Santiago Bastos y Aura Cumes
(Coordinadores)

MAYANIZACIÓN Y VIDA COTIDIANA
La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca

FLACSO - Biblioteca

VOLUMEN 2: Los estudios del caso

cirma
centro de investigaciones regionales de mesoamérica

CHOLSAMAJ

303.64
B37 Bastos Santiago y Aura Cumes, coordinadores
2007 Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 2: Los estudios de caso / Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj, 2007.

640 p.; 22 cm.

ISBN Colección: 978 99922 53 60 1

ISBN Volumen 2: 978 99922 53 57 1

1. Etnicidad, 2. Identidad, 3. Ideología, 4. Indígenas de Guatemala, 5. Ladinos 6. Multiculturalidad, 7. Pueblos indígenas, 8. Globalización.

Se autoriza la reproducción total o parcial siempre y cuando se cite la fuente

Diseño de portada:
Rosina Cazali

Pinturas originales:
Serie Frijoles, de Arturo Monroy

Edición de los textos:
Sara Martínez Juan

Corrección de prueba:
Ismael Kitze' Saqilk'u'x

Diagramación:
Otto Toxcón Alvarado

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha:
C.
Pr.
C.
Do. ac'ó.

305.8
M452m
V.2

REGIS. 1-0021079
CUT.
BIBLIOTECA - FLACSO

Elaboración de mapas y tratamiento de fotografías:
Francisco Rodas Maltés

Las fotografías de este volumen han sido proporcionadas por los/as autores/as de los textos.

Las opiniones expresadas en este libro son responsabilidad única de cada uno/a de los/as autores/as.

Esta publicación y el proyecto "Mayanización y vida cotidiana" han sido realizados gracias al apoyo de:
Oxfam Gran Bretaña, Intermon Oxfam, Novib Oxfam, Consejería en Proyectos /ICCO, Diakonía, el Fondo de Gobernabilidad Ibis / Embajada de los Países Bajos, Forum Syd y Embajada de Noruega.

CONTENIDO

La transición incompleta entre la homogeneidad y la multiculturalidad en el Estado de Guatemala: el Ministerio de Cultura y Deportes
Saríah Acevedo 9

Violencia, memoria e identidad: el caso de Choatalum (San Martín Jilotepeque, Chimaltenango)
Santiago Bastos 45

El caso de la Defensoría de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Procuraduría de los Derechos Humanos
Roddy Brett 79

¿Mayanización? Educación bilingüe y fortalecimiento del idioma popti' en Jacaltenango
Aroldo Camposeco 117

Desclasamiento y etnicidad: reacciones en la colonia Primero de Julio ante la movilidad indígena
Manuela Camus 151

Discurso intercultural e ideologías étnicas en la Escuela Pedro Molina
Aura Cumes 187

Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco
Édgar Esquit 235

Territorio y espiritualidad: lugares sagrados q'eqchi'es en Chisec
David García 273

Significados étnicos, sentidos locales: dinámicas socioeconómicas y discursos identitarios en Huité
Felipe Girón 307

Revitalización étnica en Santa María Visitación, un municipio tz'utujil
Ricardo Grisales y Carlos Benavides 347

La política cultural maya en San Juan Sacatepéquez
Christopher Jones 377

La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala
Ana López Molina 413

De la cosmovisión a la herencia: la mayanización y las bases cambiantes de la etnia en el área ch'orti'
Brent Metz 445

"¡En Estanzuela no hay indios!" Identidad ladina en un pueblo del oriente de Guatemala
Jorge Estuardo Molina 469

Multiplicidad y antagonismo en torno a la mayanización en San Pedro la Laguna
Engelbert Tally y Josué Chavajay 495

San Bartolo Aguas Calientes: el orgullo por una tradición moderna
Ana Lucía Robles 533

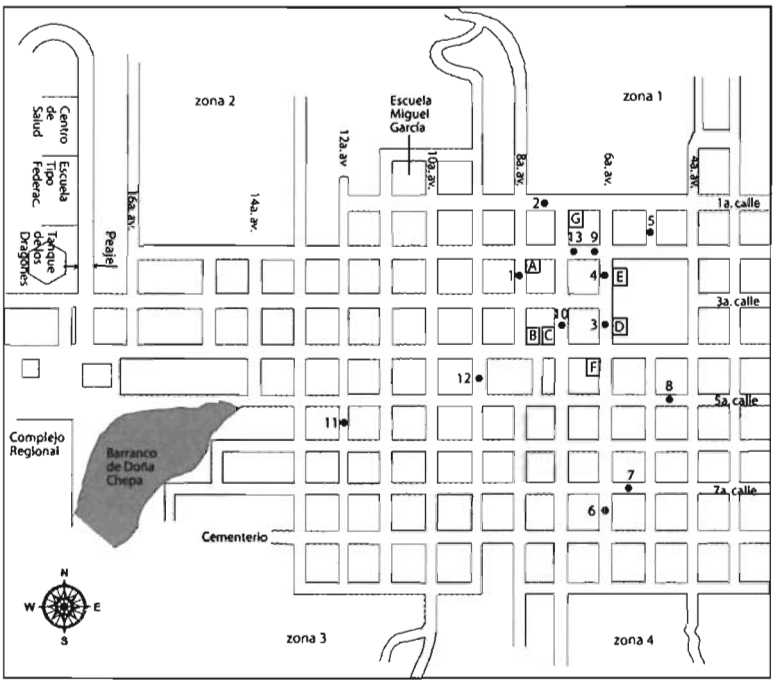
Matices ideológicos de lo étnico en Patzún
Enrique Sincal 569

Imaginando naciones desde San Miguel Totonicapán: la lucha por la definición del "maya permitido" en el discurso multicultural
Marcelo Zamora 601

AUTORAS Y AUTORES DE ESTE VOLUMEN 635

IMAGINANDO NACIONES DESDE SAN MIGUEL TOTONICAPÁN: LA LUCHA POR LA DEFINICIÓN DEL "MAYA PERMITIDO" EN EL DISCURSO MULTICULTURAL"

