

⋮ B'aqtun, ⋮ K'atun, ⋮ Tun,  
⋮ Winaq, ⋮ Q'ij, ⋮ Imox, ch'i Iximulew.

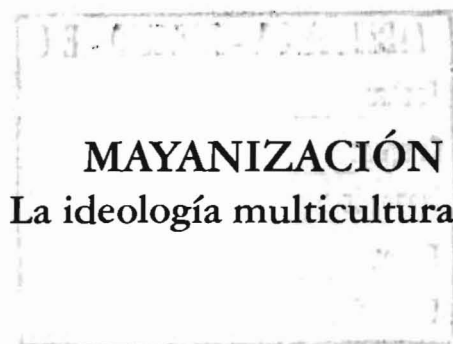
Guatemala, 10 de octubre de 2007



Ri maya' tz'ib' re' nuk'üt ri q'ij töq xtz'ukutäj el chuqa' akuchi' xtz'aj re samaj re', ruk'wa'n pa ruk'isb'al re wuj re' jun chik maya' tz'ib' ri nuk'üt ri q'ij xk'is wi ri samaj. Re tzij re' ek'oj pa Kaqchikel chuqa' pa Kaxlan.

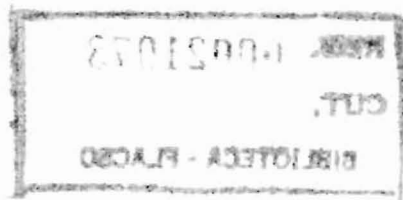
La escritura maya de la página anterior indica la fecha de inicio y lugar de la impresión de este libro; la página del colofón, la terminación. Las fechas están indicadas en Kaqchikel y Castellano.

Santiago Bastos y Aura Cumes  
(Coodinadores)



**MAYANIZACIÓN Y VIDA COTIDIANA**  
La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca

**FLACSO - Biblioteca**



**VOLUMEN 1: Introducción y análisis generales**



303.64

B37 Bastos Santiago y Aura Cumes, coordinadores

2007 Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1: Introducción y análisis generales / Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj, 2007.

396 p.; 25 cm.

ISBN Colección: 978 99922 53 60 1

ISBN Volumen 1: 978 99922 53 56 4

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 Kitz' Saqilk'u'x

Diagramación:

Otto Toxcón Alvarado

Elaboración de mapas y tratamiento de fotografías:

Francisco Rodas Maltés

<b>BIBLIOTECA - FLACSO - EC</b>
Fecha: _____
Compra: _____
Proveedor: _____
Título: _____
Código: _____

305.8  
M452m  
V.1

<b>REC. 00021078</b>
<b>CUT.</b>
<b>BIBLIOTECA - FLACSO</b>

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

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

Introducción: una investigación colectiva sobre etnicidad e ideologías <i>Santiago Bastos y Aura Cumes</i>	∥ ∥	9
Construcción de la identidad <i>maya</i> como un proceso político <i>Santiago Bastos</i>	: ∥ ∥	53
<b>MAYANIZACIÓN Y EL SUEÑO DE LA EMANCIPACIÓN INDÍGENA EN GUATEMALA</b> <i>Aura Cumes</i>		
Presentación	∥ ∥ ∙	81
Mayanización y respuestas indígenas	∥ ∥	85
Multiculturalismo y voces “no indígenas”	∥ ∥ ∥	117
“ <i>Soy pobre pero no indio</i> ”: racismo, diferencia y desigualdad	∙   ∥ ∥ ∥	139
Las mujeres son ‘más indias’ género, multiculturalismo y mayanización	:   ∥ ∥	155
Unidad nacional y unidad del pueblo maya	∥ ∥ ∙	187
<b>LA IDEOLOGÍA MULTICULTURAL EN LA GUATEMALA DEL CAMBIO DE MILENIO</b> <i>Santiago Bastos</i>		
Introducción: el análisis de las ideologías	∥ ∙ ∥	211
Ideologías en tensión: identidad, cultura y modernidad	∙ ∥ ∥	229
Ideologías y cambio social: el multiculturalismo en su contexto histórico	∥ ∥ ∙	287
Los no indígenas y el multiculturalismo	∙ ∥ ∥ ∥	335
Conclusiones provisionales: ideología multicultural y vivencia de la etnicidad en el siglo xxi	∥ ∥ ∥ ∥	373
Bibliografía del volumen	∥ ∥ ∥ ∥	379
AUTORA Y AUTOR DE ESTE VOLUMEN	∥ ∥ ∥ ∥	395

## Nota de los Coordinadores:

En sus manos tiene el *Primer Volumen* de la *Colección Mayanización y vida cotidiana. La ideología cultural en la sociedad guatemalteca*. En él se recogen la introducción de toda la obra y los análisis generales realizados por los dos miembros del Equipo de Coordinación.

La Colección cuenta también con un Segundo Volumen, con los dieciocho estudios de caso que se realizaron especialmente para la investigación y fueron la base de todo el proyecto y un Tercer Volumen, que contiene los análisis específicos realizados por ocho expertos a partir de los datos recogidos en los estudios de caso.

Los tres Volúmenes están concebidos como un solo libro que se ha tenido que separar por motivos de tamaño, pero que no tienen sentido si se leen o analizan por separado. Para comprender los análisis generales que aparecen en este Volumen sería útil para la lectora o lector conocer los casos que forman el Volumen 2 y los textos del Volumen 3. No es que haya que leer todo, pero sí recomendamos comprender la lógica general al adentrarse en cada una de sus partes.

**INTRODUCCIÓN:  
UNA INVESTIGACIÓN COLECTIVA  
SOBRE ETNICIDAD E IDEOLOGÍAS**

SANTIAGO BASTOS Y ALBA CEMES

Desde hace un par de décadas en Guatemala, como en muchos países de América Latina y del mundo, estamos asistiendo a la consolidación de una nueva propuesta de cómo entender la diferencia étnica. En el contexto de la “transición” democrática y el proceso de paz, fueron apareciendo cada vez con más fuerza una serie de demandas realizadas por quienes históricamente habían sido llamados “indios” o “indígenas” y que ahora se autoproclamaban como *Mayas*, buscando revertir la situación de exclusión y subordinación en la que se hallaban. Los reclamos de su reconocimiento como Pueblo y de los derechos culturales y políticos derivados de ello, fueron dando lugar a una serie de políticas públicas, mientras se consolidaba en cierto sector político una nueva forma de hablar de la diversidad cultural y étnica, simbolizada precisamente por el uso del término *mayas* para referirse a esta población étnicamente diferenciada.

Todo esto representa la forma en la que en Guatemala hizo su aparición y se está recreando lo que aquí llamamos *la ideología multicultural*, una propuesta de entender y de regir la diversidad étnica y cultural de los Estados nacionales que desde hace unas cuatro décadas se está asentando en el mundo de formas muy diversas. Es producto del empuje y los reclamos de reconocimiento e igualdad de los colectivos excluidos por no compartir los rasgos que se supone que caracterizan al “conjunto nacional”. Con el tiempo, estas formas multiculturales se están convirtiendo en la forma de gestionar la diversidad en el entorno de la globalización. Además, los activistas mayas y otros actores están buscando instaurar esta nueva ideología entre la gente, a través de la educación bilingüe, las escuelas mayas, las ceremonias mayas o los talleres contra el racismo que han llegado a muchas partes del país.

En el cambio de milenio Guatemala vive en una situación de “normalización multicultural” en el contexto de post conflicto, que se mueve en una paradoja: mientras que por el entorno del neoliberalismo y globalización aumenta la brecha social y los indígenas no salen de la condición de exclusión y pobreza, también aumenta la presencia de activistas mayas en puestos de decisión. Y sobre todo, aumenta el uso del discurso multicultural sobre la diversidad, que ahora llega a muchas partes, vía el Estado y otra serie de instancias que no necesariamente comparten esa ideología.

Estos procesos han sido estudiados centrándose en los actores políticos mayas y en las políticas desplegadas por el Estado desde el nuevo paradigma, pero muy poco se sabe sobre *cómo los están entendiendo* tanto aquellos a los que van destinado, los mayas, como la sociedad guatemalteca en su conjunto. Esta investigación es una apuesta por ir llenando ese vacío. Los 30 textos que surgieron de ella muestran las reacciones ante la ideología multicultural en diversos contextos sociales, siempre en relación a las historias y condiciones locales. Por la importancia de los actores autodenominados *mayas* en esta dinámica multicultural, y del mismo término *maya* en el cambio del paradigma étnico



identitario, hemos llamado “mayanización” a ese proceso, que puede ser entendido de formas muy diversas. Por otro lado, al hablar de “vida cotidiana” queremos resaltar la intención de no centrar la investigación en actores políticos o instituciones involucradas en su desarrollo y difusión, sino en las personas de a pie, las de la milpa y la calle, las que apenas participan en la toma de decisiones, pero sobre cuya identidad y cultura se refiere —directa o indirectamente— esta propuesta ideológica.

Para cumplir este objetivo se puso en marcha un proceso colectivo largo y complicado, que empezó en mayo de 2004 y terminó en febrero de 2008. Dado que se trataba de un tema complejo, se pensó en un trabajo que involucrara a investigadores e investigadoras étnica, académica y políticamente diversos para indagar en varios casos desde esta pluralidad. Se conformó un equipo de veinte personas, quienes realizaron los 18 estudios de caso que han sido la base de todo el proceso. Como el material generado por ellos era muy amplio y diverso, se buscó a un conjunto de ocho analistas, también diversos/as en cuanto a sus formas de entender la dimensión étnica en Guatemala, que hicieron sendas lecturas y aportaron sus versiones sobre diferentes dimensiones del proceso.

Además, dado que se indagaba sobre una dinámica en la que estaban involucrados diversos actores sociales y políticos —desde los mismos activistas mayas hasta la cooperación internacional, pasando por académicos y líderes y lideresas locales— se buscó que hubiera una comunicación continua y directa con todos ellos a lo largo del proceso. Esta voluntad se concretó en un total de nueve Encuentros de Discusión en los que se fueron presentando y debatiendo los avances conforme se iban produciendo, así como en quince Talleres Locales, cinco Regionales y cinco Nacionales. Todo esto ha supuesto que más de 1,400 personas hayan participado de alguna forma en el proceso de investigación, lo que ha permitido que éste se convirtiera en un foro para tratar la temática desde diferentes perspectivas en un contexto político y académico en el que esto no es muy frecuente.

Con todo ello se ha pretendido buscar formas nuevas de relación entre investigación y acción política, rompiendo el aislamiento entre los dos ámbitos pero respetando la especificidad y riqueza de cada uno para asegurar resultados óptimos. A lo largo del proceso se provocaron debates alrededor de la tarea académica y sus objetivos, de las formas de entender identidad y cultura, política y reflexión, compromiso y crítica, que no se reflejan directamente en los textos pero que están presente en la forma en la que los temas han sido abordados y nos han quedado a todos los que intervinimos en ello. Nuestro objetivo ha sido aportar insumos para los actores (mayas y “no indígenas”) interesados e involucrados en estas dinámicas, desde una visión que permite mostrar la complejidad de los procesos sociales que la práctica política tiende a simplificar y dicotomizar.

Los resultados de todo este ejercicio son los textos que componen esta colección. Su variedad es una muestra no sólo de los diferentes *procesos* que se están dando en Guatemala en este cambio de milenio, sino de las diferentes *formas de interpretarlos*. No hay conclusión única sobre lo que está ocurriendo, queda a cada lector construir la suya propia a partir de todos los insumos que aquí ofrecemos. Pero desde luego, sí podemos decir que existen en Guatemala muchas formas de entender la diferencia étnica y de entenderse en ella. La propuesta *mayanista* de una identidad única basada en reinterpretar los elementos culturales que han definido “lo indígena” desde una posición de orgullo, encuentra dificultades tanto

entre mayas como "no mayas", precisamente por la fuerza de las ideologías que se han construido para justificar la desigualdad asociada a la diferencia étnica; pero también por las formas en las que los diversos actores étnicamente marcados han buscado adaptarse a ellas y sobrevivir con una dignidad que se les niega.

Los treinta textos que se presentan en estos dos volúmenes han sido escritos por veintiocho personas, a las que desde el inicio se les pidió que *escribieran desde sus puntos de vista*, y se les respetó el enfoque escogido. Eso significa que existen *muchas versiones* del contexto, el objetivo y el mismo proceso que se ha investigado, y ése es uno de los aportes de esta colección. Incluso, algunos de ellos parten de una crítica directa al enfoque de la investigación. Por fortuna, cada vez se discuten más en Guatemala los efectos de su construcción étnica, y cada vez existen más tipos de voces al respecto, y acá aparece reflejada una muestra de ello para animar a que se siga profundizando y discutiendo desde el respeto y la solidez argumentativa.

