

PASO DE LA TEMPESTAD TROPICAL STAN EN EL ALTIPLANO MAM DE GUATEMALA: DE LA NATURALEZA COMO PRODUCTO SOCIAL A LA NATURALEZA COMO SUJETO DE UNA RELACIÓN SOCIAL

Julie Hermesse*

Resumen: En este artículo la autora tiene como objetivo analizar los sistemas ontológicos que se manifiestan en los discursos sobre la etiología de los desastres naturales en un municipio Mam del altiplano del oeste de Guatemala, que fue afectado por una tormenta tropical. Inspirándose ampliamente en las estructuras ontológicas desarrolladas por Descola, se ofrece una doble lectura relativa al desequilibrio entre entidades humanas y no humanas. Además de la existencia de un sistema ontológico naturalista, que subraya la construcción social de los desastres naturales debido a un desequilibrio del ecosistema de carácter antrópico, para estas comunidades la ontología maya analógica sugiere la necesidad de concebir las entidades no humanas que componen la “naturaleza” como parte de un colectivo social y como actores de relaciones con los seres humanos.

Palabras clave: ontología analógica, Descola, desastre natural, maya Mam.

Abstract: In this article the author's aim is to analyze the ontological systems expressed in discourse on the etiology of natural disasters in a Mam municipality of the western Guatemala highlands, an area affected by a tropical storm. Largely inspired by the ontological structures developed by Descola, a double reading is offered on the imbalance between human and non-human entities. In addition to the existence of a naturalistic ontological system that underscores the social construction of natural disasters resulting from an anthropic imbalance in the ecosystem, for these communities Maya analogical ontology suggests the need to conceive the non-human entities constituting “nature” as part of a social collectivity and as actors in the relationship with human beings.

Keywords: analogical ontology, Descola, natural disaster, Mam Maya.

INTERROGAR EL DESEQUILIBRIO
SUSCITADO POR UN DESASTRE
“NATURAL”

*Paso de la tempestad tropical Stan por
el suroeste de Guatemala*

La República de Guatemala, destino conocido como la eterna primavera en el sector del turismo, es el país de la violencia eterna y del riesgo permanente de amenazas naturales. La in-

vestigación etnográfica en la cual se basa este estudio comenzó seis meses después del paso de la tormenta tropical *Stan*. La intensidad de *Stan* (decimoctava tempestad tropical y el

* Licenciada en Sociología y maestra en Antropología. Estudia el doctorado en la Universidad Católica de Lovaina, con el proyecto de investigación “Desastre natural: del desequilibrio socio-económico al desequilibrio cósmico. Estudio socio-antropológico de una municipalidad del altiplano mam de Guatemala”.

décimo huracán de la estación ciclónica atlántica 2005) a su llegada al suelo guatemalteco, entre el 3 y el 6 de octubre de 2005, no justifica calificarla como huracán sino como “tormenta tropical”.

Stan fue caracterizada por su movimiento lento y su gran cantidad de lluvia producida en un tiempo corto. Provocó graves inundaciones y deslizamiento de lodo en América Central, así como en el centro de México. Superando al huracán *Mitch* (1998), este evento hidrometeorológico histórico afectó Guatemala de una manera tremenda. La base de datos internacionales del *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED), basado en la Universidad Católica de Lovaina, enumera sólo para Guatemala 1513 casos de muerte. Según el CRED, 455314 guatemaltecos fueron afectados por la depresión tropical y los daños económicos se elevarían a 988.3 millones de dólares.

Los datos etnográficos que este artículo analiza fueron recolectados en el Altiplano mam¹ de Guatemala. En esta zona rural del sur-occidente guatemalteco nos centramos esencialmente en la cabecera del municipio de San Martín Sacatepéquez (SMS), ubicada a 25 km de Quetzaltenango, la ciudad departamental. Esta cabecera, donde

residen 5000 de 29000 habitantes del municipio, se encuentra a la orilla de la cadena volcánica que separa el Altiplano occidental de las llanuras costeras.

Deslizamientos de lodo, causados por los desplazamientos de tierras de las montañas invadieron el pequeño municipio al inicio del mes de octubre de 2005. Las autoridades municipales consideraron que 21500 habitantes del municipio fueron afectados directa o indirectamente por *Stan*. Los *sanmartinecos*, o *‘tinecos*, perdieron casi la totalidad de sus cosechas de milpa que alcanzaban su madurez en el mes de diciembre.

Los *‘tinecos* entrevistados seis meses después relataron, y todavía hoy cuentan con muchísima precisión, el paso de *Stan*: los cuatro días y noches de angustia, las lluvias torrenciales, el viento, las inundaciones, los cortes de corriente, el hambre, la sed, los siete deslizamientos y el ruido que los acompañaba, la evacuación por la mayoría de los habitantes...

Este artículo tiene por objetivo analizar los sistemas ontológicos moviliados por los *‘tinecos* con el fin de proporcionar una explicación etiológica² sobre el paso de la tormenta tropical *Stan* y una explicación de sus

¹ En el territorio guatemalteco cohabitan 23 etnias, incluidas 21 mayas, teniendo cada una su propia lengua. La región étnica y lingüística Mam de Guatemala cubre parte de los departamentos de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos. Más allá de la frontera guatemalteca, el mam es hablado en México, en el estado de Chiapas.

² Si la ontología tiene por objeto de estudio las propiedades más generales del ser, la etiología se dedica a la búsqueda de las causas, por ejemplo, de un fenómeno natural o de una enfermedad. Las ontologías, entendidas como tipos de sistemas de distribución de propiedades del “existente”, sirven de arraigamiento a formas contrastadas de etiologías, de cosmologías, de modelos del vínculo social y de teorías de la identidad y de la alteridad.

consecuencias catastróficas. Consideramos las situaciones de crisis suscitadas por un desastre, como ocasiones de exacerbación de los sistemas de creencias y de relaciones con el mundo.