MARCELO ZAMORA



Departamento de Totonicapán

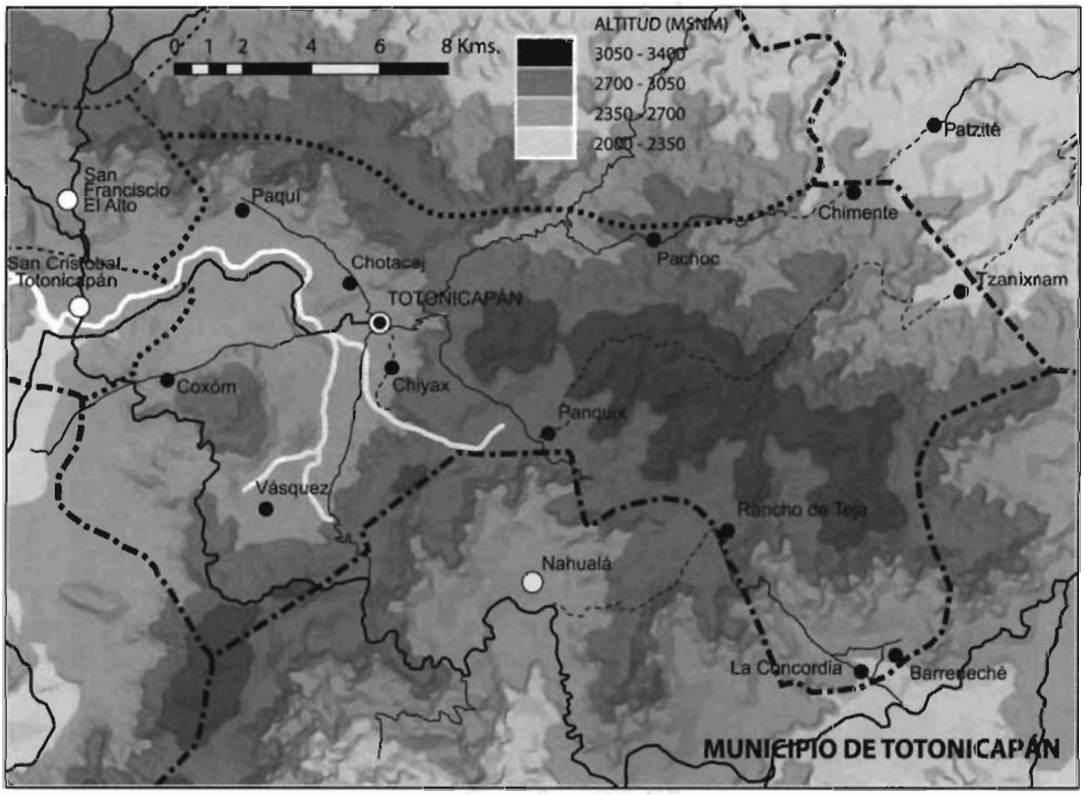
RECORRIDO DEL CONVITE NAVIDEÑO 2002

REFERENCIAS:

A - Casa de la Cultura
B - Municipalidad
C - Gobernación
D - Teatro Municipal
E - Parroquia de San Miguel
F - Centro de Bienestar Social
G - Salón de Usos Múltiples

1 al 13 - Puntos de baile

- Límite Departamental
- Límite Municipal
- Carretera asfaltada
- Carretera sin asfalto
- Veredas
- Ríos
- Cabecera Departamental
- Cabecera Municipal
- otros poblados



¿Hasta donde la ideología[1] multicultural está permeando las relaciones sociales de los guatemaltecos? ¿Hasta dónde es posible hablar ya de algún tipo de reconocimiento de identidades étnicas –particularmente la emergencia de la categoría de "maya" por parte de la diversidad de sujetos y grupos sociales que componen la sociedad guatemalteca? Y ¿por dónde avanza o retrocede el proyecto –o proyectos de nación multicultural que diversos sectores sociales en Guatemala promueven? Trataré de responder a estas interrogantes desde un espacio social muy diverso en el altiplano de Guatemala, la cabecera departamental de Totonicapán, también conocida como la ciudad de San Miguel. Es un espacio muy particular del altiplano guatemalteco, pues dentro de su estructura social se conservan dos alcaldías, la indígena y la no indígena, y su estratificación social se encuentra étnicamente segmentada (Ordóñez, 2002). En este espacio urbano también se gestan alianzas interétnicas entre los profesionales no indígenas de origen ladino y los k'iche's, debido a las peculiaridades de las estrategias de ascenso social de estos últimos desde la segunda mitad del siglo XX.[2]

Particularmente me interesa explorar las reacciones –discursos[3] y prácticas de la población indígena y no indígena residente en la cabecera departamental sobre las agencias de mayanización[4] con las cuales se relacionan e interaccionan. Intento caracterizar sus posiciones ideológicas respecto a cómo piensan el movimiento político indígena las ONG que se han apropiado del discurso "maya" en la localidad, y cómo ambos procesos políticos impactan en la conformación de sus imaginarios de nación. Por otro lado, para referirme a prácticas sociales concretas entre estos grupos sociales voy a hacer referencia al Convite Navideño (Zamora, 2003).[5] A partir de este baile organizado y ejecutado por sujetos no indígenas intento sintetizar las posiciones ideológicas de sus actores en el espacio de San Miguel Totonicapán con respecto al discurso mayanizador – y sus variantes locales.

Mi argumento general es que los discursos de mayanización están siendo generados y resignificados por una diversidad de sectores sociales de indígenas y no indígenas

1 Por ideología voy a entender "la forma en la que se concibe el universo social y las razones de su lógica. Al hablar de *ideología étnica*, nos referimos a *cómo se construye el por qué y el como de la diferencia, sus contenidos y su causas*. Responde a una construcción histórica para justificar el (desigual) acceso al poder y los recursos. Es el recurso simbólico por excelencia de la hegemonía, pues corresponde a la justificación del lugar en que cada uno se percibe en la estructura social, dando sentido a la desigualdad –o no" (Bastos y Cumes 2004: 28).

2 Agradezco profundamente los comentarios de Eduardo Zárate y Santiago Bastos al borrador de este texto. También la participación de Lucía Robles en la etnografía realizada entre diciembre de 2006 y enero de 2005.

3 Entiendo los discursos como toda actividad humana empíricamente registrable (hechos verbal e iconográficamente asequibles).

4 Por mayanización voy a entender un proceso político y social que va más allá de la parte doctrinaria, y podría suponer el inicio de un cambio que está llevando hacia algo mucho más profundo y nuevo en nuestro país: *la concepción de la diferencia étnica como algo positivo*, no como una carga ni como causa de discriminación. El punto que unificaría esta ideología –esta forma de ver la etnicidad, sus causas y consecuencias es tener como base la aceptación de la "diversidad" como elemento positivo, frente a la "diferencia" como base para la desigualdad (Bastos y Cumes 2004: 23).

5 Aquí haré referencia a la investigación que realicé dentro de la maestría en ciencias sociales de FLACSO Sede Guatemala durante 2002 2003.

urbanos y que operan instalándose sobre prácticas culturales percibidas por k´iches y ladinos como "indígenas", moldeadas histórica y localmente, previamente existentes, las cuales denomino *mayanidades de larga data.*[6] Estas mayanidades de larga data formarían parte del "patrimonio compartido" –imaginado y practicado por diversos grupos sociales de los residentes en el espacio urbano. Planteo que la forma en la que la población no indígena ha sabido relacionarse históricamente con estas mayanidades anteriores es domesticándolas selectivamente, atenuando sus contenidos y estilizando sus formas. Ésta sería una forma local en la que se ha construido desde el discurso del Estado un proyecto de nación culturalmente homogénea en Guatemala.

Así, estos grupos no indígenas pueden transformar el potencial reivindicativo de dicha estrategia y ubicarlo políticamente en la esfera del "folklore", creando una imagen perenne del indígena permitido[7], antimoderno y de razonamiento mágico esotérico. Con esto reafirman su supuesta posición de superioridad al percibirse y representarse como "modernos" y aparecer así como los habilitadores de modernidad para con los "antimodernos indígenas". De este modo, este grupo de no indígenas urbanos identifica las tradiciones culturales indígenas con lo estático, lo cíclico y lo "inmoral" –un proceso de identificación conformado históricamente, el cual denomino folklorización.[8] Este proceso implica por un lado la conformación de un imaginario nacional de comunidad (Anderson, 1993) en donde es preciso construir una narrativa oficial del pasado al cual anclarse para justificar prácticas de territorialización, el idioma y la religión –el grupo o las élites dominante, y una supuesta homogenización cultural que se genera al legitimar dicha construcción nacional (Alonso, 1994). Al interactuar con el discurso multicultural, los grupos sociales indígenas y no indígenas estarían conformando una lucha simbólica y concreta por la competencia de la construcción legítima de la nación, una lucha históricamente disputada, explicitada en las representaciones simbólicas de cada grupo.