Pese a esta diversidad, hay una serie de planteamientos que han guiado los más de tres años de trabajo y que han sido compartidos, construidos y discutidos por los miembros del *Equipo de Coordinación*, que somos quienes firmamos esta introducción. En ella queremos presentar esas ideas para que los lectores y lectoras conozcan las bases desde las que se inició este esfuerzo, así como los temas en los que surgieron polémicas a las que esta experiencia de investigación puede aportar.

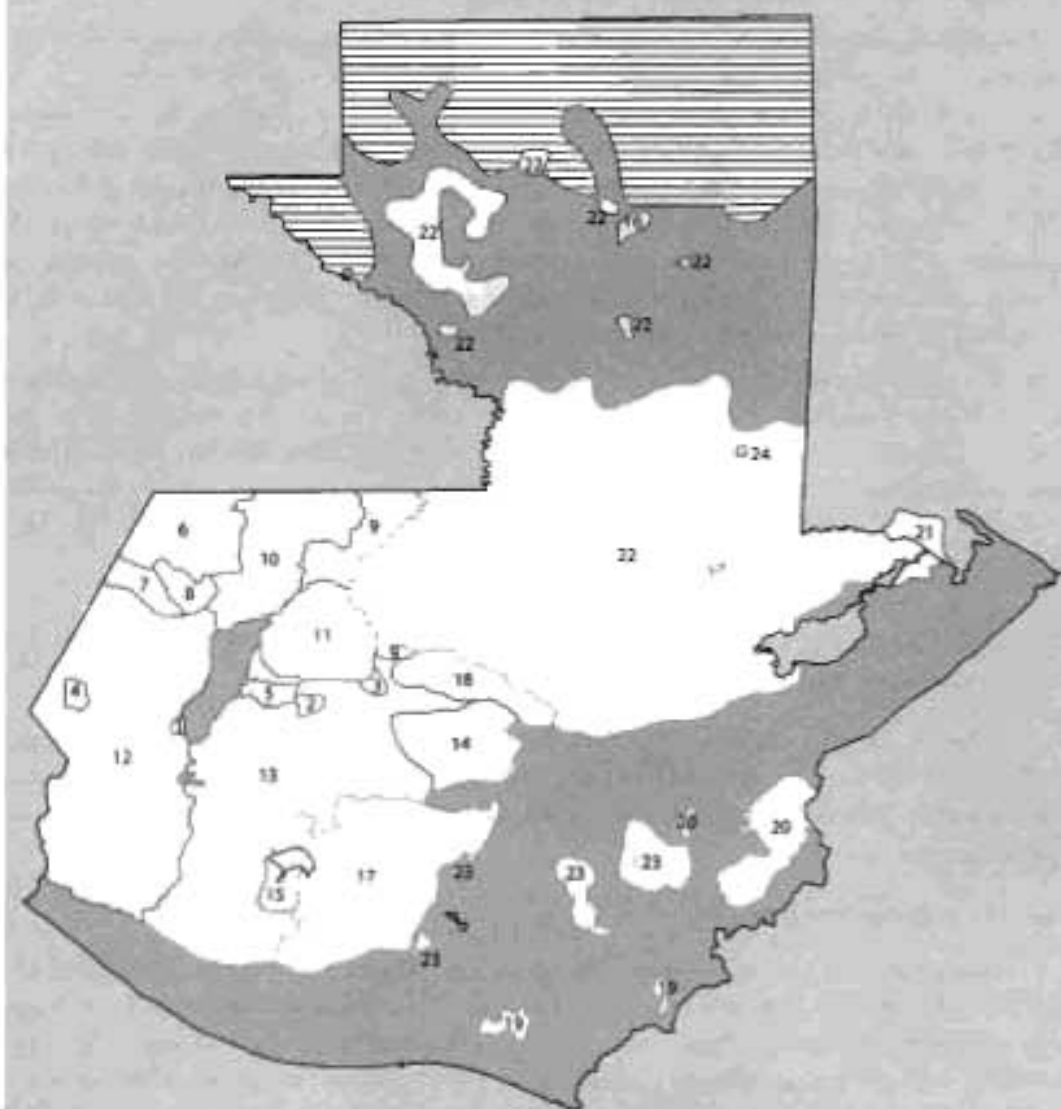
## 1 EL CONTEXTO: GUATEMALA, LA DOMINACIÓN ÉTNICA Y LA OPCIÓN MAYANISTA

En los albores del siglo XXI en Guatemala, la forma en la que se viven y se piensan la diversidad cultural, la diferencia étnica y la exclusión social está marcada por una historia que ha dejado como legado una compartimentación que se transforma pero no desaparece.

### Historia y etiquetas étnicas

La historia profunda, con la presencia de sociedades mayas clásicas que habitaron este territorio durante centurias como parte del área mesoamericana, se muestra en la presencia de 22 grupos lingüísticos de esa raíz y cuyos descendientes constituyen hoy más de la mitad de la población —a los que hay que añadir a los xinkas, grupo de origen mesoamericano no maya. La historia colonial trajo un tipo de dominación basada en estructurar jerárquicamente a la sociedad en estamentos o "repúblicas": la de "españoles" y la de "indios", a las que sumaron los heterogéneos grupos mestizos. Al final de esta época llegan a este territorio los garífunas —una fusión de amerindios con africanos. Posteriormente, la República y sobre todo, el liberalismo cafetalero no rompieron como prometieron con esta división, sino que la recrearon para adaptarla a los nuevos modelos de dominación capitalista que duran hasta la fecha, transformados y renovados. En estos momentos se

## GUATEMALA: áreas étnico-lingüísticas



1	SPANISH	8	AKATEKO	15	TEUTUBAL	22	Q'EQCHI'
2	KAQ'CHIKO	9	MAK'CH'AN	16	ITZA'	23	POQOMAM
3	US'EK'IKO	10	Q'ANJ'ONAL	17	K'UQ'UJK'EL	24	MOMAM
4	TERTIENO	11	IK'AL	18	POQOMCH'		ESPAÑOL
5	AMATEKO	12	MAM	19	K'INIA		SH'GADO
6	CH'UL	13	K'EKCHI'	20	CH'ORTI'		
7	MAK'CH'IKO-POPTI'	14	ACH'	21	GARIFUNA		

FUENTE: FLACSO-Guatemala (2002).

acabaron de fraguar las *etiquetas étnicas* que en la actualidad marcan las relaciones sociales.<sup>1</sup> Con el tiempo, cada una de ellas se ha ido cargando de significados para quienes las viven y para la sociedad en general. Aunque existen otros grupos étnicamente marcados en Guatemala y se podrían considerar relaciones étnicas dentro de los indígenas, la brecha y la relación que ha marcado y marca este país desde al menos el final del siglo XIX es la que existe entre los indígenas y “no indígenas”, agrupados bajo el término “ladinos”.

La etiqueta *indígena* conlleva la idea de la inferioridad estamental y o racial cultural (Cojtí, 1991). Los contenidos culturales que supuestamente les definen y diferencian – los etnoculturales, según Solares (1989) están asociados a las raíces prehispánicas, a lo “tradicional”, y han sido básicamente el idioma y el traje femenino. Históricamente esta identidad se ha configurado en la identidad local, por la forma histórica en la que se ha construido, y apenas reconoce a un “nosotros” más allá de estas fronteras, y casi nada en los conjuntos idiomáticos. Pero sí se reconoce a un “ladino” como el otro dominante. Desde ahí se crean unos contenidos propios, en los que la idea de “los abuelos”, la comunidad, etc., dan contenido positivo a la identidad.

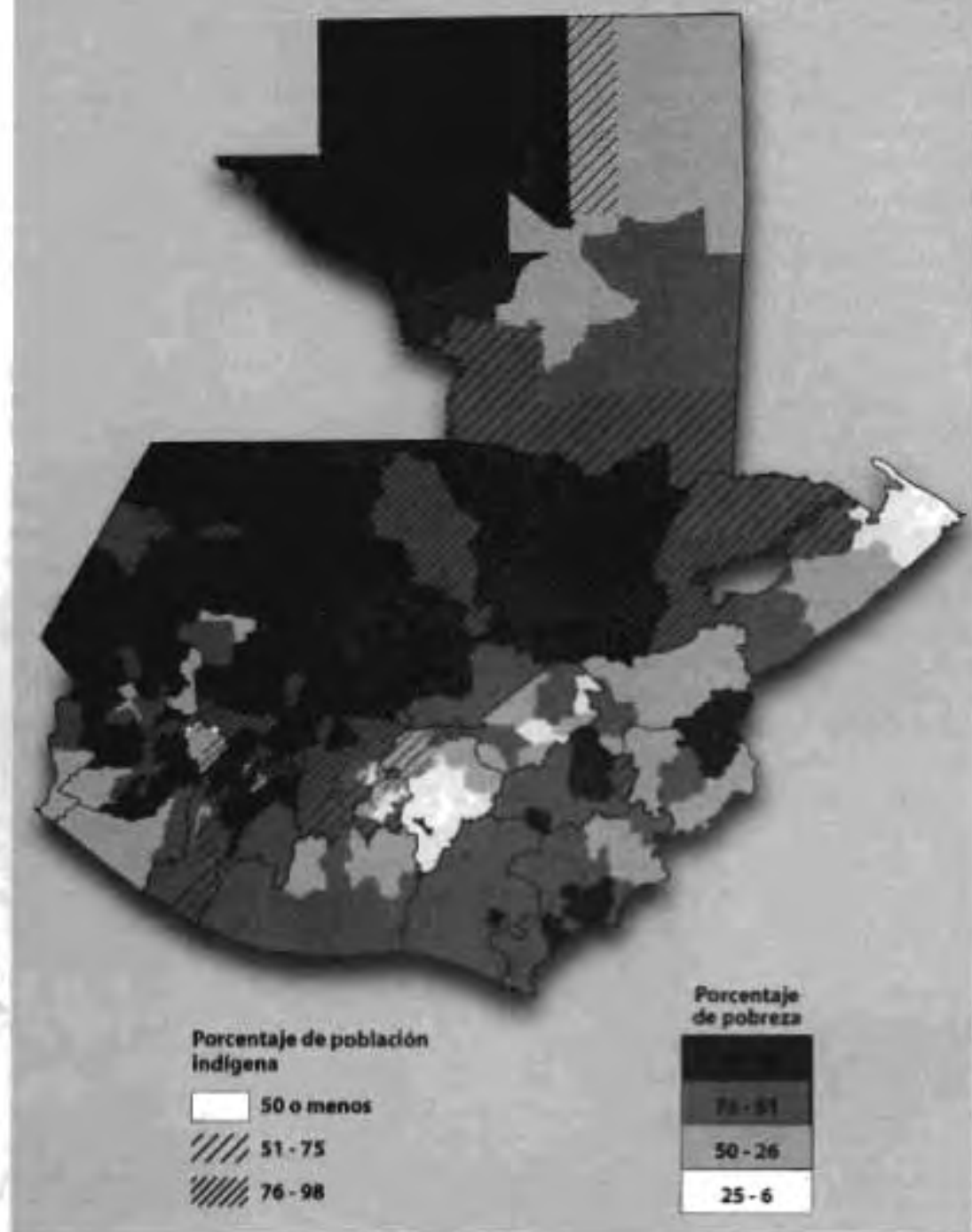
La etiqueta de *ladino* es la forma guatemalteca de decirse “no indígena”, se asocia a lo eurooccidental, a lo moderno, y se define precisa y únicamente por esa negación (Taracena, 1982; Rodas, 1997). Por ello cobija en su interior una gran cantidad de posibles identificaciones e identidades de contenido más o menos étnico (Adams y Bastos, 2003). De todos modos, como plantea Esquit (2002), el ladino, como *kaxlan*, *mux*, o lo que sea, normalmente es visto por los indígenas que han sufrido esta situación de una forma unificada, como el otro dominante y racista. Aunque su poder tomó formas locales (Rodas, 2004), su “nosotros” es una comunidad imaginada *nacional*, por lo que muchas veces desaparece explícitamente y se asocia directamente a lo guatemalteco. Su referencia cultural es la oficial castellano occidental. En relación al “indígena”, el “ladino” se define por estar simbólicamente “arriba”, signifique lo que signifique esto, dando lugar a la manifestación más extendida del racismo en Guatemala: la que se ejerce sobre los indígenas por serlo. En este caso, el ladino ya no es el no indígena, sino el anti indígena (Solares, 1989).

Pero para entender la realidad étnica guatemalteca también debemos incorporar a un tercer sector: los *criollos*, quienes *se sienten superiores porque* en sus venas sólo corre sangre euro occidental no mezclada con la indígena. Esta identidad está en el núcleo ideológico de la oligarquía del país (Casaus, 1990), aunque sociológicamente la rebasa, y ahí está parte de su éxito.<sup>2</sup> Su existencia remarca las conexiones de la dominación de clase y la étnica, y hace que el racismo no se pueda entender sólo en términos dicotómicos. Está presente en las relaciones entre criollos y ladinos, y de éstos hacia los indígenas.

