchi', y el uso de morrales de diseños únicos de la región también son signos de identidad.

La indumentaria tradicional de las Poqomchi'es de Purulhá es de gran belleza y resalta por su colorido de un rojo oscuro. La falda es de un algodón de hilo fino y rojo, mientras que el guipil es grueso y rojo, con diseños de montañas, estrellas, hojas, mariposas y animales. También existen aquellos de más simplicidad demostrando que la diversidad cultural dentro de la región Poqomchi', entre poblados como Tactic y Tamahú, también deben tomarse en cuenta. La elaboración del vestido antiguo se hacía en telar de cintura, y es una práctica pre-hispánica muy antigua, la cual se está perdiendo por falta de recursos e interés entre las jóvenes. Tristemente, sólo las señoras de mayor edad en la comunidad llevan esta vestimenta y la saben tejer, perdiéndose la habilidad de tejer por ser reemplazada por el corte de cardamomo, la cual es una actividad más lucrativa. Cabe añadir que el traje antiguo no tiene su mismo atractivo entre las generaciones recientes. Como me mencionó una tejedora abuela, "las jóvenes sienten vergüenza por usar estos guipiles. Se molestan unas a otras diciendo 'acaso eres anciana?'". Las jóvenes prefieren usar brassieres de algodón fino y blanco y faldas oscuras o de colores como las de sus vecinas Q'eqchi'es.

---

<sup>30</sup> Los 'pochitos' son tamales simples de mása de maíz, sin condimento, recado, ni carne.



Muchachas jóvenes de la  
Comunidad de San Vicente  
2 en traje típico moderno.

El significado del simbolismo en el tejido también parece haberse perdido, y los diseños se entienden más por ser “adornos”, que algún reflejo de armonía o unión con la naturaleza<sup>31</sup>. En su teoría de la cultura, el Profesor L. Holy (1989) expone cómo a ésta no se le puede concebir como si fuera un sistema homogéneo de interpretaciones a las mismas formas culturales. Más bien, nos explica que se debe de diferenciar entre símbolos (los cuales comunican un significado oculto) y signos (los cuales promueven acción). Para algunos miembros de la cultura, en este caso las ancianas, los diseños de los tejidos tendrán un significado simbólico, para otros miembros, como las jóvenes serán percibidos como bonitos o anticuados o como útiles de vender. El tejido le pertenece a ambas generaciones pero las connotaciones culturales que le son impuestas son diferentes aunque no menos importantes.

El toque de marimba así como de otros instrumentos como el arpa y la chirimía son netamente indígenas, o propios de estas comunidades de la Sierra. En San Vicente 2, el representante de la comunidad es dueño de una marimba “antigua” (de 26 años), la cual se toca en ocasiones festivas o simplemente en las noches cuando se reúne la familia y se invitan a los profesores a compartir la cena. Existen varios tipos de música como son los sones, los valeses y la música moderna. Los sones no tienen letra y se tocaban tradicionalmente con el *majejak*, “para invocar a los santos”. Esta música a diferencia de la moderna la cual es considerada algo satánica por la gente de mayor edad. El representante nos narró cómo su padre había logrado aprenderse 300 sones antiguos, de los cuales su hijo ahora sabía tocar 50 de memoria. En las celebraciones de la misa, se suelen utilizar más los sistemas de equipo electrónico y micrófonos.

Las diferencias o similitudes culturales y de identidad entre Q’eqchi’es y Poqomchi’es, entre ellos y otras etnias o entre individuos dentro de las mismas comunidades, se construyen y acentúan contextualmente y a través de relaciones humanas. Frente a un ladino o extranjero, lo más probable es que se identifiquen unos con otros en un plano de igualdad como “Maya” o “indígena”<sup>32</sup>, mientras que en momentos de tensión, disputa o crisis social interna se enfatizará lo “Q’eqchi’” o lo “Poqomchi’”, el “municipio” o a la “comunidad”.

No cabe duda de que una combinación entre políticas de estado, el militarismo, las conversiones religiosas y el trabajo de instituciones de ayuda en el área, han tenido papel importante que jugar en la adopción de valores externos a esta cultura, los cuales han sido adoptados especialmente por las generaciones más jóvenes que demuestran en instancias un rechazo por lo suyo. Un joven recién casado de la comunidad de Chajomhá me mencionó que no quería que su hijita recién nacida hablara en Q’eqchi’, “sólo la castilla, porque en lengua no se aprende nada”. El conocimiento y el estilo de vida ajeno a la comunidad es admirado y considerado como superior por los miembros jóvenes de Chajomhá. Esto se refleja en las ansias por “estudiar y vivir en el pueblo”, por ya no

---

<sup>31</sup> En el apéndice 1 se describe un mito Q’eqchi’ que trata el simbolismo en los tejidos.

<sup>32</sup> El representante de la comunidad de San Vicente 2 decía, “para nosotros los Maya no hay justicia, ni tierra, ni títulos”.

querer caminar ni cargar, y en la desvalorización que se le ha dado a los conocimientos referentes al medio ambiente y la naturaleza, que guardan algunos de mayor edad.

Según el Padre católico de Telemán, “la gente desconoce su propia cultura. Existe una crisis de identidad dentro de la comunidad, donde no conocen ni una [cultura] ni otra bien. Esta es la base de los problemás, y cuando un muchacho se emborracha, se pone a hablar en castellano”. Desde el punto de vista del padre, hace falta una síntesis entre ideas internas e ideas externas a la cultura, para que pueda existir una mayor armonía con el medio ambiente. En sus palabras, “el amor por la naturaleza todavía existe, pero los indígenas están metidos en otra cultura: la ladina, lo cual cambia la situación”. Esta crisis de identidad o auto-imagen negativa no fue tan evidente en la comunidad de San Vicente 2.

Más que una identidad fija o unificada, esta sección demuestra la multiplicidad de identidades que adoptan los actores en sus vidas cotidianas y cómo éstas resaltan en instancias diferentes sujetas al contexto y a las relaciones sociales en cuestión.

#### **2.4 Esferas de Religiosidad Maya-Q’eqchi’ y Maya-Poqomchi’**

La religión es aún el foco más importante de vida dentro de las comunidades en mención. En las palabras del padre Católico de Telemán, “las raíces del indígena son netamente religiosas”. Sin embargo, esta religiosidad no es homogénea y en contraste con tiempos pasados, el culto del *Tzultaq’a*, “Dios de la Tierra” y otras deidades menores ha perdido su posición singular entre la población. En la cosmovisión Maya, tradicionalmente ha existido una profunda unión entre el ser humano, la naturaleza y Dios. Con la llegada del movimiento católico y de las sectas evangélicas, ambas con ideas desarrollistas y atacando al culto de la montaña, esta trinidad fue alterada.

El Dios Cristiano del cielo y las creencias y prácticas cristianas basadas en la Biblia han tendido, o a crear un sincretismo con las costumbres tradicionales o a arrasar casi por completo con ellas. El continuum cultural que perdura y que se refleja más en la práctica que en el discurso es más notorio entre los católicos que entre los evangélicos de estas comunidades. No obstante, es evidente que muchos ritos “evangélicos” tienen raíces en las antiguas creencias pero con un simbolismo cambiado.

El culto del *tzultaq’a* debe de ser comprendido en un contexto cultural tradicional, donde la ubicación geográfica de las personas representaba su identidad étnica. La construcción de una identidad étnica en el presente está menos sujeta a la geografía sagrada que en el pasado, y los movimientos migratorios tanto entre los Q’eqchi’es como Poqomchi’es (o entre los refugiados Guatemaltecos) han acentuado esta independencia. Entre las antiguas creencias y el catolicismo ha resultado un sincretismo religioso que incorpora elementos culturales de ambas esferas.

El *tzultaq’a* se caracteriza por su dualidad en muchos aspectos: es a la vez montaña y valle, masculino y femenino, une a la tierra y al cielo, tiene el poder de ser

benévolo o malévolo, indígena o extranjero, singular o múltiple (Wilson 1995). A groso modo, las montañas son antropomorfizadas. Al igual que los hombres, el maíz y las imágenes de santos, ellas también se cree que tienen *xmuhel* o espíritu, además de una forma humana y que vive en las cuevas dentro de las montañas. Un maestro de la comunidad vecina de San Vicente 1, me narró cómo en un sueño, la montaña le había mostrado que tenía “una puertecita” y que era allí donde él tenía que ir para “darle de comer”. Posterior al sueño, el maestro se dirigió a la montaña en cuestión. Caminando, se detuvo frente a una roca, que al ponerle su mano encima, se movió. El maestro interpretó esto como un “buen recibimiento” de parte del *tzulmaq'a*, y fue allí donde por medio del rito del *majejak* (ofrendar), quemó una libra de copal pom en muestra de respeto y para preservar la armonía con este ser tan poderoso. Aparentemente otras señales interiores al cerro también incluyeron música de arpa, de tambores, de gallos y de la chirimía, todos instrumentos nativos.

Las montañas tienen un nombre, un sexo y una personalidad. Entre las 13 montañas principales dentro de la región Q'eqchi' encontramos por ejemplo a *Qawa Xucaneb'* y a *Qana Itzam* entre las montañas más veneradas. Entre las 13 montañas más veneradas del área Poqomchi' están *Qajau Chi Ixim* y *Qatut la Campana*, el número trece representando plenitud para todos los pueblos Maya. En numerosas ocasiones, informantes encuestados de Chajomhá, mencionaron que el cerro se les presentaba en sus sueños en la forma de “una anciana de pelo blanco” y que era “bonita”. Según Wilson (1995), estas descripciones son de alguna manera sugestivas a que a la montaña se le asocia con los finqueros Alemanes, y que ambos son símbolos de autoridad en la imaginación colectiva. Otra interpretación es que a la montaña se le asocia físicamente con los ancianos que también tienen el pelo blanco. El sueño mismo, consistía en la ancianita mostrándole al señor de la casa sus animales. Esto fue interpretado como señal de que ella estaba molesta y que quería que se le pidiera permiso a través de ofrendas - como el “copal pom, pollos y sangre de la escopeta” - para protección durante la caza y para compensar por todas las molestias que los hombres le causaban. Refiriéndose al ser humano una señora decía “somos piojos” (por estorbarle la tranquilidad a la montaña). En San Vicente 2, el sueño de una señora era de un “viejito con hambre y con sed y que pide agua y comida”. Este era un mensaje para que la familia preparara un *majejak* (más adelante) para el cerro y un *katoj pom* (*watesink* en Q'eqchi'-más adelante) en la casa recién construida. Según la informante, al cerro “le duele” cuando se talan los árboles. Cuando ellos recién ocuparan su lote y talaron también se les apareció el viejito quien se quejaba por la destrucción. Al pedirle permiso al *tzulmaq'a* se le quita este dolor y “como no hay para donde, él nos perdona”.

El *tzulmaq'a* es guardián de las plantas, el bosque y la gente. Es por esto que a un cazador que trae de vuelta un pedazo de carne de monte, no se le agradece. Sólo al cerro se le deben las gracias, puesto que él lo regaló. Animales salvajes, como culebras por ejemplo, también pueden ser enviados por la montaña para herir a transgresores que no cumplen con las obligaciones rituales. En la cosmovisión de estos pueblos, el *tzulmaq'a* se manifiesta a través del trueno para “proteger a la gente”. Los relámpagos son “soldados” quienes se les manda “atacar” al Diablo. El diablo se cree que se esconde en los troncos

de los árboles, y que al igual que el pájaro carpintero tiene la facilidad de moverse de un lado para el otro del tronco esquivando cualquier ataque. Es por ésto que el relámpago hace zig-zag para agarrar al Diablo. Cuando un árbol o una casa es golpeada por un relámpago, se dice que allí estaba escondido Satanás o porque la gente en su interior es mala. Una de las razones por las cuales se talan todos los árboles alrededor de las viviendas es para que en un enfrentamiento de este tipo entre las fuerzas del bien y del mal, no le ocurra daño al hogar. La personificación del mundo natural se hace aún más explícita cuando del Señor trueno dice que como a las vacas, tampoco le gustan los colores rojos. Según el representante de San Vicente 2, si un señor trabajando en un campo usa un "nylon rojo", lo más probable es que en caso de tormenta será atacado.

La relaciones entre montaña y gente son localizadas, no obstante, en el caso de colonizadores de comunidades como Chajomhá, la gente pareciera mantener las relaciones con las montañas de sus áreas de origen así como de sus nuevas áreas geográficas. Algunos de los informantes, como el representante de la comunidad, expresaron ofrecerle pom y candelas antes de la siembra a montañas en áreas fuera de la localidad inmediata.

Según el punto de vista émico de los Q'eqchi'es - y el cual pienso aplicable en gran medida a los Poqomchi'es - existen varias entidades que poseen espíritus. De acuerdo a Carlson & Eachus (1977) éstas se clasifican en las tres categorías de *xmuhel*, *xdiosil* y *swinqul*. Para vivir con tranquilidad en la vida, es necesario desempeñar ciertos ritos para no ofender a estos seres. Entre ellos está el *majejak* o *uc'uk*, que como ya mencionamos significaba 'dar ofrendas' o 'adorar' para pedir perdón y ayuda. También existe el rito del *rawasinkil* que significa 'contrarrestando el mal' y que se practica antes de causarle algún estorbo al mundo físico. Por ejemplo, antes de tumbar un árbol, de cultivar la tierra o de cazar, se pide licencia y se alimenta a la tierra con flores, copal pom, cacao y otros productos sagrados en un rito que se llama *watesink*.

En el contexto de Chajomhá, las veces en que oí hablar más del *xmuhel* o de la sombra era cuando ésta se le perdía temporalmente a su dueño por el susto. Cuando una persona es asustada por algo y en ese momento no expresa su sorpresa por un grito o a través del enojo, es probable que el individuo se enferme. En reiteradas ocasiones, la hija del representante de la comunidad regañaba a su hermanita diciéndole que sino se portaba bien "las gringas" se la llevarían en "las mochilas". La niña al no más vernos se escondía detrás de las faldas de su hermana mayor y lloraba más. Cuando resultó enferma de la gripe y "del sueño" tres semanas más tarde, ésto se otorgó al que nosotros la habíamos asustado. El procedimiento en estos casos es de pedirle pelo de la cabeza o alguna posesión íntima al que causó el susto. O el pelo o la prenda se queman, y son inhalados por el enfermo. El proceso se repite tres veces tras lo cual se espera una cura. Dicen que si la sombra lo tapa a uno por completo puede causar hasta la muerte.

Los *xdiosil* son aquellos espíritus que se encuentran presentes en alimentos u objetos considerados como sagrados. Aquí se incluyen el maíz, el frijol, la caña de

azúcar, candelas y arpas. Un ejemplo del trato que debe de recibir un alimento sagrado como la semilla de maíz es descrita en la siguiente sección.

La tercera categoría de espíritus Q'eqchi'es caen bajo el nombre de *xwinqul*. En contraste con el *xdiosil* que son considerados sagrados, pacíficos y benévolos, esta categoría de espíritu es profano y maligno. Objetos de esta naturaleza incluyen los puentes, los machetes, las hamacas y entre los más poderosos el *xwinqul* de la casa. Tras la construcción de una casa, es esencial que se practique el *watesink* para apaciguar al espíritu y que no le vaya a causar daño a nadie ni a comerse a los niños pequeños<sup>33</sup>. El *watesink* también se practicó cuando se introdujo el horno de pan por parte de Defensores a la comunidad. Con el propósito de que no le fuera a causar daño a ninguna de las señoras que prepararían pan, y como acto simbólico de la aceptación de esta tecnología ajena a la comunidad, se le ofrecieron chunto, tortillas, cacao, se prendieron velas y se quemó pom. Plegarias, cantos y una comida compartida entre todos los presentes también se llevó a cabo.

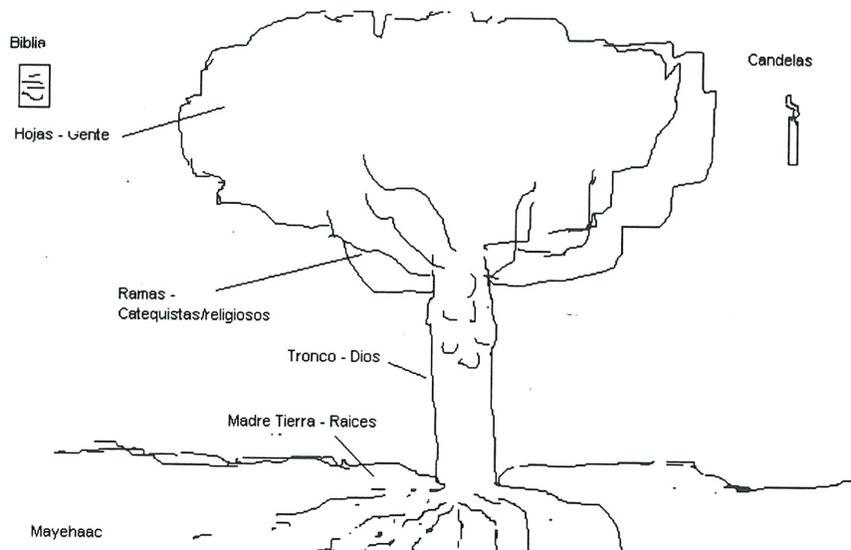
Otras creencias que también tienen su origen en épocas pasadas son aquellas relacionadas con 'el Negro' y 'el Duende'. El Negro es la figura de un ser que es hijo de un hombre y de una vaca. Físicamente es bajo, de color negro y monta a caballo. Dicen que esta creencia proviene del tiempo de los Alemanes, quienes trajeron negros para cuidar sus fincas. Algunos de los miembros de la comunidad de Chajomhá han mencionado que el señor finquero de Miralvalle, tiene a un negro en su finca para protegerla del robo. Igualmente, el duende es un enano que toca la guitarra y que trae el mal.

A pesar de que aquí se ha hablado de creencias "tradicionales", éstas tampoco deben de comprenderse como un legado único del pasado Pre-Colombino. Como se ha visto con referencia al culto del *tzuultaqa* el cual se venera en un contexto de oraciones católicas en el *majejak*, o con creencias como la del Negro que formó parte de la cultura local con la llegada de los Alemanes, más bien, ellas son producto de la amalgamación de diversas experiencias del período pre-colonial, colonial y post-colonial. Lo supuestamente tradicional hace fusión con la prácticas y creencias católicas creando un sincretismo religioso.

Este sincretismo es reflejado en el simbolismo de la ceiba, la cual me fue descrita por el representante de la comunidad de San Vicente 2. Todos los árboles vivos tienen espíritu, pero la ceiba es además un "ejemplo para vivir". Ella es "dura" y "fuerte" y cada sección del árbol representa un grupo particular de actores fundamentales para el sostén de la vida. El siguiente dibujo ilustra esta cosmovisión:

---

<sup>33</sup> La gente cree que sino se alimenta a la casa, ella saciará su hambre con la carne de algun niño "tierno".



La Ceiba - un ejemplo de vida par los Poqomchi' catolicos de la Comunidad de San Vicente 2

El cerro = tierra representa lo femenino mientras que Dios = cielo representa lo masculino. “Estos son la mamá y el papá de los católicos” me decía el informante, y por lo que los evangélicos están “sin raíces en la tierra de donde viene la comida, el maíz y el frijol”. Para el representante, los evangélicos habían perdido el equilibrio que existía antes, ya que “no tiene vida el palo sin raíz” y porque “no les gusta su mamá [la tierra]...se olvidaron de ella”. El hacía énfasis en que había que pedirle tanto al cerro como al Dios por la milpa, ya que la comida es una bendición. La relación de reciprocidad entre el cerro y la gente debe de ser mantenida. En otras palabras, por el sustento que da la tierra, el hombre debe su agradecimiento. Los evangélicos han roto con esto y desde el punto de vista de los católicos “ los evangélicos están ciegos, no miran el hoyo en la tierra, no miran el camino, sólo Dios, sólo dormir, sólo comer [y no agradecer]”.

Las prácticas y creencias netamente católicas, incluyen la misa y la celebración de la palabra, los sacramentos, la formación de grupos de mujeres, la conversión, la Navidad, la Semana Santa y el Día de los Muertos. Las peregrinaciones a lugares sagrados como son Esquipulas para rezarle al Cristo Negro, también son comunes en San Vicente 2, y muchos altares en los hogares tienen su estatuilla. Entre los milagros que ha traído el Cristo Negro están “los animales” y “la salud” de muchas personas. Ambas, Chajomhá como San Vicente 2, cuentan con grupos de catequistas quienes se organizan para dar la palabra de Dios los domingos. La comunión, el bautizo y la ceremonia ortodoxa de casamiento se reciben entre la congregación únicamente cuando está presente



Sincretismo religioso en  
Chajomhá: La Iglesia  
Católica y el Cerro Raxon  
Tzunuun.

el sacerdote. No obstante, a través de cursos impartidos por el Padre de Telemán, los catequistas se hacen cargo de la catequesis, del grupo musical y de los sermones, de esta manera manifestando una influencia considerable entre los demás miembros de la comunidad. Para efectuar un cargo tal, se escoge a la persona por sus cualidades morales, su asistencia a la misa y su seriedad.