La sistematización teórica propuesta en este artículo está basada en doce meses de investigación de campo. Hemos realizado una treintena de entrevistas a habitantes de SMS. Las reflexiones desarrolladas aquí son el fruto del análisis del sentido atribuido por los individuos entrevistados al desastre que fue *Stan* en su municipio.

El contexto de un municipio esencialmente agrícola en proceso de urbanización, caracterizado por un índice elevado de emigrantes³ y de convertidos a las iglesias evangélicas,⁴ saca a la luz la relación entre las nuevas explicaciones de los desastres y las explicaciones heredadas de las cosmovisiones ancestrales. Por tanto, nos pareció importante interrogar una muestra representativa de la diversidad de los residentes de SMS. Se realizaron entrevistas con personas de diferentes gene-

raciones, con *‘tinecos* retornados de Estados Unidos y con evangélicos, católicos y chamanes. Si existe una homogeneidad étnica mam en el municipio, las representaciones de los fenómenos extremos pueden diferir de acuerdo con estas categorías. Para obtener información adicional acerca de los sistemas simbólicos de los *‘tinecos*, el trabajo antropológico también consistió de llevar a cabo observaciones participativas diarias. Algunos datos compartidos en este trabajo fueron recogidos durante esos momentos y pláticas informales.

Tipología ontológica de Descola

El marco teórico propuesto en este artículo se inspira ampliamente en *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola (2005). Este antropólogo y filósofo francés se propone remontar hacia “un núcleo de estructuras elementales de la práctica cuyas distintas configuraciones permitirían dar cuenta de la gama de las relaciones de los existentes [...]” (Descola, 2005: 139). La hipótesis de Descola, reivindicando su filiación a Lévi-Strauss, es que las estructuras integradoras de las prácticas pueden ser referidas a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva que llama la “identificación” y la “relación”.

Para el autor, los principios de identificación y de relación a los demás son establecidos a partir de semejanzas y de diferencias con los recursos idénticos que cada uno lleva en sí: un cuerpo y una intencionalidad, o también una

³ La migración económica indocumentada es un fenómeno en evidente aumento. Ninguna estadística oficial existe en SMS sobre el tema. No obstante, los funcionarios locales consideran que entre 5 y 10 por ciento de los habitantes, mayoritariamente los hombres jóvenes, habrían emigrado a Estados Unidos. Cifra a la cual se añaden las migraciones internas hacia las ciudades guatemaltecas y hacia México.

⁴ En treinta años, el protestantismo, esencialmente en su corriente evangélica Pentecostal se ha establecido en SMS. Su crecimiento es tal que hoy se han convertido alrededor de 60 por ciento de los habitantes. Este porcentaje es bastante más elevado que el promedio nacional más citado de 35 por ciento de evangélicos.

fisicalidad y una interioridad.⁵ Afirmando que la doble experiencia de un cuerpo y de una intencionalidad es universal, Descola asume un punto de vista dualista. De la combinación de la interioridad y de la fisicalidad el antropólogo define cuatro grandes tipos de ontología: el totemismo, el animismo, el naturalismo y el analogismo.

Durante nuestras investigaciones de campo en SMS hemos estado confrontados a explicaciones relativas a la amplitud de los daños causados por *Stan* y a la etiología de esta tormenta tropical que recurrían a una ontología naturalista y analógica.

El estado de desastre provocado por *Stan* sería resultado de un desequilibrio entre la comunidad de los habitantes de SMS y las entidades no humanas, en particular las montañas que rodean la cabecera del municipio.

Este artículo se concentrará, en primer lugar, en una concepción de este desequilibrio como revelador de una gestión deficiente del espacio territo-

rial por parte de los humanos y de una desigualdad socio-económica histórica.

Las comunidades humanas modifican su medio ambiente natural y construyen sus relaciones sociales, y por esta razón se convierten en los autores de sus propias catástrofes. Observaremos que la cosmovisión actualizada en este caso se refiere a una ontología naturalista típica del occidente moderno, porque presenta una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de la fisicalidad. A continuación, a pesar de la presencia afirmada de un sistema ontológico naturalista que justifica el proceso de construcción de los desastres como producto social, veremos resurgir numerosos elementos explicativos del paso de *Stan* vinculados a una cosmología analógica. En estas interpretaciones el hombre se considera como un simple elemento del cosmos constituido por fisicalidades y por interioridades distintas y múltiples, al igual que las demás entidades no humanas. *Stan* evidencia un desequilibrio social entre entidades humanas y no humanas que pueblan el municipio. El analogismo hace estallar la frontera entre cultura y naturaleza claramente establecida en el naturalismo. Por último, y para concluir, analizaremos la coexistencia de los dos sistemas ontológicos en SMS.

Efectuar un análisis sobre la articulación de distintos sistemas ontológicos en un campo etnográfico particular permite contribuir a los debates teóricos en antropología de la naturaleza. Prestar atención a las cosmovisiones analógicas existentes en comunidades situadas en lugares ex-

⁵ Descola usa el término genérico de “interioridad” para referirse a “una gama de propiedades reconocidas por todos los humanos y que recubren en parte lo que llamamos comúnmente el espíritu, el alma o la conciencia: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes para atribuir significados o para soñar” (*ibidem*: 168). La “fisicalidad” por su parte, no es la materialidad simple de los cuerpos orgánicos o abióticos. Ella “conciene la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y senso-motores, incluso el temperamento o el modo de actuar en el mundo como manifestación de la influencia ejercida sobre las conductas o los hábitos por humores corporales, dietas, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular” (*ibidem*: 169).

puestos a amenazas naturales permite acceder a la comprensión local de la creación de vulnerabilidad ante los desastres naturales, desplazando el enfoque de una lógica dualista y complementaria entre ambiente social y medio ambiente físico hacia una lógica que destroza las fronteras entre naturaleza y cultura. Además de la contribución científica de este estudio sobre comunidades humanas vulnerables a fuertes fenómenos hidrometeorológicos, su aporte en el ámbito de la gestión de la reducción de los riesgos frente a los desastres no puede ser descuidado. Permite, en nuestro caso, suscitar reflexiones epistemológicas sobre las vulnerabilidades tal como son analizadas por los especialistas, a menudo portadores de una ontología naturalista, y las vulnerabilidades vividas y percibidas por los habitantes locales, que en nuestro caso de estudio expresan también una cosmología analógica.