En la primera parte voy a perfilar brevemente los principales acontecimientos históricos que han impactado en la región de los Altos y en los sujetos que estudio, y que me permiten entender los límites y alcances de sus acciones sociales. Posteriormente, rastreo y detallo las fuentes de mayanización que encontré en el espacio de San Miguel Totonicapán, para caracterizar las principales reacciones que éstas generan en los diversos sectores indígenas –comerciantes, educadores, empresariado así como en el sector no indígena al que me he referido. Particularmente voy a centrarme en el caso de los maestros "rurales" y "urbanos" no indígenas, dado que sus discursos sobre la educación bilingüe y la construcción de lo

6 En este sentido entiendo la mayanidad de forma similar a como la entiende Fischer (2001), es decir particularizando la importancia de los procesos locales de construcción y reconstrucción de la cultura, así como sus conexiones con otros niveles sociológicos (nacional, global). Sin embargo, me alejo de su propuesta de la cultura como un esquema lógico que moldea y da sentido al cambio y la continuidad cultural, para referirme a las prácticas y relaciones sociales y cómo éstas contienen y explican la negociación entre el nivel local y el nacional.

7 Utilizaré esta metáfora de Charles Hale para referirme a la imagen moldeada localmente por los ladinos en Totonicapán, respecto de los "rasgos culturales" que desde ese imaginario ha de poseer el indígena homogéneo y tradicional.

8 Voy a usar este término en el sentido en que lo entiende Ana María Alonso, es decir, el uso que el Estado da instrumentalmente a su herencia étnica crea la idea del indio auténtico inmovible y perenne, lo fetichiza, insertándolo como inmóvil dentro de su historia oficial, identificándolo con un pasado épico, de contribución residual a la construcción de la nación (*ibid*: 398 399). Esto mientras el discurso de lo nacional lleva implícita la idea de un anclaje a un pasado homogéneo y un futuro sustantivo.

nacional desde la escuela son muy importantes para esclarecer los límites de las ideologías clásica nacional y la multicultural.

1 SAN MIGUEL TOTONICAPÁN, UNA SOCIEDAD PLURAL

Totonicapán ha sido reconocido como un lugar indígena, desde los cronistas coloniales hasta la actualidad. Es célebre porque de ahí provenía el ejército del líder indígena Tecún Umán, que supuestamente peleara mano a mano con Pedro de Alvarado, el "conquistador". Su cabecera, San Miguel, fue el centro político de la enorme provincia de Totonicapán durante la época colonial, y no fue reconocida como villa hasta en 1825. La historia del mestizaje socio étnico en San Miguel permanece aún desconocida, aunque en la actualidad muchas de las familias de "alcurnia" ya no viven ahí, sino que se han mudado de ciudad –a Quetzaltenango, o a la ciudad de Guatemala, buscando mejores oportunidades escolares para sus hijos (Ordóñez, 2002). A fines del siglo XIX existía como anteriormente parece haber existido –una minoría de población no indígena, que se adscribía como la "clase ladina", gobernaba la esfera política local y mantenía una conexión con el poder estatal central. Básicamente, la historia oficial de San Miguel la ha escrito este sector no indígena.

Desde 1890 es rastreable la asunción de un sector ladino como una "clase moderna", la cual será una constante en la producción historiográfica local. Por ejemplo, el ilustre Jesús Carranza, autor del libro "Totonicapán, un pueblo de los Altos" da cuenta de cómo la "clase ladina" es quien debe encarnar la causa de la redención del pueblo k'iche', sumido en la "ignorancia y la brujería". En el libro de Carranza éste da cuenta de quiénes son los "totonicapenses ilustres" de su época. Se trata de profesionales, médicos, abogados, ingenieros, muchos de ellos estudiados en Europa. El mismo Carranza era el prototipo de la "clase ladina", siendo abogado y notario, admirador de Barrios, centroamericanista, miembro del partido liberal, fundador de clubes unionistas y presidente del Club liberal. Trabajó en la municipalidad como síndico primero y juez de primera instancia, en el magisterio, en escuelas nacionales, como periodista y además era profesor de "Filosofía Positiva". También trabajó en la Fiscalía Militar de la Capital y fue Magistrado y Diputado de la Asamblea Nacional Legislativa (Robles, 1903: 48).

Esta conexión de los hombres públicos, representantes de la moral y los principios ciudadanos en la localidad, viene dada por la pertenencia de éstos a la francmasonería. Esta conexión también era regional, pues aglutinaba a otros sectores políticos de influencia en Quetzaltenango y San Marcos, otro departamento de la región altense con una logia propia. Taracena (1999) ha historizado la relación entre esta ideología masónica con el proyecto urbanístico neoclasicista que operó en la región occidental de Guatemala, al tiempo que las burguesías cafetaleras viven un auge y se reconstruían las urbes luego del terremoto de 1902. Estas élites trasladan su propuesta cosmogónica de los órdenes dórico, jónico y corinto a la arquitectura de las ciudades altenses, quienes utilizan la estética neoclásica para la construcción de sus edificios y plazas públicas, entre las que sobresalen el palacio municipal de Quetzaltenango, el de Gobernación, y los teatros de Quetzaltenango y Totonicapán este último recién restaurado durante el 2004 así como los templos de "Minerva" en ambas localidades. El proyecto masónico presenta también

una estrategia de domesticación y apropiación propia de las élites ladinas de la región altense. Por ejemplo, en la heráldica de la ciudad quetzalteca se puede leer el uso que se le da a los símbolos asociados con los indígenas –el quetzal, un cetro, las flechas para reinterpretarlos como parte de la identidad altense, representada por la laboriosidad –la hoz y el rastrillo asociados al trigo que les hará distintos al poder central guatemalteco del que se separaron en dos ocasiones (Taracena, 2000).

Durante la época militar ubiquista la cabecera departamental de San Miguel es percibida por los propios ladinos totonicapenses como un espacio propio de la ladinidad, las "buenas costumbres" y la alta cultura que se difunde desde el teatro municipal (Solís, 1969). Pero al iniciar la era de la breve revolución de octubre, hay nuevos actores sociales en la escena política de San Miguel. Por un lado surge con fuerza el Partido Revolucionario, el PR, y en el sector educativo se crean las grandes escuelas tipo federación y se generalizan los proyectos educativos abiertos a la población indígena. Se gradúan los primeros maestros indígenas, entre los que sobresale Adrián Inés Chávez, quien se constituirá en un pionero del bilingüismo y el estudio de los "alfabetos" mayas. En las monografías escritas por totonicapenses no indígenas durante estas fechas se sigue retratando la figura de la "cultura totonicapense" asociada con la "raza ladina" de la cual depende el implantamiento de normas sociales y cultas, pues los "ladinos totonicapenses en nada difieren de la gente de elevada estructura social y cultural" (Castillo, 1942: 19). Mientras, los ladinos educados en las universidades regionales, ya perciben que la población indígena urbana –por ejemplo las mujeres ya ha "asimilado cierto modo de vivir, y hasta en su modo de vestir llevan ya prendas que usan las damas ladinas"(Castillo, 1942: 12). También se vuelve a reforzar desde estas monografías la idea del indígena "brujo", ceremonial y antimoral.