Existen numerosas órdenes católicas en la región del Polochic, cada una variando en su tolerancia y aceptación de costumbres nativas. Los Salesianos por ejemplo son notorios por ignorar el contenido cultural de la identidad Q'eqchi', aceptando a esta gente únicamente como creyentes en Dios. Todo elemento de la costumbre Q'eqchi' es desacreditado y a la naturaleza se le percibe como profana y desvinculada de relaciones sociales. En contraste, existen las órdenes católicas que promueven el trabajo pastoral liberador y que permiten diversas interpretaciones del catolicismo según puntos de vista culturales diferentes<sup>34</sup>. Como Diocesano, al Padre católico de Telemán y que ofrece la misa en las comunidades bajo estudio, se le puede incluir en este segundo grupo. Si bien hace veinte años atrás el énfasis en esta orientación basada en la teología de la liberación era socio-económica, ahora es socio-cultural (Siebers 1996:86). Como reflejo la charla que se tuvo con el Padre, el interés recae en que exista reflexión por parte del clero y del laicado por comprender las representaciones y prácticas de la costumbre así como de las diversas interpretaciones de la Biblia. En este sentido, se incorporan las plegarias antiguas para los animales con una moral católica. Cursos impartidos por el padre sobre la realidad intentan promover la toma de conciencia entre individuos para que de esta manera puedan darse transformaciones sociales. El Padre quiere evitar que la gente se transforme en "loros repetidores", quienes porque saben leer y escribir, piensan que han llegado a alguna meta final. Al contrario éstas son herramientas con las cuales se debe de promover un mayor análisis para mejorar la realidad.

Para los grupos evangélicos, la oposición entre lo estrictamente bíblico (sus servicios, campanas, la cura a través de la plegaria, la conversión y el diezmo) y la costumbre es más evidente. Esto se reflejó en una narración por parte de uno de los fundadores de la comunidad de Chajomhá quien describía su llegada a la montaña. Sus primeras impresiones eran que el área era "toda de bosque" y con tigres, *hiix*, que salían en el crepúsculo y les "producían miedo". Incluso, un tigre que se comió a su perro lo había dejado "muy triste". "Antes los animales se comían la cosecha, pero desde que se hicieron para atrás ya no hay hambre". El anciano se sentía orgulloso de haber logrado sobrevivir las duras condiciones del medio ambiente, atribuyendo esta fortaleza a Dios y a su religión evangélica. De los católicos se reía diciendo, "ellos que tanto creen en el cerro y en el tigre, se echaron para atrás, mientras que [nosotros] los evangélicos nos encaramos a Dios y sobrevivimos".

---

<sup>34</sup> Para el Padre de Telemán, la explicación que dan los Q'eqchi'es o Poqomchi'es de las enfermedades y los espíritus no es extraño ni contradictorio con el esoterismo cristiano. Al contrario, "es cuestión de comprender las energías".

Existen varias categorías de iglesias evangélicas como son las históricas compuestas por los menonitas y bautistas - la Iglesia Nazarena, la Pentecostalista y la Neo-pentecostalista. Las iglesias de mayor influencia en la región son la Nazarena y la Iglesia Pentecostalista. Para lograr la salvación, la primera pone énfasis en la conversión personal y el trabajo del Espíritu Santo. La segunda, (con templos de la 'Asamblea de Dios', la 'Iglesia del Evangelio Completo' y la Iglesia del 'Príncipe de Paz') hace énfasis no sólo en un comportamiento moral correcto pero también en experiencias ecstáticas y emocionales. El pentecostalismo también promueve la mejora económica ya que ésta se considera una bendición de Cristo.

El crecimiento de las iglesias evangélicas en las últimas dos décadas es impresionante. Según Siebers, entre 20% y 30% de todos los Q'eqchi'es pertenecían a alguna de las iglesias evangélicas en 1991 (1997:94). Razones por estas conversiones se atribuyen al terremoto de 1976, a la falta de presencia de la iglesia católica en la región y a la politización de la religión durante la violencia y época de Ríos Montt, donde a los católicos se les asociaba con el comunismo (y se les mataba) mientras que a los evangélicos no se les considera una amenaza por su supuesto pacifismo. Entre los entrevistados (tanto en Chajomhá como entre los pocos evangélicos de San Vicente 2 que asisten al templo de la comunidad vecina de Caquipec), surgieron otras múltiples razones para su conversión. Estas incluían la cura en tiempos de enfermedad grave y la "corrección" frente al consumo de alcohol o el abuso físico de maridos a sus mujeres. Matrimonios entre personas de religiones diversas no son aceptadas, por lo que se dan muchas conversiones más corrientemente del catolicismo al evangelismo<sup>35</sup>.

## **2.5 Agricultura y Cosmovisión**

La agricultura que se practica en las comunidades de Chajomhá y de San Vicente 2 es una mezcla entre agricultura de subsistencia y agricultura comercial. En contraste con anteriores generaciones que se concentraban más en la agricultura de subsistencia, los ingresos económicos necesarios para comprar limás, machetes, ropa y otras cuestiones materiales, provienen del cultivo y venta del cardamomo. Si bien, el cardamomo y el café representan la esfera profana de producción, la cual se maneja con dinero y que no tiene valor simbólico alguno, lo contrario se puede decir del cultivo del maíz.

Como se mencionó previamente, la época de la siembra en los meses de abril y mayo tras la roza y quema de las parcelas, es quizás de las más importantes en el calendario Maya-Q'eqchi' y Poqomchi'. Es en este período que se reanudan tanto las relaciones de reciprocidad entre el hombre, la tierra y el mundo espiritual, como entre individuos concretos y específicos. Puede ser que al igual que como un urbano mira poco los ladrillos de los edificios que lo rodean, el indígena tampoco se para a fijarse en los

---

<sup>35</sup> En Chajomhá la extensionista mujer me mencionó que a los padres de familia les gustaba que sus hijas se casaran con muchachos evangélicos porque ellos eran más serios y correctos que los jóvenes católicos.

árboles que componen su hogar. Sin embargo, es en la época de la siembra, cuando más sobresalta el hecho de que a la naturaleza no se le percibe como a un objeto.

Existe una importante analogía simbólica entre la fecundación de la tierra y de la mujer, ya que durante el período de la siembra, ambas son mutuamente exclusivas. Se practica la abstinencia sexual y el ayuno previo a la siembra porque ésta es *loq*, sagrada y no debe de estar contaminada con actos considerados como *maak*, o pecado. Unicamente los señores deben de plantar el maíz y ellos deben de encontrarse en un estado purificado y con el corazón contento, para que se de una buena cosecha. Una buena o mala cosecha es reflejo directo del estado del corazón cuando se sembró. Mientras el hombre fertiliza su tierra no puede fertilizar a su mujer, y viceversa. Toda su energía sexual debe de invertirse en la siembra para que ésta crezca y produzca buen maíz<sup>36</sup>.

La noche antes de sembrar, se hace una vigilia de veneración para la semilla llamada *yo'lek*. Esta se mantiene en aislación de las mujeres y se le prende una vela y ofrece copal pom. Existen un gran número de *awas* o tabús que en el caso de no ser respetados, afectarán el crecimiento del elote. Por ejemplo el consumo del arroz está prohibido porque resultará en que el elote se pique con gusanos. El ciclo lunar también es crítico para el éxito del maíz y generalmente se siembra cuando la luna está llena. Como me explicó un extensionista hombre Q'eqchi' de la FDN, “ Cuando es luna tierna la planta que se corte va a tener mucho jugo, habra líquido en las hojas. Cuando es luna llena la planta estará seca, la raíz funciona para jalar líquido que está en el suelo. Se siembra cuando la luna está llena para que la raíz pegue y absorba el agua. Es aquí cuando funciona la raíz; no pega si la luna está tierna”.

A pesar de que muchas creencias tradicionales se niegan en el discurso, en la práctica éstas persisten aunque sean dirigidas a Dios y no a la montaña. Entre los evangélicos esto es especialmente evidente. Los grupos de trabajo ahora son compuestos por gentes de la misma religión, quienes mantienen una relación de ayuda mutua año tras año y quienes se compensan con el intercambio de regalos y favores y no de transacciones económicas. A cambio de la siembra por familiares consanguíneos, espirituales, de afinidad y por vecinos y amigos, el dueño de una parcela ofrece un suntuoso almuerzo de caldo de chunto o pollo, el *kaq ik*, acompañado por *pochitos* de mása y de cacao, todos alimentos que reflejan lo especial de la ocasión. Es por medio de esta ofrenda de comida que el anfitrión acumula prestigio de parte de los otros miembros del grupo, y que su posición dentro de la comunidad (religiosa y administrativa) así como relaciones personales, son reforzadas y aseguradas<sup>37</sup>. Más que una relación grupal, aquí existen acuerdos implícitos entre dos personas - “contratos diádicos” según Foster (en Durston 1996:104) - “para ayudarse en tiempos de necesidad y en impedimentos económicos de cierto riesgo, operan sobre todo en medios en que la sanción de la ley está

<sup>36</sup> Aunque a mí se me describió la tierra como netamente femenina, según Wilson (1995), después de la época de la siembra, ésta regresa a su estado de masculinidad.

<sup>37</sup> Esta acumulación de prestigio lleva a que a menudo se inviten a personas fuera del círculo de sembradores o a personas que no pertenezcan a la comunidad pero que tengan alguna relación familiar con ella - p.ej.: el maestro o algún extensionista de la FDN.



EPOCA DE SIEMBRA  
EN CHAJOMHA:  
Un grupo de trabajo  
descansando en  
un campo  
quemado y rozado  
(arriba).  
Ofrendas a Dios  
de comida sagrada  
(pollo, cacao,  
maíz y tortilla),  
para una buena  
cosecha.  
(a la izquierda).

débil y donde se requiere además de alguna seguridad personal, de fe o confianza, en la solidaridad de la otra persona”(ibid.:104). Mientras los invitados comen (y deben de comer bien porque estómagos vacíos producen tristeza y no permiten que el maíz se de bien), también se le han hecho ofrendas al cerro para que éste también sacie su hambre y su sed y permita que se de una buena cosecha. Una señora Poqomchi’ de San Vicente 2 mencionó cómo ellos en su comunidad a diferencia de los Q’eqchi’es que sólo ofrecían un desayuno, le daban de desayunar dos veces a la montaña. Entre los evangélicos el pastor prende velas y bendice el terreno sin ofrendar pom, carne o sangre.

El calendario Maya o *Aj lemb’aal q’ij Maya* - en Poqomchi’, de veinte días, es todavía importante para muchos indígenas de la Sierra. Para que el maíz se diera bien este año, el representante de la comunidad de San Vicente 2, sembró en un día de luna llena en el día del *kej* o venado. Muchos de los significados de estos símbolos del calendario se han perdido, pero son algo conocidos por este último y el curandero. Entre los símbolos que se desconocían estaba el del *batz* (mono), del *Aj*, *I’x*, *Tijax*, *Kawoq*, *Kame* y *Q’amil*. Entre los que se conocían se resume: *E* que significa ‘si’, resultaba en que un niño nacido en este día sería “bueno para aprender y saber leer. *Tzi’ikin* o ‘pajarito’ representaba algo malo para el niño de este día, porque como el pájaro que vuela sin rumbo aparente, este tampoco “no tiene casa, no tiene terreno, se van los niños, problemás...”. *Ajmaak* representa al pecador “sale mal, sólo pecados”. *No’j* resultará en un niño con muchas ideas e ingenioso, el “niño sale pensando mucho en cultivos”. El *Ajpu* también es malo porque consiste en una persona que “va a matar con una escopeta”. *Iq’* es aire, o alguien perdido; descrito por Don Mariano así: “ya pasó, saber a dónde irá el niño”. *K’at* es un mal día según los antepasados porque significa la quema. La persona va a querer sembrar, “pero no sale su siembra”. *Kan* no supo lo que era pero consistía en otro mal día. *Kej* es un buen día tanto para la siembra como para el niño nacido aquí, ya que “resiste a las enfermedades”. De *Toj* sólo supo que significaba pagar un día de trabajo. De *Tzi’* o perro habló lo peor diciendo que “este día es muy malo, porque la mujer o el hombre que nacen en este día estarán con muchos hombres y mujeres. Sólo eso quieren [refiriéndose a una obsesión sexual]”.

## 2.6 Ciclos de Vida

Cuando nace un niño en la comunidad, la familia se pone muy contenta. Esta es una gran bendición, trayendo orgullo de parte de los padres y respeto de parte de la comunidad. El número de hijos idealmente deseado en Chajomhá es de seis (CARE-PROSARE, 1997)<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> La intervención en la forma de contracepción en la concepción divina es difícilmente aceptada. Adicionalmente, la gran pobreza promueve grandes familias que puedan proporcionar mayores posibilidades de ingreso económico, mano de obra y seguridad en la vejez.

Si el nacido es un varón, el señor se alegra porque tendrá, en Q'eqchi', a un *aj si'*, o leñador, quien le ayudará en sus trabajos. Si nace una niña *aj ke' enel*, o molendera, la señora se pondrá contenta porque tendrá una ayuda en la cocina, en la casa y en el corte de cardamomo. Para que una señora dé a luz, ella normalmente recibe ayuda de una comadrona o de su esposo. La posición en la cual se da el parto es en cuclillas con el señor sujetando a su mujer de las axilas. El *ch'up*, o cordón umbilical tiene mucha relación con el futuro del niño en la cosmovisión Q'eqchi', y es por ésto que cuando es cortado, éste se coloca o en el fuego si es mujer o en el campo si es un hombre. De esta manera, la niña será buena esposa cuando adulta, manteniéndose en su hogar, y el hombre será fuerte en el campo y trabajará duro. A menudo, llegan amigos y vecinos a traerle comida a la señora que dio a luz así como a sus otros hijos. En los cuarenta días que proceden y durante los cuales la señora se mantendrá oculta en su casa, el marido, velará por su mujer, preparándole su comida mientras ella se fortalece. El nombre que se le da al niño puede que semeje el de otro miembro de la familia como un abuelo/a o tío/a, y además a muchos niños se les pone un apodo por el que se les llama comúnmente.

La esterilidad de una pareja es causa de gran vergüenza y tristeza. Igualmente, el nacimiento de más de un hijo, como son los gemelos es poco deseado. Simbólicamente, los gemelos ponen a la madre en la categoría de *xul*, o animales y no de *kristian*, o personas, por ser los primeros quienes acostumbran a tener varias crías. Prácticamente, los gemelos traen “muchacha” y “muchacha responsabilidad”. Es por esta razón que una mujer embarazada se negaría a comer plátanos guineos, por miedo a que éste alimento le produjera gemelos<sup>39</sup>. El *awas* o tabú de la comida durante el embarazo es crítico. Cuando una mujer embarazada de Chajomhá llega a una casa y hay comida, siempre se le tiene que ofrecer. Según Wilson (1995), si las ansias y antojos por un alimento no se curan, ésto puede causar *awas*. Igualmente, si la madre es asqueada por algún tipo de alimento durante embarazo ésto también puede causarle un *awas* al feto. Las ansias o el asco por el tomate por ejemplo causa el *awas pix* que resulta en manchas rojas en la piel del niño. El estado ‘caliente’ de la mujer también promueve que ella ingiera comidas calientes, que evite las peleas y que trate bien a la naturaleza (Parra-Novo 1994:11).

Hablar abiertamente del embarazo es una fuente de vergüenza para las mujeres. Entre los Q'eqchi'es de Chajomhá, es un tema delicado, particularmente si se encuentran presentes otros niños varones, quienes se cree pueden oír la noticia y querer comenzar a tener relaciones<sup>40</sup>. También, el admitir embarazo admite que se han tenido relaciones sexuales las cuales son consideradas como pecado. El embarazo coloca a la mujer en un estado ‘caliente’ y de peligro. Según los Q'eqchi'es una mujer embarazada puede fácilmente, con sólo mirarlos, darle el mal de ojo a niños muy pequeños. Cuando la mujer tiene a su hijo, ella lo mantendrá lejos de otras señoras embarazadas o de borrachos que también puedan tener la sangre caliente. En la comunidad de Chajomhá, se vislumbraron

---

<sup>39</sup> De acuerdo a Parra Novo (1994), en el área del Cahabón, hay ancianos que aún se recuerdan de los tiempos en que se sacrificaba a uno de los gemelos.

<sup>40</sup> Este factor se verificó en numerosas ocasiones al hacerse las encuestas para el estudio de nutrición entre madres lactantes y embarazadas.

a un gran número de bebés que llevaban pulseras o collares de color rojo, los cuales se creen protegen al niño de daño de este tipo.

Desde muy pequeños a los niños se les educa en cuanto a los valores y normas de la comunidad. Tradicionalmente, el respeto tanto hacia los miembros de familia, como a los ancianos y a la naturaleza eran fuertemente inculcados. Hoy en día, la crisis pobreza-identidad pareciera contradecir ésto. A las madres les corresponde educar a ambos sexos en un principio, aunque desde muy pronto en el desarrollo de los niños, sus actividades se diferencian. A las niñas se les enseña a tortear, a cuidar de sus hermanos y a lavar. También se les acostumbra a servirle al padre, a ayudar en el campo con el corte de cardamomo a vender en el mercado y recientemente a atender la escuela. Los varones aprenden pronto a usar el machete y el hacha, y fue sorprendente ver cómo manufacturaban juguetes como trompos o ligas de pedacitos de madera en San Vicente 2. Además, acompañan a su padre a la parcela, aprenden a cargar y vender el producto en el mercado y asisten a la escuela cuatro días de la semana. La conducta y los valores son importantes, y las señoritas deben aprender a ser “serias”, “trabajadoras” y “tímidas” si es que tengan alguna oportunidad para casarse. Los varones también deben de ser serios y trabajadores, además de demostrar una cierta valentía y fuerza en el trabajo físico. La belleza física es muy secundaria a estas cualidades anteriores.

Hasta que no contraen matrimonio, los jóvenes no son considerados adultos. La edad para comenzar a pensar en el matrimonio es a partir de los 18 años (hoy en día la edad es mayor que tradicionalmente, tanto entre jovencitas como jovencitos), y cuando un muchacho siente que ya puede formar un hogar. Antes del matrimonio, los muchachos y muchachas tampoco se pueden frecuentar. El que uno de los dos haya tenido relaciones previo al matrimonio es muy mal percibido y deshonra a los padres y a la familia. El noviazgo entre los Q'eqchi'es es generalmente desconocido, y si a un muchacho le gusta una muchacha y es serio, seguirá un proceso formal para eventualmente casarse con ella.

Una vez que se escoge a la futura pareja en común acuerdo con los padres y abuelitos, se procede a la oración de licencia a Dios para la pedida. *Li tz'amank*, o la pedida de mano en Q'eqchi', se da en tres o cuatro etapas, y se efectúa según un informante Poqomchi', en la noche entre 6:00 y 8:00 pm, o sea en un tiempo sagrado y opuesto a la normalidad de las horas del día. En la primera pedida, van los representantes del muchacho, como algún tío de respeto, a presentarles la idea a los padres de la joven. Este les ofrece cacao y dinero los cuales deposita en el altar. Es costumbre que en esta ocasión se rechace la pedida con cortesía pero firmeza. En la segunda pedida algunos días más tarde, se presentan los padres del muchacho con más cacao y dinero. Si estas ofrendas fueron removidas en la visita previa, entonces es porque la pedida va bien. De lo contrario esta es una señal de rechazo. Para la tercera pedida, se ofrece comida y bebida y aparece el joven. Es frecuente que aquí se descubra la respuesta de los padres de la muchacha, y que el compromiso se selle con bebida y comida. Luego sigue el compromiso o el *uk'tesink* donde se llega a un acuerdo para la fecha de entrega de los hijos. El *uk'iha* o bebida de cacao, equivale a la firma del contrato matrimonial. Por último sigue el matrimonio religioso o el *sumlaak*.

Hasta hoy, los padres juegan un papel importante en el matrimonio de sus hijos. Desafortunadamente, muchos matrimonios arreglados no siempre terminan bien, como fue el caso de una joven a la que obligaron a casarse con alguien quien ella no quería. La extensionista habla de cómo su marido era un “haragán” y cómo cuando se fue a vivir con él en Raxón “se puso delgada, cargaba corte viejo y guipil de hilo pobre”. Pero cuando lo dejó, “se puso gordita y con guipil de hilo fino y corte de lana gruesa”. Esta joven se encuentra trabajando en un hotel del Estor intentando reconstruir su vida. La unión entre un hombre y una mujer es sagrada y complementaria. El hombre debe de proteger a la mujer (como cuando camina adelante de ella y la cuida de serpientes) y brindarle lo que necesita en cuanto a dinero, comida y ropa. Ella le cocina, le provee de hijos y apoya en el trabajo agrícola no-tradicional. Esta relación es una de “dualidad” y de equilibrio.

La muerte se considera como consecuencia de una etapa terminada, donde el espíritu pasa a otra vida. Al difunto se le entierra sobre un petate o en una caja, con sus principales pertenencias y con sus instrumentos de trabajo de acuerdo a su sexo. Se vela al cadáver durante 24 horas y luego se entierra. Según, Wilson (1995), el mundo de los muertos es indispensable para la producción agrícola ya que la fertilidad del maíz viene de ellos, así como de los antiguos Mayas quienes son visitados por sus descendientes en el ritual de la cueva. Según el representante de San Vicente 2, cuando se entierra a una persona se hace con las prendas que reflejan la cultura: “Con su sombrero, no con una gorra que no es para nosotros, con su pantalón, camisa, petate, chamarra y candelas”. Se quema pom y se entierra a la persona en el cementerio detrás de la montaña sagrada de la comunidad.