EL DESASTRE COMO PRODUCTO SOCIAL A ESCALA LOCAL Y GLOBAL

Una importante corriente de pensamiento en las ciencias sociales, encabezada por pioneros de Estados Unidos, seguida por el alemán Ulrich Beck y en América Latina por investigadores de la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, por ejemplo Andrew Maskrey (1993) y Allan Lavell Thomas (1996), ha contribuido a dar un giro importante a la comprensión de las causas de los desastres situándolas en la interfaz de la sociedad y del medio ambiente.

Los desastres se presentan como resultado de la concreción de los procesos de riesgo determinados por dos factores: las amenazas y la vulnerabilidad. Para Gisela Gellert “las amenazas corresponden a determinadas condiciones físicas de peligro latente que se pueden convertir en fenómenos destructivos [...]. Las vulnerabilidades comprenden distintas características o aspectos de la sociedad que preconditionan o hacen propensos sectores, grupos, familias o individuos a sufrir pérdidas y a encontrar dificultades en recuperarse de éstas.” (Gellert, 2003: 22).

La coyuntura de una población humana y de un evento físico violento no produce inevitablemente un desastre. Un desastre se vuelve inevitable en el contexto de un modelo de vulnerabilidad históricamente producido, en relación con la localización, la infraestructura, la organización sociopolítica, los sistemas de producción y de distribución y la ideología de una sociedad (Hoffman y Oliver-Smith, 2002). Es decir, todo riesgo es construido socialmente, aun cuando el evento físico con el cual se asocia sea natural. La vulnerabilidad expresa, desde una perspectiva de proceso, la multidimensionalidad de los desastres llamando la atención sobre la totalidad de las relaciones en una situación social dada, y que en combinación con las fuerzas ambientales produce un desastre. Esta comprensión compleja de la vulnerabilidad permite a los investigadores conceptualizar cómo los sistemas sociales generan las condiciones que sitúan a las personas en diferentes niveles de riesgo frente a una misma amenaza y

que sufren un mismo acontecimiento. La interpretación de las implicaciones y de las condiciones planteadas por los conceptos de vulnerabilidad y de desastre invita a repensar la relación entre cultura y naturaleza, cuya oposición ha desempeñado un rol clave en el desarrollo de la antropología. Los desastres que no pueden ser definidos exclusivamente en términos de las ciencias naturales o de las ciencias sociales, pueden ser vistos de una manera más productiva como un modo de revelación sobre el cómo se establecen la interpenetración y la reciprocidad entre el medio ambiente y la sociedad, con todas sus uniformidades y contradicciones (Oliver-Smith, 2002). En ocasión del paso de *Stan*, los habitantes de SMS experimentaron también esta interpenetración entre las dimensiones sociales y el medio ambiente natural.

Un territorio sobreexplotado como recurso económico

La mayoría de los habitantes de SMS entrevistados explican que la gran magnitud de los daños causados por el paso de *Stan* se debieron a la vulnerabilidad física que coloca SMS en el crisol de montañas con suelos arenosos, así como a una sobreexplotación de las tierras agrícolas y forestales. El paso de la depresión tropical sobre el municipio de SMS habría tenido consecuencias dramáticas a raíz de los fenómenos de deforestación masiva de las montañas circundantes, del cultivo intensivo y del fenómeno de urbanización caótica. Un *tineco* nos explicó que como las raíces

de los árboles ya no sostenían las montañas como “brazos”, los suelos arenosos, saturados por el uso excesivo de pesticidas y por la construcción de viviendas sobre terrenos no adecuados, causaron deslizamientos de terreno e inundaciones.

Desprovistas de sus árboles, las laderas de las montañas se ha vuelto un peligro para los habitantes del municipio. El anciano Mateo Pérez Paz lo comenta con estas palabras: “Antes sí, podía llover tanto como cuando pasó el *Stan*. Pero si fue tan duro con el *Stan* es porque los terrenos se están quedando sin árboles, sin nada. Es por eso que es muy peligroso ahora y que es muy fácil que se venga la cumbre. Antes, todo eso era pura montaña. Pero ahora que no hay montañas, es mas fácil que haya derrumbes.”

Según los habitantes, esos fenómenos combinados en el paso de *Stan* reflejan una modificación en el manejo del medio ambiente entre la población indígena Mam y, más concretamente, de sus montañas. Para el joven Andrés el diagnóstico es claro: “La causa de la pérdida o de la tala de los árboles es el avance de la frontera agrícola. Para la gente, la canasta básica está muy alta, entonces se dice: ‘no tengo una cuerda de terreno para cultivar pero tengo montaña’. Entonces lo que la gente hace es cortar, botar árboles. Barbechan más espacio para tener espacio para sembrar. Entonces es por la pobreza que afronta el país.” Los frágiles ecosistemas locales violentados por las necesidades económicas generan condiciones de alta vulnerabilidad frente a una amenaza física.