1 Llamamos etiquetas étnicas a los términos creados para nombrar a los colectivos étnicamente diferenciados, como “indio”, “indígena” o “ladino”. Estas etiquetas están cargadas de valoraciones. Aún cuando permanecen en el tiempo, pueden variar los contenidos adjudicados a cada una de ellas. Aunque evidentemente están muy relacionadas, diferenciamos estas etiquetas de las categorías de identidad, que corresponden a cómo los sujetos y colectivos se van a sí mismos, y diferenciamos ambas de las categorías analíticas, que construimos nosotros en el análisis como un instrumento para comprender las dinámicas sociales.

2 Como apunta Zamora –comunicación personal su éxito también viene del hecho de que antes de la nación ya eran una comunidad unificada por la cultura, la identidad y el poder.

GUATEMALA:  
Distribución de la pobreza y población indígena



Así, producto de su historia, la dimensión étnica es clave para entender no sólo la conformación estructural de la sociedad guatemalteca, sino el comportamiento de casi cada uno de sus miembros.<sup>3</sup> Es un factor fundamental para explicar la desigualdad de esta sociedad, en la que un 14% de la población “participa” de la mitad de los ingresos producidos por la economía guatemalteca, mientras que la mitad más pobre sólo recibe un 12% (PNUD, 2005: 102, cuadro 5.4).<sup>4</sup> Casi el 80% de los indígenas está en situación de pobreza, frente a la mitad de los no indígenas (PNUD, 2005: 99, Gráfica 5.4). La desigualdad de ingresos entre unos y otros es de 8.5 en el índice de Theil (Ibíd.: 335, cuadro Po\_02)<sup>5</sup>. Esta desigualdad oculta la enorme disparidad de ingresos dentro de los no indígenas. Entre éstos encontramos gente en los dos extremos de la escala social, lo que no ocurre con los indígenas.

## Modernización y diversificación social

A partir de la segunda mitad del siglo XX se empiezan a dar una serie de cambios socioeconómicos que transforman parcialmente este esquema étnico heredado. Sin llegar a cuestionar las estructuras de dominación que soportan, la realidad social de los indígenas y su relación con el resto de la sociedad empieza a cambiar a medida que también se ven afectados por los efectos de la modernización. Surge una diferenciación socioeconómica interna según las posibilidades para aprovechar las oportunidades de la modernización. En ciertos lugares esto es producto de las luchas locales de las élites indígenas desde principios del siglo XX. El acceso a la educación es resultado de las nuevas oportunidades, y redundan en mayores oportunidades al permitir el acceso a empleos no manuales. Con ello aumenta la distancia con los sectores que siguen dependiendo de la economía de subsistencia y la migración estacional a las fincas agroexportadoras. Al mismo tiempo, se da una dispersión geográfica que hace que mames, q'eqchis, kaqchikeles y otros participen en el poblamiento de las “regiones nuevas”: la capital, la costa sur y las tierras bajas del norte, como la Franja Transversal del Norte y Petén. Este proceso tiene efectos sobre todo en el altiplano central, pero cualquier etnografía de los años 50 a 70 lo muestra en todo el país.<sup>6</sup>

La relación de estas dinámicas de diversificación social y territorial con el actuar político de las élites de poder está en la base de la confrontación armada que culmina en la atroz represión de los 80. Tras este momento, las tendencias se consolidan y aumentan cuando Guatemala se incorpora de lleno, ya en los 90, a los procesos de globalización a través de las políticas neoliberales y la apertura comercial: las nuevas oportunidades como el turismo, los cultivos no tradicionales, el narcotráfico y los coyotes, aumentan mas aún la brecha con una mayoría que cada vez más claramente ve su única salida en la migración a

3 Sobre la historia de Guatemala y sus efectos en la conformación étnica, ver las versiones clásicas de Martínez Peláez (1970) y de Guzmán Böckler y Hebert (1970), así como el reciente esfuerzo de Taracena et al (2003, 2004)

4 Y es una desigualdad en aumento, según indica la evolución del índice de Gini: de 0.454 en 1989 a 0.572 en 2004 (PNUD, 2005: 102).

5 El índice de Theil es de 10.9 entre área urbana y rural, y de 2.4 entre hombres y mujeres.

6 Sobre este proceso de diferenciación interna en la etapa de modernización y sus efectos culturales, ideológicos y políticos, ver, por ejemplo, Colby y van der Berghe (1977), Britnall (1979), Falla (1980), Annis (1987).

Estados Unidos. Pero esta diferenciación interna no es comparable con la que se da *dentro* del mundo “no indígena”.

Como consecuencia de todo lo anterior, iniciando el siglo XXI se da una vivencia de la etnicidad muy diversa a lo largo y ancho del territorio, que conlleva una gran diversificación a nivel cultural e identitario, tanto en indígenas como en no indígenas. Las formas de percibir el mundo, de entender las relaciones sociales y de ubicarse uno/a misma en ella, se basan en troncos formados a lo largo de la historia, que se han ido transformando y que en la actualidad representan una variedad que no se había dado antes. Todo ello hace que las imágenes estereotipadas de los colectivos étnicamente marcados van dejando de corresponder con la realidad.

## Movilización indígena y movimiento maya

En este contexto de modernización y cambio cultural va dándose una movilización política que, como en otras partes de América Latina, da lugar al surgimiento y consolidación de un *movimiento indígena* como tal, es decir, indígenas que reclaman participación política, igualdad de oportunidades y el respeto a sus derechos, todo lo cual les han sido negados como tales indígenas.<sup>7</sup>

A lo largo de ese proceso fue surgiendo y consolidándose el término “maya” como autodefinición de este colectivo indígena que reclama una descendencia de esa civilización, pero que luego es colonizado, primero por los españoles y después por los “ladinos” a través del Estado guatemalteco. A través de las demandas y argumentaciones, los actores mayanistas van creando todo un cuerpo teórico e ideológico que reúne los contenidos de esta identidad y los derechos que se reclaman. El Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas –AIDPI marca el momento en el que por primera vez el Estado guatemalteco reconoce su existencia como tales “pueblos”, y por los tanto como sujetos de derechos culturales específicos. A partir de la firma de la paz, el vocabulario en el que se expresan estas demandas empezará a ser utilizado por el Estado y otros actores de la sociedad política, en concreto de la “rosca de la paz”, un sector minoritario pero con gran poder para generar el discurso políticamente correcto desde su posición de apoyo financiero.

Estas ideas se desarrollan con más detalle en el Capítulo 2 de este libro, pero queremos dejar claras algunas nociones básicas para entender el análisis que se sigue. Así, a lo largo de casi medio siglo, se van creando las condiciones por las que un sector de actores indígenas llegará a autoidentificarse como tales “mayas” y a crear una propuesta identitaria que acaba formando parte de toda una corriente ideológica que busca transformar las relaciones étnicas a partir de dotar de valor positivo a lo propio y de entender los rasgos culturales como base de derechos, no de exclusión. Esto hace que “lo maya” suponga la versión local, guatemalteca, de una *ideología multicultural* que está presente en muchos otros países del mundo. Es una nueva propuesta contrahegemónica para entender la diferencia étnica,

7 En el Capítulo 2 de este Volumen se desarrolla ampliamente toda esta lucha por la participación y los derechos, primero en el contexto de la Guatemala anticomunista y del Estado contrainsurgente, pasando por el momento de la represión genocida y del proceso de paz que terminó con este enfrentamiento, llegando hasta el momento actual de “normalización post paz”

que es presentada como una alternativa frente a las versiones racistas previas, buscando que los mayas y la sociedad guatemalteca en su conjunto *cambien su forma de pensar* en ella. Esta ideología se expresa en un discurso propio, basado en dar nombre nuevo a realidades existentes —el mismo “maya” por “indígena” y en hablar de cosas nuevas —como “derechos específicos” ; y que conlleva toda una iconografía también propia e igualmente basada en referencias a elementos extraídos de los periodos clásico y postclásico —pirámides, glifos, numeración con algunos actuales —diseños textiles y cosas n nuevas —la bandera .

A partir de cierto momento histórico, que en Guatemala coincide con el proceso de paz, este tipo de discurso adquiere tal legitimidad que comienza a ser utilizado por actores diferentes a quienes lo crearon, y supuestamente es base de políticas estatales. Todo esto supone que los contenidos de la ideología multicultural y de lo que significa “ser maya” se amplíen, de acuerdo a quien lo plantee; los mayanistas pierden el monopolio y el control de la producción de sentido alrededor de “lo maya”, y ellos mismos cambian su forma de comprenderlo y defenderlo. Así como existen muchas formas y matices de asumir las implicaciones ideológicas, identitarias y políticas de la multiculturalidad, existe un uso *políticamente correcto del discurso* de la multiculturalidad por actores que no se han comprometido con la transformación de la ideología y las prácticas asociadas a la etnicidad.

En estas versiones autorizadas y más difundidas, los elementos *culturales* del “ser maya” y de las reivindicaciones políticas asociadas a ello han ido tomando cada vez más importancia a costa de otros elementos políticos y socioeconómicos. El mejor ejemplo es la importancia cada vez mayor a la espiritualidad como elemento o requisito para un “ser maya” que se considera opuesto a “ser occidental”.

Pero paradójicamente, ahora la identidad étnica no es un factor de movilización política tanto como lo fue hace una década. Hay una presencia de activistas mayas en órganos de decisión como nunca antes la hubo, pero la *capacidad de presión* por las demandas mayas es limitada, tanto por las conservadoras estructuras de poder, como porque tales demandas no llegan a movilizar a los interesados: los indígenas de la vida diaria. Eso impide que se puedan llevar acabo las acciones para acabar con la situación de desigualdad. Puede suponerse que muchos de los cambios que se logran terminan siendo más convenientes al Estado por su capacidad de imposición y de aprovechamiento, y esto por el peso de la cooperación internacional más que por la capacidad real de presión solamente desde los mayas. Estamos en un momento en el que existen una serie de elementos de la propuesta maya que *parecen* ser aceptados y normalizados en forma de ideología multicultural, y poco se discute. El problema es a quién hace referencia ese “todos”, pues podemos estar ante un *espejismo*, provocado por la aceptación de una parte del discurso maya por *ciertas* instancias —sobre todo estatales y supranacionales . El apoyo dado al discurso multicultural desde altas esferas impide ver qué esta ocurriendo con la gente de la calle.<sup>8</sup>

8 Sería una situación similar a lo que ocurrió con la Consulta Popular de 1999, cuando la dinámica de la paz fue creando un grupo que trabajaba junto y dentro de la lógica de los derechos, el reconocimiento, y el “sí”, de una forma tan autosuficiente que se acabó creyendo que “todos” estaban con ellos y votarían “sí”. Desgraciadamente, después se comprobó que ese “todos” era apenas la mitad del 20% que votó.





La identidad "maya" se ha ido forjando en un proceso político en el que han incidido toda una serie de variables no estrictamente identitarias. Por ello, los contenidos de la propuesta mayanista y de ese "ser maya" no son arbitrarios ni han permanecido estáticos, sino que son un reflejo de ese mismo proceso. De hecho, no todos los y las etnógrafos/as y analistas comparten la versión sobre el desarrollo político y el significado de "lo maya" que acá se expone. Una de las mayores gamas de interpretación que se va a encontrar en los textos de esta colección es precisamente en torno al significado político de "lo maya".

## 2 EL OBJETIVO: INDAGAR EL PROCESO DE CAMBIO IDEOLÓGICO

Lo anteriormente descrito ha sido estudiado en diferentes formas y perspectivas: como proceso político, como lucha cultural, como creación de una ideología, como políticas del Estado.<sup>9</sup> También existe una gran producción editorial por parte de los mismos actores, que buscan consolidar, dar a conocer sus ideas y legitimarse académicamente. Es decir, existen muchos estudios sobre este proceso en un nivel *institucional*, viendo el quehacer de los actores y las políticas del Estado. Ésta es la forma de entender los cambios que más atención ha suscitado hasta ahora, y desde ahí se suele entender el término de "multicultural" para aplicarse a esas políticas (ver Sieder, ed., 2002). Otra forma de entender este término es como *descriptor* de una realidad; hablando de una sociedad "multicultural" para referirse a situaciones como la guatemalteca. Pero acá no vamos a entenderlo así.

### Multiculturalidad, ideología e identidad

En esta investigación se va a hablar de la *multiculturalidad* como una *ideología* que se ha ido conformando a través de una serie de luchas y sus logros. Su base más evidente es buscar romper la ecuación que iguala diferencia con desigualdad, proponiendo un *respeto a la diversidad* desde la igualdad de oportunidades. Así, al hablar de "multiculturalismo" no hacemos referencia a una realidad diversa, sino a una forma de entender esa realidad políticamente: *asumiendo que el reconocimiento de la diversidad cultural solucionará los problemas históricos de exclusión*.