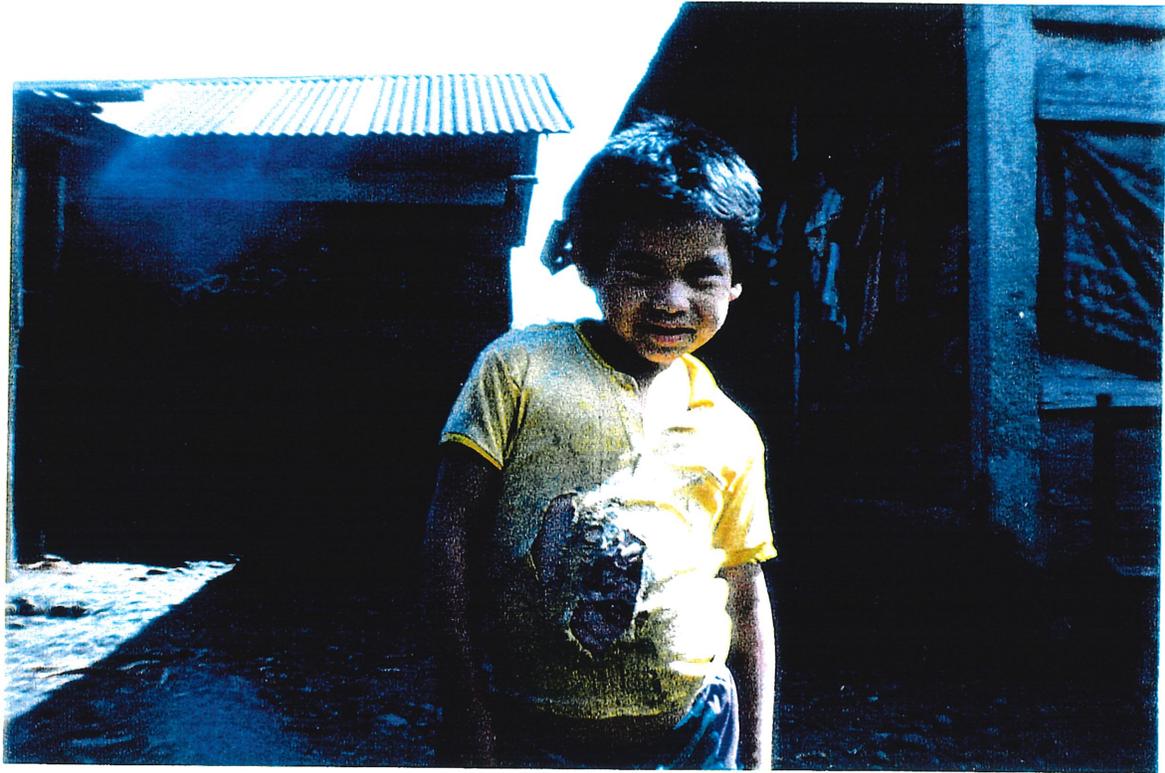
## **2.7 La Educación**

La mayoría de las familias Q’eqchi’ es encuestadas expresaban interés por que sus hijos aprendieran a leer y a escribir y aprovecharan al máximo los estudios. Los estudios proporcionan una llave no sólo para relacionarse mejor con los *aj Kastii* y tener mayores posibilidades económicas, sino también para no sufrir engaños de parte de ellos<sup>41</sup>. Como decía una señora por no saber leer, “nosotras somos ciegas, no sabemos mirar”. Las encuestas también revelaron que a la educación se le considera como la solución para el futuro de los niños, en vista de que las tierras agrícolas son escasas. El saber leer y escribir les permitirá a los niños conseguir empleo en los pueblos y no depender enteramente de la tierra.

En 1995, la municipalidad proporcionó los materiales y la comunidad puso la mano de obra para la construcción de la ‘Escuela Rural Mixta de Chajomhá’, que llega hasta 6o grado primaria. Se formó un comité escolar compuesto por un presidente, vicepresidente, secretario y tesorero, además de sus esposas. Estas personas se encargan de

---

<sup>41</sup> Una extensionista de CARE me contó cómo habían llegado pseudo-extensionistas a ciertas comunidades vendiendo suero por precios incorrectos de Q100 y semillas por Q400.



Zacarías, hijo del promotor  
de CONALFA en San Vicente  
2. Foto tomado en el  
patio del hogar del  
representante comunitario.

mantener la escuela en orden, de ir a Panzós a hacer solicitudes, de comprar materiales, y de organizar actividades para el 15 de Septiembre y otras fechas festivas. También tienen como obligación, organizar desfiles, y que la cocina y las refacciones sean preparadas a tiempo.

El porcentaje de analfabetismo entre la población es relativamente alta, a pesar de que ésta es especialmente acentuada entre las mujeres. El analfabetismo es de un 37% entre los hombres y de un 67.6% entre las madres (Ana-Isabel Rosal:1997). El alfabetismo es entonces de un 63% y 32.2% respectivamente, donde se ha llegado a 3ero y 4o primaria. Programas como los del Comité Nacional de Alfabetización (CONALFA) y el Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica (IGER) han tenido algo de éxito con adultos, y han logrado alcanzar las áreas más aisladas del país como no lo ha podido hacer el gobierno a través de escuelas oficiales (Siebers 1996:65-66).

En una charla con el maestro de la comunidad, él expresó cómo ahora las muchachas de Chajomhá estudiaban con el apoyo de sus padres, aunque sus futuros fueran aún para ser amás de casa y trabajar con sus maridos en el campo. Mencionó cómo la conducta de los niños era muy diferente a la de las niñas, los primeros siendo mucho más abiertos y las segundas más reservadas. “Con el tiempo y la llegada de un mayor número de visitantes a la comunidad, las muchachas se han vuelto más tímidas, antes no eran así...” El maestro que viene de Cobán, trabaja de lunes al medio día hasta jueves, dando clases mañana y tarde los días que está presente en la comunidad, para compensar su ausencia los lunes y viernes. Sus clases se dan en español y Q’eqchi’ pero los cuadernos no reflejan las cosmovisiones Q’eqchi’es. Más bien, los textos escolares son en español y por lo tanto más difícilmente comprendidos por los alumnos. El maestro ha sido capacitado por Defensores en cursos de educación ambiental y actualmente se dice estar implementando un programa de reforestación con los hombres de la comunidad.

Hace sólo un año que existe una escuela no-oficial en San Vicente 2. La escuela llega hasta tercer grado de primaria y asisten alrededor de 40 niños y niñas. La gente se siente contenta porque cuentan con dos maestros mestizos jóvenes de Salamá quienes “sólo hablan castellano”. Ellos trabajan con una ONG con fondos del FIS llamada “Fe y Alegría” y enseñan cuatro ramas básicas que son las matemáticas, el castellano, ciencias naturales y ciencias sociales. Los profesores están aprendiendo a hablar Poqomchi’ pero la *lingua franca* entre ellos y los demás es español.

Existe un 39% de alfabetismo básico tanto entre los hombres como entre las mujeres de la comunidad, o un 61% de analfabetismo (*Ibid.*: 1997). Al igual que en Chajomhá, los programas de alfabetización para adultos se toman principalmente por radio, ya que para ir hasta Telemán (a una distancia de 3 horas a pie) para los cursos de la tarde es impráctico para los campesinos. Al igual que en Chajomhá, el saber leer y escribir le otorga poder al individuo y por lo tanto los cinco señores de mayor autoridad en San Vicente 2, y aquellos que participan en todos los grupos organizados (los cuales se mencionan en la próxima sección) son los de mejor educación. Como me dijo el

promotor de CONALFA por los ancianos que no tenían esa educación “ellos no saben nada”. Por otro lado, el representante de la comunidad me mencionó que “el equilibrio entre el machete [el trabajo de campo con el que más se identifica la gente de estas áreas rurales] y el lápiz [el trabajo asociado con la gente de pueblo o ciudad] son importantes...uno para producir la comida el otro para vender la comida.”

## **2.8 El poder formal, poder real y la política**

Experiencias pasadas dejaron en claro que promover el involucramiento de la comunidad es más complicado de lo que creen muchos proponentes de la participación comunitaria. Como dice Durston, “[e]n la mayoría de aldeas rurales los recursos y el poder están concentrados, faltan instituciones realmente democráticas y hay rivalidades entre facciones” (1997:96). Aparte de cambios a nivel local y regional que posibiliten la democratización del desarrollo y el involucramiento de los excluidos, existe la necesidad de comprender la organización social y las dinámicas socio-culturales de las sociedades campesinas.

Como se ha hecho mención en secciones previas, en las últimas tres décadas, la estructura de liderazgo tradicional del *pasawink* (parejas de ancianos) y cofradías ha perdido su monopolio en las comunidades a nivel local. Hoy en día, los individuos que gozan de mayor poder, son aquellos que componen el comité pro-mejoramiento, el grupo de catequistas o líderes evangélicos, la autoridad, y el comité escolar. Estas personas tienen generalmente entre 25 a 40 años, tienen una educación básica y han estado más expuestos al mundo fuera de su poblado.

Entre estos grupos vale la pena distinguir entre aquellos de poder formal y aquellos de poder real. El alcalde auxiliar y sus dos mayores por ejemplo, representan el poder formal de la comunidad frente a las autoridades municipales en Panzós y frente a otras agencias de gobierno. Por otra parte, el presidente del comité pro-mejoramiento de tierra y los catequistas/líderes evangélicos, representan el poder real. En contraste con el alcalde auxiliar, a quien se le elige anualmente o cada dos años, el representante de una comunidad puede tener este puesto por muchos años si demuestra ser un buen líder. Tanto la comunidad de Chajomhá como la de San Vicente 2 están dirigidas por líderes fuertes y estables y de gran respeto.

El comité pro-mejoramiento está compuesto por un presidente (también representante de la aldea), un vice-presidente, un secretario, un tesorero y generalmente los vocales. Ellos tienen bajo su cargo la vigilancia de los otros comités (como son los de agua potable, de malaria, etc.), de arbitrar los conflictos (ley consuetudinaria), y de organizar el trabajo a nivel comunal. Esta última incluye la limpieza de caminos y de áreas comunales, organizar las preparaciones para alguna reunión con gente externa (por ejemplo subir equipo para talleres de capacitación con Defensores), informar a los hogares sobre algún evento, etc. El día designado para estas actividades es el viernes,

aunque en la época de escasez existe un menor compromiso ya que los señores deben buscar trabajo complementario en las fincas o en lo que es el comercio.

La autoridad de los individuos que componen este comité no es absoluta y la comunidad tiene voz para cambiar de representante cuando el que está en posición no asume bien sus responsabilidades. Además de tomar en cuenta a estas personas, existen también aquellas personas mayores que los mismos miembros de la comunidad han tendido a delegitimar, pero que a menudo tienen los mayores conocimientos acerca del valor del medio ambiente. Este es el caso del curandero en San Vicente 2 quien conoce mucho sobre plantas medicinales.

La polarización política de Guatemala es evidente en todos los estratos de la sociedad, tanto urbano como rurales. De acuerdo al antropólogo Poqomchi' Máximo Batiul, los Poqomchi'es estuvieron más fuertemente involucrados en el movimiento revolucionario que los Q'eqchi'es, los cuales "se desanimaron" (comunicación oral). En la comunidad de San Vicente 2, el discurso político gira en torno a la problemática de la tierra y su desigualdad. La percepción general es que los "culpables" de esta situación son "los finqueros ricos" quienes son propietarios de cantidades de tierras bastas, mientras que ellos deben subsistir de pedazos reducidos de área.

Según varios miembros del comité pro-mejoramiento de tierras, el ejército llegó a San Vicente 2, sólo en una ocasión 12 años atrás con la supuesta misión de atrapar a un ladrón. Contrario a las percepciones de algunas familias evangélicas de Chajomhá, ejército nacional entre señores de San Vicente 2 no es apreciado. Se refieren a éste como "el ejército de los ricos". Un señor, me comentó que existió mucho miedo cuando ocurrió la masacre de Panzós, y que si soldados del ejército lo encontraban a uno sin su cédula esto podía conducir a su muerte. La situación política del presente se percibe como mejorada y personalidades Mayas como Rigoberta Menchú son admiradas. Reflejo de esto es que el representante de la comunidad le puso el nombre de 'Rigoberta Catalina' a su pequeña hija de once meses.

El contacto con organizaciones gubernamentales o no gubernamentales ha sido mínima. UNICEF trabajó en la construcción de pozos de agua potable (en ambas comunidades), y la pastoral construyó una cooperativa (poco usada en San Vicente 2), mientras que al gobierno, se le percibe que no hace nada. La Fundación Defensores de la Naturaleza es el único grupo de presencia constante en estas montañas, por lo que las expectativas que tiene la gente de ella en cuanto a la ayuda que podría proporcionar, es grande. En el próximo capítulo se habla concretamente de las actividades de la Fundación en el área.

## Capítulo III: Políticas de Desarrollo y Percepciones Locales

### 3.1 Introducción

En los anteriores capítulos se describieron algunos procesos históricos los cuales, mediados por individuos, transformaron las realidades y cosmovisiones Maya-Q'eqchi' y Maya-Poqomchi', afectando la relación hombre-naturaleza. Estos capítulos previos proporcionan algunos aspectos socio-culturales necesarios para comprender mejor el contexto dentro del cual se implementan las políticas de desarrollo de la Fundación Defensores de la Naturaleza (FDN). A continuación se presenta un breve historial del 'desarrollo', demostrando que la proliferación en organizaciones no-gubernamentales en las últimas décadas se debe en gran parte al fracaso de conceptualizaciones previas y prácticas en este campo. A la FDN se le describe y clasifica según ciertas tipologías y luego se analizan sus políticas de desarrollo émicamente (-en la comunidad de Chajomhá, comparándose ésta con San Vicente 2), aunque también se ofrecen contribuciones de tipo ético.

### 3.2 Historia del Desarrollo, Tipos de Organizaciones no-gubernamentales y la Fundación Defensores de la Naturaleza

El concepto de desarrollo es un tema filosófico muy complejo, pero del cual se habla con gran fluidez y como si verdaderamente existiera un consenso en torno a su significado. Por un lado el desarrollo se refiere a 'verdaderos' procesos de cambio social (el lado sustantivo de su definición), mientras que por el otro lado se refiere no a cualquier cambio social sino a un cambio donde los actores sociales se vean beneficiados y 'mejoren' su situación (el lado normativo de desarrollo) (Siebers 1996). Si trazamos una breve historial del término a través de la segunda mitad de este siglo nos daremos cuenta que dado su lado normativo, se han venido dando cambios importantes de énfasis en su conceptualización.

El concepto de desarrollo como *modernización* se da a conocer en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La modernización implica una transformación completa en los sistemas sociales, económicos y políticos de un país, a través de la industrialización y siguiendo el modelo adoptado por los países de Europa Occidental y de los Estados Unidos entre los siglos XVII y XIX. Aunque la teoría esta compuesta por varias ramas<sup>1</sup>, cada una enfocando un aspecto particular de la realidad social, todas

---

<sup>1</sup> Estas ramas incluyen :

- La Economía del desarrollo (modelos neo-clásicos y estructurales)
- La Economía Política (modelos 'world-system', dependentista, marxistas)
- El Desarrollo Político (que se concentra en cuestiones de construcción del estado)
- La Teoría de la Modernización Social (que percibe valores sociales 'correctos' como prerequisites para mayor desarrollo)

comparten ciertas premisas. En primer lugar comparten una visión linear y evolucionista de la historia, donde países occidentales se encuentran más avanzados en el camino del 'progreso' que los países en desarrollo, independientemente de las condiciones sociales contemporáneas en los primeros países. En segundo lugar, se expone la idea de que las razones principales por las cuales se ha dado un progreso dramático en el occidente yace en una racionalidad alterada, o sea en la aplicación de la ciencia a la producción, en una visión mecanicista de relaciones sociales y en un énfasis en la eficiencia. En tercer lugar existe el paradigma de que predomina una universalidad en valores, que incluyen la libertad, la justicia, la igualdad y el poder como en el occidente. Finalmente, el positivismo aquí es fuerte: para lograr fines sociales, los medios se cree son separables de los fines mismos, lo cual tiene bastantes consideraciones morales. (Banuri 1990).

El estructuralismo también se da a conocer en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, pero como crítica frente a las ideas neo-liberales de desarrollo. La concepción del desarrollo que se plantea aquí está basada esencialmente en *el cambio de ciertas estructuras sociales y económicas*. Los dos enfoques principales de esta teoría son el marxismo - expuesto por el sociólogo Karl Marx - y el dependientismo conocido por ser adoptado por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). A pesar de que existen profundas diferencias entre estas teorías, ambas comparten con la teoría de modernización, ciertas ideas de evolucionismo, racionalidad, universalidad y moralidad. Políticas de desarrollo de este tipo imponen conceptualizaciones occidentales de ver al mundo (o conceptualizar a la naturaleza), sobre visiones alternativas indígenas. Lo local es desvalorizado por ideas extranjeras, consideradas de un valor social superior y el enfoque es básicamente etnocéntrico.

Como se menciona en el primer capítulo, Guatemala también ha tendido a seguir estas corrientes de modernización, dedicando sus mayores esfuerzos a la expansión del sector de exportación, el cual proporciona divisas y contribuye a los esfuerzos de industrialización. Esto se ha logrado en detrimento de muchos beneficios sociales y del medio ambiente como son la producción para el mercado local y de la alimentación para la población. Características notables de esta economía agrícola moderna son el hecho de que está basada en productos químicos, en la mecanización y en el uso intensivo de capital, donde la producción se vuelve de gran escala y donde se promueven los monocultivos y se termina con la rotaciones. La dependencia de insumos es cada vez más grande a medida que los suelos van perdiendo su fertilidad mientras que los costos de producción son cada vez ms altos.

Ya para el final de la década de los '70, el optimismo internacional de los años precedentes languidecía y el concepto de desarrollo como crecimiento económico era menos convincente. Dado el récord poco equitativo de este tipo de desarrollo, de las implicaciones desastrosas para la ecología, de los altos niveles de violencia y tensión y de las confusiones en el ámbito académico, nació lo que se conoce como el 'desarrollo alternativo'. Las Naciones Unidas comenzaba a ponerle énfasis no sólo a lo económico sino también a lo social; la UNESCO proponía un 'desarrollo endógeno' y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) hablaba de un enfoque hacia 'necesidades

básicas' que tenía como objetivo lograr un nivel de vida mínimo antes del final del siglo. Para principios de los años '90, y como consecuencia de la comisión Brundtland, se adoptó el término 'desarrollo sostenible'.

Tras la firma de la paz en Guatemala en Diciembre de 1996, este país también habla del 'desarrollo sostenible'. En el acuerdo sobre aspectos socioeconómicos y la situación agraria, este lee:

*La riqueza natural de Guatemala es un valioso activo del país y de la humanidad, además de un valor cultural y espiritual esencial para los pueblos indígenas. El país cuenta con una diversidad biogenética y forestal cuya explotación irracional pone en riesgo un entorno humano que facilite el desarrollo sostenible. El desarrollo sostenible es entendido como un proceso de cambio en la vida del ser humano, por medio del crecimiento económico con equidad social y métodos de producción y patrones de consumo que sustenten el equilibrio ecológico. Este proceso implica respeto a la diversidad étnica y cultural, y garantía a la calidad de vida de las generaciones futuras. (Acuerdos sobre aspectos Socioeconómicos y Situación agraria. Numeral 40 literal l Protección Ambiental. México, D.F. 1996 - [oscuridad mía]).*

Para ejemplificar de manera más concreta estos cambios direccionales que se han venido dando en las últimas décadas se toma el caso del desarrollo forestal en Guatemala. En los años setenta, la toma de conciencia frente al deterioro del medio ambiente suscitó un interés por proyectos de reforestación entre campesinos y para restablecer el equilibrio natural. Se promovieron los bosques energéticos para la leña, sin embargo, no se cuestionaron aspectos sociales ni se consideraron las motivaciones de los campesinos por cortar en primer lugar, lo cual puso más en relieve la destrucción ambiental. En los años ochenta, el desarrollo forestal tenía como intención proporcionar no sólo leña y agua, sino también un beneficio económico. Se propulsaron planes de manejo de aprovechamiento y de artesanías en producción local y se comenzaron a integrar variables con componentes sociales. En los noventa, se han intentado discernir, apoyar y fortalecer a instituciones locales que determinan la utilización de los recursos y de promover un rescate cultural de valores endógenos a culturas indígenas y armónicas con la naturaleza (Silvel Elías 1997, Congreso CentroAmericano de Antropología).