Construcción histórica de un sistema de desigualdades

Desde el tiempo prehispánico hasta hoy, la tierra ha sido el factor fundamental en el proceso de formación de las riquezas, del poder y del conflicto en Guatemala. Según G. Palma Murga, las poblaciones del Altiplano occidental han experimentado (a raíz de la extensión del cultivo del café y de la Reforma Liberal de 1871) los efectos de la extensión de la propiedad privada, en detrimento de los usos consuetudinarios ejercidos desde los tiempos anteriores a la presencia española (Palma Murga, 1997, 2002). La validación de las expropiaciones contribuyó a hacer más tensa la polarización entre los grandes propietarios armados de los títulos de propiedad y los pequeños propietarios de tierras comunales o individuales. Ello consolidó la complementariedad del binomio latifundio-minifundio (Guzmán-Böckler, 1997; Grünberg, 2003; Melville, 1982).

Estas desigualdades históricas, económicas y sociales conllevan hoy en día prácticas que acentúan la vulnerabilidad de la población frente a las amenazas de los eventos físicos extremos. La injusta distribución de las tierras, según su extensión y su calidad, ha conducido a un fenómeno de deforestación a ultranza en las tierras del Altiplano, de vocación forestal, por los agricultores mayoritariamente indígenas. En la municipalidad estudiada, el traslado de la frontera agrícola es una característica de los pequeños campesinos en búsqueda de parcelas para cultivar. No es que estos campesinos sean por natu-

raleza predadores irresponsables de ecosistemas cuyos desequilibrios recaen ciertamente sobre ellos mismos. La falta de perspectivas, de tierras y de recursos es tan importante que no existe otra solución que la presión sobre los bosques. En un país como Guatemala, la pobreza se volvió como el incentivo de la deforestación.

Además del retroceso de la frontera agrícola, los pequeños agricultores del Altiplano no han podido practicar en tales terrenos más que una agricultura intensiva de supervivencia, basada en un uso excesivo y dependiente de abonos químicos. Habiendo quedado las tentativas de reformas agrarias en letra muerta, las viejas estructuras de propiedad de la tierra no han sido modificadas hasta hoy.⁶ La migración económica indocumentada a Estados Unidos de América ha aparecido como reciente alternativa para complementar tales prácticas agrícolas de subsistencia, resultado de una situación de pobreza crónica.

La historia de los acontecimientos “naturales” nos demuestra que es, sobre todo, la vulnerabilidad socio-econó-

⁶ Según el último censo disponible del Instituto Nacional de Estadísticas de Guatemala (INE, 2003), el índice de Gini sobre la desigual distribución de las tierras casi no cambió entre 1979 y 2003, yendo de 0.848 a una ligera modificación de 0.834. Estos datos hacen de Guatemala uno de los países más desiguales del mundo. Recuérdense que una igualdad perfecta en la distribución de las tierras correspondería a 0 y una desigualdad perfecta correspondería a 1. Según el INE también en SMS 87 por ciento de las propiedades no supera 0,7 ha. El conjunto de estas propiedades no es mayor de 17 por ciento de la superficie global del territorio de SMS.

mica de las poblaciones la que explica el aumento reciente del número y la intensidad de los desastres. A los problemas de tierras se añade la problemática del cambio climático. Según Yamin, Rahman y Saleemul (2006: 115), “el cambio climático es una amenaza seria y permanente para el desarrollo, que constituirá una carga suplementaria para aquéllos que ya son pobres y vulnerables”. Los efectos de la variabilidad climática constituyen un desafío enorme para el desarrollo de los países en vías de desarrollo y de las comunidades más pobres, como las situadas en el Altiplano Mam. Estas regiones con bajos índices de desarrollo reposan sobre sectores económicos sensibles al clima y dotados de capacidades económicas, tecnológicas y humanas limitadas.

Pérdida de control de la sociedad humana sobre la naturaleza y sobre sí misma

En Guatemala, el impacto de *Stan* se hizo sentir sobre todo entre la población más pobre, predominantemente indígena, que vive en las zonas de mayores índices de marginación. La pobreza a la que están sometidas las poblaciones del Altiplano de Guatemala y que obliga a la deforestación, la construcción de viviendas inadecuadas y la ocupación de zonas de alto riesgo es el producto de numerosos años de modelos económicos excluyentes. Con el fin de explorar cómo las vulnerabilidades producidas socialmente se expresan en el medio ambiente natural, A. Oliver-Smith (2002: 27) sugiere establecer los vínculos entre el aumento

y la expansión de las catástrofes y las ideas, las instituciones, las prácticas dominantes de nuestro mundo contemporáneo. El resultado de la adopción de una racionalidad basada esencialmente en el corto plazo, propia de las economías capitalistas (entre otras: la economía agroexportadora), es la creación de situaciones extremas de bienestar material y de pobreza, de niveles de destrucción medioambiental sin precedentes, y la ampliación rápida de una vulnerabilidad construida socialmente. Los mercados han ganado preminencia con el aumento de la propiedad privada y se han desarrollado para permitir el intercambio de mercancías privadas, aunque sin regular el uso de bienes privados y sin trabajar especialmente con los bienes públicos.

Las configuraciones a escala global y nacional son susceptibles de transformar las prácticas sociales de relación con el entorno natural. Debido a la globalización, las dinámicas de los procesos se han vuelto prácticamente no-lineales en la causalidad y la discontinuidad a la vez en el tiempo y el espacio. La exclusión económica histórica ha engendrado, por ejemplo, una apropiación inadecuada de los espacios, como una sobreexplotación de las tierras de vocación forestal. El imperio del capitalismo planetario y sus migraciones económicas engendra, por su parte, una urbanización caótica. Estas prácticas materiales que transforman el mundo natural conducen a la reproducción social continua de un sistema de explotación social del medio ambiente. Este proceso de inscripción de las relaciones sociales en el entorno

natural refleja materialmente las contradicciones que son inherentes al sistema social y a la relación entre la sociedad y el entorno. Para A. Oliver-Smith (2002: 36), “las catástrofes son probablemente la expresión más aguda de estas contradicciones”. La razón fundamental por la cual la sociedad contemporánea y la naturaleza sufren de un proceso generalizado de explotación, expoliación y deterioro sería, desde este punto de vista, la pérdida de control de la sociedad humana sobre la naturaleza y sobre sí misma.