Pero, ¿cómo está entendiendo esto la gente en su vida cotidiana? Al iniciar esta investigación, apenas teníamos datos de cómo aquellos a quienes va dirigida esta propuesta ideológica e identitaria la están percibiendo, respondiendo y recreando, dando sentido propio. Existían evidencias en fragmentos de etnografías aisladas, tesis de licenciatura o de posgrado, pues actualmente, los trabajos sobre distintos lugares guatemaltecos, sobre todo si son indígenas, recogen de forma más o menos directa el tema de las nuevas institucionalidades y propuestas identitarias ligadas con la multiculturalidad y el ser maya. Estas evidencias fragmentarias nos han permitido entrever que, en medio de las profundas transformaciones que se están dando de la mano de los cambios asociados a la globalización —oportunidades económicas y distancia social creciente, oferta de consumo cultural casi ilimitada, migración, falta de respuestas estatales a la pobreza, la vivencia de la etnicidad se ha ido complejizando con la presencia de la ideología multicultural en

9 Sobre el movimiento indígena y cambios del estado en Latinoamérica, ver van Cott, 1995; Assies et al, 1999; Sieder, 2002. Sobre Guatemala, ver Cojti, 1997, 2005; Esquit, 2005; Baños y Camus, 2005; Cayrac, 2001; Brett, 2005; Uk'ux B'e 2005; Pop N'oj, 2006

la vida cotidiana de la gente. Esa presencia quizá no es tan determinante como algunos quisieran, pero tampoco es ya sólo un asunto de élites residentes en la capital.

Pero nos faltaba una visión más sistemática de lo que está ocurriendo, no disponíamos de un análisis de lo que significa todo esto en términos más o menos generales. Eso es lo que se pretendió con esta investigación. En concreto, el objetivo que nos propusimos fue *saber cómo diversos sectores de la sociedad guatemalteca están recibiendo, viviendo, dando sentido y recreando todo el discurso y la ideología multiculturales que se les presenta como alternativa para entender la diferencia étnica en la que viven, y cómo se refleja en su identidad, relaciones y formas de entender la diferencia*. Esto implica que el objeto inicial de nuestras indagaciones iba a ser la ideología denominada como *multicultural*, en la forma en que diversos sectores de gente lo interpretaba.

## La "mayanización"

Estamos hablando de uno o varios *procesos* que toman forma en un fenómeno *nuevo*, la introducción en la vida de los mayas y no mayas de *un discurso que antes no existía*: el de considerarse "maya" y por ello reclamar igualdad con orgullo y derechos. Es lo que en su momento denominamos como "mayanización". Este término es de los que más debate ha suscitado desde el inicio del proceso, tanto dentro del equipo de investigación como en los Encuentros y Talleres. Si para unos este concepto era como una metodología de trabajo, una herramienta que permite hacer una serie de preguntas; para otros "mayanización" sería el proceso mismo, dando por hecho su existencia. Finalmente, otros más interpretaban que la investigación estaba negando que exista lo maya.

En algún momento pensamos incluso en retirar el término para dejar claro que nuestro interés estaba en la *ideología que lo soportaba*. Si no lo hicimos fue precisamente por su poder polémico, que era uno de los objetivos de este proceso de investigación. Era un recurso ideográfico, pues mostraba cómo el movimiento maya ha sido el actor más importante en el proceso de introducción y difusión de la ideología multicultural, y de hecho, el reclamo de ser considerados "mayas" es el elemento que más claramente define la propuesta desde lo identitario. Pero, incluso desde el principio, no quisimos darle un contenido único ni siquiera para la labor de indagación etnográfica— sino que fuera más allá de esa idea de proceso y de algo que es nuevo, que está cambiando a nivel ideológico, o al menos, discursivo.

"En un nivel muy estricto, "mayanización" se referiría sólo a la asunción de la autoidentificación como maya, con la identidad y la ideología que conlleva, entre personas indígenas. Pero también podría referirse a transformaciones que se dieran en el discurso, no importando quién lo emita y sin tener que afectar a la identidad: se podría hablar así de "la mayanización del discurso del gobierno", por ejemplo. Incluso en un sentido más amplio, se puede referir a cualquier transformación que se pueda dar a nivel de identidad, ideología y/o discurso como consecuencia de su relación con algún elemento del discurso multicultural que está cada vez más presente en la vida guatemalteca" (Bastos y Cumes, 2004: 12).



Bajo esta lógica, en esta investigación se está entendiendo “lo maya” en su sentido identitario como la versión local del multiculturalismo en Guatemala. Es decir, es un concepto mucho más amplio que el reducirlo a cómo la gente se está “volviendo maya” o no. El multiculturalismo en Guatemala toma forma maya, porque no tiene el mismo contenido que en otros países de Latinoamérica o el mundo. Tampoco han sido los “no indígenas” quienes le han dado vida y contenido, sino precisamente las organizaciones mayas. Pero el multiculturalismo no está apelando solamente a los indígenas, sino a toda la población guatemalteca. La investigación no ha querido ver sólo construcción de nuevas identidades desde los indígenas, sino entender cómo esto está inmerso en otros procesos más grandes y qué está suponiendo. Aunque el multiculturalismo como discurso que plantea la diferencia étnica en términos positivos se ha dirigido mayormente a la población indígena, también está llegando y obligando a definirse a otros actores no indígenas.

La intención de esta investigación no es “estudiar al movimiento maya”, ni las luchas de los indígenas y mayas en pro de su inclusión política. Vamos a estudiar la parte de la política maya que se basa en el uso de “lo maya”, la diferencia cultural, y lo que acá hemos entendido por la ideología multicultural. Hay aspectos de esas prácticas —como el antrirracismo o la lucha por la tierra, por ejemplo, que sólo aparecerán en la medida en que en los espacios estudiados son vinculados con ese “ser maya” que es la base de la investigación.

Por otro lado, sí partimos de que el multiculturalismo en Guatemala tiene una versión mayanizada, pues de alguna manera apela a las lógicas, ideologías, intereses, discursos, de las organizaciones mayas, puesto que ellas son las que más han influido en la construcción del discurso multicultural en Guatemala. La propuesta alrededor del término “maya” es una ideología política creada, articulada y defendida por un conjunto de activistas, uno de cuyos objetivos es “concienciar” al resto de sus iguales para que se sumen a la “lucha”. En ese sentido, lo que conocemos como “el Movimiento Maya” sería una “vanguardia” (Cojtrí, 1997: 52, 53) Así, la recreación de la identidad no implica una etnogénesis en el sentido de ver nacer “un nuevo grupo”: el grupo preexiste, los elementos culturales también, lo que cambia es la forma de otorgarles sentido en relación al marco político, y de ahí a su práctica cotidiana.

Sin embargo, el movimiento maya o las organizaciones no son las únicas instancias generadoras de tal discurso, puesto que el Estado, la cooperación internacional, los medios de comunicación, las iglesias, las organizaciones sociales, la iniciativa privada, también lo difunden a nivel nacional y local. El discurso multicultural llega a la “vida cotidiana” de la gente a través de canales diversos que pueden transformar su lógica y sentido.

### Lo cotidiano en su contexto social

Algo que hemos querido dejar claro desde el principio es que los sujetos en los que se centró esta investigación no son quienes están generando el discurso con relación al multiculturalismo. Es, decir la voz primaria no se concentra en organizaciones o dirigentes mayas reconocidos públicamente, sino más bien se buscó llegar a los sujetos en alguna medida anónimos, que estarían siendo los “receptores” de tal discurso. Y no sólo sujetos mayas, sino también quienes caben dentro de la categoría “ladinos”, “mestizos”, o “no

indígenas”. Así, al hablar de la “vida cotidiana” queríamos recalcar que la atención se enfoca en esa gente que vive su etnicidad sin estar vinculada a organizaciones mayas e instancias generadoras del discurso multicultural. Una de las preguntas centrales de la investigación fue cómo están entendiendo ellos el tema. No necesariamente se analizó cómo los sujetos e instituciones sociales se están transformando en multiculturales en el sentido de adopción de un discurso y una ideología mayanista, sino *cómo la adopción y la expansión de la ideología y el discurso multiculturales pueden significar el reforzamiento de otras identidades, relaciones de poder, legitimidades, etc.*, a partir de su manipulación o utilización. En este caso, los discursos mayanistas sobre la identidad y los derechos son reconsiderados en función de otros intereses, tensiones, identidades, estilos de lucha y ante las formas de dominación. Los procesos concretos, evidentemente, pueden darnos la pauta para definir el lugar de los discursos, la identidad y la ideología maya en ellos.

Lo que queríamos era comprender ese proceso en su *contexto histórico y social*. No se trataba sólo de buscar *qué* estaba ocurriendo, sino de indagar en el *por qué*, de examinar los procesos y factores sociales que nos ayudaran a comprender los comportamientos identitarios e ideológicos que íbamos a encontrar. Se trataba de situar esa “mayanización” en el contexto de una sociedad racista y desigual como la guatemalteca, pero en la que las manifestaciones de estas características varían enormemente de región a región e incluso dentro de una misma localidad. Buscar qué relación había entre el proceso de cambio ideológico con las transformaciones del mundo indígena producto de la modernización, y ahora con la *globalización*: ¿tenían que ver las oportunidades del turismo, las ONG o la agroindustria con la consolidación de una identidad “maya” en ciertas áreas del país frente a la dependencia del trabajo migratorio en otros”? ¿Se podía hablar de contenido de clase en las nuevas propuestas?, ¿cómo se apreciaba a nivel local? Esto nos debía permitir mostrar la *diversidad de procesos* ideológicos que se están dando en estos momentos en Guatemala anclados en dinámicas de cambio social más amplios. Por eso se cambió el título a la colección: no es tanto la diversidad de posturas en sí, sino cómo se relaciona con el cambio social, sobre todo en momentos como el actual, en que este cambio es acelerado.

## El para qué: una investigación con vocación política

La colección que ahora está leyendo comenzó a gestarse alrededor de 2002, cuando algunos actores mayas pidieron ideas sobre cómo se podía volver a recuperar el contacto político con las bases después de la crisis de 1999-2000.<sup>10</sup> Consideraban necesario que las expresiones que habían creado este discurso y que trabajan en relación al Estado se vincularan a las movilizaciones que se daban a nivel local para contar con base social. Frente a estas preocupaciones, esta investigación se propuso aportar insumos empíricos y analíticos orientados a construir una imagen lo más compleja y completa posible de cómo interpretaba la gente lo étnico y cómo interpretaba la acción que se estaba desarrollando desde “lo maya”. Con ello, se pondrían a disposición de quien quisiera usarlos argumentos

<sup>10</sup> En concreto, fue durante el desarrollo de la investigación que llevó al libro *Entre el Mecapal y el Cielo*



para elaborar un discurso y unas acciones que tuvieran todo ello en cuenta y recogieran las aspiraciones de la gente.<sup>11</sup>

Aunque los y las activistas mayas fueron nuestros interlocutores iniciales, no eran los únicos involucrados e interesados en el cambio social en su dimensión étnica y en la lucha contra el racismo, e incluso en la difusión del discurso multicultural. Por ello, uno de los objetivos del proyecto es lograr el diálogo entre quienes manejan diferentes versiones sobre cómo conseguir el cambio social y terminar con el racismo. Nuestro aporte sería que esas discusiones se apoyaran en los estudios y análisis realizados. Se trata de una apuesta por la pluralidad de visiones y el diálogo.

### 3 EL MARCO ANALÍTICO: ETNICIDAD, IDEOLOGÍAS Y MULTICULTURALISMO

En esta investigación se buscó que cada uno/a de los/as etnógrafos/as y analistas usara el marco analítico que le pareciera más convincente para interpretar el fenómeno de estudio. Acá sólo vamos a detallar los argumentos analíticos desarrollados por el Equipo de Coordinación, pues son los que guiaron el diseño de la investigación. Cada trabajo desarrolla implícita o explícitamente los suyos.

#### Etnicidad y dominación étnica

Partimos de la idea de que los fenómenos estudiados hay que analizarlos como parte de la *dimensión étnica* de la vida y la estructuración social guatemaltecas. Esta dimensión es aquella por la que *todos y todas* en Guatemala *nos sentimos* parte y el resto *nos ve* como parte de alguno de los grupos en los que se supone que se divide la sociedad y que responde a las etiquetas de "indígenas", "ladinos", "mayas", "mestizos". Estos términos y sus contenidos no son arbitrarios, y la adscripción a uno o más de ellos no es electiva: corresponden a construcciones históricas que les han dotado de una jerarquía simbólica y, sobre todo, de una "realidad social" que hace que, normalmente, la adhesión sea un asunto social y emotivo de primer orden.