El medio para transmitir mejor esta nueva corriente orientada hacia 1) necesidades básicas 2) lo endógeno 3) la auto-suficiencia 4) lo ecológicamente amigable y 5) hacia las transformaciones estructurales; es a través de la denominadas 'organizaciones no-gubernamentales' (ONG's). Las ONG's son organizaciones no-lucrativas del sector privado que trabajan en el ámbito de desarrollo y ayuda, estando tercer lugar después de los sectores de empresas/negocios y del gobierno. La importancia y el crecimiento de ONG's mundialmente se ha ido fomentando desde los años setenta, demostrando estar

fuertemente ligado al auge del Estado democrático y de la sociedad civil<sup>2</sup>. Además, la ineffectividad de la teoría tradicional del desarrollo que predecía una mejora económica a través de inversión de capital de los países ricos a los países más pobres, no se tradujo automáticamente en inversión productiva en el país donado. Es por ésto que tanto los donantes internacionales como los gobiernos nacionales comenzaron a buscar en las ONG's un medio por el cual hacer llegar fondos a los más necesitados, de manera más efectiva y económica.

El carácter de los cuerpos de voluntariado privado es heterogéneo. Las ONG's gozan de misiones diversas y de características distintas en cuanto a sus orientaciones y estrategias de trabajo. El modelo de Korten (1987), nos ofrece una tipología simple de tres generaciones de organizaciones no-gubernamentales. La primera generación está compuesta por las ONG's que se concentran en aspectos de ayuda inmediata/socorro y bienestar social. Ellas incluyen a organizaciones como CARE, Save the Children Fund o Médécins sans Frontieres que tradicionalmente han realizado un aporte significativo en situaciones de guerra, de hambruna o donde han habido desastres naturales y se ha requerido de ayuda inmediata para individuos y sus familias. La ayuda en estos casos tiende a durar por el período puntual durante la cual tenga presencia la ONG, y los beneficios y recursos provienen enteramente de la institución. El alivio temporal que ofrecen estas ONG's a través de un manejo de logística trata con el síntoma de una realidad socio-económica pobre, pero no con la raíces estructurales de esta realidad.

Las ONG's de segunda generación se concentran en lo que es el fortalecimiento de la autonomía local y en desarrollar actividades relacionadas con el desarrollo comunitario, como son proyectos de infraestructura local, una mejora en prácticas agrícolas o salud preventiva. El énfasis yace en la independencia de la comunidad frente a la asistencia de la ONG y el tiempo de duración de ayuda es el de la vida del proyecto. Estas ONG's también se caracterizan por no dirigir su atención al origen de los problemás o sus agentes causales que pueden ser de tipo institucional o político.

La tercera generación de ONG's se caracteriza por su mayor énfasis en aspectos políticos y el contexto institucional de la comunidad y los sectores donde se trabaja. Facilitan los cambios sostenibles a nivel regional e incluso nacional, como lo hace el World Wide Fund for Nature o UICN. Existe una menor participación a nivel local de comunidad, y una mayor participación con una variedad de organizaciones públicas y privadas que controlan los recursos y las políticas que tratan desarrollo local. Estas ONG's son catalizadoras, facilitando el desarrollo por parte de otras organizaciones y trabajan a largo plazo y en conjunto a menudo con los gobiernos.

---

<sup>2</sup> A principios de la década de los '90 se calcula que las ONG's habían alcanzado a 250 millones de personas en el mundo y que sólo en el hemisferio sur existían aproximadamente 50, 000 tipos de ONG's (PNUD 1993, citado en el curso de maestría en Desarrollo 1996, SOAS, Universidad de Londres)

De acuerdo a este esquema, la Fundación Defensores de la Naturaleza se situaría entre la segunda y la tercera generación de ONG's, involucrándose tanto en proyectos pequeños manejados por los actores en cuestión (pero basados en una transmisión de conocimientos técnicos), como en el desarrollo de sistemas sostenibles. Sus recientes esfuerzos por apoyar un catastro y la titulación de tierras es evidencia de un enfoque más estructural. Adicionalmente, y con su crecimiento institucional, ésta pretende trabajar más y más con cooperativas y grupos locales que tengan mayor especialización en ciertas áreas de trabajo (como son la actividades productivas) e involucrarse menos ellos mismos.

Otra tipología desarrollada por Franz Barrios Villegas (en Friedman 1992), describe a tres categorías de ONG's en relación a su involucramiento político. Al primer grupo, que trabaja en conjunto con el gobierno y su modelo de desarrollo se le clasifica como 'para-estatal'. Luego, al segundo grupo que se autodenomina apolítico y que trabaja independientemente tanto del estado como de los partidos políticos de oposición se le clasifica como 'profesional'. En tercer lugar existen las ONG's que son 'políticamente progresistas' y que se oponen abiertamente al gobierno, apoyando a los partidos de izquierda. Desde esta perspectiva la Fundación pareciera caer bajo la segunda categoría de 'ONG profesional', la cual intenta no inmiscuirse en política a pesar de que su misión y desempeño laboral están de alguna manera íntimamente ligadas a este ámbito.

La Fundación Defensores de la Naturaleza (FDN), se describe como "una Fundación privada, no lucrativa, fundada en Guatemala en 1983 y constituida legalmente en 1987 por empresarios, conservacionistas, científicos y profesionales decididos a participar en la lucha por conservar el patrimonio natural con que aún cuenta Guatemala" (FDN 1996). Como muchas otras organizaciones conservacionistas, la FDN floreció en un período de democratización en Guatemala durante el cual se le hacía oposición a pasados regímenes autoritarios y tecnocráticos (Berger 1997). En un comienzo, Defensores abarcaba una variedad de actividades relacionadas con la conservación incluyendo el rescate de animales, la participación en manifestaciones, la creación de libros para colorear y el impartir charlas de educación ambiental. Al cabo de algunos años, los fundadores decidieron que había que hacer "algo más concreto", y que había que "salvar algo"<sup>3</sup>. Con esto en mente, se luchó por lograr la declaratoria de la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas, con la cual se puso condición que fuera también la Fundación quien se haría cargo de su administración. Con esto comenzaron las adquisiciones de tierra en la zona núcleo de la RBSM<sup>4</sup> y el desarrollo de actividades como son la protección, la educación ambiental y el desarrollo sostenible.

---

<sup>3</sup> Citado oralmente del Ingeniero Centeno (un fundador de la FDN) durante la reunión anual 1996 en la estación científica de Selempím.

<sup>4</sup> La adquisición de tierra en zona núcleo tiene como fin primero asegurar la protección de esta área en el futuro (fuera la situación política a cambiar notablemente donde la RBSM dejara de existir) y en segundo lugar compensar a los terratenientes de la zona que bajo la declaratoria de la reserva no podrían hacer provecho de los bosques en su propiedad.

La estrategia inicial de Defensores para la recaudación de fondos, desarrollada por una de las fundadoras, Magalí Rey Rosa, consistía en buscar el apoyo y financiamiento de la élite socio-económica Guatemalteca. En un contexto político de gran polarización, donde organizaciones del sector público reciben ingresos financieros inadecuados de parte del estado, esta estrategia con vinculaciones al sector privado y círculos de financiamiento extranjeros tenía sentido (Berger 1997). El origen de los ingresos de la Fundación en 1996 refleja esta situación, con 70.8% de proveniencia del sector privado internacional (de donantes como el WWF, UICN y TNC), 10.53% de manejo financiero, 8.68% de donantes privados nacionales, 7.86% de parte de gobiernos extranjeros y sólo un 2.13% de parte del gobierno nacional (FDN 1996).

En siete años, la FDN ha crecido considerablemente. Si bien en 1991 la FDN contaba con un personal de 6 personas, hoy cuenta con más de 80 personas. Tras ganar el premio Clifford Messinger en 1992, la FDN ha sido considerada entre las tres mejores ONGs de Centro América con ANCON y Fundación Neotrópica. El organigrama de la FDN (véase el apéndice) demuestra la manera en que está organizada y que incluye una asamblea general, luego una junta directiva, los directores, técnicos, administración, investigadores y equipo de campo.

Al igual que las comunidades, Defensores de la Naturaleza también demuestra fluctuar entre el ser un cuerpo corporativo por un lado, y caracterizarse por la heterogeneidad e identidades múltiples que demuestra su personal, por otro. Una cierta "mística" perdura entre los empleados de la Fundación la cual ayuda a promover la actividad colectiva. También existe un nivel de auto-estima alto y a grandes rasgos sus miembros se consideran personas "comprometidas", "progresistas", "innovativas", "legales", "pacíficas", "eficientes" y "buenas". Para los tesisistas (en su mayoría provenientes de la Universidad de San Carlos), escribir la tesis con la Fundación representa un gran prestigio, por lo que se sienten "inteligentes" y "profesionales". La imagen pública que proyecta la Fundación se percibe también a través de la playera roja que llevan sus miembros, así como por el logo del oso hormiguero. Para muchos de los Defensores, el color rojo simboliza "entrar en batalla", "la lucha" o "la fuerza", mientras que el oso hormiguero representa un animal de gran fragilidad y en peligro de extinción.

Conociendo más de cerca a los miembros que componen el equipo de la Fundación se perciben grandes diferencias socio-económicas, étnicas y académicas que influyen directamente en la visión y desempeño de sus labores. En la reunión anual de la Fundación que tenía como objetivo "fortalecer la integración institucional" se pudo observar que de manera muy general los miembros de la Junta Directiva y del equipo técnico, tienden a ser más 'puros' y a guardar una actitud más positiva en cuanto a los problemás en el campo. Para ellos, los programas de desarrollo sostenible y de protección "van de la mano y se necesitan", lo que falta "es una claridad en el método". Su actitud es positiva al presente y frente al futuro. Para el equipo de campo, las contradicciones e inquietudes parecieran ser mayores. Ellos son los 'prácticos' y quienes deben de enfrentarse a primera mano con las demandas y quejas de las comunidades por un lado,

así como con las exigencias de los superiores en la Fundación por el otro. Ellos parecieran más negativos frente a la realidad presente y futura.

### **Programa de Desarrollo Sostenible**

Para la Fundación, el programa de desarrollo sostenible tiene como fin “ mejorar la calidad de vida de los guatemaltecos, dentro y alrededor de áreas silvestres y protegidas, buscando que éstos puedan satisfacer sus necesidades sin destruir el potencial de la naturaleza disponible para las generaciones futuras” (FDN1996:2). Originalmente, a nivel institucional, el Programa de Desarrollo Sostenible abarcaba los componentes de Agricultura Sostenible, Integración de la Mujer y Educación Ambiental. Ahora se ha ampliado a Organización Social y se debería de ampliar aún más con Actividades Productivas y Desarrollo Forestal. Actualmente, los componentes de Agricultura Sostenible y el componente de Integración de la Mujer se trabajan en 55 y 17 comunidades respectivamente. En las siguientes secciones se analiza de manera general el impacto, la relevancia y la aceptación que han tenido los programas de desarrollo sostenible desde un punto de vista social. Se delimitan primero los objetivos y las técnicas que se promueven, discutiendo su grado de adopción a nivel local y luego se discute la metodología de trabajo que emplea la fundación, ofreciéndose algunas recomendaciones que justifiquen ciertos cambios. Como se hizo mención en la introducción de este capítulo, se toma el caso de estudio de la comunidad Q’eqchi’ de Chajomhá donde ha trabajado la Fundación, aunque se hacen también comentarios en relación a la comunidad Poqomchi’ de San Vicente 2 donde no ha habido intervención. Se menciona también brevemente el programa de protección por su centralidad en las intervenciones de la FDN.

### **3.4 Componente de Agricultura Sostenible**

#### ***Objetivos y Técnicas***

Según el ‘Plan de Trabajo 1996 de Ecodesarrollo’, el objetivo general del componente de agricultura sostenible es *Incrementar la productividad y sostenibilidad agrícola en forma tal que mejore el nivel de vida de la población de la RBSM y detenga el avance de la frontera agrícola*. El componente propone lograr esto a través de varios objetivos y técnicas específicas. Estas son:

- 1) *Promover la adopción de prácticas de conservación y mejoramiento de suelos, con el fin de aumentar la productividad y sostenibilidad agrícola*. Las técnicas para lograr este objetivo incluyen, la implementación de aboneras, la promoción de abonos verdes, la construcción de terrazas, las prácticas de labranza cero y las prácticas de labranza mínima.

2) El segundo objetivo bajo este componente, dice querer *Incrementar el uso de prácticas agroforestales en las comunidades de la RBSM con el fin de aumentar la disponibilidad de recursos forestales, forrajeros y agrícolas y disminuir la presión existente sobre guamiles y bosque natural*. Las estrategias aquí incluyen la promoción de barreras vivas de madre cacao, piña, tunay y gandul, así como las plantaciones de café bajo sombra.

3) En tercer lugar el informe nos menciona el objetivo de *promover el uso de prácticas orgánicas de manejo de plagas con el fin de disminuir el uso de agroquímicos*. Aquí se promueven las preparaciones de plantas como la ‘flor de muerto’ o el cultivo de plantas repelentes como la albahaca y la citronela.

4) El último objetivo de este componente dice *promover la reforestación de áreas degradadas con especies arbóreas útiles, especialmente maderables y energéticas*. Esta iniciativa pareciera estarse queriendo implementar en Chajomhá a través de un proyecto de reforestación propulsado por el maestro de la comunidad quien ha asistido a numerosas capacitaciones por parte de la FDN en educación ambiental.

#### ***Aceptación y percepciones locales - en Chajomhá - de las técnicas propuestas***

1) La construcción de aboneras no se ha dado en gran escala. Estas se logran con capas de gallinaza, “basura” orgánica verde y “basura” orgánica seca. El proceso toma 2 meses, durante los cuales se deben de voltear los anteriores productos y guardar una cierta temperatura y agua para su descomposición. Como muchas de las prácticas que promueve la Fundación, ésta se considera consumidora de tiempo y lenta en proveer resultados. Por otra parte, y según el extensionista hombre, la gente ha adquirido una mayor costumbre por tirar “su basura” en la parcela sin quemarla.

Las prácticas de labranza cero consisten “en la siembra de frijol de abono y en la utilización de esos terrenos para siembra de primera, rozándolos únicamente sin quemar”. El uso de abono de frijol piloy, siempre se había usado con la siembra del maíz, sólo que su distribución era diferente. Si bien, previo a las intervenciones de la Fundación éste se sembraba en concentración en una esquina de la parcela, el cambio que se ha dado es que ahora se siembra distribuido a lo largo y ancho de las parcelas en conjunto con las semillas de maíz. Adicionalmente se me informó que los agricultores estaban mejor informados en cuanto al beneficio de nitrógeno que tiene el frijol mismo. En las palabras de un agricultor “el abono es bueno para el futuro”.

Por otra parte, perdura el uso de abonos químicos como son la UREA (46% nitrógeno) y el triple 15 (nitrógeno, fósforo y potasio) para el maíz y el cardamomo respectivamente ya que sus efectos rápidos se consideran una gran ventaja. La UREA es comprada en los hogares con mayores recursos financieros ya que el quintal cuesta hasta Q80 lo cual para un agricultor recibiendo un ingreso de Q20 al día, es caro. Comparando con la comunidad de San Vicente 2, el uso general de abonos (natural y químico) en Chajomhá es mucho mayor. En esta segunda comunidad sólo en 2 de 15 hogares usaban

abonos químicos mientras que los demás decían que por “falta de monedas” no usaban ningún tipo de abono. El sistema de rotación dentro de las parcelas es frecuente aquí y varias señoras comentaban también, que donde mejor se daba el maíz era en áreas donde se acababa de botar montaña. Otro factor no-económico por el uso escaso de abono, es que como mencionó el médico de Telemán, “la gente tiene miedo a que la tierra se vuelva haragana”.

En cuanto a la disminución en la práctica de quema, ésta es muy relativa y depende del clima y de la familia en cuestión. Como menciona el informe de trabajo del año 1996 fue un año donde la precipitación pluvial comenzó muy temprano por lo que a los campesinos se les hizo imposible quemar. El comentario del informe lee: “[...]debido a que las lluvias se adelantaron [esto resultó] en una situación muy favorable para la promoción de práctica de labranza 0 (tumba o mulch), ya que al no necesitar quemarse se pudo implementar exitosamente”. Émicamente, o desde el punto de vista de los campesinos, ellos se lamentaron porque decían que habría una “escasez de comida”. Este año, cuando sí se quemó, la gente se alegraba diciendo “hoy si se va a cosechar !...”.

La mayoría de los informantes entrevistados expresaron que quemaban no sólo porque “ahuyenta a los ratones” sino también porque era “una tradición de los antepasados”. Una señora expresó que con tanta quema “el suelo iba a quedar pobre” y que ella sólo quemaba un pedacito de su parcela “por costumbre”. Esta práctica no tiene fines puramente utilitarios entonces, sino también simbólicos. El fuego simboliza la regeneración y la purificación de la tierra física y espiritualmente. Pareciera, que la práctica o abstención de quema estuviera fuertemente ligada entre los jóvenes a la costumbre del área de origen de sus padres. Se me informó que aquellas familias que provienen de Semococh por ejemplo, tienden a no quemar o a quemar sólo una parte de su parcela, mientras que aquellos que provienen de Tamahú tiende más a la quema.

En cuanto a las terrazas, éstas han sido un fracaso por el gran tiempo que consumen y el cual los agricultores expresan no tener. La labranza mínima es otra práctica que se ve afectada por resultados que no se obtienen hasta en el largo plazo. Esta consiste en azadonear y picar con piocha (si es necesario y según la dureza del suelo) la mitad del surco, dejando la otra mitad sin tocar, con el fin de que se compacte y forme una pequeña terraza. A la parte picada se le debe incorporar maleza chapeada en su surco para mejorar su fertilidad. Esta técnica se supone que previene la erosión y controla la gallina ciega manteniendo insectos benéficos tales como los nemátodos y las arañas. Un informante mencionó que había intentado la práctica, pero que “no dio resultado”. Según el extensionista, “la gente no espera para que la riqueza de la tierra suba, sino que llegan y plantan la milpa”. Es con el tiempo que los nutrientes se mezclan y suben más a la superficie de la tierra.

2) Pasando a las percepciones que tiene la gente de las prácticas propuestas bajo el segundo objetivo, se toma la siembra de barreras vivas. En el plan de trabajo, se menciona que en 1996 se plantaron 28 cuerdas (25 por 25 varas cuadradas) en la cuenca de Pueblo Viejo. Estas cifras demuestran un cierto avance físico, sin embargo, valdría la

pena preguntarse si sólo se cultivó bajo la presencia del extensionista o si los agricultores desempeñaron estas actividades solos. El extensionista describe que éstas “si funcionan pero la gente no las limpia, las quema y las corta”. El hecho de que tras una disputa entre la Fundación y la comunidad en el año ‘94 (la cual se describe en la sección de protección) un número elevado de barreras vivas fueron quemadas, refleja que quizás éstas no se consideran enteramente relevantes o útiles por la gente.

Recientemente se ha comenzado a promover el cultivo de árboles frutales como la manzana, la ciruela y el café orgánico. Esto ha tenido una muy buena respuesta de parte de los señores agricultores con mayor dinero e interesados en la inversión de su parcela. Estas iniciativas aparte de incrementar el uso de prácticas agroforestales incluyen un intento por parte de la FDN por aumentar los ingresos de la población. En San Vicente 2 algunos señores agricultores entrevistados también demostraron gran curiosidad para experimentar con cultivos nuevos.

3) Un ejemplo específico del trabajo de la FDN en lo que se refiere al uso de prácticas orgánicas para el manejo de plagas, es la preparación de la ‘flor de muerto’ (que contiene piretrina como ingrediente básico) como repelente para el falso medidor. Su preparación requiere de 2-3 libras de la hoja de muerto que se deja en remojo por 10 días en 4 litros de agua. Antes de su aplicación a esto se le hecha espuma de “jabón de coche” el cual actúa como adherente. 40 litros de la mezcla alcanzan para 2 bombadas (de 4 galones cada una) que cubrirían una superficie de 30 varas cuadradas. Estas aplicaciones deben de hacerse cada cuatro días y al cabo de la primera aplicación la plaga parece desaparecer. El problema con este método es que, aparte de ser largo, tedioso, y contaminante del agua por el uso de jabón y cal, no es eficaz a largo plazo. Aunque al cabo de una aplicación el insecto se aleja (lo cual minimiza el daño a los cultivos), éste no se muere y por lo tanto su ciclo de reproducción se mantiene intacto (Alejandro Mayorga - vendedor de agroquímicos-, comunicación oral).

La Fundación también promueve la utilización de plantas repelentes como el té de limón, la citronela, la albahaca y la flor de muerto, alrededor de áreas cosechadas y para combatir a los coleópteros como la catarina y los chinches. Quizás, una falta de asistencia técnica en este sentido explicaría también por que varios cultivos de los huertos familiares por ejemplo, estaban sufriendo de los gusanos de gallina ciega.

De 22 casas donde se preguntó si se usaban herbicidas químicos, 11 respondieron que usaban Gramoxome ( o *paraquat* su nombre genérico), el cual se considera útil por “tomar menos tiempo” y por “limpiar mejor”<sup>5</sup>. El Gramoxome quema las malezas y es uno de los productos más baratos (costando Q35 el litro) y más populares de la región. Para matar el picudo del cardamomo también se constató que se usaba Folidol 480 o que

---

<sup>5</sup> Es interesante notar el comentario del padre del extensionista quien persiste en la utilización del Gramoxome. En sus palabras, “el Gramoxome ayuda como si [la persona] tuviera 10 hijos, y ustedes [Defensores] en qué me están ayudando?”.

se removía con la mano<sup>6</sup>. Para mantener el terreno limpio de malezas la gente también usa el machete. Esto mantiene el área alrededor de la hoja de cardamomo menos húmedo y por lo tanto previene que las serpientes se cobijen allí.