Construcción cultural y social de los desastres y ontología naturalista

Los problemas de deforestación, urbanización caótica y uso intensivo de las tierras denunciados por los *tinecos* son parte de las vulnerabilidades responsables de la amplitud de los daños causados por el paso de *Stan*. Además del desequilibrio de los ecosistemas causados por los seres humanos, los especialistas en ciencias humanas en la temática de desastres detectan también detrás de las situaciones trágicas, un desequilibrio económico, social y político entre las comunidades humanas.

A causa de su gran capacidad perturbadora, los humanos asumen de una responsabilidad moral decisiva en el mantenimiento de los equilibrios ecológicos. Los seres humanos se diferencian así de las otras entidades no humanas porque poseen una “conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder de significar, el dominio de los símbolos y la lengua por medio de la cual estas facultades se expresan [...]” (Descola, 2005: 243).

Este razonamiento que propone una discontinuidad de las interioridades entre los seres humanos y los seres no humanos y una continuidad de sus fisicalidades, ya que están sujetas a las leyes universales de la materia y de la vida, expresa la presencia de una ontología naturalista, tal como Descola la desarrolla. La definición de la misión asignada a los seres humanos en las consecuencias prácticas positivas de la ontología naturalista sería, para citar al antropólogo francés: “preservar esta continuidad y esta interdependencia (*de las entidades del mundo*), a menudo contra los congéneres, y eso en el interés superior de todos que sólo ellos son capaces de distinguir y representar” (*ibidem*: 276). Esta ética del medio ambiente que cuestiona el proceso de construcción de los desastres llamados “naturales”, no vuelve a poner en cuestión la estructura típica y dual entre naturaleza y cultura, consustancial al naturalismo.

ELEMENTOS DE LA NATURALEZA COMO SUJETOS DE UNA RELACIÓN SOCIAL

Con el fin de comprender los relatos etiológicos de los mames sobre los desastres naturales, es necesario reconsiderar nuestras herramientas de análisis para incluir en nuestro objeto de estudio no solamente el *anthropos*, sino también toda esta colectividad de los “existentes” vinculada a él y relegada hasta ahora en el análisis a una función de entorno. Veremos que en esta perspectiva la “naturaleza” y sus fenómenos físicos no aparecen como

un objeto a socializar, sino como sujetos de relaciones sociales.

Paralelamente a la presencia de un sistema ontológico naturalista, numerosos elementos explicativos del paso de *Stan* enunciados por los *'tinecos* corresponden a otro modo de identificación llamado, en la tipología de Descola, analógico. Las ontologías analógicas se basan en el fraccionamiento del conjunto de los existentes en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias separadas por divergencias, a veces ordenados en una escala graduada.

Los mames contemporáneos entreven distintas interioridades y fisicalidades que animan las entidades humanas y no humanas. Cada uno de los existentes humanos y no humanos es diferente de todos los demás debido a las características físicas y a la pluralidad de las interioridades que se les combinan. Los *'tinecos* asignan a los seres humanos y a las montañas que rodean San Martín, así como a todas las entidades vivas (agua, laguna, árbol etc.), interioridades llamadas *tanim*, *tajaw* y *tajwalil*. Las combinaciones de las interioridades nunca son idénticas. Lo mismo ocurre con las fisicalidades, ya sea que se trate de una planta o de la sangre de un ser humano, las entidades vivas se caracterizan como calientes o frías. De esta temperatura particular se derivan humores y caracterologías específicas.

Una ontología en búsqueda de analogías y de un equilibrio

Para hacer cara a la multiplicidad de las esencias, el gran trabajo de los sis-

temas analógicos consiste en establecer una ilusión de continuidad entre interioridades y fisicalidades discontinuas al origen. El analogismo usa la analogía de forma sistemática, con el fin de cimentar un mundo desmenuzable debido a la multiplicidad de sus partes. La analogía no es más que un resultado o una consecuencia de este método de identificación. No es raro, por ejemplo, oír analogías con respecto a la “tierra madre” considerada como un organismo compuesto de distintas funciones en presa al desequilibrio, a semejanza de los organismos de los seres humanos, y a menudo por culpa de estos últimos.

La búsqueda de analogías entre las entidades idiosincráticas permite establecer correspondencias entre las entidades que componen el cosmos. Incluidas en un mismo sistema, no pueden estar separadas. El chamán Victoriano nos explica cuánto todo está en relación: “Todos los elementos tienen su propia forma de ser. El sol sigue sus mismas energías, la luna, la tierra, las estrellas y las galaxias. Así como todos, usted y yo, seguimos nuestros rumbos, nuestros pensamientos. Somos independientes pero no separados.”

En este gran “todo”, los *'tinecos* consideran que todas las entidades están en vínculo. El movimiento de una entidad puede influir sobre el destino de otras entidades situadas sobre escalas distintas. Los hombres están en relación continua con sus vecinos no humanos. “Nuestra relación con la naturaleza es simultánea”, expresa Otto. El equilibrio cósmico dependería precisamente de la calidad de estos

vínculos entre todas las entidades, tanto humanas como no humanas. Un desequilibrio en el microcosmos puede, por ejemplo, generar perturbaciones a escala del macrocosmos.