En Guatemala la dimensión étnica sirve para categorizar a los miembros de la sociedad en grupos, marcados por elementos culturales y biológicos que hacen referencia a orígenes diferenciados. Así, es una cuestión que contiene elementos referidos a la *identidad*, a *categorías sociales*, a la *cultura* y al *origen*. Pero sobre todo, hace referencia a una categorización *jerárquica*, a una "estima social" (Alonso, 2006) diferenciada: al decir "indio" o "indígena" no hacemos tanto una distinción cultural como una social. Como en toda Latinoamérica, después de la llegada de los españoles, la colonia y la creación de los regímenes republicanos, la estructura social ha estado basada en muy buena medida en diferenciar económica y políticamente a los sujetos y colectivos sociales según su origen. No es sólo una cuestión de relaciones o identidades étnicas, sino de *dominación étnica*, de racismo, por la que históricamente se ha ubicado a los colectivos y los sujetos en una escala

11. Como se aprecia en el Capítulo 2, la interpretación que se hace de esa crisis y sus consecuencias tiene que ver con la forma en la que el multiculturalismo se está asentando como forma de entender y gestionar la diferencia étnica, básicamente como diferencia cultural.

social según su origen, manifestado ya sea en su cultura o en sus rasgos biológicos o más normalmente en ambos. Como consecuencia, han tenido derechos y deberes diferenciados, y su situación socioeconómica ha sido resultado de todo ello.

Como en muchos otros lugares, la dominación étnica es una creación histórica para la desigualdad, y así continúa siéndolo: es una de las formas de exclusión y dominación que se dan en el mundo de hoy. Pero no es la única base de exclusión y desigualdad, y suele actuar de forma conjunta con otras, como la de clase. Por un lado refuerza desigualdades de otro tipo, como cuando se vive la diferencia de clase como si fuera la diferencia étnica (“*los ladinos son los ricos, los indígenas somos pobres*”), y por otro lado, crea un tipo de desigualdad específica: la racista (“*soy pobre pero no soy indio*”).

En relación a otras formas de dominación, la étnica tiene una característica importante, que comparte con la dominación de género: es una dominación con una fuerte base *ideológica*. La explotación de clase se basa en el hecho evidente de la desigual distribución de los factores de producción, pero no hay ningún hecho objetivo que diga que una mujer o un indígena –y no digamos una mujer indígena– está en condiciones que le impiden tomar decisiones políticas, o que son menos capaces de hacer ciertas tareas. Sin embargo, mucha gente lo cree y lo ha creído así por mucho tiempo. Ésa es la especificidad de este tipo de dominaciones.

Así, podemos decir que se da la *dominación étnica* cuando las diferencias de origen son utilizadas para *construir y justificar* las desigualdades sociales, políticas o de cualquier otro orden que existen en una sociedad, cuando se *hace suponer* que los elementos que diferencian a los grupos son *causantes* de las desigualdades entre ellos (Comaroff y Comaroff, 2006: 123-125): *como vemos* que la mayoría de los indígenas están en situación de mayor pobreza y “atraso” y vemos que hablan idiomas diferentes, *entonces* suponemos que el hablar esos “dialectos” *es la causa* de la pobreza. No hay ningún factor objetivo que respalde esta lógica, pero es socialmente mayoritaria porque está apoyada por la “tradicción” y el poder, aunque no lo sepamos.

Esta forma de pensar no es gratuita ni surge por generación espontánea, es una creación *ideológica*, creada para hacer aparecer la desigualdades sociales como *naturales*, producto de la voluntad de dios, de la biología, o del “desarrollo”. Es más, sirve para que quienes la sufren piensen que ellos son los culpables o causantes de su situación, mientras que los dominantes no se sienten responsables de ella: las estructuras sociales desaparecen.

## Ideología e ideologías étnicas

Así, en la dominación étnica y en todo lo que tiene que ver con las relaciones y la identidad étnica, la ideología es algo fundamental. Por eso esta investigación se centra bastante sobre *ideologías étnicas*, entendidas como la representación social que cada sector, grupo o sujeto social tiene sobre las causas, consecuencias y formas concretas que toma la diferencia étnica.<sup>12</sup> Pero al denominar *ideología* a estas representaciones, se está hablando de las funciones que cumplen para mantener o retar el *poder*, en el sentido clásico de la

12 Evidentemente, está muy relacionada con la identidad étnica, es decir, cómo se representa cada sujeto o colectivo dentro de los grupos y categorías étnicas existentes, y qué contenidos le otorga esa pertenencia.

*hegemonía* gramsciana.<sup>13</sup> También conviene recordar la idea de Williams de que, además del “proceso general de producción de significados e ideas”, la ideología es a la vez un “sistema de creencias características de un grupo o clase particular”, pero que esas creencias son “*ilusorias* que pueden ser contrastadas con el conocimiento científico”, (1977: 55). Es decir, como dice Diana Nelson, la ideología es “a la vez lo más verdadero y lo más falso”: analíticamente podemos ver esas creencias como “falsas”, pero para la gente que *las vive*, y que estructura su realidad a partir de ellas, son absolutamente *verdaderas*. Todo ello, nos recuerda Gramsci, ha sido una de las formas en la que los grupos o clases consiguen mantener su dominación: controlando los mecanismos de producción de esos “significados e ideas”.<sup>14</sup>

De hecho, las ideologías étnicas que históricamente han funcionado y aún funcionan, han sido las que los grupos dominantes han fomentado para justificar su poder. Pero eso no impide, como vamos a ver, que esas ideologías sean reinterpretadas de forma propia por los diferentes grupos, o que surjan otras ideologías –como la multicultural– que buscan ser contrahegemónicas, retando esas formas no cuestionadas de entender la diferencia y la desigualdad.

Pero puestos a *desnaturalizar*, también hemos de decir que no es “natural”, “inevitable”, que en los lugares en los que haya diversidad étnica y pueblos originarios tenga que darse de la forma que vivimos en Guatemala en los inicios del siglo XXI.<sup>15</sup> Las formas que toma la dominación, y su justificación, son productos históricos, y las ideologías étnicas actuales son producto de un desarrollo en el que, de forma muy resumida, podemos hablar de dos momentos históricos.

En la Colonia, como en toda la Europa preindustrial e incluso en todas las culturas *holistas* (Dumont, 1966) la sociedad se concebía ordenada a través de estamentos: colectivos con derechos y deberes diferenciados y jerárquicamente ordenados.<sup>16</sup> Esta visión jerárquica se traslapó en América con la diferenciación según el origen, dando como resultado las categorías sociopolíticas de los “españoles” –ya fueran criollos o peninsulares– y los “indios”. Esto implicó la oficialización de unas políticas basadas en la ideología de *segregación*: la diferencia de origen conllevaba la desigualdad legal.

Esta desigualdad desapareció sólo legalmente en el siglo XIX con la independencia y formación de un Estado republicano que acabó rigiéndose por la ideología liberal nacional. En ella la igualdad legal entre todos los guatemaltecos tenía como condición no escrita la homogeneización cultural de acuerdo a los rasgos de una “nación” que como en toda Latinoamérica que se suponía a sí misma más criolla y europea que indígena, negra e incluso mestiza (Anderson, 1993; Taracena, *et al* 2003). Así se fue consolidando la ideología de la *asimilación*, en la que la política ha de tratar a todos como iguales dentro de una cultura

13 En este sentido, el concepto de “ideología” está más ligado al de poder que el de “imaginarios sociales”, con el que sin embargo comparte el de construcción social (AVANCSO, 2006b: 33-51)

14 En el capítulo final de este libro se amplía la discusión sobre la ideología

15 Existen versiones del racismo que casi lo consideran como algo inherente a la naturaleza humana –los estereotipos, el miedo al “otro” planteando implícitamente la imposibilidad de su superación.

16 Dumont (1966) plantea que la civilización occidental moderna es la única que concibe la sociedad en términos individualistas, mientras que las previas y las demás, lo han hecho en términos holistas: el individuo se concibe como parte de un conjunto social, que se imagina siempre jerárquica y solidaria a la vez.

oficial hacia la que hay que empujar a quienes no la comparten.<sup>17</sup> Esta forma de gestionar la diferencia étnica realmente no se instaló en Guatemala hasta mediados del siglo XX, pues los liberales supieron adaptar la estamentación étnica colonial a sus intereses surgidos de la agroexportación del café. Se llegó así a la bipolaridad entre *indígenas* y *ladinos* en la que se usaba el discurso de la asimilación para plantear unas prácticas realmente segregadoras.

Pues bien, la ideología étnica aún dominante hoy en Guatemala proviene de estas formas históricamente creadas y combinadas entre sí. De la forma colonial estamental ha heredado —por adaptación y recreación— la idea de que la diferencia implica desigualdad, pero la liberal se caracteriza porque la igualdad y la homogeneidad deben ser la norma explícita. Por ello, lo étnico —la diferencia asociada a la desigualdad— pertenece a la parte “extraoficial” de la ideología (Williams, 2006), y por tanto se aprecia más directamente en las relaciones cotidianas que en las proclamas o documentos políticos. Esta combinación lleva a la “paradoja perversa de la dominación étnica” en la que, por un lado, dado que la nación se concibe como uniforme, se *niega* que exista una cultura distinta a la oficial (que evidentemente es la de los criollos) y se da un discurso de *asimilar*, incorporar a los indígenas a la nación a través de su castellanización. Pero, por el otro lado, las relaciones sociales siguen basándose en la existencia de la diferencia, y la población indígena será vista como racialmente inferior, definida por una cultura “atrasada”, degenerada tras siglos de dominación; la supuesta inferioridad se utilizará para justificar el dominio y la explotación de esta población, que seguirá siendo la base económica del país. (Bastos, 2000: 109)

Así, las relaciones étnicas cotidianas se rigen por una ideología que se basa en la dicotomía jerarquizada de indígenas ladinos, cuyas dos caras —segregación y asimilación— parten de una misma base: la inferioridad de los “otros”. El efecto de las prácticas históricamente asociadas a esta ideología son la desigualdad, exclusión y pobreza, así como las diversas formas de discriminación cotidiana que viven una parte de la población guatemalteca. Pero también lo son la adaptación, la resistencia, y la diversidad de identidades, formas culturales y relaciones sociales.

## La ideología multicultural

Ante esta situación, lo que acá llamamos *ideología multicultural* se va formando a lo largo de las últimas décadas al ir proponiendo alternativas a los efectos de esas formas de entender y gestionar la diferencia étnica y la diversidad cultural. Surge de la conjugación de varios procesos que vienen al menos desde los años 60 en diversas partes del mundo (Dietz, 2003). Desde las luchas de derechos civiles y de las mujeres en los Estados Unidos y Europa, la llegada en estos mismos países de los inmigrantes de las antiguas colonias, reclamos culturales y políticos de autonomía en antiguas naciones europeas, movimientos separatistas o de liberación al interior de países recién descolonizados (Tambiah, 1989; Comaroff, 1996; Stavenhagen, 2000). Se trataba de un conjunto diverso de movimientos y demandas que cuestionaban la forma homogénea de entender la nación y de una ciudadanía que ocultaba bajo su supuesta universalidad gran cantidad de exclusiones. La

17 La base ideológica universal de esta forma de entender las relaciones étnicas es la asociación de modernidad con progreso, occidente, capitalismo, etc., mientras lo que tiene que ver con los indígenas se refiere al atraso, la tradición, el folklore, etc.



promulgación del *Convenio 169 de la OIT sobre Poblaciones Tribales en Países Independientes* puede ser vista como el momento simbólico en el que, al mismo tiempo que cae el muro de Berlín, se empieza a reconocer la nueva legitimidad multicultural a nivel mundial. La publicación en 1995 de la *Ciudadanía Multicultural* de Will Kymlicka podría considerarse como la mayoría de edad de esta doctrina, ya con soporte teórico y académico.

Dentro de esa enorme heterogeneidad de movimientos, propuestas y políticas, se puede identificar un núcleo básico, que parte de cuestionar el monoculturalismo de las naciones homogéneas y propone el reconocimiento de la diversidad identitaria y cultural en los estados nacionales existentes. Esto implica buscar que la diferencia étnica no conlleve desigualdad, y la posibilidad que la igualdad de derechos se pueda dar en situaciones de diversidad.

La consecuencia es que hay que reconocer políticamente de alguna manera a los colectivos y a las diferentes formas culturales existentes, y desarrollar políticas públicas específicas en este sentido. En este punto, las soluciones difieren, según la forma que tome esa diversidad en cada contexto: no es lo mismo las naciones dentro del Estado español, que los inmigrantes en Estados Unidos o Francia, que los pueblos indígenas en América Latina o en Canadá. Pero todas ellas, tanto en las demandas de los grupos hasta ahora dominados como en las soluciones propuestas, finalmente parten de la idea de que el *reconocimiento legal* de la existencia de la diversidad cultural ayudará a terminar con la situación de desigualdad. Se busca un reconocimiento explícito de la diversidad y la igualdad ciudadana, terminando así con las formas discriminatorias de concebir la ciudadanía, y se concluye que, para que esta equidad realmente se dé, hace falta reconocer que los grupos culturalmente diferenciados deben disfrutar de una serie de derechos específicos, referidos a los elementos que los distinguen de esa cultura que hasta ahora ha sido la oficial.