En investigaciones realizadas por Alejandro Mayorga del Depto. de Antropología de la Universidad del Valle, en la comunidad de San Lucas, cercana a Chajomhá, hubo hallazgos interesantes en cuanto al uso de plaguicidas y herbicidas químicos<sup>7</sup>. Primero, se constató que en muchos casos, los pesticidas que se aplicaban eran inadecuados para la plaga que se quería controlar. Por ejemplo, se utilizaba el Tamarón (nombre genérico, *metamidophos*) para matar la gallina ciega cuando éste sirve para tratar los ácaros, los insectos chupadores y el picudo. Aparte de la aplicación equivocada de los pesticidas, que permiten a los insectos crear defensas y no morir en el futuro, también se constató que la concentración de éstos era altísima. Lo recomendado por la Environmental Protection Agency (EPA) de los EE.UU., son 3 kilos máximo de pesticida por hectárea. Según Alejandro Mayorga, en Guatemala se aplican entre 60 y 80 kilos a este espacio. En la comunidad de San Lucas hubo evidencia que mostró que en vez de 2 cc. por litro de agua de Gramoxome se estaban echando 8cc, lo cual está ligado a la resistencia que desarrollan los insectos. Los señores que promueven los pesticidas tienen una educación muy básica, y la falta de protección de máscarillas en la aplicación de estos venenos, perdura ya sea entre los adultos o gran número de niños.

No sería improbable que la situación de San Lucas fuera semejante en las otras comunidades aledañas, como es la de Chajomhá, donde en cada casa, colgando de las varas del techo, las familias almacenan tambos para la fumigación. Los agricultores tienen poco tiempo para elaborar pesticidas orgánicos complicados y en la mayoría de casos no están dispuestos a esperar resultados que se den a largo plazo.

Según Mayorga, ellos tampoco aceptan fácilmente el cambio, excepto cuando hay crisis. Sus recomendaciones para mejorar esta situación, incluye mejorar las defensas genéticas en las plantas, crear invernaderos (con tela de sarán o plástico) para prevenir la erosión y la evaporación de humedad o promover el uso de pesticidas de segunda generación que no tienen efectos residuales, que tienen resultados en 48 horas y que no contaminan el agua. El problema que surge de esta última recomendación es que estos pesticidas de segunda generación son caros, más apropiados a la producción industrial. Sin un apoyo financiero de parte de la Fundación, lo cual ya no representaría un 'desarrollo sostenible', esta alternativa no es viable.

4) El tema de la reforestación es delicado y desde el punto de vista del campesino también algo ilógico. El proceso de deforestación se comprende más como una oportunidad para la recuperación de tierra agrícola útil que como destrucción, y la gente

---

<sup>6</sup> En la Comunidad de San Lucas, Alejandro Mayorga (Uni. Del Valle, comunicación oral) narró cómo los dueños de parcelas contrataban a mozos y les pagaban 25 centavos por picudo.

<sup>7</sup> San Lucas también es una comunidad en la cual trabaja la FDN.

explica que si cortaron los árboles en un principio era “para que allí ya no estén”. Se elabora más este punto en la sección que discute el programa de protección.

### *Metodologías de trabajo de la Fundación*

En 1994, la Fundación comenzó a implementar el “proceso de evaluación y planificación participativa”. En este primer año, se efectuaron talleres en 45 comunidades de toda la sierra, donde participaron un total de 445 personas o un promedio de 10 por comunidad<sup>8</sup>. Los instrumentos que se utilizaron para determinar los problemás, las limitaciones y las oportunidades de la población fueron el transecto, el croquis, los grupos focales y las entrevistas a personas específicas. En este año se invitaron a todos los miembros de las comunidades, y llegaron personas trabajando con el extensionista agrícola y mujeres del componente de la mujer.

Ya para el año ‘95, se llevaron a cabo talleres en 45 comunidades pero con un enfoque de cuenca y específico hacia lo que eran problemás relacionados con recursos naturales (y no sociales, puesto que la Fundación se siente incapaz de solucionar estos problemás). Además de este cambio, se introdujo una nueva herramienta del sociodrama que trazaba los problemás a través de un período de tiempo de 30 años y hacia el futuro.

En 1996 se redujeron los talleres a 6 en la parte sur de la reserva y 8 en la parte norte del Polochic. Estos últimos se realizaron ubicando una comunidad centro a nivel de la cuenca y seleccionando comunidades sedes<sup>9</sup>. Seguidamente se convocaron a 5 miembros de las comunidades siendo ellos: el presidente y el vicepresidente del comité pro-mejoramiento, el alcalde auxiliar, el mayor de la comunidad y un miembro de la misma (FDN 1996/7:II). Entre los reunidos se discutió la misión de la Fundación y se analizaron los problemás ecológicos a través de una red de problemás, mapeando las causas y posibles soluciones. En este año se comenzó a trabajar con las municipalidades para que de esta manera se pudieran solucionar los problemás sociales (salud, poca infraestructura, etc.) afectando a la población. En muchas comunidades, la gente se quejaba que la Fundación sólo recaudaba información para sus diagnósticos, pero no tenía la capacidad para lograr algún cambio.

Este año, no se prosiguió con el proceso de evaluación y participación a nivel local. Más bien se crearon coordinadoras institucionales (compuestas por ejemplo de las municipalidades, la pastoral social, el centro de salud, etc.) donde cada organización se encarga de solucionar problemás específicos a su misión. A través de estas coordinadoras, la Fundación espera concentrar su atención en las áreas más relevantes a la conservación de la biodiversidad, como es la promoción del café, el proyecto de tierras, etc.

---

<sup>8</sup> Comunicación oral por Fernando Secaira, Coordinador de Organización Social.

<sup>9</sup> La distancia entre una comunidad y otra hacía más difícil que esta actividad se efectuara en cada una.

Las capacitaciones de agricultura sostenible son un fenómeno reciente y que tienen como objetivo reforzar y apoyar el trabajo práctico y las charlas impartidas por el extensionista hombre. Aunque la impresión general de los cursos por parte de algunos señores entrevistados parecería ser positiva, otros expresaron ser incapaces de poner en práctica lo que se les enseñaba por “falta de tiempo” o porque todo era “muy técnico” y se les olvidaba la mitad de lo que se les enseñaba. La enseñanza misma se hace utilizando rótulos, presentando la problemática ambiental como una red, y discutiendo y contestando preguntas por parte de los agricultores presentes. También se hacen visitas a las parcelas y se presentan videos y películas sobre la temática.

Algunas observaciones al respecto de estos cursos se haran a continuación:

- Los cursos observados en Chajomhá tienden a darse los días miércoles y jueves, el miércoles siendo un día de mercado en el cual existe una menor asistencia. Quizás tendría mayor sentido impartir los cursos los días jueves y viernes para no limitarle esta oportunidad a ninguna persona que un día de mercado, por definición se ve obligado a vender su producto.
- Antes de ejecutar el curso el capacitador era ignorante de la identidad de las personas presentes. Podría ser un detalle de mayor respeto, el que en el futuro, tal persona se enterara por lo menos de los nombres del representante, del Alcalde y de algunos catequistas prominentes, los cuales tienen una gran influencia positiva o negativa frente a otros miembros de la comunidad.
- En tercer lugar, la transmisión de información a través de videos y equipo electrónico no pareciera lo más adecuado en este contexto. Aparte de que los videos son en su mayoría editados en español y que por lo tanto muy pocos comprenden su significado entero, las imágenes, consisten más en una fuente de diversión que de educación. Como me describió la extensionista mujer, la gente los ve como “puros dibujitos”. Al video no se le dio ningún acompañamiento explicativo, y al llegar la comunidad entera incluyendo a niños, el equipo en una ocasión terminó dañado.

### ***Recomendaciones específicas para la Fundación***

Es imprescindible que para que la FDN logre un mayor impacto en su programa de desarrollo sostenible, a las comunidades no se les considere como homogéneas donde sus miembros son indistinguibles unos de otros. Tanto en el marco conceptual como en el desempeño operativo del proyecto habría que tomar en cuenta los siguientes factores:

**El factor etéreo** o las edades de los agricultores y los cambios socio-económicos asociados a su evolución. Existe una correlación estrecha entre el ciclo de vida del jefe de hogar y el desarrollo del hogar. Tomando las clasificaciones citadas por Durston del ciclo normal de vida masculina campesina están “la infancia dependiente, la etapa escolar, la de ayudante del padre en labores productivas, la de parcial independización económica, la de recién casado, la de padre de hijos menores, la de jefe de una fuerza laboral familiar adolescente, la de jefe de un hogar extendido, la de creciente pérdida de control sobre el trabajo de los hijos adultos, la de donación o herencia anticipada de tierra

a los hijos, hasta la etapa final de anciano dependiente” (1996:102). Con el avance en el ciclo de vida del jefe de hogar también aumentan los recursos acumulados, la fuerza de trabajo/dependientes y la capacidad de decisión autónoma.

Directamente relacionado con el punto anterior está el **factor económico** donde se debe distinguir entre los agricultores quienes están en una posición de satisfacer sólo sus necesidades básicas de reproducción social del hogar y aquellos que están en una etapa de acumulación de capital. Las comunidades aunque puedan aparentar una pobreza común, se distinguen interiormente por aquellos individuos más empresariales o de mayor edad que los demás. Las parcelas familiares y sus variados modelos de producción reflejan las diferencias que pueden existir. En Chajomhá, por ejemplo, un catequista agricultor y comerciante ha invertido fondos y tiempo en los viveros de café, mientras que un anciano de la comunidad que no produce cultivos comerciales concentra su atención en lo que son las hortalizas de su huerto familiar.

Los objetivos del jefe de hogar también estarán sujetos al **factor social**. Aparte de capitalizarse, para el campesino indígena también es de suma importancia acumular prestigio, financiar los estudios de los hijos, dejar herencia a los dependientes a través de la compra de más tierras, vestir bien a la mujer y cumplir con cargos y fiestas religiosas.

Una vez que estas diferencias han sido esclarecidas, se podrán crear **grupos de interés** entre individuos que compartan intereses y objetivos similares en la etapa particular de sus vidas, y no amalgamar a todos los hombres agricultores dentro de un mismo grupo de capacitación o de trabajo. En el caso que la Fundación también desarrollará lo que son bancos comunales y créditos, estas diferenciaciones revelarían cuáles grupos serían más aptos para participación de este tipo.

También cabe mencionar aquí, que las mujeres desempeñan un papel crítico en la agricultura comercial. El esquema tradicional donde sólo el hombre laboraba en el campo ha desaparecido, y en la mayoría de instancias las mujeres representan mano de obra indispensable en lo que es el corte de cardamomo, la fumigación y la comercialización del producto. Es por esta razón, que a la mujer se le podría también capacitar en cuestiones agrícolas. El enfoque de **género** en el componente no puede pasar por desapercibido a pesar de que el actor predominante en la toma de decisiones en la cultura campesina siga siendo el hombre.

Otra observación que se podría hacer en cuanto a este componente es que la única justificación que proporciona por conservar a la naturaleza, recae en la utilidad de esta última. **La esfera simbólica** o religiosa de la naturaleza es descartada por completo. Como nota interesante es el hecho de que el capacitador de agricultura mencionara que para que el trabajo tuviera los “mayores beneficios en vez de riesgos” la gente tenía “que sentir mucho amor” y tener “gran entusiasmo por el trabajo”. La gente siembra y cosecha tanto para vivir y comer como para hacer perdurar las relaciones sociales, espirituales y de prestigio en la comunidad.

### **3.5 Componente de Integración de la Mujer**

#### ***Objetivos y técnicas***

El objetivo general del componente es *integrar la capacidad y participación de las mujeres en el proceso de mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes de la Reserva de Biósfera Sierra de las Minas (RBSM), enfatizando en la transmisión de valores y conocimientos que aumenten su aprecio y respeto hacia la naturaleza y la conservación de los recursos naturales*. Este objetivo general se espera lograr a través de los siguientes objetivos y estrategias:

- 1) El primer objetivo específico dice, *mejorar la nutrición familiar a través de la promoción de huertos familiares, enfatizando en plantas nativas, y en métodos de preparación de alimentos que maximicen el valor nutricional de los mismos*.
- 2) El segundo objetivo específico dice, *mejorar la salud familiar a través de la revalorización de medicinas tradicionales y la promoción de prácticas de higiene así como colaborar con la desparasitación y vacunación de niños, en coordinación con el centro de salud más cercana a la comunidad*
- 3) El tercer objetivo consiste en *promover y fortalecer la organización y autosuficiencia comunitaria a través del involucramiento de las mujeres en actividades productivas*
- 4) Como cuarto objetivo el componente pretende *informar y concientizar a las mujeres acerca de los objetivos de conservación y desarrollo sostenible de la Reserva de Biósfera Sierra de las Minas y de la Fundación Defensores de la Naturaleza*.

#### ***Aceptación y percepciones a nivel local -Chajomhá- de las técnicas propuestas***

1) Antes de promover cualquier mejora en la nutrición familiar es importante entender que para la población, la desnutrición no se comprende ni como un problema ni como resultado de la relación causa y efecto entre falta de alimentos y enfermedad. Como revelaron las entrevistas, a la enfermedad se le percibe como consecuencia de “gusanos”, “manos sucias”, o aspectos socio-culturales como son el mal de ojo, el susto, la brujería y la venganza. En la comunidad de San Vicente 2, el curandero me mencionó que existen “enfermedades del aire” que el cerro le da a las personas cuando violan el equilibrio hombre-montaña (-cuando deja de pedir permiso). En cuanto a la comida, émicamente, ésta tiene un valor por la “fuerza” que le da al cuerpo, pero también por tener un valor simbólico (Fitzgerald 1977). Los beneficios biológicos de éstos, como se refleja en la preparación de alimentos que no maximizan el valor nutricional de los mismos, son menos importantes para las mujeres que mantener los equilibrios culturales. Por ejemplo entre lo “frío” y lo “caliente”. En la preparación de platos como es el caldo,

se mezclan el chunto o pollo (ambos fríos) con achiote, ajo, zamat - o culantro silvestre - y pimienta (todos calientes).

Además de estas consideraciones, hay que tomar en cuenta que existe una gran curiosidad de parte de las mujeres por aprender a cocinar “platos de pueblo”, o alimentos que paradójicamente están menos relacionados a una cultura “tradicional”. Ellas quieren saber qué cocinarles a los que vienen de afuera, y la extensionista se ha encargado de dar clases de cocina donde a las mujeres se les enseña a preparar pollo frito y guisado, ensaladas, recados, atoles y a cortar las hierbas de forma más fina<sup>10</sup>.

Esta curiosidad también permite que con las plantas nativas, la introducción de verduras desconocidas a la comunidad como el repollo o la zanahoria, tengan algún éxito. Si bien por un lado existía una mayor diversificación de cultivos en Chajomhá que en San Vicente 2, irónicamente el resultado de las encuestas demostró que sólo un 40% de las casas de la primera comunidad disponían de huertos familiares, mientras que en la segunda comunidad donde no trabaja la Fundación, se contó un 63% de hogares con huertos (Ana Isabel Rosal 1997). Indudablemente, la época del año tendría algo que ver con este número bajo, sin embargo cuando se pasaron las encuestas en las casas de Chajomhá, surgieron razones relacionadas con la “falta de semilla”, con la “falta de tiempo”, con el hecho de que los animales se comían el cultivo, con la falta de espacio en el área circundante a la casa o con la pobreza de la tierra (“la tierra ya no da”). En otras palabras, desde el punto de vista de las señoras, aunque esta práctica es apreciada, pareciera existir una carencia de asistencia técnica.

Con respecto a la enfatización de plantas nativas sí hubo evidencia, sobre todo en el período posterior al estudio de plantas medicinales que efectuó Rebecca Orellana (FDN) en 1996. Tanto la extensionista como las señoras quedaron bien capacitadas en los beneficios prácticos de éstas y en la preparación de pomadas y jarabes. En contraste, la preparación de alimentos que maximicen el valor nutricional de los mismos, no se evidenció. Si bien, las mujeres mismas demuestran menos interés en este aspecto, desde un punto de vista técnico, se sintió que la extensionista encargada no tenía conocimiento suficiente de nutrición o de las propiedades organolépticas de los alimentos (*Ibid.* comunicación oral).

2) La extensionista como figura de respeto entre los señores y señoras de la comunidad tiene gran influencia en aspectos de salud. En numerosas ocasiones durante el período de trabajo de campo llegaron individuos enfermos a su rancho a pedir consejo o remedios para algún mal. Se evidenció que ella recomendaba y distribuía tanto recetas de plantas medicinales (tres puntas, te de limón, etc) como de medicinas modernas (pastillas y jarabes de la farmacia). Lo que sí fue evidente es que para lesiones internas o externas graves, ella recomendaba medicina moderna y una visita al centro de salud o al hospital. Un caso específico concierne al representante de la comunidad, quien en un momento

---

<sup>10</sup> Al menos no se trataba en este caso de enseñarles platos chinos como el ‘chow mein’, que hacían las extensionistas de CARE !

dado sufría de muchos dolores que atribuía a la brujería. La extensionista lo convenció que su problema no estaba relacionado con la brujería y que era necesario que tomara remedios fuertes. Ella diagnosticó el caso como una úlcera, le recomendó que dejara de comer chile y frijoles por un tiempo y le compró un medicamento que eventualmente lo curó.

Las prácticas de higiene, como el lavado de manos, el uso de letrinas y el aseo de sus casas, si parecían cumplirse y ser importantes para la mayoría de las mujeres. Por otra parte, nuestra experiencia en el campo demostró que existía una falta de comunicación entre la extensionista y el centro de salud. Para citar sólo un ejemplo, la extensionista no estaba ni enterada ni participó de la toma de peso y de talla de parte del centro de salud/CARE - MICUENCA. Esto último tenía como fin dar alimentación complementaria (alimentación a bajo costo) lo cual podría perjudicar las actividades de la Fundación en el sentido de que después la gente espera regalos y beneficios similares.

3) Inicialmente, este componente incorporó a un número no insignificante de mujeres de la comunidad (hasta 20) formando un comité organizado dirigido por una presidenta, una vice-presidenta, dos secretarías, una tesorera, unas seguidoras y las vocales con las demás mujeres. La extensionista daba clases de cocina, de crochet, de costura y de cómo hacer pan como actividad productiva. En un principio se creó un fondo común tras la venta de pan hecho en ollas, hasta que en 1995 este grupo logró juntar Q600 para la compra de un horno ahorrador de lena<sup>11</sup>. Si bien el horno permitió que se fabricaran mayores cantidades de pan, el grupo de mujeres poco a poco se fue desintegrando, para primero formar dos grupos de 10 personas en cada uno, y luego quedarse trabajando sólo uno.

A estos dos grupos de mujeres se les llamará el “grupo de las amigas/ vecinas” y el “grupo de parientes”. A un nivel superficial, la separación de los dos grupos se dio porque las señoras que ahora componen el primer grupo acusaban a las del segundo de tener menos ánimo, de ser “más haraganas” y “menos organizadas”. A un nivel más profundo, se me reveló que la división que se había dado era resultado de conflictos internos a la comunidad entre los catequistas.

Según el extensionista hombre, el conflicto entre los catequistas resultó cuando algunos de ellos “por envidia” acusaron a otro catequista, comerciante y económicamente próspero, con el padre católico. Lo encontraban “creído” y que “gozaba mucho de la vida”. Lo acusaban de que por “andar vendiendo demasiado en Panacté no se mantenía”, y que por no cumplir con sus cargos querían “sacarlo de la junta directiva de la iglesia católica”. El incidente se complicó con la muerte del caballo de este individuo, la cual se atribuyó a la brujería. Según la víctima, la muerte iba dirigida a él pero “por suerte le cayó al caballo”. El extensionista me narró cómo este catequista prosperó, le pagó 1500 quetzales a un brujo “para que le quitaran la mala sombra y para limpiar la casa”. A su vez, éste se defendía, diciendo que los demás eran “huevones” porque se quedaban en sus

---

<sup>11</sup> El pan que se hace es de tipo ‘dulce’ y ‘francés’ y se vende a 25 centavos el pedazo.



Tejidos Poqomchiés:  
Elaborados por las áncianas  
de la Comunidad de  
San Vicente 2.

casas y tenían “problemás de ropa, comida y tampoco cumplían con los cargos”. En este contexto, la brujería parecería equilibrar las diferencias económicas en la comunidad.

El caso, es sin embargo, que las mujeres casadas o relacionadas con los hombres de la disputa tomaron partido y que estos conflictos religiosos y de poder escalaron y crearon las divisiones entre el grupo organizado. Actualmente trabajan aproximadamente sólo ocho mujeres, cuatro de las cuales son hijas del representante de la comunidad. No sólo existe un participación mínima, pero esta situación también nos lleva a la pregunta, de quién le hace favor a quién: el representante a través de sus hijas a la extensionista, o la extensionista a través de la producción de pan a la comunidad ?. No se niega que es conveniente para la comunidad no tener que depender de un vendedor ambulante de pan, sin embargo cuáles son los verdaderos ingresos económicos que se obtienen? Para ser justa se podría decir que el banco comunal sirve no sólo para comprar insumos o para invertir en infraestructura, pero que también provee una fuente de ahorro informal. Se evidenció en varias ocasiones durante la época de escasez que las señoras le pedían prestado a la tesorera sumás pequeñas de Q50 ó Q100 las cuales se devolvían algunas semanas más tarde y sin el costo de interés. No obstante es irónico que este beneficio no hubiera sido pensado o integrado por la Fundación de manera formal.