Las relaciones interétnicas en Totonicapán durante la segunda mitad del siglo XX se han mantenido contenidas dentro de tres procesos sociológicos muy característicos de la localidad: 1) el desplazamiento de los ladinos y su hegemonía comercial y política por parte de nuevas élites comerciales y profesionales k'iche's; 2) la apropiación del discurso de la "ladinización" por parte del grupo ladino para explicar las transformaciones culturales de base económica entre los k'iche's urbanos; y 3) la permanencia del poder local indígena –la alcaldía comunal y su reestructuración actual, en donde uno de los mecanismos de integración apunta hacia la mayanización de su discurso, historia y organización.

En Totonicapán los ladinos nunca pudieron controlar las tierras municipales –pues eran colectivas y constituían el bastión de poder de la alcaldía indígena. Sus estrategias de reproducción económica ya no pasaban por la tenencia de tierras cultivables. De hecho, los ladinos de alcurnia emigran hacia Quetzaltenango o a la ciudad capital, venden sus tierras cuando quiebra la industria triguera ante la competencia con el trigo de importación. Pocas familias ladinas actualmente se dedican a la exportación de manzanas y otras frutas localmente producidas.

Durante la década de 1960, la población indígena urbana en San Miguel se apropió de los "rasgos culturales" –más no del discurso nacionalista que antaño le servían a los ladinos de la localidad para diferenciarse de los primeros: uso del idioma castellano, acceso a la educación universitaria, la posesión de mercancías tales como vehículos, matrimonios

con mujeres ladinas, puestos de oficina, el magisterio. La interacción de los indígenas con los ladinos en las escuelas y universidades de la región es percibida por los ladinos como la causante de esta apropiación de diacríticos de la "ladinidad", y así pueden entender al indígena urbano en un supuesto proceso de "ladinización". Para algunos profesionales ladinos, este movimiento es visto como positivo dado que se pretendía evitar la "reedición de los movimientos sociales indígenas" de fines del siglo XIX, esto es, la lucha de los k'iche's en San Miguel por la autonomía de su poder local y su territorio –bosques comunales, fuentes de agua (Solís, 1969).

Durante la década de 1970 las antiguas élites ladinas en la región del Occidente comienzan a centrarse en un proyecto de creación de las "Casas de la Cultura". En Quetzaltenango se funda en 1970, y en Totonicapán, en 1973. A esta última se le cambia el nombre de la Casa de la Cultura a Casa de la Cultura Totonicapense. Ahí se exhiben hasta la fecha los enseres de la "conservación de tradiciones, festividades populares y lengua k'iche'". Esta reactivación de la identidad local va acompañada de los masones que gestionan dicho proyecto, reapareciendo en la escena pública como los constructores del "adelanto cultural de Totonicapán" (Hernández, 2000). Esta casa de la cultura trabaja hasta la fecha, con fondos de la municipalidad oficial, con un discurso desarrollista y de tintes indigenistas. Anteriormente organizaba presentaciones folklóricas, homenajes a Tecún Umán en el Teatro Municipal, clases de música y "estímulo espiritual al obrero, al profesional, al campesino, etcétera" (*ibid*).

De forma muy interesante, el poder indígena, su alcaldía y sus representantes políticos se han mantenido vigentes hasta la fecha, y todavía se observa la ceremonia de la entrega de la "vara" a los alcaldes comunales que se reúnen en el parque central de San Miguel en enero de cada año nuevo. Esta institución no aparece reflejada como trascendente en las historias escritas que generaron sujetos no indígenas, como las que he narrado. Sin embargo, su importancia va en crecimiento, y también logra articularse ya con discursos mayanizadores, como lo abordaré más adelante. En conclusión, podemos afirmar que de ser un "pueblo de indios", San Miguel Totonicapán pasó a ser un "pueblo de ladinos" durante el siglo XIX y XX, y a principios del siglo XXI parece tener posibilidades de pasar a constituirse como un "pueblo k'iche' en vías de mayanización".

Durante la década de 1950 la población indígena urbana de San Miguel accede a la educación pública y universitaria, y al mismo tiempo ocurre un proceso de profesionalización de un sector previo de comerciantes, consolidándose así una pequeña burguesía k'iche', compuesta de abogados y médicos, bilingües y educados en ámbitos culturales no indígenas. Estos k'iche's urbanos adquieren propiedades en el centro de la ciudad (Ordóñez, 2002). Durante el decenio 1960 dicha profesionalización laboral alcanza la esfera de la tradicionalmente importante actividad artesanal, especializándose, los productores indígenas, en tejidos, cerámicas y mueblería dentro de un comercio regional, sin abandonar la estrategia de autoconsumo, ahora diversificada con huertos familiares (Ordóñez 2002, Adams y Bastos, 2003). Pero entrada la contrarrevolución, los militares –no indígenas continúan monopolizando el poder local oficial, y como prueba de ello es la larga lista de gobernadores –y varios alcaldes de Totonicapán que serán militares hasta los finales de los años 70. Durante esta década los artesanos k'iche's viven una crisis ante la

introducción del peltre, el plástico y la loza importada. La producción artesanal entonces se va a enfocar en la producción de mercancías para el mercado turístico incipiente. Sin embargo, el altiplano en general está experimentando un nuevo cambio en la esfera del poder político y económico. Ésta también es la época en la que el programa de la Acción Católica genera, mediante sus escuelas de catequistas, una nueva generación de líderes que cuestionan las prácticas colectivas y sustituyen el poder tradicional indígena –las cofradías por una ideología más individualizada y capitalista, encarnada en la creación de cooperativas de ahorro y crédito (Adams, 1993: 195).

Durante la década de los 80, cuando la guerra civil estaba cobrando una agresividad sin precedentes en el altiplano occidental guatemalteco, aunque en Totonicapán esta violencia tocó tangencialmente su realidad a diferencia de otros poblados indígenas kaqchikeles como Patzún o Tecpán (Fischer, 2001, Esquit, 2003). Durante los años 90 y luego de la apertura democrática en el altiplano guatemalteco, se configuraron nuevos espacios de representación política para los k iche s, cuya punta de lanza fueron las ONG (Adams y Bastos, 2003). Paralelamente ocurre un fenómeno de migración de indígenas y ladinos totonicapenses que se dispersan por todo el país. La creciente emigración hacia Estados Unidos y el despegue de tiendas, cantinas, comedores, panaderías, cooperativas, etc. comienzan a dinamizar las economías de los indígenas en el occidente de Guatemala (ibid: 270).

Las ocupaciones de los sectores sociales en San Miguel

Los indígenas urbanos se dedican básicamente a la producción y comercialización de hilados, telas, ropa "típica", alfarería, muebles de madera, máscaras, peletería, entre otros. Quienes trabajan asalariados lo hacen como ayudantes de otros k'iche's en pequeños negocios como sastrería, panadería, tejeduría, comerciante, aserrador, transportistas, hojalateros, mecánicos, relojeros, vidrieros, talleres electrónicos y, recientemente, de electrodomésticos. Las remesas, al parecer, han reactivado esta economía en manos de los k'iche's (Ordóñez, 2002). El control comercial k'iche' se habría gestado a expensas de la poca disponibilidad de capital de las capas medias ladinas luego de que la élite tradicional ladina emigrara hacia la ciudad de Guatemala o Quetzaltenango al quebrar la industria del trigo (ibidem). Por ejemplo, la industria licorera local –compra venta en manos de familias ladinas quebró ante la intrusión k'iche' en dicho nicho laboral, dada la fabricación de la famosa "kuxa" clandestina. Por otro lado, la estrategia expansiva de los artesanos estaría asociada con los circuitos simbólicos tales como ferias regionales, celebraciones de semana santa y otras festividades en otros lugares del altiplano. Es importante mencionar que en el sector indígena urbano parece ser más exitosa la instalación del evangelismo, proceso que ocurre luego del terremoto de 1976, y como prueba mencionamos los grandes edificios que funcionan como templos en San Miguel, que destacan dentro del paisaje urbano.