Lo que caracteriza este proceso es que viene *desde la política*, como una propuesta explícita de transformar las relaciones del Estado con la población. Así, lo étnico pasa del dominio cotidiano extraoficial (Williams, 1993) —lo que todos sabemos pero no se plasma en ninguna ley— al discurso político oficial. En ese sentido podemos decir que en el multiculturalismo, tal y como lo conocemos en Guatemala, no se cuestiona la “trampa de la dominación étnica”: se sigue pensando que cambiando la situación —legal esta vez— de los elementos culturales, cambiará la situación social y política de los colectivos que los portan.

En Guatemala, esta ideología se va haciendo presente desde el momento que a finales de los 70 del siglo XX existen actores políticos indígenas que empiezan a reclamar un reconocimiento explícito de la diferencia cultural en Guatemala (Bastos y Camus, 2003). Se consolida cuando este reconocimiento se hace desde la categoría de *pueblo*, es decir, como colectivo con una historia común manifestada en unos rasgos culturales, y que tiene una serie de derechos políticos colectivos. En este caso, el grupo que reclama reconocimiento es además un Pueblo *Indígena*; es decir, un colectivo poblador *originario*, previo en su existencia al Estado nacional que le domina. Así, “lo maya” sigue estando asociado a lo prehispánico, y “la tradición” toma un nuevo valor, ya no opuesta a lo moderno, sino como

argumento de pureza y fuente de derechos. Se identifica y se unifica por su Cultura, así con mayúscula, porque es única.

“La cultura maya, iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene su continuidad en la cultura que nuestro pueblo practica en la actualidad... Por esta continuidad cultural somos mayas, más de cinco millones de guatemaltecos que hablamos cada idioma: los que conservamos la cosmovisión que propicia la convivencia armoniosa con la naturaleza; somos mayas quienes conservamos rasgos fundamentales de la cultura maya. Sobre todos somos mayas quienes nos identificamos ante nosotros, y ante los demás, como Pueblo Maya y, además, luchamos por la revitalización de nuestra cultura... También son mayas (quienes) por adversas circunstancias han perdido parte o casi toda su identidad cultural, pero que están trabajando entusiastamente por recuperar su cultura y su identidad... recuperar el idioma propio es el objetivo inmediato” (Rodríguez 1999: 115).

En principio, los rasgos que marcan la diferencia siguen siendo los mismos en los que se basaba la discriminación, aunque cambia su carácter y por tanto su denominación (operación simbólica muy importante): el Idioma Maya ya no es dialecto, la Espiritualidad Maya ya no es brujería ni costumbre, el Derecho Maya ya no es costumbre ni derecho consuetudinario, los Terapeutas ya no son hueseros, etc. Todos ellos son ahora fuente de orgullo y se reclama que sean reconocidos como base de la diferencia cultural. Para ello se sujetan a normas unos elementos que hasta ahora habían ido transformándose de acuerdo a su función y contexto, sin reglamentación.

Esta es la base de la forma de nombrar la diferencia, la desigualdad y la diversidad cultural que se ponen en marcha desde entonces, y que acá denominamos “discurso multicultural”. Además de estos términos relacionados con la cultura propia, existen otros que se refieren a la composición de la sociedad y las políticas relacionadas con ello. El mantra de “Guatemala es una sociedad muticultural, pluriétnica y multilingüe” es quizá el más conocido y utilizado, pero se incluyen a otros como “educación bilingüe”, “interculturalidad”, “pluralismo”, “los cuatro pueblos”. Entre ellos hay diferencias de matices y referencias a significados en los que acá no vamos a entrar; pero la nombrada diferencia entre “la multi” y “la inter” es la más conocida.<sup>18</sup>

## Cultura y pertenencia

Una de las consecuencias a las que puede llevar la visión multicultural de la realidad social es la de considerar a los sujetos y colectivos *sólo* definidos por su dimensión étnica; y esta dimensión sólo definida por elementos culturales. Así éstos pasan de *marcadores* a *creadores* de la diferencia, y se olvidan los contextos de poder en los que se dan. Se pasa por alto que son sólo *algunos* de los rasgos los que adquieren el carácter de “propios”, definidores de la diferencia, mientras que otros no se piensan en ese sentido.<sup>19</sup>

Frente a esta visión, acá se ha considerado a los mayas –y a quienes no lo son– como sujetos social y culturalmente *complejos*: en la definición de sus comportamientos lo étnico

18 Al respecto, ver Gimenez, 2000; Bastos y Camus, 2001; Dietz, 2003.

19 Barth (2006[1969]) mostró hace tiempo esta diferencia entre la identidad y la cultura, y Solares (1989) se refiere a ella con el concepto de “etnocultura”.



es sólo *una* de las dimensiones a tener en cuenta, aunque sea la que ahora nos importa de ellos/as. Además son mujeres u hombres, campesinos u oficinistas, jóvenes o viejos, etc.; y cada una de estas cuestiones incide en sus comportamientos y crea identidades diversas. La realidad social es *sumamente compleja*, y cada uno de los ejes de dominación —género, etnia, clase, y más que pueda haber— se cruzan y funcionan a la vez en cada situación y sujeto concretos. Al privilegiar analíticamente uno de ellos por el objetivo de la investigación, el étnico en este caso se intenta no olvidar los demás. Esto implica intentar encontrar marcos analíticos en que entren y se pueda dar explicación a un máximo de dimensiones de la realidad. Y, sobre todo, ser capaz de reconocer que lo que se encuentra puede hacer cambiar a uno/a esos marcos analíticos.

El acercamiento utilizado acá parte de que no es lo mismo *diversidad cultural* que *diferencia étnica*. Puede haber una sin que se dé la otra. "Diversidad" no hace referencia a las fronteras sociales, como sí lo hace "diferencia". Por ello, reconocer oficialmente la diversidad no tiene por qué asegurar el final de la diferencia. No es la cultura la que hace a los grupos, sino que los grupos crean su cultura, y cuando existen en un contexto étnicamente marcado, son las mismas relaciones las que *crean* las diferencias culturales: una mujer no *es* indígena por usar corte; más bien usa corte *porque es* indígena, y lo seguirá siendo si deja de usarlo. Eso no niega el valor de los elementos culturales como rasgos para la distinción social de la membresía a cada uno de los grupos, pero los pone analíticamente detrás de las relaciones —insistimos, de poder— que las crean.

Por ello, la investigación pretende buscar qué es lo que interesa a la gente, y *qué le moviliza desde su pertenencia étnica*. Más allá de ver qué les gusta o no de la propuesta maya tal y como les llega, ver qué es lo que ellos propondrían. Esto no es en absoluto con intención de "criticar" al movimiento maya u otros actores, como algunas veces se nos ha dicho, ni de dar "armas al enemigo", sino precisamente todo lo contrario: se trata de dotar a quienes están involucrados en las tareas emancipatorias de la población maya de información analizada, de elementos que permitan comprender cuáles son las lógicas que están detrás de estos comportamientos referidos a identidades e ideologías, para restablecer contactos, formar alianzas y tomar una fuerza que no dependa del reconocimiento del Estado y las Naciones Unidas.

#### 4 EL CÓMO (1): INDAGANDO EN LAS IDEOLOGÍAS Y LOS PROCESOS SOCIALES

"¿Para que cometer los errores antiguos habiendo tantos errores nuevos que cometer?"

*Bertrand Russell*

##### Un proceso abierto de investigación en un contexto difícil

Esta investigación es modesta en sus objetivos, aunque nos hayamos embarcado en una metodología ambiciosa. El objetivo es concreto y acotado: sólo buscamos conocer los efectos de *una* propuesta ideológica entre quienes la reciben; y buscar los factores que están detrás de las diferencias. Nada más (y nada menos). Pero se ha pretendido hacerlo lo mejor

posible. Para ello, se recogieron y se pretendió desarrollar las propuestas metodológicas de dos investigaciones que se habían hecho previamente. Del trabajo que se llevó a cabo en CIRMA dentro del proyecto de *¿Porqué estamos como estamos?* (Adams y Bastos, 2003) se recogió la experiencia de un trabajo colectivo: el texto final sobre la evolución de las relaciones étnicas desde 1944 a 2000 se redactó a partir de 16 documentos encargados expresamente sobre la temática en igual número de lugares del país. De la investigación de FLACSO que dio como resultado el libro *Entre el mescal y el cielo* (Bastos y Camus, 2003), se tomó la idea de un contacto directo y periódico con los actores estudiados mientras duraba el proceso de la investigación.

La combinación de estas dos ideas básicas dio como resultado un proceso que, en muy buena parte, se fue construyendo sobre la marcha. Si bien se tenía más o menos claro hasta dónde se quería llegar, el proceso fue creciendo y enriqueciéndose con la entrada de un abanico amplio de sujetos en su definición.<sup>20</sup> Acabó convirtiéndose en un proceso en el que la producción de conocimiento sólo era *uno* de los objetivos, pues su difusión y discusión ocuparon un lugar importante, y la relación entre ambos aspectos, otro. Ha tenido toda una factura experimental cuya filosofía bien podría regirse por la frase de Russell que inaugura este apartado. En ese sentido, hemos tenido errores y nos hemos equivocado en varios aspectos, pero hemos intentado siempre sacar el máximo provecho de ellos. Esperamos que el proceso haya supuesto un aprendizaje para todas y todos los que han participado, de la misma forma en que lo ha sido para nosotros como Equipo de Coordinación.

Para fines de exposición, vamos a diferenciar la faceta de análisis social de la de su discusión, aunque ambas estuvieron estrechamente relacionadas. Pero antes hay que mencionar que todo esto se complicó, además, por los avatares de hacer investigación social en un contexto político cultural como el guatemalteco, en el que el Estado se desentiende de la tarea de generar conocimiento y sólo la cooperación internacional se preocupa de esto. En estas condiciones es muy difícil ir más allá de los análisis coyunturales, hacer etnografía con el tiempo y la profundidad necesarios para llegar a la “descripción densa” (Geertz, 1987) de los comportamientos sociales. Es muy difícil desde las universidades y centros de investigación nacionales, es un privilegio casi sólo al alcance de los estudiantes norteamericanos o europeos.

En una sociedad dominada por el mercantilismo y el inmediatismo generados por el neoliberalismo y la globalización, la producción de conocimientos desde las ciencias sociales está dejando de ser prioritaria e importante. Esto es claro en muchas agencias de cooperación, para quienes los proyectos de investigación académica son considerados como demasiado onerosos por su proceso y perfectamente intercambiables por la consultoría como formato de conocimiento de la realidad. Consideran innecesario y elitista el análisis desde las ciencias sociales, cuando ya tienen interlocutores entre los (representantes) de los sujetos. Estos dictados influyen en las lógicas locales de las agencias cooperantes: aunque tengan la intención de apoyar estos procesos, no siempre se tiene la misma visión en los lugares en los que se toman las decisiones

20 La investigación estaba prevista para que durara año y medio, 18 meses; el proceso total ha terminado durando tres años y 10 meses, 46 meses en total.

Detrás de esta despreocupación hay otro asunto que tiene que ver con el futuro de las ciencias sociales en un entorno en el que los mismos sujetos tienen ahora la posibilidad de plantear sus demandas y no necesitan “voces autorizadas” para representarles políticamente. De este logro político evidente, se da como efecto colateral un desprestigio y sentimiento de “desnecesidad” del análisis externo que pueden aportar las ciencias sociales. En el caso de las luchas indígenas, es abonado por el propio descrédito de la antropología como herramienta de colonización. Así, pareciera que el valor dado a la “voz autorizada” de (ciertos representantes que hablan en nombre de) los sujetos, ha llevado a la falta de apoyo a *otro tipo* de conocimiento y análisis, como es el académico.<sup>21</sup>

Pero esta colección es una muestra de que sí existen agencias que le apuestan a un proceso como éste, pero desgraciadamente hemos de decir que no es lo normal. Baste decir que para poder terminar el trabajo con la colaboración de ocho agencias, tuvimos que establecer contacto con veinte de ellas. En dos momentos hubo que suspender el trabajo por falta de fondos, con lo que los coordinadores tuvimos que buscar nuestros frijoles por otros lados. Y con las agencias que nos apoyaron tampoco pudimos prescindir de los requisitos de trabajar en forma de proyectos, con su lógica que exige “objetivos”, “productos” y “resultados” claros, beneficiarios” cuantificables, plazos cerrados, etc. Todo ello impone una lógica diferente a la de creación de conocimiento, que es nuestro objetivo. Este es un aspecto de los procesos que no suele mencionarse y que, queramos o no, deja su impronta en el resultado final.