Un proyecto piloto de comercialización de tejidos realizado en Chajomhá durante la investigación de campo, reveló el entusiasmo que tienen algunas de las mujeres por participar en este tipo de actividades. Los beneficios económicos que aporta este tipo de actividad no sólo son más directos (que aquellos del pan que van a un banco comunal, aunque éste también tiene sus ventajas), pero también previenen las disputas que se crean entre grupos, y permiten que la actividad se logre en el hogar individualmente y en el tiempo más apropiado para la señora. En este sentido, la Fundación tendría que analizar las actividades que valen la pena promover para grupos, las que son preferidas y más eficaces por ser individuales. La promoción de tejidos representa no sólo una estrategia anti-pobreza (la cual se podría desarrollar sobre todo en los meses de mayor escasez en el ciclo agrícola, entre junio y septiembre) pero también una estrategia de fortalecimiento cultural. El telar de cintura data desde antes de la conquista española, por lo que constituye un conocimiento local de gran valor. Desde el aumento en la producción y venta de cardamomo, se ha visto que las mujeres tanto en Chajomhá como en San Vicente 2 se dedican más a esta actividad que a la de artesanías. Consecuentemente, muchas jóvenes de la comunidad Poqomchi’ especialmente, no tienen esta habilidad.

En cuanto a la ‘autosuficiencia’ que se quiere promover en el componente, las entrevistas revelaron que ésta es limitada. Las señoras se quejaban de ya no trabajar más a causa de la ausencia de la extensionista (- “ella ya no llega”). Adicionalmente, la llave al rancho de esta última, (donde se encuentra el horno de pan así como los ingredientes y otros utensilios para su preparación) es guardada por la misma, así como por una hija del representante de la comunidad. Según se nos explicó, las mujeres tienen cuidado de no entrar a la casa cuando la extensionista se encuentra ausente, porque sino “se les tilda de ladronas”. Las mujeres también dependen de la extensionista para los créditos informales que ésta les ha prestado en el pasado, por la vacunación de pollos contra la fiebre y por

sus consejos de tipo medicinal, matrimonial, social y técnico. La mayoría de estas actividades también son informales y realizadas espontáneamente por la extensionista.

4) Las estrategias de ‘concientización’ se logran a través de las charlas y pláticas impartidas a las mujeres cuando se reúnen para las clases de cocina o para la preparación del pan y a través del ejemplo que proporciona la extensionista con su estilo de vida. Aparte de ponerle énfasis a la limpieza en el hogar y la higiene en la preparación de alimentos, la extensionista también ha intentado promover la tecnología apropiada en la forma de estufas ahorradoras de leña con la que cocina ella. Aproximadamente 25% de los hogares en Chajomhá (los cuales se encuentran en la proximidad del rancho de la extensionista) cuentan con estas estufas, aunque es interesante notar que el diseño original cuadrado, donde se requería de la fabricación de ladrillos, fue adaptado y construido en forma circular ahorrando así el tiempo que se toma en fabricar los ladrillos. El fuego, así como la tierra, el agua y el aire constituyen los cuatro elementos sagrados de la cosmovisión Maya. El fuego además de proporcionar calor, simboliza la luz y a Dios. También se dice que es ‘testigo’ de los acontecimientos que ocurren en el hogar.

Los comentarios de las mujeres acerca de este componente y el aporte que hace a sus vidas son en su mayoría muy positivos. No obstante, es interesante notar como muchas señoras niegan o desvalorizan sus propias costumbres o maneras de hacer las cosas por otras que se perciben como “mejor”. Una anciana describió Chajomhá como “perdida” antes de la llegada de Defensores pero donde “ahora se hace el aseo”. De acuerdo a ella, la Fundación ha aportado ideas de siembra, de vivienda, de letrina y de cómo barrer sus casas y tener más higiene. En otro caso, el marido de la señora bajo entrevista le había dicho que aprovechara de las enseñanzas de Defensores de “cómo vivir”. Así mismo, la extensionista siente que está “civilizando” a las personas de las comunidades, a través de las ideas o enseñándoles a ser menos tímidos con gente de afuera.

Las mujeres en las entrevistas estaban enteradas de que el objetivo principal de la Fundación es “proteger al bosque” así como aportar “ideas”. En los hogares se expresaba un buen entendimiento acerca de la importancia de preservar al bosque para no perjudicar al ciclo hidráulico. Por otra parte, se hacía menos énfasis en la importancia de conservar los suelos. Según una anciana este menor respeto a la tierra se debe a las conversiones religiosas de los últimos años,

“ Los jóvenes están dejando la costumbre y se están convirtiendo a la iglesia evangélica, lo cual no está bien. La tierra es muy sagrada y debería de tener prioridad. A ella la pisamos y por ella pasamos. Pero para los evangélicos la tierra ya no vale nada. Antes se vertía el caldo de un animal sacrificado en la tierra. Esto daba muy buenos resultados [para la milpa, la cual ahora se considera “raquítica”]. El cerro es dueño de todo. Los jóvenes son ahora como gallinas sin pensar... la montaña es muy bonita”

La combinación de lo émico y lo ético resultan en un equilibrio de puntos de vista permitiendo cambios estratégicos profundos y sensibles a la cultura local. En una reunión con el equipo técnico se realizó un FODA ético del componente, el cual se ilustra a continuación:

## FODA ético del Componente Integración de la Mujer

Fortalezas	Oportunidades	Debilidades	Amenazas
Respeto y confianza de la comunidad frente al extensionista	Banco comunitario provee una fuente de ahorro	Falta de conocimiento de la organización comunitaria	Rumores negativos
Apoyo de los jefes de familia al componente	Infraestructura (hornos de pan y estufas ahorradoras de leña).	Falta de planificación y demasiada espontaneidad	Líderes negativos
Exito en higiene y limpieza	mayor reciprocidad de información (a través de charlas y representaciones).	Falta de adaptación de las actividades del componente con el ciclo agrícola	Creación de una estratificación económica y social entre las señoras
Flexibilidad en horarios	Temás pertinentes a la población provocan un mayor interés	Dependencia de la extensionista para ejecutar las actividades	Tendencia hacia la individualidad en vez de trabajo comunitario
Capacidad de convocatoria	Interés de las mujeres en asuntos agrícolas	Falta de comunicación de la ext. con ecargado de sector, coordinador de distrito y otras insts.	Luchas internas en la comunidad por alcanzar el poder
Estrategia de permanencia en la comunidad	Existe demanda de crédito	Falta un análisis de género (y capacitación de agricultura para las señoras u hogares dirigidos por mujeres )	
Extensionista tiene mayor información		La toma de partido en luchas internas a la comunidad	
<b>Servicios informales</b>		Falta de personal	
Créditos (para materia prima)		El título del componente	
Vacunación de pollos		Falta de apoyo a otros empleados externos a la region (central, cuerpo de paz, investigadores)	
provisión de medicina moderna			
consejos matrimoniales			
'posada' en casa de extensionista en			
Telemán y en oficina			

### ***Recomendaciones específicas para la Fundación***

Que se conozca mejor la **organización social informal** para aumentar la participación de la población con miras de reducir su pobreza y mejor concientizarla sobre la conservación de los recursos naturales. Grupos de interés pueden existir, no obstante, deben también de considerarse las relaciones de parentesco y de reciprocidad vertical (entre ancianas y jóvenes, o de patrón-cliente) que llevan a formás multifacéticas de cooperación y que exceden un marco basado exclusivamente en la producción.

Que se promueva la **comercialización** de productos artesanales como son los tejidos o la cerámica. Esto tiene el potencial de mejorar significativamente el precio de productos de otra manera vendidos localmente así como de elevar la auto-estima de las mujeres, y mitigar la centralidad que tiene la estrategia de vida del hombre jefe de hogar, frente a su mujer. Adicionalmente la promoción de artesanías que se fabrican individualmente o entre familias, permiten no imponer el trabajo grupal de manera homogénea entre todas las señoras.

Que el trabajo de **extensión** se desarrolle con una visión estratégica mejorada del futuro, la cual pueda ser evaluada y la cual incluya metodologías de participación que sean sensibles a los grupos que tienden a ser más marginados en la comunidad. La falta de personal o de un método multiplicador que permita la difusión del desarrollo de actividades productivas así como de información, perjudican el éxito del trabajo.

Que la Fundación adopte un enfoque de **género** en base al cual se apoye a la mujer tanto en sus actividades tradicionales (cocina, hogar, nutrición, niños, etc.), como en las actividades no-tradicionales (corte de cardamomo, venta de artesanías, etc.).

### **3.6 Programa de Protección**

Según cifras de la Fundación, la pérdida de bosque en toda la Sierra de las Minas ha sido de un 1.08% anual entre 1987 y 1995<sup>12</sup> (Proyecto de Implementación Conjunta FDN/Fundación Solar 1997). Si se calcula la pérdida por zonas ecológicas correspondientes a las comunidades bajo estudio, ésto revela que para el bosque muy húmedo premontano - donde se encuentra Chajomhá - el porcentaje es de 1.01%, mientras que la pérdida del bosque pluvial montano bajo y bosque muy húmedo montano bajo - donde se encuentra San Vicente 2 - es de 0.53% anualmente.

El programa de protección tiene como fin prevenir la tala de los bosques dentro de la reserva, particularmente de la zona núcleo y las áreas aledañas que se encuentran en la zona de usos múltiples. A pesar de que el bosque muy húmedo premontano, con el actual ritmo de deforestación corre el riesgo de desaparecer por completo en 96 años, es el bosque pluvial y bosque muy húmedo montano bajo que se encuentra mejor protegido

---

<sup>12</sup> Para obtener este porcentaje se dividió la pérdida de cobertura forestal de este período (de 1860.13 hectáreas) por la cobertura forestal que existía en 1987 (de 170821 hectáreas) y se multiplicó por 100.



'Invasores' del bosque  
nuboso - vecindad de San  
vicente 2.

por la fundación. El valor de este bosque pluvial es de gran importancia puesto que constituye la extensión más grande de su tipo en América Central (*Ibid.* 1997). Consecuentemente, es por ésto que la estrategia de Defensores consiste en trabajar más bien con las comunidades al márgen de la zona núcleo y no con aquellas en zonas de vida que puede que estén bajo peligros más fuertes de desaparición pero las cuales son consideradas menos importantes.

Las actividades que se llevan a cabo dentro del programa de protección incluyen:

- a) recorridos grupales o patrullajes<sup>13</sup> (o 'monitoreos' como se les ha comenzado a llamar)
- b) rotulación
- c) organización y fortalecimiento de brigadas contra incendios
- d) mantenimiento y apertura de brechas-senderos
- e) capacitaciones
- f) mantenimiento de refugios
- g) apoyo al aspecto legal.

En la comunidad de Chajomhá se ha trabajado lo que son los patrullajes, la rotulación<sup>14</sup> y el mantenimiento de brechas y rondas contra incendio.

La tala limitada y racional (como por ejemplo para la construcción de casas o edificios comunales o de árboles podridos y que se encuentren en la cercanía de una casa y se puedan caer y causar daño) se permite sólo bajo licencia en las áreas de usos múltiples y de amortiguamiento. Sin licencia se permite la tala únicamente de 10m<sup>3</sup> para consumo familiar, según la ley forestal del Instituto Nacional de Bosques (INAB). Los miembros de la comunidad de Chajomhá sí han tomado conciencia de una aplicación más estricta de la ley como mencionó un señor diciendo: "ahora pensamos en Defensores cuando talamos, antes lo hacíamos sin pena". Adicionalmente, la titulación de las tierras en Chajomhá ayuda en este sentido, lo cual no es el caso para la comunidad de San Vicente 2. Pero, qué tipo de motivaciones son las que impulsan al campesino a talar o a no talar en primer lugar?

Desde el punto de vista de los miembros más jóvenes de la comunidad de Chajomhá, el poder agrandar el tamaño de los trabajadores agrícolas representa una motivación importante para talar. En 1995 un grupo de jóvenes (fundamentalmente aquellos recién casados o con familias crecientes) sobrepasaron la autoridad de los líderes fuertes en la comunidad y decidieron expulsar al extensionista de la Fundación por un incidente relacionado con un recorrido grupal. Dos individuos de CONAP acompañados por un par de representantes de la Fundación habían estado patrullando el área, cuando divisaron una tala ilegal e indagaron a la comunidad al respecto. Estos miembros específicos de la comunidad, respondieron furiosos, quejándose de que, la Fundación no

---

<sup>13</sup> Es interesante notar cómo la Fundación ha ido cambiando el vocabulario antiguo y algo militarizado que reflejaba la situación política de los '80 (p.ej.: 'patrullajes', 'invasores', etc.) por un vocabulario menos agresivo y socialmente más aceptable.

<sup>14</sup> Los rótulos que demarcan el área de zona núcleo son escritos en castellano y en Q'eqchi' y leen "El cerro - área protegida por la ley. Protejámosla juntos" (Tzultaq'a - kolb'il xb'an li chaq'rab - sa'komonil). Se instalaron un total de 267 rótulos en los sectores de Izabal, Tinajas y Pueblo Viejo entre 1996 y 1997 (FDN 1996-97) sin embargo cuando se considera el nivel de alfabetización entre los miembros de la población, pone en duda que comprendan el mensaje escrito.

los sostenía y que ellos estaban obligados a talar para comer: “Defensores no da ni frijol, ni tortilla, ni nada...”.

La disputa escaló de manera desproporcionada particularmente cuando se le acusó erradamente a un muchacho de la comunidad de haber sido el culpable de tal incidente. Según el muchacho, él y el verdadero culpable (proveniente “de otra comunidad”), cargaban “una misma camisa de color negro” por lo cual se les confundió. Cuando se efectuó la evaluación y planificación anual en las comunidades, Chajomhá se negó a cooperar. La Fundación no quiso sancionar para no empeorar la situación, y sólo quedó la extensionista mujer trabajando en este cacerío. Además de que el extensionista tuvo que pasar más de un año fuera de Chajomhá (hasta que sus miembros se volvieran celosos de su presencia en otras aldeas y lo invitaran de regreso) mucho del trabajo que se había logrado aquí, fue destruido. El extensionista cuenta cómo en un caso, una siembra de 18 barreras vivas en la comunidad fue quemada.

Las entrevistas en Chajomhá revelaron que en la mayoría de casos los árboles se botan por necesidad y no por gusto o por ignorancia. La promoción de 1/7 del área de la parcela como bosque, que ha comenzado a tener éxito en la comunidad vecina de la Franja de los Olivos, es difícil de sostener en Chajomhá porque sus dueños sienten que el comprar una parcela es para cultivarla en su enteridad. Dada la dependencia exclusiva por la tierra, el conflicto entre la agricultura y la protección del bosque es muy fuerte. Los habitantes de la región justifican la bota de árboles diciendo: “nosotros no comemos palos”, o preguntan que si acaso la Fundación les va a traer frijol, maíz y arroz. La inseguridad alimentaria se ha visto agravada con la caída en el precio del cardamomo este año, por lo que consecuentemente por un quintal de este último sólo se obtiene medio quintal de maíz.

Aparte del factor económico (el cual está sujeto predominantemente a presiones a nivel familiar), también existen factores sociales (sujetos a intereses personales) que influyen en la toma de decisiones campesinas al botar un árbol. Cuando nace un niño, nace un *aj si'* o leñador, quien por definición aprende a botar árboles. Una parte importante de la masculinidad en éstas sociedades incluye saber usar bien el hacha y el machete por lo que al que no bota se le dice “perezoso” y “haragán”.

Motivaciones religiosas también pueden influir en la toma de decisiones a la hora de talar o de prevenir la tala. A menudo, éstas se ven sujetas al nivel comunitario. Para la comunidad de San Vicente 2 por ejemplo, existe una montaña sagrada la cual es protegida por los miembros mismos, y en la cual se practican ritos de ofrenda y de veneración. Los alrededores de esta montaña donde se cultiva el cardamomo han sido totalmente deforestados. Esto implica que donde se encuentra el bosque que es considerado sagrado, éste se cuida y respeta, mientras que el área de bosque profano no es protegido de la misma manera.

Hace dos años atrás, Chajomhá estuvo involucrada en una disputa con la comunidad vecina de La Franja de los Olivos. La pelea se dio porque miembros de la

primera comunidad talaron a lo largo del riachuelo que corre por esta cuenca, de esta manera produciendo una escasez de agua para los habitantes de más abajo de la Franja. En revancha la comunidad de la Franja de los Olivos taló un bosque perteneciente a los miembros de Chajomhá. La tala entonces también se da por cuestiones de disputas políticas.

La geografía de un área también afecta la tala. Si las pendientes son demasiado extremas, es probable que esto mismo actúe como una barrera natural a la deforestación. Por otra parte, la fragilidad de los suelos y la pérdida de su fertilidad al cabo de dos años (sin el uso intensivo de abono), obliga a muchos campesinos a adentrarse más al bosque donde la fertilidad es mayor.

De manera semejante, el hecho de estar rodeado aún de tanto bosque también afecta la percepción de la gente y su manera de enfocar problemas que pueden aún no ser verdaderos. El extensionista hombre, relata cómo la gente veía el tener que dejar bosque como provisión del futuro como “puras pajas”. En el fondo, el desastre ecológico consecuente de la deforestación no es relevante hasta que las personas mismas no sean directamente afectadas en su vida cotidiana. En este sentido, los retos para la FDN son grandes, puesto que donde se trabaja predominantemente en este momento es con las pequeñas comunidades al margen del bosque y no con aquellas a alturas más bajas donde por la misma escasez de recursos naturales, existe un mayor aprecio por ellos<sup>15</sup>.

Antes de implementar cualquier tipo de programa de protección en una región como ésta, es crítico tener en cuenta lo anterior. Un conocimiento de las motivaciones que impulsan a la tala permiten tomar medidas que sean sensibles a la realidad social de los habitantes de la Sierra. La coerción como método de protección por ejemplo puede que no sea el más apto debido a la falta de necesidades básicas de la población. En esta situación no es sorprendente que la aversión por el personal de la FDN aumente. En contraste, el fortalecimiento de actividades productivas o de soluciones a problemas estructurales como son la legalización de las tierras responden tanto a mejorar la calidad de vida de las personas como a prevenir la tala del bosque. Es importante notar que este año fue el primero en que se logró un balance en cuanto a inversión monetaria entre el programa de protección y el programa de desarrollo sostenible. En el pasado, el programa de protección había sido siempre más importante<sup>16</sup>.

### ***Recomendaciones específicas para la Fundación***

Es necesario que la Fundación, a través del Programa de Desarrollo Sostenible y más específicamente a través del componente de Agricultura Sostenible logre la

---

<sup>15</sup> Dado el éxito limitado en cuanto a la protección del bosque hasta 1993, en este año cambió la estrategia de la FDN, de un enfoque de trabajo en las comunidades grandes de las cuencas ubicadas en las laderas bajas de la montaña, a las pequeñas comunidades pegadas al bosque. El enfoque de cuenca pretende ampliar el impacto involucrado a las comunidades abajo, así como a otras instituciones gubernamentales y no-gubernamentales.

<sup>16</sup> Comunicación oral de parte del Director Ejecutivo de la Fundación.

**seguridad alimentaria** entre la población. Es inútil decirle a la gente que no tala cuando lo que está en juego es la sobrevivencia misma.

La Fundación podría hacer un mayor uso en su programa de protección y de educación ambiental, de las **creencias locales de lo sagrado**. Pareciera ser que existe una correlación entre las áreas donde el bosque ha permanecido intacto y protegido y la práctica de ritos y ceremonias religiosas. Valdría la pena fortalecer estos vínculos entre las personas y sobre todo entre los más jóvenes quienes representan los potenciales futuros guardianes de tales regiones.

En tercer lugar, la FDN podría desarrollar lo que se conoce como '**ingeniería social**'. Si bien en la cultura local existe una relación entre la masculinidad y la tala, los extensionistas podrían promover patrones de conducta menos **destructivos** pero que no denigraran al hombre como hombre frente a los demás miembros de su grupo.

Existe por último la necesidad de aumentar los **materiales educativos y de protección escritos en el idioma Q'eqchi'**. El trabajo de textos bilingües que se está trabajando con la Comunidad Europea es un paso significativo en esta dirección.

## **Capítulo IV - Dinámicas Sociales entre la Fundación y las Comunidades**

### **4.1 Introducción**

En este capítulo se describen y discuten algunas dinámicas sociales y percepciones del presente y futuro de parte de ciertos actores sociales como son individuos de las comunidades, el extensionista y miembros del equipo técnico y de la junta directiva de la FDN. Las oportunidades y limitaciones de las políticas de desarrollo de la Fundación, descritas en el capítulo anterior, se esclarecen al revelar ciertos problemas de comunicación y puntos de vista diferenciados.