Para el chamán Audelino, pretender explicar el vínculo que hay entre todas las partes del universo equivale al mismo planteamiento por el cual procede la física cuántica:

Entonces, según la medida en que la gente esté en sintonía con las montañas, van a estar bien su energía y el corazón, como dicen los viejos. En la medida en que las montañas estén bien, devuelven a uno esa energía también. Mientras que ahorita con la destrucción, la gente está con temor, está con miedo, entonces desequilibra la montaña y se desequilibran ambos, es increíble. En tanto que nosotros tengamos armonía y equilibrio, armonizamos el universo. Y en tanto que el universo esté armonizado, nos armoniza o nos desarmoniza, nos desequilibra. Entonces el problema es que, en alguna medida, el ser humano ha desarmonizado la naturaleza y la naturaleza empieza a desarmonizar a la gente. Yo creo que existe una vinculación entre lo micro y lo macro.

Para Audelino, *Stan* habría tenido lugar a raíz de una “acumulación de energía negativa desde el centro de los humanos. Es la gente la que atrae ese tipo de males. Cuando la gente no está desequilibrada o desarmonizada, los fenómenos son rechazados.” Según lo que le enseñaron sus ancianos, sus “viejos” como les llama, los seres hu-

manos funcionarían como baterías de carro: recargados de una energía positiva, atraemos ondas positivas. Al contrario, cuando nos complacemos en una energía negativa, nos sintonizamos con ésta. Comenta lo siguiente: “Es por eso, creo, que hay los fenómenos como *Stan*, pero no es sólo tu culpa, sino es culpa de los que tienen decisiones sobre políticas locales globales.” El cosmos se mantiene así en un equilibrio relativamente precario, sobre el cual los seres humanos y sus gobiernos pueden ejercer una influencia.

Para Pascual, las tormentas y los huracanes ocurren en respuesta a las faltas cometidas por los hombres a escala mundial respecto a la naturaleza. Ahora bien, según él, afectar la vida de la naturaleza equivaldría a afectar su propia vida:

Hay muchos incendios, talan los árboles, dejan los deshechos por todos lados [...] Y no es sólo por nosotros sino al nivel mundial. Los ancianos decían que estamos tocando la sangre de la madre tierra. Y es por eso que nos afecta. Ellos dicen que cuando se cortan árboles, se botan cerros. Botar árboles es como cortar su propia vida. Si te portas mal, por ejemplo, si tomas alcohol, eso te quita tu propia vida. Si afectas la vida de la naturaleza, te quitas tu propia vida.

El hombre no sería más que un elemento de este gran todo, capaz, por añadidura, de perturbarlo. No obstante, precisa Eliza Orozco, “si somos parte del universo, no somos el centro como nos indica nuestra actitud auto-

ritaria.” El chamán Victoriano prosigue: “Los hombres ya no viven en equilibrio y en armonía. Viven solamente por su propia cuenta y el resto lo destruyen. El hombre ya no vive de acuerdo con lo que ha sido escrito por las divinidades.”

Sumergidos en una ontología analógica, los *‘tinecos* no se piensan como colectivos sociales que administran todo un ecosistema, sino como simples componentes de un conjunto más extenso. La colección gigantesca de existentes únicos genera una preocupación constante por la conservación de un equilibrio amenazado por las partes constitutivas de los individuos. Así se fortalece “la necesidad de mantener activos y eficientes los canales de comunicación entre cada parte de los seres y la muchedumbre de las instancias y determinaciones que les garantizan estabilidad y buen funcionamiento” (Descola, 2005: 314). Para los mames del Altiplano guatemalteco los chamanes, llamados también *ajq’ij*, son mediadores en estas comunicaciones y “especialistas en la interpretación de los signos y la ejecución correcta de los rituales, al mismo tiempo que en el desarrollo de técnicas particulares de lectura del destino, como la astrología o la adivinación” (*idem*).

Por falta de ofrendas, falta de protección

La configuración compleja y única de las interioridades asigna una idiosincrasia y una capacidad de acción autónoma tanto a los seres humanos como a las entidades no humanas: los ani-

males, las plantas, las montañas, los lagos, los ríos, las lagunas, el maíz... Estas reacciones, a veces inesperadas, pueden ser peligrosas para el hombre, como fue el caso con los deslizamientos de terreno de las vertientes montañosas. Frente a la falta de influencia de los humanos sobre el poder de las entidades vivas no humanas y los principios divinos, los *‘tinecos* establecen numerosos sistemas de protección.

Entre los *‘tinecos* algunas personas asumen un estatuto que las eleva a un nivel superior en la jerarquía social. Se trata de los *ajq’ij* o chamanes. Se considera que los chamanes reciben desde el nacimiento los dones que les permiten proteger a sus homólogos humanos y, en determinados aspectos, a las entidades vivas no humanas. Para eso realizan ofrendas durante ceremonias rituales. La ofrenda se considera como un presente con el fin de gratificar a una entidad superior y demostrarle su devoción. Como contraparte de la ofrenda, los *‘tinecos* esperan recibir la protección de las entidades divinas y no humanas. Se consideran las entidades no humanas como el maíz, la lluvia, las montañas y la “naturaleza” como sagradas, ya que son el fruto de los principios divinos, llamados también Creador y Formador: Tepeu y Gucumatz. Los seres humanos son dependientes de estas entidades para su supervivencia. Indispensables y sagradas, inspiran el respeto.

Figuras clave de la comunidad, los chamanes tienen la función de restablecer los equilibrios biológicos, climáticos y sociales trabajando directamente con Dios, los demonios, los antepasados

y otros seres invisibles (Freidel, Schele y Parker, 2001: 33). Los chamanes participan en la gestión de las relaciones con las distintas entidades que pueblan el cosmos mediante ofrendas y ceremonias. Si se olvidan de trabajar a diario con los espíritus de las montañas y mantener buenas relaciones con éstos, los chamanes serían, en parte, responsables del desequilibrio con las montañas. Numerosos habitantes formulan la hipótesis de que las montañas no consiguieron retener los deslizamientos de tierras de sus laderas porque sus interioridades adolecen de falta de apoyo espiritual. Un chamán exterior al municipio nos explica: “Los desastres fueron fuertes en los lugares donde ya no cuidan espiritualmente los cerros. Los cerros para nosotros son sagrados.”