### Buscando espacios para investigar

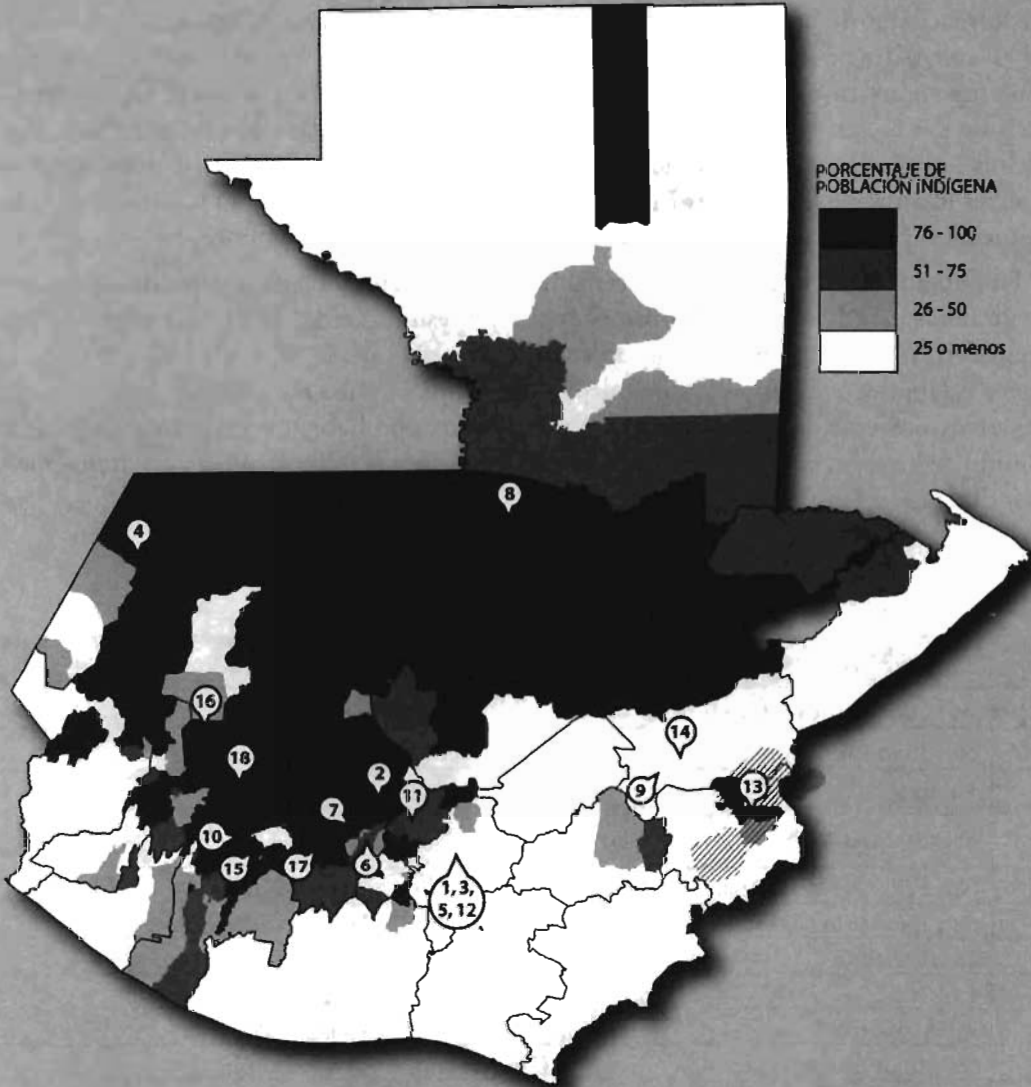
Para cumplir el objetivo de conocer cómo diversos sectores sociales recibían, daban sentido y recreaban la propuesta de ideología multicultural, se optó desde el principio por una metodología clásica: la comparación y suma de *estudios de caso*. Es decir, no se buscó un trabajo cuantitativo que fuera *representativo* de esos “sectores sociales”, sino que nos decidimos por estudios a profundidad autónomos entre sí que permitieran conocer cómo estos procesos se daban en cada situación, y cuáles eran los factores que llevaban a ello.

Siendo coherentes con los objetivos de la investigación, la intención al seleccionar los espacios de estudio era tomar casos políticamente desconocidos, poco estudiados, no paradigmáticos tanto para el activismo político como para la investigación académica. Más bien la intención inicial fue centrarnos en casos “antiparadigmáticos”, aquellos desconocidos y sin visibilidad en este aspecto. Pero las intenciones y las condiciones reales van definiendo el camino. Por los limitados recursos económicos destinados a la investigación, no era posible elegir lugares nuevos y hacer una investigación exhaustiva. Por ello buscamos espacios que estaban siendo analizados en esos momentos —con otros propósitos muy parecidos— por investigadores e investigadoras con experiencia. De esta forma, el criterio de “investigadores/as disponibles con experiencia en casos concretos” se volvió determinante.

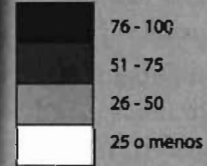
21 A veces queda la duda sobre la representatividad de esos “representantes” que ellos mismos han “autorizado” (Hale, 2004a), quizá para poder oír lo que ellos quieren.

GUATEMALA:

Espacios de estudio según presencia de población indígena.



PORCENTAJE DE POBLACION INDIGENA



- |  |   |
|--|---|
| 1. Ministerio de Cultura y Deportes (Guatemala)      | 10. Santa María Visitación (Sololá)                         |
| 2. Choatalum (San Martín Jilotepeque, Chimaltenango) | 11. San Juan Sacatepéquez (Guatemala)                       |
| 3. Procuraduría de los Derechos Humanos (Guatemala)  | 12. Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (Guatemala) |
| 4. Jacaltenango (Huehuetenango)                      | 13. Área Ch'orti' (Chiquimula)                              |
| 5. Colonia Primero de Julio (Guatemala)              | 14. Estanzuela (Zacapa)                                     |
| 6. Escuela Pedro Molina (Chimaltenango)              | 15. San Pedro la Laguna (Sololá)                            |
| 7. Comalapa (Chimaltenango)                          | 16. San Bartolo Aguas Calientes (Totonicapán)               |
| 8. Chisec (Alta Verapaz)                             | 17. Patzún (Chimaltenango)                                  |
| 9. Huité (Zacapa)                                    | 18. San Miguel Totonicapán (Totonicapán)                    |

Fuente: Censo Nacional 2002, INE.



Encontramos que las investigaciones sociológicas, antropológicas o históricas centradas en espacios concretos continúan priorizando el trabajo con población indígena. Esto es una inercia de la tradición antropológica del estudio del “otro”, el diferente, tanto por nacionales como por extranjeros, que se ha renovado por la actividad indígena en las transformaciones de un país tan contradictorio como Guatemala, lo que a su vez conecta con el apoyo financiero actual para los pueblos indígenas. De ahí que encontramos solamente cuatro casos de investigadores/as trabajando en espacios sociales “no indígenas” para vincular a este proceso. Pero la búsqueda de “etnógrafos/as dispuestos/as” nos llevó a incluir un tipo de espacio que no habíamos pensando: los que finamente denominamos “espacios institucionales interétnicos”, aquellos que no se definen por su base espacial, sino institucional y en los que la presencia del discursos mayanista es importante.

Finalmente, para enero de 2005 teníamos definida una serie de lugares donde se iban a realizar los estudios.<sup>22</sup> Al conjunto previsto y presupuestado de 15 investigaciones se sumaron tres más que no entraron en todo el proceso que se va a describir, pero cuyos autores estaban vinculados a la dinámica desde el inicio: uno era el coordinador principal y los otros dos eran investigadores norteamericanos que habían regresado a su país. El conjunto de los espacios sociales a investigar se dividió por razones analíticas en “indígenas”, “no indígenas” e “institucionales interétnicos”.

**Cuadro No. 1.**  
**Espacios de Estudio**

No.	Municipio	Departamento	Investigador/a
<b>Espacios sociales indígenas</b>			
1	San Juan Comalapa	Chimaltenango	Édgar Esquit
2	Patzún	Chimaltenango	Enrique Sincal
3	Santa María Visitación	Sololá	Ricardo Grisales y Carlos Benavides
4	San Pedro de la Laguna	Sololá	Engel Tally y Josué Chavajay
5	San Bartolo Aguas Calientes	Totonicapán	Ana Lucía Robles
6	Jacaltenango	Huehuetenango	Aroldo Camposeco
7	Chisec	Alta Verapaz	David García
8	Área ch'orti'	Chiquimula	Brent Metz
9	San Juan Sacatepéquez	Guatemala	Christopher Jones
10	Choatalum, San Martín Jilotepeque	Chimaltenango	Santiago Bastos
<b>Espacios sociales no indígenas</b>			
11	Estanzuela	Zacapa	Jorge Estuardo Molina
12	Huité	Zacapa	Felipe Girón
13	San Miguel Totonicapán	Totonicapán	Marcelo Zamora
14	Colonia Primero de Julio	Mixco, Guatemala.	Manuela Camus

<sup>22</sup> Además entraron en juego trayectorias vitales individuales: la investigadora que iba a trabajar el caso de Ixcán se fue a estudiar un doctorado a Sudáfrica; la que iba a investigar sobre Santa Cruz Quiché formó un área de investigación en FLACSO, la de la URL en Antigua, se fue a la Secretaría de Asuntos Agrarios

Espacios institucionales interétnicos			
15	Escuela Normal Pedro Molina	Chimaltenango	Aura Cumes
16	Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala	Ciudad Guatemala	Ana Luisa Molina
17	Procuraduría de los Derechos Humanos.	Ciudad Guatemala.	Roddy Brett
18	Ministerio de Cultura y Deportes.	Ciudad Guatemala.	Sariah Acevedo

Al hacer este ordenamiento, encontramos que la mayoría de espacios en los que hicimos las investigaciones están concentrados en el centro y el altiplano del país, especialmente los que corresponden a población indígena, con las excepciones de Jacaltenango, Chisec y el área ch'orti'. Además, los espacios indígenas son diez, en comparación con los espacios "no indígenas" que son solamente cuatro, dos en el oriente del país, uno en el occidente y uno más en el área metropolitana. De igual manera, los espacios interétnicos están concentrados en el centro del país. Esto tiene que ver con la forma y las condiciones en las que se eligieron los espacios.

### Creando un equipo múltiple y diverso

No poder tener a un equipo de investigadores de tiempo completo presentaba limitantes, pero una solución para realizar un proceso de investigación cuyo producto sea de calidad y tenga un buen nivel de profundidad era tener un equipo con experiencia y conocimiento de casos específicos, como lo señalamos anteriormente. De esa cuenta, se fue formando un equipo en el que también se buscó que hubiera diversidad de experiencias, profesiones, adscripciones étnicas, y también de posiciones académicas, políticas e ideológicas. Es gente formada en diferentes universidades tanto nacionales como extranjeras, y que trabaja en distintas instituciones de investigación, y algunos en el campo del activismo.

**Cuadro 2**  
**Equipo de Investigación**

No.	Nombre	Identificación étnica	Título*	Universidad
1	Sariah Acevedo	Maya	Licda. Sociología	Universidad de Costa Rica
2	Santiago Bastos	Guatemalteco de origen español.	Dr. Antropología Social	CIESAS Occidente, México.
3	Roderick Brett	Guatemalteco de origen británico.	Dr. Ciencia Política	Universidad de Londres
4	Aroldo Camposeco	Maya Popti'	Lic. Sociología	USAC, Guatemala
5	Manuela Camus	Guatemalteca de origen española	Dra. Antropología	CIESAS Occidente, México.
6	Aura Cumes	Maya Kaqchikel	Mtra. Ciencias Sociales	FLACSO, Guatemala.
7	Josué Chavajay	Maya Tz'utujil	Estudiante de Sociología	USAC, Guatemala



8	Edgar Esquit	Maya Kaqchikel	Candidato a Doctor en Antropología Social	Colegio de Michoacán, México.
9	David García	Guatemalteco	Licenciado en Antropología **	UVG, Guatemala
10	Felipe Girón	Guatemalteco	Mtro. Antropología	USAC, Guatemala
11	Ricardo Grisales	Colombiano guatemalteco.	Mtro. Ciencias Sociales **	FLACSO, Guatemala.
12	Christopher Jones	Estadounidense	Estudiante Doctorado en Antropología	Universidad de Tulane, EEUU
13	Ana Luisa López Molina	Guatemalteca	Licda. en Antropología	USAC, Guatemala.
14	Brent Metz	Estadounidense	Dr. en Antropología	Universidad de Albany, EEUU
15	Jorge Estuardo Molina	Ladino	Antropólogo	USAC, Guatemala
16	Ana Lucía Robles	Ladina	Estudiante de Antropología	UVG, Guatemala
17	Enrique Sincal	Maya Kaqchikel	Lic. Antropología	USAC, Guatemala
18	Engelbert Mohamed Tally	Guatemalteco Culi	Lic. Antropología	UVG, Guatemala
19	Marcelo Zamora	Guatemalteco	Mtro. Ciencias Sociales **	FLACSO, Guatemala.

\*Título al inicio de la investigación. \*\*Al terminar su participación en el proceso, han salido de Guatemala a realizar estudios de postgrado.

Es obvio que las características de quienes integraron el equipo, incidían en sus posicionamientos académicos y políticos que finalmente se reflejan en cada uno de los trabajos en los que se presentan diversidad de abordajes. Pero uno de los espacios en los que confluía esta diversidad fueron las reuniones de equipo, que era el primer nivel de discusión, para debatir sobre la metodología, los datos, los elementos analíticos del proyecto, entre otras cosas.