Por su parte, el sector no indígena se puede subdividir sociológicamente en tres capas (Ordóñez, 2002): 1) el linaje tradicional de pequeños industriales farmacéuticos, ferreterías, la exportación de manzana, un sector muy católico y tradicional, que ya casi no reside en la localidad, sino en Quetzaltenango o la ciudad de Guatemala; 2)

FLACSO - Biblioteca

una pequeña burguesía de comerciantes, burócratas y profesionales, maestros, técnicos cuyas propiedades son sus viviendas, vehículos, cuentas bancarias, y sus empleos en Quetzaltenango o la burocracia local estatal; y 3) capa baja de maestros rurales, burócratas menores, secretarias y trabajadores del estado. Estos grupos sociales no indígenas intentan diferenciarse de un creciente sector comercial y político k'iche' que tiene poder adquisitivo, nivel educativo competitivo, y también nuevas estrategias para expandir sus posibilidades de reproducción social. Hasta dónde es esto un "caldo de cultivo" para la aceptación de la ideología multicultural es una pregunta importante, que no puedo explorar ahora, sino más adelante.

2 LAS "FUENTES DE MAYANIZACIÓN" EN EL ESPACIO SOCIAL

La mayoría de fuentes reproductoras del discurso multicultural que identificamos en el San Miguel contemporáneo provienen de instituciones controladas por k'iche's, salvo importantes y claras excepciones. Estas instituciones son: 1) la alcaldía indígena, 2) la Co catedral de San Miguel, 3) las ONG locales, 4) la educación bilingüe, y 5) la morería donde se confeccionan trajes y máscaras indígenas. Es importante notar el extracto socioeconómico en el que se generan estos actores sociales. La alcaldía indígena cuenta con profesionales educados en el campo económico, quienes forman parte de una compleja red de organizaciones no gubernamentales. Los padres de éstos son indígenas urbanos dedicados al comercio de mercancías tales como venta de ropa, alquiler de juegos mecánicos, y también ofrecen servicios de ceremonias religiosas tradicionales. Su trabajo está orientado ante todo a las aldeas, donde organizan proyectos desarrollistas con otros grupos sociales para comercializar mercancías mediante vinculaciones con el mercado global. En el caso de los directivos de la pastoral indígena que funciona en la Co catedral, se trata también de familias de comerciantes, en cuyo seno doméstico todavía se habla el k'iche'. Los maestros bilingües conforman una capa media de especialistas burócratas que también se dedican a hacer consultorías para el gobierno o para proyectos educativos generados en el campo de las ONG. También están relacionados con la organización de eventos deportivos locales y con la difusión de reportajes locales por medio del canal local de cable, por lo que tienen presencia en la escena pública de San Miguel.[9] Los directores de las ONG locales son originarios de San Miguel, y son percibidos por la comunidad como una élite política muy importante y poderosa. Sus programas desarrollistas están enfocados principalmente hacia las comunidades rurales del departamento. Respecto a la morería, se trata de costureros provenientes de cantones circunvecinos a San Miguel, con vasta experiencia en la manufactura de vestimenta.

Vamos a perfilar ahora cada fuente de mayanización en función de las particularidades de cada una. Por un lado encontramos el discurso mayanizador en los nuevos profesionales k'iche's que están compitiendo con el poder tradicional indígena, como nos lo comentaba un empresario indígena muy prominente en la región (Fig. 1). En el año 2000 produjeron

9 Basta agregar que la Pastoral de Medios de comunicación también participa activamente en la esfera pública con variados programas televisados donde se ventilan problemáticas locales con personajes políticos importantes del departamento, no indígenas y k'iche's.

un texto intitulado *Los Alcaldes Comunales de Chwimeq'ena*, el nombre k'iche' de San Miguel. En éste se reivindica la estructura de la municipalidad indígena como "herencia maya", en virtud de su vinculación con el territorio que administra: 48 cantones del total del municipio, las 5 parcialidades o barrios de San Miguel, la junta directiva de los baños de agua caliente, la de refacción –el desayuno escolar, la de tierras comunales y la de bosques, entre muchas más.

Uno de los Principales k'iche's en la alcaldía indígena de Totonicapán.

Reivindican como "valores mayas ancestrales" el sistema jurídico oral, el derecho al autoreconocimiento aunque ya no se hable el idioma k'iche' o ya no se vistan los trajes indígenas. Se incluyen también "la unidad, el territorio colectivo, el respeto, el poder, la autoridad", además del uso del idioma y la espiritualidad k'iche'. En el terreno, sin embargo, parece que existe aún mucha oposición por parte de los administradores de esta red de poder, dentro de los cantones. Uno de los maestros más importantes en la reforma bilingüe a nivel local y nacional nos comentó que el bilingüismo no avanza pues no es una prioridad para los alcaldes indígenas que buscan la competencia por el poder a través de gestiones de proyectos de desarrollo, o bien en la administración de los baños de agua caliente. Uno de los economistas k'iche's que entrevistamos reconocía además que la organización social comunitaria de las parcialidades es compleja y en su momento no fue plausible intervenir en dicho tejido. Se nota así que el discurso mayanizador está siendo promovido por una capa de especialistas indígenas profesionales, cuya vinculación con las "comunidades k'iche's" es más formal que real.

Cabe aclarar que estos nuevos profesionales indígenas son quienes promueven la mayanización de la alcaldía indígena para legitimar su existencia y su autonomía. Durante su período de gobierno, impulsaron la creación de este nuevo discurso, dirigido ante todo a la comunidad internacional y al gobierno central de Guatemala. Actualmente, sus líderes siguen apareciendo en la escena pública de la región –con mucho apoyo de base , difundiendo este nuevo discurso ante la amenaza de la desarticulación de su organización por parte de la iniciativa para una reforma constitucional que impulsa la creación de entidades municipales nuevas: los consejos de desarrollo. Así, podemos entender la mayanización de la alcaldía indígena como la representación de la lucha –iniciada desde tiempos coloniales por la continuidad de la autonomía k'iche' por sus recursos territoriales, simbólicos, y su organización social –las parcialidades frente a la municipalidad ladina, frente al gobierno guatemalteco[10] y el sistema nacional de partidos políticos. Esta vez dicho discurso y prácticas políticas se encarnan en un grupo específico de profesionales indígenas

10 Una prueba de ello es que en septiembre de 2005 el gobierno intentó instalar maquinaria canadiense para la expropiación minera en el Altiplano y uno de los puntos de extracción se ubicaba en los bosques de Totonicapán. Así, un gran contingente de k'iche's, movilizados por los principales indígenas, protestaron en las calles de San Miguel ante la iniciativa del gobierno. Para éste no fue posible convencer a los k'iche's de su plan de desarrollo minero.

especialistas en derecho, economía y política, quienes intentan reescribir la historia del poder k'iche' en Guatemala.