Durante las ceremonias, el chamán participa en la gestión de las relaciones con las distintas entidades que pueblan el cosmos. Se consideran las montañas, por ejemplo, como seres vivos dotados de una interioridad y capaces de reaccionar ante los abusos de los hombres. Experimentan emociones e intercambian mensajes con sus pares, como con los miembros de otras especies, incluidos los hombres. Después del paso de *Stan* los *ajq'ij* pretendieron restablecer un diálogo con las montañas con el fin de reforzar sus interioridades y asegurarse su protección. Gracias a múltiples ceremonias, las montañas de San Martín habrían aceptado reforzarse con el fin de no amenazar a la población *tineca* que vive hacia abajo. Desde *Stan* no se ha mencionado ningún deslizamiento de tierra importante.

En este sentido, los chamanes tienen el poder de interceder para la protección de las entidades naturales que los rodean y, en consecuencia, a un segundo nivel, proteger a su comunidad. Sobre los chamanes se encuentran instancias superiores, a veces nombradas Madre Naturaleza, Corazón del Cielo, *Ajaw* o Dios. *Stan* habría sido causado por esta instancia superior en reacción a las conductas de los hombres. Toda lógica analógica busca agrupar las entidades del cosmos bajo una entidad superior y dominante. Para Descola, lo divino es “un dispositivo de totalización extremadamente ingenioso que los colectivos analógicos con predisposiciones especulativas inventaron y mejoraron” (Descola en Latour y Gagliardi, 2006: 270). Si la figura no es divina, los modos analógicos instituyen una instancia totalizadora que da sentido a la jerarquía analógica y garantiza su buen funcionamiento. La “naturaleza” o “Madre Naturaleza”, tal como se menciona por los mames, es un ejemplo.

La instancia trascendente, a veces considerada dual, debe ser agradecida y cubierta de ofrendas sin cesar a la espera de que responda a las necesidades de los seres humanos (una buena temporada de lluvias, buenas cosechas, llegar sin obstáculos después de un trayecto migratorio hasta Estados Unidos, adquisición de un bien, *in fine*); sin embargo, la trilogía “agradecer, pedir y ofrecer” tiene por objetivo mantener un equilibrio con las entidades divinas y todas las entidades no humanas, y así evitar un desacuerdo o una decepción por su parte. Álvaro ex-

plica que “todo ser humano debe hacer ofrendas: la paga es la ofrenda que se debe ofrecer a Dios para que en la vida todo esté tranquilo. Porque cuando hay problemas, es más difícil al hombre poder vivir.” La ofrenda revela una petición de protección de sí en un cosmos en inestabilidad permanente.

CONCLUSIÓN: MONTAÑAS SOSTENIDAS POR RAÍCES DE ÁRBOLES Y RAÍCES ESPIRITUALES TRADICIONALES

Las explicaciones de las lluvias torrenciales de octubre de 2005 y de sus consecuencias desastrosas en la región se basan en registros explicativos distintos. A semejanza de los expertos sobre los desastres, las explicaciones de los *‘tinecos* mencionan el debilitamiento de las vertientes de sus montañas por el uso excesivo de abono y los fenómenos masivos de deforestación.

Del lado de los expertos, las operaciones de deconstrucción de los desastres permiten evaluar en qué medida estos fenómenos no son naturales sino el fruto de una construcción procesal y social. Esta perspectiva subraya la interdependencia entre los ámbitos social y natural en la creación de un desastre. Esta concepción del desastre destaca, con toda razón, qué tanto impacto puede tener el mundo social de los seres humanos sobre fenómenos percibidos comúnmente como naturales. Las relaciones de dominación entre humanos inducen, por ejemplo, impactos indirectos en prácticas sobre el llamado medio ambiente natural operadas por algunos grupos humanos.

A pesar de la observación de las relaciones de reciprocidad entre naturaleza y cultura mediante el análisis de un desastre, es interesante constatar cuánto este enfoque no se despoja de una ontología naturalista que enfoca de manera dual la naturaleza y la cultura. Si señala la influencia que pueden tener factores socio-humanos sobre elementos naturales, no hace más que desplazar la frontera entre naturaleza y cultura, sin cuestionarla. No se cuestiona la delimitación de los conjuntos que contienen entidades humanas por una parte, y entidades naturales por otra. La estructuración de las interioridades y fisicalidades sigue siendo idéntica.

A estas observaciones naturalistas del desastre los *‘tinecos* añaden otro factor: la pérdida de las relaciones tradicionales con los principios divinos y con las entidades componentes de su medio ambiente natural, y en particular con sus montañas. Las dos cosmovisiones analizadas, naturalista y analógica, se rencuentran la mayor parte del tiempo en el discurso de los mismos habitantes. Descola señala, en efecto, que “los principios que regulan las estructuras que son universales, por hipótesis, no podrían ser excluyentes uno del otro y se puede suponer que coexisten en potencia en todos los humanos” (Descola, 2005: 322).