### **4.2 Percepciones que tienen las Comunidades de la Fundación**

Como explica Hans Siebers (1996) para entender la relación entre los Q'eqchi'es (aplicable a los Poqomchi'es) y las agencias de intervención (organizaciones externas a las comunidades que trabajan allí) hay que tomar varios factores primordiales en cuenta. En primer lugar, el significado de las acciones tomadas por ambos lados es determinada no tanto por su funcionalidad, como por el grupo social al que éstos pertenecen. Un empleado de la Fundación Defensores de la Naturaleza por ejemplo, es juzgado más por la confianza que inspira por pertenecer a un grupo étnico, que por la tecnología misma o las ideas que ofrece. En este sentido, la Fundación ha hecho bien en contratar a gente local que conocen el idioma y son sensibles a la cultura, aunque ellos provengan de pueblos del valle y no de las comunidades en alto. Como hizo mención un extensionista de la región, "nosotros entendemos a nuestra gente y ellos [CARE] fracasaron en Jolomjix por tanto gringo que se contrató".

Para ganarse la confianza de los Q'eqchi'es el elemento humano es más importante que lo que se está promoviendo. Se ha visto que sólo una vez establecida esta relación de confianza con el individuo, se evalúa la utilidad de lo que éste les viene a ofrecer. En caso de llegar un empleado diferente de la Fundación a trabajar en las comunidades, él tendría que ser presentado adecuadamente por el representante que ya está en una posición de confianza. Si la confianza entre las partes no se logra, no existirá cooperación con la comunidad, y ésta evadirá dar respuestas y no tendrá intención alguna de efectuar los trabajos propuestos.

Una de las razones por las cuales el componente de agricultura sostenible en Chajomha no haya tenido los avances esperados en el pasado, se puede atribuir en parte al menos, a la relación precaria entre el extensionista hombre y la comunidad. Como me contó él mismo, la gente dice que es "un pajero" y "un mentiroso", porque cuando comenzó a trabajar allí hablaba demasiado pero sin ganarse la credibilidad de la gente. En contraste, la mujer extensionista que goza de una mejor relación en términos generales, ha logrado un mayor éxito en cuanto a sus labores. El conocimiento 'técnico' o 'profesional' de una persona es entonces menos valorada que las cualidades personales que esta misma

pueda tener, como son la “confianza”, el “valor” y la “humildad”. Esto también fue evidente en San Vicente 2 donde el visible aprecio por los dos profesores jóvenes de la organización “Fé y Alegría” de Salamá se contrastaba con los “ladrones y mentirosos de Cobán”. Esta característica no se limita a la relación indígena-indígena o indígena - ladino sino que dentro de la sociedad y cultura ladina también existe esta necesidad de reafirmar lo que es la “amistad”, el “honor” y la “confianza” (*Ibid.*:62).

En segundo lugar, la agencia de intervención tiene que estar conociendo de la autonomía relativa que espera guardar la comunidad. En el caso de la Fundación Defensores de la Naturaleza, quien en la montaña se está sujeta a la ley y a la que se le percibe como a “una autoridad”, esto es de suma importancia. El trabajo que desempeña la Fundación no es ajeno a la realidad política y social del resto del país. Un número significativo de comunidades en la Sierra -como San Lucas por ejemplo- se ven recelosas a aceptar cualquier tipo de autoridad dado el pasado período de conflicto armado y de represión. Por ésto han habido comentarios negativos que describen a las personas de la Fundación como “estrictos” y “severos”. Cuando le pregunté a un catequista de la comunidad de Chajomhá si le gustaba recibir visitas, me contestó de manera firme diciendo “si nos gusta pero sólo sino son bravos y que no me vengan a tocar o quitar mis cosas”. El comportamiento dominante o fuerte de una persona es inmediatamente rechazado, particularmente entre los Q’eqchi’es que se consideran “tímidos” y “tranquilos”. Como me mencionó el extensionista hombre del área, en reacción a ésto, “la comunidad busca quebrar el orgullo de las gentes para que sean más humildes y después más flexibles”.

Cuando a miembros de la Fundación se les ha visto llegar cargando “mochilas, focos, radios, libros y máquinas fotográficas” se ha dicho de ellos que son “creídos” y que “se creen machos”. En este sentido, entre más parecido a la gente local sea el empleado, mejor. Una de las razones por la cual la mujer extensionista usa falda y sandalias y no pantalón o botas de campo, es para lograr una mayor asimilación con las otras mujeres de los grupos organizados. Como se mencionó en el capítulo previo, comer lo que come la gente también es crítico para ser bien percibido y tener mayor éxito en los proyectos. Traer víveres produce barreras. Comer con la gente de su comida - pagándola claro o por un trueque - es lo más adecuado.

A la Fundación se le percibe en general como “rica” por su equipo y por los “gringos” que en ella trabajan. Esto se refleja en el comentario de una señora de la comunidad de San Vicente 2, que decía que la Fundación se encargaba de parar la tala y “de capturar a los pobres”. También existen quejas acerca del trato diferenciado que se percibe se le dan a los finqueros y a ellos. A la gente de estas comunidades les parece poco justo que al finquero que ya taló casi todo el bosque en el valle para sus cultivos, aparentemente no se le reclame, mientras que a ellos que son forzados a adentrarse más al bosque por falta de tierra en esas partes bajas sí se les presione. Por otra parte a la

Fundación también se le ha tachado de “guerrillera”, como fue notado cuando debutó su trabajo en la Sierra<sup>1</sup>.

Las percepciones que puedan tener los diversos miembros de una comunidad acerca de la Fundación también se reflejan en los rumores. El rumor es tanto un medio informal de comunicación así como un instrumento utilizado por personas para promover y proteger sus intereses personales (Paine 1967). En la comunidad de Chajomhá se evidenció cómo en el momento de convocatoria de las señoras para el peso y talla de sus niños, una señora poco querida y de influencia mínima entre las demás, divulgaba el temor e idea de que “las mujeres pollo” pudieran estar efectuando tal actividad para luego llevarse a los niños “más gorditos” y venderlos. Por una parte, expresaba un miedo colectivo acerca de intervenciones externas y la historia del tráfico de niños en Guatemala y por otra parte, al criticar al “otro” esperaba mejorar su posición y estima en un contexto comunitario de rechazo. El rumor puede tanto separar como unir a la gente, pero en todos los casos es un catalizador de procesos sociales. Este es un instrumento importante que podría manejarse mejor por los extensionistas para crearle una imagen positiva a la Fundación.

Está claro, que a la FDN no siempre se le ha percibido como mediadora de conflictos. Mas bien, se le ha visto como instigadora de éstos en numerosas ocasiones de las que se citan dos a continuación. El primer conflicto se dio entre las comunidades de Raxón Bandera y de Río Colorado, vecinas a Chajomhá. Según el extensionista hombre del sector, la Fundación le autorizó una licencia de roza a los miembros de Río Colorado quienes luego rozaron parte del terreno perteneciente a Raxón Bandera. Dado que Río Colorado no constituye una comunidad oficial y sus límites territoriales son aún difusos, no fue sorprendente que esto aconteciera. El punto es, sin embargo, que dada la ausencia del Estado, la Fundación es asignada como árbitro legal por las comunidades. El desempeñar mal este papel, repercute en su reputación y en el éxito o fracaso de futuras actividades. En este caso la falta de resolución del conflicto llevó al disgusto de ambas comunidades frente a la Fundación. El segundo conflicto resultó entre San Vicente 1 y Paraíso Privado, cuando el caballo de un miembro de la primera aglomeración de casas se comió la siembra de barreras vivas y de seis cuerdas de milpa de un miembro de la segunda aglomeración. Se le pidió a Defensores que interviniera en resolver las tensiones, por lo que el coordinador de Distrito prometió llevar el caso al juzgado. Los meses pasaron, no hubo avances, y como mencionó el extensionista “el que quedó mal fui yo” por lo que le pusieron el nombre de “casaquero” (mentiroso) .

Finalmente, la percepción que las comunidades tienen de la Fundación están basadas en las ideas y en la ayuda concreta que ésta le pueda aportar para mejorar su calidad de vida. Para que exista un cuaje entre las comunidades y la Fundación, es

---

<sup>1</sup> En una visita a la comunidad de Caquihá 2 por el coordinador de distrito y los extensionistas de las cuencas de Pueblo Viejo y de Samilhá, las señoras que los vieron llegar con mochilas y botas de campo los creyeron guerrilleros y se asustaron. Al verlos los señores quienes los reconocieron como de Defensores, las señoras se disculparon y mataron a un pollo para demostrar que no quisieron ofender. El susto que les dieron los tres colegas de la Fundación a las señoras se curó con la pedida de pelo.

necesario que, como dice Máximo Batiul (comunicación oral) los técnicos de esta última “miren a través de los ojos de la comunidad y no a través de ojos institucionales”. En muchos casos como explica Durston, “la renuencia a las innovaciones [...] refleja una cautela fundada frente a cambios que pueden poner en riesgo la supervivencia misma de la comunidad (1997:105). La gente tiene muy claro que lo que aporta la Fundación son “buenas ideas” y no ayuda material. No obstante, estas ideas en la forma de educación, talleres, y capacitaciones, logran un menor valor e interés de parte de la gente, que el apoyo económico como podría ser desarrollado a través de créditos, del fortalecimiento de actividades productivas y de la provisión de asistencia técnica mejor enfocada y de mejor calidad.

### **3.2 El extensionista: “entre la espada y la pared”**

El representante de la Fundación Defensores de la Naturaleza en las comunidades es el ‘extensionista’. Como lo sugiere el nombre, esta figura viene siendo el eslabón o brazo derecho de la fundación y quien transfiere las estrategias que se elaboran en las oficinas centrales por los ‘técnicos’. A los extensionistas se les contrata por provenir de la región así como por hablar los idiomas locales, como son el Q’eqchi’, el Poqomchi’ y el Español. Simultáneamente, los extensionistas indígenas también son embajadores de las comunidades y de su “raza” dentro de la Fundación. Como afirman los extensionistas están en una posición comprometedor por estar “entre nuestra gente y nuestro trabajo”. Si por un lado estos individuos sienten lealtad hacia las comunidades y luchan por aportarles algo de utilidad, por otro lado, sienten un compromiso por la misión de la Fundación y la necesidad de cultivar buenas relaciones con los miembros en posiciones superiores. Desde su punto de vista, es difícil quedar bien con ambas partes y no “traicionar” a una por satisfacer a la otra.<sup>2</sup>

Quizás el reto más grande al que se tiene que enfrentar el extensionista es tratar de resolver las contradicciones que se perciben a este nivel entre los programas de protección y de desarrollo sostenible. En reiteradas ocasiones, los extensionistas se han quejado de tener que desempeñar un papel que ellos consideran contradictorio: el de extensionista (desarrollo sostenible) y de guarda-recursos (protección). Los extensionistas sienten que por una parte les limitan o prohíben el uso de los recursos naturales a la gente de las comunidades, y que sin embargo, por otra no se les proporcionan alternativas económicas sustanciales. Como hemos visto en el capítulo anterior tanto el componente de agricultura sostenible como el de integración de la mujer requieren de un mayor fortalecimiento para mejorar la calidad de vida de las personas. En las palabras de un miembro del equipo de campo:

---

<sup>2</sup> En algunas ocasiones el buen trato de una comunidad hacia un extensionista hace que a él le dé pena denunciar talas que se hayan cometido.

“Va a llegar el día en que aunque uno ande patrullando, las comunidades se van a revolver. La montaña allí está, no se mueve. Son las comunidades a las que hay que darles la atención. La gente se va a aburrir de Defensores si sólo se concentran en la protección sin fortalecer los proyectos de infraestructura (como son carreteras y otras). Van a decir que venimos a molestar por comida más que por otra cosa”.

Pareciera que el problema estuviera menos relacionado con la falta de entendimiento acerca de qué significa el término ‘desarrollo sostenible’<sup>3</sup> que con el hecho de que el programa de la FDN no cumple con la parte “crecimiento económico con equidad social” que sugiere el concepto.

Aparte del factor económico, los extensionistas también otorgan la tala del bosque a “la falta de educación” al hecho de que “ellos tienen una cultura de destrucción y de quemar desde muy pequeños como herencia de sus papás”. Para el asistente de educación ambiental del sector, “hay que trabajar para tener opiniones no sólo negativas sino también positivas [de la gente]. Siempre se le hecha la culpa a la gente, pero quién se ha preocupado de ellos en el pasado?”.

Existe un sentimiento fuerte entre los extensionistas que el trabajo en las comunidades no es el cien por ciento aceptado ni satisfactorio. De acuerdo a un extensionista, “la gente no aprecia el conocimiento, las capacitaciones o la educación, sólo el dinero”. Según él, la gente siente que “los proyectos casino ayudan [y que] las necesidades los obligan a hacer lo que dice Defensores [por lo que] toman lo que se les dice como una orden y cuando uno se ausenta ellos no trabajan”. Otra interpretación de esta participación limitada podría atribuirse a que de esta manera la gente no está excluida de futuros proyectos (de los “verdaderos proyectos que ya vienen”) que puede que sí sean de alguna utilidad.

Dentro de la Fundación, si algunos extensionistas se sienten apoyados y respetados otros sufren por sentirse ignorados. El comentario de un extensionista del Estor fue “... nuestra información se trata como un juguete [pero] no sólo los profesionales tienen la capacidad de aplicar técnicas, nosotros los indígenas también tenemos esa capacidad”. Aunque se estima que el hecho de contratar a un local es atributo suficiente para que los programas se implementen de manera culturalmente sensible, hasta ahora se ha visto que esto no es suficiente. A los extensionistas no sólo hay que ponerles más atención pero además es necesario habituarlos a pensar como investigadores, capacitándolos para que puedan transferir mejor sus conocimientos acerca de la realidad campesina a directores de la Fundación.

La falta de apoyo legal es también otro factor que obstaculiza el trabajo. A pesar de administrar la reserva, la autoridad que tienen los extensionistas/guardarecursos se podría describir como moral ya que la autoridad legal es sólo delegable a representantes del Estado y por lo tanto indelegable a miembros de Defensores. Un extensionista

---

<sup>3</sup> La descripción de este término según un extensionista es “prosperar y tener éxito. Es como el crecimiento de una planta donde uno está tranquilo, feliz y nutrido. Esto se logra a través de la agro-ecología de Altertec”.

describió a Defensores como “volando” en cuestiones legales en comparación a otros grupos ecológicos<sup>4</sup>. Sin embargo, cuando sí se han hecho denuncias por amenazas el cargo de conciencia es fuerte debido a que las repercusiones afectarán a “un pobre”. Se habla de “una tala por un finquero versus una tala *por un pobre*” y de “la pistola” versus el acusar a “alguien que quiere cosechar para comer”. Como le dijo un miembro de la comunidad de Santiaguilá al coordinador de distrito, “después que te dí comida en mi casa me querés meter a la cárcel”. El comer en la casa de un campesino se interpreta como un compromiso para el personal de la Fundación

El contexto político y las experiencias y tendencias individuales no pueden descartarse del trabajo del extensionista. Un extensionista ladino, pero que sabe Q'eqchi' y ha crecido en la región, describe a los Q'eqchi'es como “más tranquilos [que otros pueblos indígenas]” pero que él ha sentido “racismo” de parte de ellos frente a su persona. “Muchos indígenas han malinterpretado lo que son los acuerdos de paz. Sólo toman sus derechos y se olvidan de sus obligaciones...esta es una época de gloria para los indígenas”. En este sentido, las percepciones que tienen los extensionistas y otros miembros de la Fundación de las comunidades depende también de sus propias tendencias políticas y religiosas. Las narraciones polarizadas de la másacre de Panzós reflejan ésto. Mientras algunos condenan a los militares por el incidente, otros critican las acciones de los campesinos. Aquí se presenta la narración de un miembro ladino de la Fundación con sede en Telemán y su punto de vista:

*“A los campesinos que llegaron a la plaza central de Panzós el 29 de Mayo del '79 se les llamaban 'garroteros' porque estaban armados con palos con punta para matar a la gente. Ellos querían tierras, mujeres y pisto. Se querían apoderar del pueblo. Querían equidad de la tierra. Se decía, ‘tal día entran los garroteros...’. Tiraban piedras. La familia Maquín se había revuelto y era ayudada por extranjeros. Cuando comenzó la manifestación a las mujeres y a los niños se les puso al frente, y los hombres iban detrás. Los campesinos tenían machetes afilados y gritaban. El coronel de la Cruz, encargado del ejército les habló en Q'eqchi' y trató de llegar a un acuerdo. Unos del grupo [de campesinos] atacaron a tres soldados y les quitaron las armás. Estaban presentes todos esos soldados porque la gente los pidió, querían apoyo. Con el ataque a los soldados, el coronel dio la orden de ataque.*

*La familia Monzón son dueños de la finca y dicen que se hizo rico por explotar a sus mozos. Pero el mismo pueblo pidió seguridad. La gente es pobre por ser haragana y no se merecen más, pero alegan como si fuera su derecho. Otros buscaban superarse, los otros eran huevones. La iglesia católica ha estado demasiado metida con los guerrilleros. Los que tienen es porque lo trabajaron y les costó. A la gente se les manejó como conejillos de Indias. Eran los intelectuales y extranjeros que estaban detrás de eso....en una fosa común están los muertos. Oficialmente hubo 35, pero por el camión comunal fueron por lo menos 100 [personas], porque el camión no los podía cargar a todos.*

*Las señoras salían en grupo a fastidiar. Un día mataron a un hombre y sin consecuencia...los de la URNG eran libres. Desconozco el motivo del asesinato pero estas mujeres se pusieron a vender la carne del muerto gritando “hay carne barata para vender”, desde el centro del pueblo. El periódico sólo publicó inventos. Las organizaciones campesinas reviven eso cada año con una misa, especialmente los sacerdotes Mayas. Pero ellos sólo se aprovechan de la situación. Existe un gran resentimiento de la poca*

---

<sup>4</sup> Es interesante notar que aunque esto no sea cierto, el extensionista así lo cree. Esta situación refleja una falta de comunicación entre empleados de la Fundación.

*atención que se les ha dado a las víctimas de las matanzas de la URNG. No sólo los mástrados fueron afectados [pero], nosotros también fuimos afectados.*

*El FRG [Frente Republicano Guatemalteco] arrazó en Panzós con Portillo. La gente quiere disciplina y control - hay que corregir a los hijos. La gente quiere mano dura y firme. [Nueva Guatemala] era el grupo menos malo y que dio con los indígenas aunque la gente hubiera preferido a un candidato indígena. La gente ya estaba manipulada para votar con Portillo."*

La extensionista mujer, describía a la comunidad de San Vicente 2 como "más civilizada", que otras comunidades como la de Caquipec, por no haber estado con la guerrilla y por estar más acostumbrados a ver llegar a gentes de afuera".

Cuando no existe apoyo de parte de otras instituciones que también trabajan en el área, ésto crea dificultades para el extensionista. En un diálogo entre un miembro de la comunidad de Monte Blanco y un representante del INTA, el primero le mencionaba al segundo cómo Defensores le había contado que el bosque era como un pulmón de la tierra. La respuesta del representante del INTA fue que "...la tierra no tiene pulmones, sólo las vacas y los cerdos tienen pulmones". Similarmente, el maestro de la comunidad de San Vicente 1 me narró, cómo una persona del instituto de Malaria le advertía a la comunidad de la fuerza y poder que Defensores tendría en el futuro por ser "terratenientes". Al señor se le oyó decir que "...de aquí a veinte años más, nadie los podrá parar". Esta imagen de nuevo finquero, va de la mano con los problemás que se dieron en el Petén con respecto al desalojo de campesinos en la Reserva de Biosfera Maya, donde en la comunidad de Caquipec por ejemplo se pensó que Defensores había intervenido en la quema de un bebé. Tampoco se siente que exista apoyo alguno de parte de la Comisión Nacional del Medio Ambiente (CONAMA) o del Consejo Nacional de Areas Protegidas (CONAP).

El contexto social, económico y político del país también afecta el trabajo del extensionista. La falta de igualdad en la distribución y tenencia de la tierra, la desnutrición, la falta de educación, y la discriminación racial de los indígenas son todos factores que repercuten en el trabajo de la Fundación. En este sentido, un mayor énfasis en atacar los problemás de tipo estructural - como son la legalización de las tierras - representa una gran oportunidad de cambio y estrategia para la conservación.

#### **4.4 El Equipo Técnico y la Junta Directiva**

El motor intelectual de la Fundación Defensores de la Naturaleza está compuesto por los 'técnicos'. Estas son personas que por su relativamente alto nivel académico están en una posición fuerte en cuanto a la toma de decisiones y dirección en la Sierra de las Minas. Aunque en su mayoría estos individuos cuentan con una preparación universitaria en las ciencias naturales, también demuestran ser excelentes mediadores, negociadores y diplomáticos.

No existe ningún técnico que no dedique gran parte de su tiempo a recorrer el campo o a discutir con personas de las comunidades en las áreas rurales. En este sentido, y

aparte de demostrar una gran sensibilidad frente al mundo y al prójimo, son dedicados y apasionados por el trabajo. Al igual que la mayoría de los empleados de la Fundación, una gran motivación en la labor que desempeñan los miembros del equipo técnico parecería provenir de la religión. Entre ellos un gran número forma parte activa de “comunidades” (grupos religiosos), dedicando un tiempo no insignificante los fines de semana y días festivos a actividades relacionadas con alguna iglesia.