Otra fuente importante de mayanización es el proyecto de "Inculturación" de los curas agustinos recoletos en la pastoral indígena, originado desde los años 70. Aquí destacan las "ceremonias mayas" que desde hace algunos pocos años se representan regularmente dentro de la misa ordinaria que se celebra y canta en k'iche' y que ha permitido a los integrantes de las pastorales indígenas, como nos lo comentaba el director de la Pastoral de Medios de comunicación, revalorizarlas como parte de su identidad. Las prácticas de este discurso toman contornos de ciudadanización. Esta pastoral de medios también ha sido un vehículo importante en la construcción de una demanda ciudadana ante los poderes locales –abusos de la policía, de la municipalidad indígena o la no indígena, a los partidos políticos, etcétera. Cuentan con una publicación llamada *Raq Apunk Q'ij* o Rayo de sol de nuestro pueblo.

El director de la Pastoral de Medios de comunicación de la co catedral San Miguel Totonicapán.

De esta misma pastoral indígena se generó el comité cívico Kastajibal Noj, el cual estuvo cerca de ganar las elecciones para la alcaldía municipal en el 2000 con la candidatura de una mujer indígena. Esta mayanización de la liturgia representa, por un lado, la persistencia del idioma k'iche' y las prácticas de la espiritualidad de los grupos k'iche's urbanos que cohabitan en San Miguel. Estos grupos asimilaron los valores capitalistas instalados por la acción católica en los 70s, aunque esto no significó una decreciente valoración de sus creencias y prácticas espirituales. Tampoco la entrada del fanatismo pentecostal, introducido por Ríos Montt a principios de los 80 en todo el país, parece haber terminado con esta práctica de larga data en San Miguel. Esta agencia de mayanización es practicada localmente en la espiritualidad de un grupo de k'iche's urbanos profesionales y estudiantes universitarios que al dirigir la pastoral de la iglesia han comenzado a redefinir aspectos precisos de la espiritualidad local. Por ejemplo, los rituales agrícolas públicos, como parte de una práctica compartida entre los k'iche's. Su práctica no se entiende como contraria a la religión católica, sino más bien como similar y coexistente.

Otra fuente de mayanización es el campo de las ONG. Una de las más importantes en Totonicapán es CDRO Cooperación para el desarrollo rural de Occidente cuyas oficinas se encuentran en el camino al centro de San Miguel Totonicapán (Fig. 3). Básicamente se trata de un programa desarrollista orientado con un discurso mayanizador, en donde es posible mantener el equilibrio en la relación hombre naturaleza, como en tiempos de los mayas antiguos. En otras palabras, dicho discurso plantea la posibilidad de obtener un desarrollo económico y, al mismo tiempo, convivir y conservar la vida humana y la naturaleza. A pesar de la lógica capitalista que mueve sus inversiones –programas de crédito, banco comunal de nombre Pop o petate sus directivos argumentan que no entra

en conflicto con el sujeto epistemológico maya, dado que no es posible dejar de utilizar las ventajas que el sistema actual ofrece en términos de comunicación y educación. Los directivos y el personal mantienen una ética profesional que implica conservar el bilingüismo de sus trabajadores como política laboral –castellano y k'iche' hablantes y por tanto, difícilmente una persona no indígena –generalmente castellanohablante podrá trabajar ahí. CDRO puede entenderse como una agencia de mayanización de la vida económica de los k'iche's a quienes impactan sus programas. Entonces, puede entenderse la búsqueda de la compatibilidad entre la explotación racional de los recursos naturales y su concordancia con un tipo de pensamiento y prácticas que valoran los recursos renovables y no renovables como contenedores de crecimiento económico y una mayor apreciación de este vehículo de capital económico y simbólico que representa este intento de actualización cultural.

Otra fuente identificada es la educación bilingüe propulsada por pocos pero muy activos maestros indígenas, formados durante la revolución de octubre en Totonicapán, y cuyos trabajos son pioneros en la construcción de la actual reforma bilingüe que promueve el Ministerio de Educación desde la firma de los Acuerdos de Paz. Durante 2004, uno de estos líderes se encauzó hacia la promoción de un cambio en el programa de cursos que se impartían en la Escuela Norma Rural de Occidente, la cual forma a maestros bilingües. Su grupo de maestros, junto con otros especialistas holandeses influenciados por el paradigma constructivista educativo, publicaron un texto como parte de los logros de un proyecto conjunto que la cooperación holandesa tenía con la Escuela Normal Rural de Occidente y el gobierno de Guatemala. Este texto trata de enmarcar su legitimidad dentro de los Acuerdos de Paz, que estipulan que la educación debe ser impartida en la lengua y cultura propias de los estudiantes. Sin embargo, dicho texto fue vetado por el Ministerio de Educación, quien ante el poco respaldo de la mayoría de maestros indígenas y no indígenas en Totonicapán no pudo continuar un proyecto de profesionalización para los docentes.

El nuevo plan curricular que los maestros bilingües indígenas planteaban para renovar la formación de los maestros bilingües era la implementación de cursos de matemática maya, historia y música maya –esta última anclada a instrumentos musicales locales como la marimba, el pito, la chirimía, el tambor. Como uno de los logros del programa de cooperación se instaló un laboratorio interactivo con juegos y proyecciones de películas en DVD. Este laboratorio estaba destinado a hacer dinámicas de didáctica utilizando como materiales unos CD interactivos tales como literatura maya, idioma maya, calendario maya, metodología y cultura maya, etcétera. Esta agencia de mayanización de la educación pública en Totonicapán puede entenderse como una nueva oportunidad para los maestros bilingües, indígenas y líderes locales formados luego de 1950, para reforzar el uso de la lengua k'iche' por parte de los nuevos maestros bilingües. Éstos últimos son vistos como los nuevos depositarios de la herencia cultural k'iche', en donde la reactivación del idioma culto –el k'iche' escrito y usado en contextos académicos vendría a legitimar –y a vincular con las próximas generaciones su reproducción social en el proyecto de nación k'iche'. Asimismo, legitimaría su actual práctica en el ámbito de las transacciones económicas –entre comerciantes como lengua franca y espirituales entre el aj' q'ij y las deidades–. A pesar de haber sido vetado este último intento de mayanización educativa,

es importante mencionar que sigue latente y que busca próximas oportunidades para sustituir al bilingüismo de corte asimilacionista que actualmente se practica en la Escuela Normal Rural de Occidente.

La morería Nima K'iche'

Una última fuente de mayanización la ubicamos en los sujetos que administran la morería *Nima K'iche'*, consistente en un taller de vestimenta y máscaras para uso ritual en las festividades de las localidades, para la ejecución de bailes indígenas. La demanda en la producción de estas mercancías se mantiene constante y básicamente consiste en grupos de bailadores de las regiones circunvecinas, y los grupos de escolares urbanos que representan "danzas folklóricas" en sus instituciones educativas. Aquí encontramos que el dueño de la morería pudo reactivar su producción de mejor forma al vincular su morería a la Casa de la Cultura, institución que le proporciona un local y electricidad para operar las máquinas de coser. Esta vinculación con la Casa de la Cultura tiene una importancia muy destacable con respecto al turismo local que se está generando en San Miguel, y al cual me referiré más adelante. Por otro lado, el administrador de la morería resultó ser también un sujeto k'iche' muy involucrado en el movimiento político maya, de tal suerte que ve en su trabajo, en las máscaras y en los trajes que confecciona un valor ancestral muy relevante. También participa en charlas, conferencias, seminarios, etc. que imparten diversas ONG con discurso mayanista, y ha logrado apreciar, según nos cuenta, la importancia de la "cultura maya", las matemáticas mayas, la recuperación del idioma y la vestimenta k'iche', la divulgación de los Acuerdos de Paz, etc. Además, ha asumido una conciencia ciudadana creciente, que incluso le permite identificar la Casa de la Cultura como un espacio ladino, cuyo director ni se asoma ni apoya la generación de nuevas actividades en pro de la difusión de la "cultura maya".