Pudimos observar durante pláticas con los *‘tinecos* la necesidad de afirmar una ética de orden ecológico, esencialmente por parte de los chamanes. Consideran urgente preservar el ecosistema y, así, el ambiente social de los habitantes del municipio. No obstante, de-

trás de esta racionalidad no occidental que presenta un orden cultural de los seres humanos distinto del medio ambiente físico de los seres no humanos, se revela otra ontología, heredera de la cosmovisión de los antiguos mayas. Las actividades de los seres humanos de desmonte, urbanización y agricultura intensiva no son consideradas como las únicas que pueden causar un desequilibrio con las entidades no humanas. Las montañas y los volcanes, lugares de ceremonias habitados por interioridades, se perciben como entidades no humanas con las que es necesario mantener una comunicación intensa para que se mantenga la supervivencia de los seres humanos. Un chamán nos confió, “amamos y protegemos la naturaleza no porque podría ser una amenaza sino porque es nuestra madre”. Los *‘tinecos*, y en particular los chamanes, intentarían así salvaguardar su medio ambiente, considerado no sólo como patrimonio natural sino también como patrimonio sociocultural.

La creencia en la inmanencia de los principios divinos en las entidades de la creación induce una relación ecológica con el medio ambiente natural. La cultura ancestral presenta aparentemente afinidades con lo que hay de más moderno en la conciencia ecológica actual. Esta ética ecológica no se basa solamente en el principio de una necesaria relación equilibrada del ambiente social respecto al medio ambiente físico. Se basa también en la cosmología analógica maya, la cual sugiere concebir las entidades divinas y no humanas que componen la “naturaleza” como

sujetos en relación con los seres humanos. La cosmología maya dotada de un sistema analógico no instala al hombre “en el punto de intersección de todas las líneas de sentido que conectan las cosas” (Descola, 2005: 303). La cultura, limitada al mundo de los humanos en el naturalismo, es una calidad compartida entre entidad humana y no humana en el analogismo.

Y si ante los eventos hidrometeorológicos la ontología naturalista deplora la deforestación y el consecuente corte de las raíces que sostienen las montañas del municipio, la ontología analógica deplora aún más la pérdida de la ancestral comunicación maya, compleja y sagrada, entre seres humanos y entidades no humanas. El paso de *Stan* revela problemas de gestión y de conservación del medio ambiente y también la pérdida de tradiciones ancestrales mayas. La atribución de “centros anímicos” a entidades no humanas, transmitida por la espiritualidad maya, aún hoy es parte de las creencias de los habitantes de SMS que adhieren a esta espiritualidad, y también de las de los habitantes que pertenecen a la religión pentecostal o a la católica. Lo que faltaría actualmente, según los guías espirituales, es mantener una estrecha relación, consustancial a la espiritualidad maya, con entidades no humanas como las montañas. Pero la concepción de la tierra como recurso económico domina ideológicamente sobre la relación espiritual con ella. Las tierras de SMS están abundantemente fertilizadas con abono químico, ya no por una relación de reciprocidad diaria mediante oracio-

nes y ceremonias. Habiéndose perdido estas vinculaciones de comunicación con la tierra, las montañas se vuelven frágiles y peligrosas para la población de SMS.

El hecho de utilizar abusivamente entidades no humanas, como el maíz y los árboles, combinada a la ausencia de ofrenda, explicaría el desequilibrio entre las entidades que pueblan el cosmos y el desencadenamiento de fenómenos naturales extremos. Estas entidades no humanas, tradicionalmente respetadas puesto que están animadas por interioridades, se convierten entonces en recursos naturales a explotar. Los enfoques históricos propuestos al inicio del artículo permiten comprender cuánto las injusticias estructurales de propiedad de la tierra han creado las condiciones de modificación cultural de las prácticas agrícolas.

BIBLIOGRAFÍA

- DESCOLA, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER (2001), *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, Harper Collins.
- GELLERT, Gisela (coord.) (2003), *Gestión de riesgos en Centroamérica. Iniciativas, actores y experiencias locales en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua*, Guatemala, FLACSO.
- GRÜNBERG, Georg (2003), *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*, Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA.
- GUZMAN-BOCKLER, Carlos (1997), "El drama de la tenencia de la tierra, sempiterno creador y mantenedor de la vida conflictiva de Guatemala", en Rainer Hostnig, *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango*, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e investigación Campesina, t. I, pp. 35-37.
- HOFFMAN, Susana M. y Anthony OLIVER-SMITH (2002), *Catastrophe & Culture: The Anthropology of Disaster*, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research Press.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2003), *Censo agropecuario 2003*, Guatemala, INE.
- LATOURET Bruno y Pasquale GAGLIARDI (2006), *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, París, Les empêcheurs de tourner en rond.
- LAVELL, Allan (1996), "La gestión de los desastres: hipótesis, concepto y teoría", en Allan LAVELL y Eduardo FRANCO, *Estado, sociedad y gestión de los desastres en América Latina: en busca del paradigma perdido*, Perú, La Red/FLACSO/ITDG, pp. 1-28.
- MASKREY, Andrew (coord.) (1993), *Los desastres no son naturales*, Bogotá, La Red/Tercer Mundo.
- MELVILLE, Thomas y Marjorie MELVILLE (1982), *Tierra y poder en Guatemala*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.
- OLIVER-SMITH, Anthony (2002), "Theorizing Disasters. Nature, Power and Culture", en Susana M. HOFFMAN y Anthony OLIVER-SMITH, *Catastrophe & Culture: The Anthropology of Disaster*, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research Press, pp. 23-47.
- PALMA MURGA, Gustavo (1997), "La problemática agraria en Guatemala. Algunos apuntes para la comprensión de los procesos de apropiación de la tierra entre

- los pueblos Mames de Quetzaltenango”, en Rainer HOSTNIG, *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango*, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e investigación Campesina, t. I, pp. 11-34.
- PALMA MURGA, Gustavo, Arturo TARACENA y José ALWIN OYURZUM (2002), *Procesos agrarios desde el siglo XVI a los Acuerdos de Paz*, Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA.
- YAMIN, Farhana, Atiq RALMAN y Saleemul HUQ (2006), “**Vulnérabilité, adaptation et catastrophes climatiques**”, *Alternatives Sud*, vol. 13, núm. 2, pp. 113-138.