A pesar de ser en su mayoría ladinos, tanto los directores como investigadores y encargados de Distrito se muestran resueltos a comprender mejor la realidad y cultura de las poblaciones indígenas de la parte norte de la Reserva. El Director de Areas Protegidas es quizás el individuo que más se destaca en este sentido, habiendo aprendido a hablar perfectamente el Q'eqchi' y decorando su escritorio con elotes y objetos Mayas ! Existe la necesidad sin embargo, que el equipo técnico promueva los foros de reflexión y discusión alrededor de temas sociales y naturales, para reducir las brechas con el equipo de campo y para que no predomine lo que se ha denominado un “activismo” desenfrenado el cual da resultados limitados.

Los individuos que encabezan a la Fundación en las líneas grandes a seguir (como por ejemplo sus objetivos o las áreas de trabajo) son la Junta Directiva. Actualmente, está compuesta por ocho empresarios de la esfera socio-económica alta del país, quienes sostienen tener un fuerte interés por la naturaleza y por conservar la Sierra de las Minas en particular. El grado de participación que tienen estos individuos con los demás miembros del equipo de Defensores varía, aunque se observó que únicamente dos de ellos, el Presidente y el Presidente Honorario, demuestran un contacto constante. No cabe duda de que este aislamiento entre los cuerpos de acción crea una desvinculación en el trabajo que se desempeña, ya que a menudo las decisiones de la Junta Directiva no son compartidas por el cuerpo ejecutivo/técnico de la Fundación.

A través de este estudio se ha intentado compartir con el lector las percepciones, las visiones y las diversas perspectivas que mantienen muchos individuos. Pero, qué posición sostienen los miembros de la Junta Directiva, particularmente en cuanto se refiere a solucionar las tensiones entre la conservación y las necesidades humanas de la region ? Y cómo vislumbran ellos el futuro de la misión ? Por el momento daría la impresión que un consenso alrededor de estas preguntas no existe y que falta una mejor comprensión del significado de estos términos.

Más bien, cada individuo de la Junta pareciera aportar ideas y sugerencias relativo a sus conocimientos. El abogado de la Fundación por ejemplo, propone la creación de grupos de presión para aumentar los contactos con el gobierno y los instrumentos legales a su disposición. A nivel local cree que “la coerción es la única manera de parar la tala” y que sería de beneficio que existiera una policía forestal con la autoridad para hacer cumplir la ley. Aparte de fortalecer la protección por este medio, piensa importante que exista una menor dependencia en la agricultura y una mayor dependencia en la industria para erradicar la pobreza.

El antiguo Director de una compañía multinacional, también hace gran énfasis en lo que es la promoción de actividades productivas no-agrícolas, para que la gente sea “menos pobre” y menos dependiente de la tierra. Desde el punto de vista de otro empresario, existe el sentimiento de que es primordialmente a través del fortalecimiento del programa de desarrollo sostenible que se reducirá el impacto humano sobre el bosque.

En todos los casos se expresó la necesidad de que se tuviera un enfoque integral en el trabajo de la Fundación, y que por lo tanto la incorporación de aspectos socio-culturales era importante. La receptividad de parte de estos individuos por contribuciones que de alguna manera puedan ayudar en las labores de la Fundación es alentador, no obstante es importante que ellos también profundicen sus conocimientos acerca de la realidad local. Dada la historia de conflicto en Guatemala, donde, como decía un extensionista de la Fundación, “existe una cultura de miedo, miedo de superación [por ser éste el vocabulario usado por la guerrilla antes de las masacres militares], miedo a las cooperativas y odio hacia todos los que los mandan” no parece apropiada una posición de “mano dura” en la región. Es imprescindible que las brechas entre lo local y lo global se reduzcan lo máximo posible y que se comprenda la posición de los actores sociales a todo nivel.

En cuanto al futuro de la Fundación, la Junta Directiva pareciera querer expandir el trabajo de conservación (y desarrollo sostenible) a otras áreas del país, como son el Petén, la Sierra Santa Cruz y el bosque muy seco en el departamento de Zacapa. Sin embargo, hay que preguntarse si éste no es un paso algo precipitado dado que falta tanto por hacer todavía en la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas - desde el punto de vista tanto social como natural.

## Conclusiones y Recomendaciones

Este estudio ha demostrado que los pueblos Q'eqchi'es y Poqomchi'es son pueblos migratorios y de un pasado histórico turbulento, el cual ha influido considerablemente en el trato con el medio ambiente. La destrucción del ecosistema es innegable en esta área central de las cuencas de Pueblo Viejo y Samilhá y el rápido avance de la frontera agrícola ha resultado en que se le considere como 'área crisis' por la Fundación Defensores de la Naturaleza. Consecuentemente, la simple dicotomía entre nativo=ambientalista o no-nativo=destructor no es válida en este caso.

Por otra parte, en el segundo capítulo una descripción de algunos elementos de la cosmovisión Maya reflejan la manera en que miembros de las comunidades aún se consideran parte íntegra de una naturaleza viva y antropomorfizada. La relación con el mundo natural y los conocimientos que se adquieren de éste, varían entre miembros pero no se han perdido en su totalidad. El rescate de estos conocimientos en torno a plantas medicinales, a animales, a la salud y otros aspectos podrían ser rescatados, incorporados en las políticas de desarrollo de la FDN y promovidos para su revalorización. Es importante que exista un intercambio de información local y técnica entre comunidad y Fundación y que esta no sea únicamente unidireccional. En este sentido el trabajo elaborado por Rebecca Orellana ("Revalorización y popularización del conocimiento local de Plantas Medicinales en la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas") es un paso en este sentido.

Muy a menudo los individuos quienes guardan la información que se considera sagrada y privada son los de edad más avanzada, mientras que entre las generaciones más jóvenes, existe una tendencia a rechazar lo propio y a adoptar valores externos que se oponen al equilibrio y a la armonía. En las palabras de Rao & Geisler,

"...la mayoría de las comunidades indígenas han tenido que asimilar muchos valores y formas de vida externas, a menudo a expensas del conocimiento y organización ecológica. [...] Conforme las presiones de colonización y transmigración han aumentado, poblaciones residentes son todo menos estables u homogéneas. Por esto mismo, es más bien la excepción que la regla encontrarse con una población humana repositoria de la sofisticación ecológica que tan a menudo se le otorga de manera homogénea a estas poblaciones. Estas poblaciones se ven sujetas a lo que West (1982) denomina la crisis de pobreza-identidad" (1984: 29 traducción propia)

Una fuerte crisis económica así como la transición de un sistema de agricultura de subsistencia a uno de mercado, también contribuyen a la pérdida de conocimientos y prácticas nativas. Según Dasmann (1982), es necesario distinguir entre *personas de ecosistemas* y *personas de biosfera*. Mientras los primeros dependen de los recursos que los rodean para su existencia y han desarrollado una larga historia de sostenibilidad con el entorno, los segundos componen grupos enganchados a la economía global y que no dependen de los recursos de un ecosistema en particular:

“Muchas de las dificultades encontradas por personas que intentan lograr una forma de vida que es ecológicamente sostenible resultan por el hecho de que ellos se encuentran en una transición de un extremo al otro [en su economía] donde aún no tienen un pie seguro en la economía global - sus culturas han sido interrumpidas o destruidas y dejan de existir los medios de trabajo con el medio ambiente al que estaban adaptados sus antepasados” (*Ibid.*:668 traducción mía).

A pesar de las crisis de identidad y económica, se evidenció que el vínculo entre el hombre y la naturaleza se fortalece en el ámbito de la religión y de lo sagrado. La época de la siembra del maíz, alimento sagrado en estas culturas, demuestra por ejemplo esta renovación en las relaciones con la tierra y el entorno en general. Podría ser, que un enfoque menos utilitario en el trabajo de la FDN y que incorporara la riqueza simbólica y espiritual de las cosmovisiones Maya-Q'eqchi' y Maya-Poqomchi' tendría una mejor recepción entre los habitantes de la Sierra. Tanto ejemplos de la costumbre como pasajes bíblicos que hicieran resaltar la importancia intrínseca del medio ambiente podrían ser utilizados.

En el capítulo tres se evidenció que el programa de desarrollo sostenible en la comunidad de Chajomhá ha tenido un moderado impacto, reflejado en la limitada participación, autosuficiencia y adopción de prácticas por parte de individuos. El hecho de que a las comunidades se les considere como unidades homogéneas y donde las capacitaciones estén dirigidas únicamente a 'los señores' o a 'las señoras' de la comunidad no es adecuado. Como se mencionó previamente, existe la necesidad de conocer las diferencias internas de las comunidades en base al factor etéreo, económico, religioso y social y de prestigio para que a través de grupos de interés se pueda aumentar el grado de participación en las actividades que realiza la Fundación.

La participación de miembros de la comunidad también se puede aumentar si se promueven las redes ya existentes de ayuda mutua, de relaciones de parentesco y de reciprocidad vertical. El mejor conocimiento de la organización comunitaria informal podría servir como herramienta desde el punto de vista de la Fundación en la creación de grupos reales y no falsos entre individuos. Pero concretamente, para que personas en cualquier sociedad se reúnan o quieran participar de algún proyecto, es necesario que exista una motivación que impulse ésto. Existe un sentimiento entre varios Q'eqchi'es de la comunidad de Chajomhá que no se les está apoyando de manera significativa a 'mejorar su calidad de vida'. Esto no significa que la presencia del extensionista no se aprecie, no obstante, pareciera ser que se aprecia más por ciertos beneficios informales que ellos proporcionan o por el hecho que representan presencia externa y por lo tanto, posibilidades potenciales en el futuro.

Es imprescindible que bajo un programa de 'desarrollo sostenible', las actividades productivas y de comercialización tomen una posición significativa. En el caso de Chajomhá donde se trabaja o de San Vicente 2 donde se podría trabajar en un futuro cercano, existe el potencial de desarrollar las artesanías locales como son los tejidos, la cerámica y la carpintería. Además de esto, también existe un potencial inmenso para el desarrollo de la pequeña industria alrededor de artesanías que utilizan los recursos

naturales del bosque. Como se ha discutido a lo largo de este documento, la situación de extrema pobreza entre la población (-y por 'extrema pobreza' se refiere a una falta de seguridad en la tenencia de la tierra, escasez de comida, infraestructura pobre y a una falta de alternativas económicas que pudieran complementar y mejorar los ingresos que se reciben de la agricultura) repercute de manera decisiva en la deforestación. El trabajo que efectúa la Fundación en cuanto a la titulación de tierras en la parte norte de la Sierra consiste en un primer intento por tratar de resolver problemas estructurales. Esto responde tanto a una necesidad básica de la población así como al objetivo principal de la Fundación que es la conservación de la biodiversidad en Guatemala.

Lo que resalta de parte del personal técnico, administrativo y directivo de la Fundación es su conocimiento limitado y algo superficial acerca de la realidad local de las comunidades. Es entendible que no todos los miembros de la Fundación tengan la capacidad de informarse mejor acerca de ésta, no obstante sí es necesario que el extensionista que si conoce mejor esta realidad cuente con las herramientas socio-culturales básicas para transmitir información. A través de capacitaciones que le provean al extensionista de estas últimas ellos podrían convertirse en los verdaderos portavoces de sus culturas.

Este estudio promueve un programa de 'desarrollo sostenible' donde al ser humano se le apoya en un proceso de mejora integral: social, económica, ecológica y cultural. Sin embargo, hay que preguntarse si la Fundación Defensores de la Naturaleza está verdaderamente practicando un desarrollo sostenible donde se comprenda con claridad el significado de este concepto o más bien, como mencionó el director de áreas protegidas de la FDN, un programa de manejo sostenible de los recursos naturales.

## Bibliografía

**Abril, Arturo 1994.** *Conciencia Maya*. Mesoamérica, Guatemala.

**Banuri, Tariq 1990.** *Development and the Politics of Knowledge*.

**Batiul, Máximo 1997.** 'El Poder local entre los Poqomchi's de San Cristóbal de Verapaz'. No-publicado.

**Berger, Susan 1997.** 'When Fish have Ears'. Latin American Research Review vol. 32, no.2 (99-115).

**Carlson, R. & F. Eachus 1977.** 'El mundo Espiritual de los Kekchies' en Neuendswander y Arnold (eds.).

**Castellón, Mike 1996.** *Dynamics of Q'eqchi'-Maya colonists in Guatemala's Sierra de las Minas, 1964-1995*. University of Wisconsin - Madison, USA.

**Cernea, Michael 1990.** 'Putting People First: Social Science Knowledge for Development Interventions' en Hari Mohan Mathur (eds). *The Human dimensions of development perspectives from anthropology*.

**Dasmann, Raymond 1984.** 'The Relationship between Protected Areas and Indigenous People' en JA. Mcneely / KR. Miller eds. World congress on national parks. Bali, Indonesia 1982.

**De Pisano, Ileana Valenzuela 1994.** *La Expansión agrícola y la deforestación tropical en Guatemala*. UNRISD/WWF, Ginebra, Suiza.

**Durston, John 1996.** 'Aportes de la Antropología Aplicada al desarrollo campesino' en Revista Cepal (Dic. 95-109).

**Escobar, Arturo 1991.** 'Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology'. American Ethnologist Vol.18. no.4

**Escobar, Arturo** . 'Encountering development: the making and unmaking of the Third World' en

**Estrada Monroy, Agustín 1990.** *Vida Esotérica Maya-K'ekchi*. Edición Cultura, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.

**Fitzgerald, Thomas 1977.** *Nutrition and Anthropology in Action.* Van Gorum, Essen/Amsterdam.

**Friedman, John 1992.** *Empowerment: The Politics of Alternative Development* . Blackwell

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** 'Memoria de Labores'

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** 'Evaluación del Primer Semestre de 1996 de las Actividades de los componentes ejecutados en el Distrito Polochic'.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** 'Plan de Trabajo 1996 de Ecodesarrollo'.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1992.** 'Primer Plan Maestro para la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas'.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1993.** *Diagnóstico de Integración Humana en la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas.*

**Geisler, Charles 1990.** 'The Social consequences of Protected Areas: Development for Resident Populations' en *Society and Natural Resources* vol.3 (19-32).

Guatemala Indígena 1981. 'Capítulo 3'. Instituto Indigenista Nacional, Ministerio de Educación, vol. XVI no. 3-4

**Hendrickson, Carol 1990.** 'Images of the Indian in Guatemala: the Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions' en *Nation-states and Indians* Carol Smith (eds).

**Holy, Ladislav 1989.** 'Culture, Cognition and Practical Interaction' en Cultural Dynamics vol 2 No. 3 (265-285).

**Instituto Indigenista Nacional 1981.** Vol. XVI no. ¾. Ministerio de Educación.

**Long, Norman & Ann 1992.** *Battlefields of Knowledge : the interlocking of theory and practice in social research and development.* Routledge London, New York

## Bibliografía

**Abril, Arturo 1994.** *Conciencia Maya*. Mesoamérica, Guatemala.

**Banuri, Tariq 1990.** *Development and the Politics of Knowledge*.

**Batiul, Máximo 1997.** 'El Poder local entre los Poqomchi's de San Cristóbal de Verapaz'. No-publicado.

**Berger, Susan 1997.** 'When Fish have Ears'. Latin American Research Review vol. 32, no.2 (99-115).

**Carlson, R. & F. Eachus 1977.** 'El mundo Espiritual de los Kekchies' en Neuendswander y Arnold (eds.).

**Castellón, Mike 1996.** *Dynamics of Q'eqchi'-Maya colonists in Guatemala's Sierra de las Minas, 1964-1995*. University of Wisconsin - Madison, USA.

**Cernea, Michael 1990.** 'Putting People First: Social Science Knowledge for Development Interventions' en Hari Mohan Mathur (eds). *The Human dimensions of development perspectives from anthropology*.

**Dasmann, Raymond 1984.** 'The Relationship between Protected Areas and Indigenous People' en JA.Mcneely / KR. Miller eds. World congress on national parks. Bali, Indonesia 1982.

**De Pisano, Ileana Valenzuela 1994.** *La Expansión agrícola y la deforestación tropical en Guatemala*. UNRISD/WWF, Ginebra, Suiza.

**Durston, John 1996.** 'Aportes de la Antropología Aplicada al desarrollo campesino' en Revista Cepal (Dic. 95-109).

**Escobar, Arturo 1991.** 'Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology'. American Ethnologist Vol.18. no.4

**Escobar, Arturo** . 'Encountering development: the making and unmaking of the Third World' en

**Estrada Monroy, Agustín 1990.** *Vida Esotérica Maya-K'ekchi*. Edición Cultura, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.

**Fitzgerald, Thomas 1977.** *Nutrition and Anthropology in Action.* Van Gorum, Essen/Amsterdam.

**Friedman, John 1992.** *Empowerment: The Politics of Alternative Development* . Blackwell

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** ‘Memoria de Labores’

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** ‘Evaluación del Primer Semestre de 1996 de las Actividades de los componentes ejecutados en el Distrito Polochic’.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1996.** ‘Plan de Trabajo 1996 de Ecodesarrollo’.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1992.** ‘Primer Plan Maestro para la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas’.

**Fundación Defensores de la Naturaleza 1993.** *Diagnóstico de Integración Humana en la Reserva de Biosfera Sierra de las Minas.*

**Geisler, Charles 1990.** ‘The Social consequences of Protected Areas: Development for Resident Populations’ en *Society and Natural Resources* vol.3 (19-32).

Guatemala Indígena 1981. ‘Capitulo 3’. Instituto Indigenista Nacional, Ministerio de Educación, vol. XVI no. 3-4

**Hendrickson, Carol 1990.** ‘Images of the Indian in Guatemala: the Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions’ en *Nation-states and Indians* Carol Smith (eds).

**Holy, Ladislav 1989.** ‘Culture, Cognition and Practical Interaction’ en Cultural Dynamics vol 2 No. 3 (265-285).

**Instituto Indigenista Nacional 1981.** Vol. XVI no. ¾. Ministerio de Educación.

**Long, Norman & Ann 1992.** *Battlefields of Knowledge : the interlocking of theory and practice in social research and development.* Routledge London, New York.

**Korten, David 1987.** ‘ Third Generation NGO Strategies: A key to People-centred Development’ . World Development . vol. 15 Supplement (145-159).

**Lovell George 1989.** ‘Supervivientes de la conquista: los Mayas de Guatemala en perspectiva histórica’ en Anuario de Estudios Centroamericanos , Universidad de Costa Rica, 15 (1):5-27.

- Manz, B. 1988.** *Refugees of a Hidden War: the Aftermath of Counter insurgency in Guatemala* (State University of New York Press).
- Martínez Peláez 1976.** *La Patria del Criollo*. Cuarta Edición, Costa Rica: Editorial Universitaria, CentroAmericana.
- Nigh, Ronald & Rodriguez, Nemesio 1995.** *Territorios Violados*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Orellana, Rebecca 1998** *Revalorización del Conocimiento Local sobre el Uso de Plantas Medicinales y Comestibles en la RBSM*. Fundación Defensores de la Naturaleza.
- Parra Novo, José 1994.** *Persona y Comunidad Q'eqchi'*. Ak'Kutan, Guatemala.
- Pedroni, Guillermo 1991.** *Territorialidad Kekchi: una aproximación al acceso de la tierra: la migración y la titulación*. Flacso, Guatemala.
- Prensa Libre/Occidente corporación 1995.** 'Identidad Q'eqchi''. Colección conozcamos Guatemala. 13 de Mayo, no.1.
- Rosal, Ana-Isabel 1998.** *Un Estudio nutricional-alimentario de Madres Lactantes y Niños menores de Cinco Años en una población Q'eqchi' en la RBSM*. USAC no publicado aún.
- Ruz, Mario Humberto (primavera)1994.** 'Maya Resistance to colonial rule in everyday life'. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Sapper, Karl 1936.** *The Verapaz in the sixteenth and seventeenth centuries: A contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala*. Translated by Theodore E. Gutman, Institute of Archeology, University of California, Los Angeles, USA.
- Seibers, Hans 1996.** *Creolization and Modernization at the Periphery: The Case of the Q'eqchi'es of Guatemala*. Tesis de doctorado, Mediagroep Nijmegen, Holanda.
- Stepputat, F. 1992.** *Beyond Relief? Life in a Guatemalan Refugee Settlement in Mexico*. Phd. Dissertation Institute of Cultural Sociology, University of Copenhagen.
- Terga, Ricardo & Robles Vásquez, Emilio 1977.** *Tactic: "El Corazón del Mundo". Un Estudio histórico etnológico de un pueblo pokomchi de Alta Verapaz*. Guatemala Indígena, vol xii numero3-4. Instituto Indigenista Nacional. Guatemala.
- Universidad Rafael Landívar/UNICEF 1997.** *Historia y Memorias de la Comunidad Etnica Q'eqchi'*. Volumen 2, Versión Escolar.

**Universidad Rafael Landívar/UNICEF 1997.** *Historia y Memorias de la Comunidad Etnica Poqomchi'*. Volumen 2, Versión Escolar.

**Wilk, Richard 1991.** *Household ecology, Economic change and Domestic life among the Kekchi Maya in Belize.* The University of Arizona Press, USA.

**Wilson, Richard 1995.** *Maya Resurgence in Guatemala.* University of Oklahoma Press, USA.