Puede entenderse esta agencia de mayanización de las tradiciones culturales locales y regionales como un intento por parte de este grupo de comerciantes k'iche's por vincular el discurso de la *ciudadanía cultural* de la nación k'iche' con su expresión y consumo simbólico. Esta búsqueda de representación material de la "cultura maya viva" se extiende a la búsqueda de legitimidad y trascendencia histórica, así como a la valoración de su expresión actual, sobre todo por su alto contenido espiritual, según cuentan los productores de máscaras y trajes. La relación que esta morería mantiene con la gente en San Miguel va por dos vías: 1) la escuela, en donde constantemente se realizan festivales "folklóricos" propulsados por maestros indígenas y no indígenas, y 2) el turismo internacional que capta el programa de la Casa de la Cultura, y que por ser éste explotado por sujetos no indígenas tiene un significado que se desvía analíticamente del de esta morería, como lo expongo a continuación.

En esta misma Casa de la Cultura también se alberga el proyecto turístico denominado *Aventura Maya K'iche'*, que es administrado por un ladino de la región, que es técnico

en turismo. El objetivo de dicho proyecto es captar el mercado turístico que ofrece el denominado circuito "mundo maya", y crear una oferta turística en la artesanía, los bailes indígenas, el "turismo rural" que puede explotarse en Totonicapán. Así, éste es uno de los pocos, pero claros, ejemplos del uso de un discurso de mayanización desde un sector no indígena, cuya reivindicación cultural entre los indígenas actuales y su conexión con sus ancestros no necesariamente se relaciona con la defensa por la lucha por los derechos culturales de estas poblaciones k'iche's.

Festival de "danzas folklóricas" en San Miguel Totonicapán.

Este proyecto de turismo también organiza el denominado y ya clásico "festival de danzas folklóricas", que año con año se ha venido realizando en las plazas de San Miguel Totonicapán. Ese día llegan de varios cantones circunvecinos grupos de bailadores y músicos indígenas que pasan horas y horas bailando para un público muy heterogéneo –en su mayoría "gringos", k'iche's urbanos y los ladinos locales. El significado que puede tener esta agencia de mayanización de la tradición cultural k'iche' es complejo. Dado que se genera en la Casa de la Cultura, es importante notar que dicha institución fue creada para funcionar en parte como un museo que exhibiera el pasado oficial de la región. También es una biblioteca y tiene academias de música y pintura de estilo occidental. Ahí se exhiben en vitrinas artefactos arqueológicos propios de Totonicapán, así como máscaras y trajes de los bailes indígenas. Esta invención del indígena oficial, muerto y folklorizado, entendido como parte del pasado oficial de la historia nacional ha sido una estrategia universal para las élites que han construido naciones en todo el mundo desde el siglo XIX (Alonso, 1994; Anderson, 1993). Por lo tanto, esta mayanización de la "tradición indígena" dentro y fuera del espacio del museo folklorizador podría entenderse como la extensión de la nación mestiza propulsada por la ideología liberal nacionalista, que intenta asimilar y encajonar con la etiqueta de "folklórico" al proyecto nacional k'iche'. Luego lo redistribuye al mercado global que lo consume. En términos simbólicos, es la lucha por la temporalidad oficial que rige el presente, la lucha por definir quién tiene el poder de decidir el pasado nacional, la mitología vencedora, la cultura a imponer, las prácticas a seguir. El propulsor de este proyecto turístico también está relacionado con una de las instituciones más importantes para los ladinos locales, el famoso Convite Navideño, al cual me referiré mas adelante.

En resumen, puede verse cómo están operando actualmente varios discursos mayanizadores en San Miguel Totonicapán. Los grupos sociales indígenas que controlan las instituciones que los difunden tratan de vincularlos con procesos endógenos ya instalados, tales como las ceremonias indígenas, en el caso de la inculturación católica; el orgullo por la autonomía k'iche' y su estructura de poder, en el caso de la alcaldía indígena; el bilingüismo de corte asimilacionista, en el caso de los educadores bilingües; y la tradición artesanal y danzante de la región por parte de la morería Nima Kiche. También el proyecto no indígena utiliza la tradición artesanal y danzante para generar su propio

discurso mayanizador, el cual será importante en la generación de los imaginarios sociales del "folklore" que se apropian y reelaboran los sujetos no indígenas de la localidad. Quizá el caso de CDRO sea el más problemático dado que, por un lado, utiliza las creencias y los recursos naturales ya conocidos en los cantones para "desarrollar" las comunidades, pero al mismo tiempo genera nuevos líderes que compiten con viejos liderazgos indígenas. Los procesos endógenos y locales que asimilan la mayanización –entendida como un proceso exógeno– reactivan de forma sinérgica un discurso de nación k'iche' en donde se actualizan desde variados flancos de poder los contenidos de su cultura nacional de larga data: 1) territorialización de su autonomía y recursos; 2) reivindicación de su lengua como sistema de intercambio de valores, economía y poder; 3) reinterpretación de las versiones locales de la espiritualidad k'iche' y sus héroes mitológicos San Miguel y Atanasio Tzul– para entenderla como vehículo que aglutina las diversas partes de la estructura social (comerciantes, dirigentes políticos, agencias de desarrollo local, pastoral indígena, etc.). Cómo reaccionan los sujetos ladinos locales ante este discurso nacionalista es lo que plantearemos a continuación.

3 LAS REACCIONES DE LOS SUJETOS LADINOS A LAS FUENTES DE MAYANIZACIÓN

Los ladinos y los k'iche's urbanos en San Miguel necesariamente interaccionan y se relacionan socialmente para subsistir. A pesar de que se acusan mutuamente de ser sectores históricamente antagónicos compitiendo por recursos y posiciones de poder, en la práctica deben relacionarse de muchas formas. Por ejemplo, los maestros urbanos y los rurales enseñan a una mayoría de estudiantes k'iche's. Los ladinos que no pueden enviar a sus hijos a estudiar a Quetzaltenango deben mandarlos a colegios o escuelas locales, en donde han de compartir el espacio con los hijos de los comerciantes k'iche's. Los ladinos que son dueños de comercios locales necesitan la clientela k'iche', y viceversa. Sin embargo, al preguntarles a los ladinos cómo y en qué términos se relacionan con las diversas variantes del discurso multicultural en San Miguel, los discursos al respecto generados por éstos son muy contrarios, e incluso recalcitrantes.

Comencemos por la estrategia de la inculturación de los agustinos recoletos. En el sector de no indígenas ha causado variadas reacciones de repudio, cuyo sustrato es la asociación de dichas prácticas "rituales" con la brujería o *Maximon*, y por otro lado, el rechazo a la visita dominical para oír misa en la Co Catedral, pues ésta es oficiada en k'iche' ante la mayoría del público, que también es k'iche'. Las procesiones son un espacio casi exclusivamente indígena. Los ladinos no están de acuerdo con los curas, a quienes tildan de muy liberales, de manipular a la población y de mezclar "cosas del demonio" con las "cosas de dios". En la práctica, la mayoría de estos católicos practicantes se van a misa los domingos a Quetzaltenango. Por el lado de los indígenas urbanos hay dos bandos, siendo el grupo más radical el de aquellos que se oponen a lo que consideran una manipulación de lo sagrado –los ritos "mayas" – por parte de los curas. Y por el otro, quienes ven una vinculación ya muy antigua entre la iglesia y el sincretismo religioso. Y ven en esta creciente mayanización una revalorización de su ser indígena, pues hablar k'iche' aún

cuando sus padres ya no quisieron enseñarles, aprender la historia de los indígenas en Guatemala y poder trabajar difundiéndolo no es entendido como "atraso" o "vergüenza".

Siguiendo con la municipalidad indígena y su discurso de autonomía y derechos culturales, la mayoría de ladinos no están al tanto de lo que ocurre, y ven en dicha institución la representación de la autoridad indígena tradicional. Lo que más les preocupa es que haya muchos funcionarios k'iche's en la municipalidad oficial, luchando en la contienda de los partidos políticos por los curules que antaño eran exclusivos para ellos. Por el lado de los k'iche's urbanos hay alguna preocupación de que este discurso se quede únicamente en palabras, como se quejaba el líder de la educación bilingüe, pues en el terreno operativo las prioridades son otras, como impedir que los ladinos intervengan también en esa esfera de poder indígena. Los k'iche's urbanos que entrevistamos se mostraban orgullosos de que el gobernador, el alcalde y el jefe del área de salud fueran indígenas. Pero el empresario indígena mostraba una preocupación creciente al no saber cómo reaccionaría la organización social comunal si se intentaban generar nuevos liderazgos k'iche's que derivarían en conflictos[11] dentro de un modelo de organización que ha sido efectivo para la conservación de los bosques y su explotación racional. Este empresario también se mostraba muy crítico ante el discurso anti ladino que promulgan muchas instituciones mayanizadoras, argumentando que también hay indígenas que roban, que son corruptos.

Las percepciones generales en San Miguel respecto al movimiento maya son diversas. Cabe señalar que los medios de comunicación nacionales –prensa y televisión– también moldean gran parte de las percepciones de los actores sociales que entrevistamos en San Miguel. Hay sujetos ladinos que descalifican al movimiento maya y sus líderes porque supuestamente no saben luchar por los colectivos que dicen representar. Por ejemplo, el caso de Rigoberta Menchú, y el de Rigoberto Quemé del comité Xel Ju en Quetzaltenango, figuras políticas prominentes del movimiento indígena a las que se tilda de arribistas, aprovechados o "resentidos". Esta asociación entre mayanización, líderes indígenas nacionales y arribismo se hace extensiva a los representantes locales de CDRO y otras ONG que promueven un discurso mayanizador.

Los maestros, sujetos de ladinidad en Totonicapán

Ahora voy a abordar las reacciones de estos actores sociales ante la educación bilingüe y su relación con lo que he denominado un proceso de folklorización. Voy a centrarme en procesos que emergen desde la escuela, una institución clásicamente relacionada con la reproducción de ideologías nacionalistas y de gubermentalización de los grupos sociales que controlan el Estado. Particularmente me centro en el sector de maestros, porque creo que es donde mejor se define la relación entre ladinidad e identidad local. Y por otro lado, también es el grupo en donde mejor se refleja la estrategia de folklorización de los rasgos culturales k'iche's, que derivan en la construcción social de un sujeto ladino portador de la civilización y lo moderno, que justifica la habilitación del indígena a la modernidad. En el tema de la educación bilingüe, los maestros ladinos en Totonicapán se han mostrado

11 A este respecto, nos narraba cómo se gestó una violenta manifestación por parte de sectores indígenas vinculados a la alcaldía indígena, en donde varias personas intentaron destruir la casa de un funcionario ladino en San Miguel al haber entrado en vigencia una nueva estrategia de tributación estaral.

muy reacios a su implementación, como lo confirman ellos mismos. Las justificaciones que utilizan son muy importantes para entender cómo reelaboran ideológicamente su posición sobre la construcción de lo nacional. En primer lugar, los maestros urbanos y rurales ladinos argumentan que el idioma k'iche' ya no es útil para los indígenas, porque lo que necesitan éstos es "hablar castellano", y por otra parte, el idioma inglés. Este último cobra importancia dentro de la percepción que tienen los maestros no indígenas respecto de la emigración transnacional indígena en Totonicapán.

Quizá es importante, dicen algunos de los maestros rurales, enseñar el k'iche' en los primeros años de vida de los estudiantes, para integrarlos con más éxito al programa educativo castellanizador, cosa que es problemática porque los padres en casa les siguen "hablando en k'iche'". Esto también impide que de alguna forma se "extinga" dicho idioma. Incluso algunos maestros piensan que el implementar el idioma indígena a otros grados más avanzados implica el "retraso" de estos estudiantes, pues a la hora de hacer trámites o relacionarse con el "mundo exterior", tendrán que hacerlo en castellano. Otros maestros argumentan que es necesario que los indígenas hablen fluido el castellano, y que ésa es su misión como maestros, habilitarlos al mundo alfabeto y capitalista. De hecho, la meta para muchos de estos maestros es que la mayoría de sus estudiantes se "traslade" al idioma español, y también consideran abrir institutos de secundaria para darles seguimiento luego de concluida la educación primaria. Los maestros relacionan el bilingüismo oficial del Estado con la falta de correlación entre los funcionarios gubernamentales indígenas y los gestores locales de la educación bilingüe –maestros y personal de las ONG–, a quienes les atribuyen una práctica de su ser indígena desde el argumento de la folklorización. Es decir, que los k'iche's urbanos que trabajan como maestros bilingües o como promotores de proyectos desarrollistas educativos son vistos como transgresores de la "frontera étnica permitida" según el ideario de los sujetos no indígenas. Los maestros ladinos les achacan a los primeros que ya no son "mayas puros" sino que son "indígenas vestidos sin su traje típico", con zapatos o tenis de marca, ya sin la ropa que debiera caracterizarlos como indígenas, según sus percepciones de lo que debe ser un "k'iche' permitido". Y algo más, que caracterizaría a estos neoindígenas con "presunciones de mayanizarse", según la visión de los maestros, sería la búsqueda de ascenso social individual, en el cual se olvidan de sus comunidades de origen y acumulan capital. De hecho parece ser que la ONGzación de la sociedad guatemalteca ha representado una nueva fuente de ingresos y de ascenso social para los indígenas profesionales en el altiplano guatemalteco (Adams y Bastos, 2003: 274 275).

Hubo maestros que señalaron que instituciones como CDRO "no deben existir" porque son "racistas hacia ellos". De hecho hubo varios casos en que a estos maestros ladinos les negaron trabajo en esa ONG por no hablar el idioma indígena, o si bien pudieron acceder por su buen currículo tuvieron muchas dificultades para ganarse la confianza de los dirigentes k'iche's. Generan así un discurso de "discriminación al revés" que encaja muy bien con el hecho sociológico de que los ladinos en la cabecera departamental de Totonicapán se sienten desplazados de las esferas del poder económico y político.