Todas estas personas que en algún momento han intervenido activamente en el proyecto no lo han hecho sólo a través de sus escritos: también aportaron sus ideas en

las numerosas reuniones del equipo de investigación que se desarrollaron en los años que duró el proceso. La heterogeneidad del equipo permitió que hacia adentro se iniciara un primer nivel de discusión, tanto en el plano teórico, analítico, como en los posicionamientos políticos. Esto hizo que las reuniones de equipo funcionaran también como un espacio de formación



Reunión del Equipo de investigación, agosto 2005

y autoformación, aunque con las limitaciones de tiempo y diferentes niveles de asistencia de los mismos investigadores

En este caso, el reto fue trabajar de una forma que respetara lo que denominamos la “libertad académica” de cada uno/a de los integrantes, pero manteniendo un objetivo común y unos mínimos de calidad académica –que es muy diferente a la libertad . Esto llevó a la propuesta de los “debates no vinculantes” por parte de la Coordinación, por la que se rehusó a que las discusiones en torno a términos como “mayanización” o “multiculturalismo” llevaran a una toma de postura única por parte de todo el equipo, como a veces se pidió. Se partía de que el hecho de discutir de forma respetuosa y argumentada debería servir a cada uno/a de nosotros/as para reflexionar y enriquecer nuestras posturas, sin necesidad de unificarlas. Por lo menos, las habíamos debatido, como dice Joubert.

Sobre estas bases se realizaron las *Reuniones del Equipo* de investigación, que en el primer año y medio fueron casi mensuales. La primera discusión fue sobre el Documento Guía de Investigación realizado por los Coordinadores, y después se dedicaron sobre todo a los avances de las etnografías. La integración de los analistas supuso ampliar el equipo, pero también cambiar su dinámica espaciándolas más, dedicándolas a temas y coyunturas concretas e incorporando a personas vinculadas a las agencias de cooperación que estaban apoyando el proyecto.

Un tema siempre presente en estas reuniones fue la vinculación del trabajo académico y la posición política del proyecto, pues lo ideológico ha estado presente en estas discusiones y en todo el proceso desde el principio. Los debates del equipo no se limitaban a cuestiones metodológicas o conceptuales, sino que partían de, o acababan llevando a, formas de entender el proceso social y cómo o por dónde transformarlo.

## La entrada etnográfica

La forma de plantear la investigación en cada uno de los espacios sociales era a partir de la metodología clásica de la antropología: la etnografía. A partir de la convivencia con los sujetos a estudiar, conocer y sistematizar sus actividades y percepciones sobre ellas para intentar comprenderlas. Esto se hizo en la medida de lo posible, pues variaban mucho tanto los contactos como el conocimiento que cada uno/a tenía del lugar estudiado, así como las posibilidades de acceso y la disponibilidad de tiempo para dedicar a este trabajo.

El Equipo de Coordinación trabajó entre agosto y diciembre de 2004 un “documento base” que fue discutido con etnógrafos y etnógrafas y presentado públicamente en enero de 2005. En él se daban las pautas básicas de qué se entendía por los fenómenos a estudiar así como los pasos mínimos que debían dar los y las investigadores. Nunca se concibió como una guía metodológica ni como unos términos de referencia, sino como esos elementos para unificar mínimamente la diversidad metodológica y de enfoques académico políticos.

Dado que lo que se conocía sobre el proceso de la “mayanización” era el apartado institucional que había creado y difundía en nuestros días el discurso multicultural, se trazó una “ruta metodológica” que iba de esas *instituciones* presentes a nivel local, pasaba por el *discurso* que desplegaban, llegaba a la forma en que lo entendía la gente a la que iba dirigida, para de ahí buscar las formas de *ideología* y de *identidad*. No se trataba tanto

de investigar los procesos locales para ver cómo contribuyen o aportan a la conformación de una identidad pan maya, sino de entender esos procesos de una forma más amplia. Pero para ello fue necesario pasar por la pregunta de si la gente en los pueblos y en las instituciones está adoptando este discurso, ideologías o identidades que tienen que ver con la multiculturalidad o si tiene otra forma de entender la diversidad étnica.

El trabajo etnográfico se realizó en tres fases, con productos parciales que fueron presentados públicamente. En el primer trimestre de 2005 se pidió que cada uno/una escribiera un documento que mostrara las características básicas, tanto históricas como sociales y étnicas, del espacio, y que se describieran las instituciones presentes que de alguna manera pudieran estar vinculadas con la ideología y el discurso multicultural. En el segundo trimestre la tarea fue indagar cómo la gente de la calle percibía la acción de esas instituciones, centrándose si se quería en algún “caso de estudio”: una situación, sector social, institución, temática concreta que se trabajara más a fondo según los intereses de cada uno/a. Finalmente, a partir de esos datos recabados y debatidos, el tercer documento fue el llamado “analítico”, en el que había que desarrollarlos de acuerdo al argumento que el/la etnógrafo/a pensara que explicaba la situación hallada en el espacio estudiado respecto al fenómeno que nos interesaba. Éste fue el borrador final del documento, que fue discutido en los Talleres Locales que después se describen, y finalmente entregaron sus trabajos en el primer trimestre de 2006.

Esta ruta de arriba hacia abajo mostró las limitaciones en cuanto a poder llegar a saber cómo *recreaba* la gente la nueva propuesta sobre su vivencia de la etnicidad. Se nos planteó que este acercamiento no permitía entender cómo la gente interpretaba la propuesta *desde* su cultura. Es verdad, pero ése no era nuestro objetivo. Una limitación importante, como se ha dicho, fueron las dificultades de tiempo y dedicación para desarrollar un acercamiento *etnográfico* con suficiente densidad y profundidad. La *libertad académica* dada a cada uno/a también hizo que se redujera la capacidad de comparación entre los estudios, pero a cambio de obtener una riqueza de enfoques mucho mayor.

### Comparando casos y procesos

Aunque cada uno de estos textos etnográficos tiene su propia argumentación y línea de análisis, y se pensaron como autónomos, la idea de realizarlas era disponer de suficientes casos como para poder emprender una segunda fase: el análisis de todas ellas en conjunto para hacerse una idea general de qué estaba ocurriendo en Guatemala en torno al discurso y la ideología multiculturales. Desde el inicio nos dimos cuenta de que las 15 etnografías previstas (y las tres que se sumaron después) proporcionaban una riqueza de datos e interpretaciones que no podía desperdiciarse en uno o dos procesos de análisis llevados por el Equipo de Coordinación. Por eso fuimos delineando las figura y las tareas de los que terminamos llamando “analistas expertos/as” o simplemente “expertos” y “expertas”: personas que por su trabajo y experiencia conocían aspectos concretos y tenían opiniones formadas sobre el proceso que estábamos estudiando.

En diciembre de 2005 fueron invitadas seis personas para hacer una lectura analítica de las etnografías y desarrollar un tema específico que fuera de su interés o especialidad. El equilibrio pensado al inicio (tres hombres tres mujeres y tres mayas tres no mayas) no

fue posible, pues en el camino hubo dificultades para que se integraran quienes habíamos pensado: Carlos Ling, miembro del equipo de Oxfam, tuvo que irse a vivir a Nicaragua. Hubo que buscar a otra persona, y se pensó en alguien que se dedicara al tema de género. Por otro lado, la Dra. Irma Alicia Velásquez dejó el equipo en agosto de 2006. Al buscar a alguien que la sustituyera y haciendo malabares presupuestarios, para final del año 2006 conseguimos incluir tres personas más que, aunque con menos tiempo, aportaron sus análisis. Así que finalmente se contó con las personas siguientes:

**Cuadro No. 5**  
**Analistas Independientes**

No.	Analista Independiente	Formación	Tema analizado
1	Demetrio Cojti	Dr. en Comunicación, U. Católica, Lovaina, Bélgica	Mayanización y educación escolar
2	Claudia Dary	Candidata a Dra. en Antropología, SUNY, New York, EE.UU.	Globalización y relaciones interétnicas
3	Cecilia Garcés	Mtra en Antropología, U. Bristol, Inglaterra	Juventud: un análisis generacional
4	Diana García	Candidata a Mtra en Psicología Social, USAC, Guatemala	Patriarcado, neoliberalismo y mayanización
5	Sergio Mendizábal	Mtro en Atropología, UAM, México	Claves civilizatorias de la mayanidad
6	José Roberto Morales	Mtro en Ciencias Sociales, FLACSO, Guatemala	Espiritualidad maya
7	Ramón Glez. Ponciano	Dr. en Antropología, U. Texas, Austin, EE.UU.	El multiculturalismo y los ladinos
8	Karen Ponciano	Dra. en Sociología, Sorbona, París, Francia	Mayanización y experiencia religiosa

De estos ocho analistas, cinco tuvieron la posibilidad de presentar sus trabajos en los Encuentros realizados en mayo y agosto del 2006, y Diana García presentó sus primeros resultados en el 8° Encuentro de Discusión realizado en noviembre del 2006. De tal manera, que los trabajos que ellos presentan fueron conocidos y discutidos públicamente en su momento. No sucedió lo mismo con los de Karen Ponciano, Cecilia Garcés y Ramón González Ponciano, quienes se integraron posteriormente.

Su trabajo comenzó leyendo las más de 700 páginas de los documentos analíticos producidos por etnógrafos y etnógrafas; y quizá por ello algunos enfocaron su trabajo más al análisis crítico de estos textos y las bases teórico ideológicas del proyecto que al análisis de los procesos sociales que describían. Además, y quizá dada la mirada amplia que se les pedía, es más evidente la toma de postura política como base de sus trabajos. Como resultado, los textos de analistas expertos/as reflejan una amplia diversidad de enfoques y nos fue quedando cada vez más claro que, además de los aportes que pudieran hacer desde

sus propias especializaciones e intereses, sus trabajos se convertían en una muestra de las diferentes versiones que hay en la Guatemala de cambio de milenio sobre la etnicidad, la ideología multicultural y sus implicaciones sociales.

Finalmente, el trabajo de análisis se completó con el realizado por separado por los dos miembros del equipo de coordinación en la primera mitad de 2007. Metodológicamente se halla al mismo nivel que el de los expertos/as: se trata de una interpretación de la situación del proceso estudiado a nivel del país, realizado sobre todo a partir de los estudios de caso. Pero en nuestro caso, contamos con la experiencia de haber vivido todo el proceso de investigación y de haber participado en todos los debates suscitados. Además, teníamos como material de primera mano el surgido en todos los Talleres, que ahora pasamos a describir. Por ello no es de extrañar que se trate de trabajos más extensos y ambiciosos, más detallados, y más centrados en la problemática de investigación. A partir de estos análisis Leslie Lemus, que llevaba colaborando con el Equipo de Coordinación casi desde el inicio del proceso, se encargó de redactar el “texto para el debate”, documento que debería servir para hacer más accesible el contenido de la investigación.

## 5 EL CÓMO (2): TRABAJO COLABORATIVO Y DEBATE ABIERTO

“Es mejor debatir una cuestión sin resolverla,  
que resolver una cuestión sin debatirla”.

*Joseph Joubert*

### La discusión pública: Los Encuentros

Dados los objetivos del proceso de investigación, se estableció contacto con todo un abanico de actores, desde centros de investigación y estudiantes universitarios hasta instancias estatales, pasando por las asociaciones locales, cooperación internacional u organizaciones campesinas, de mujeres o de derechos humanos. Es decir, actores ya involucrados o interesados en estas actividades y dinámicas. Pensando en todos ellos, se organizó todo un proceso para que desde el principio existiera un contacto, tanto para ir aportando insumos como para ir recogiendo sus inquietudes para incorporarlas en las indagaciones a llevar a cabo.



Debate en el 5º Encuentro, en noviembre de 2005

Para ello se pensaron los *Encuentros Públicos de Discusión* en los que, de forma periódica fuimos presentando y debatiendo los avances de la investigación. Podemos decir que se convirtieron en su columna vertebral de cara al público. El primero de ellos, en agosto del 2004, consistió precisamente en la presentación pública del proyecto que *íbamos a comenzar*, no que hubiéramos terminado, como creyeron muchos de los que acudieron. Nuestra

intención al presentar públicamente la metodología de la investigación era hacer una invitación abierta a personas e instituciones para sumarse a un esfuerzo que sería construido por múltiples voces que no necesariamente coincidirían, y que, en algunos casos podrían ser contrapuestas.

A partir de ése se han realizado nueve Encuentros de Discusión, al final de cada fase, en Antigua. A cada uno de ellos se convocó a organizaciones mayas, académicas, de la sociedad civil, de mujeres, campesinos, y cuantos estuvieran interesados en la temática. Como se ve en el cuadro siguiente, sirvieron para ir presentando y discutiendo los resultados de cada fase de investigación. La responsabilidad recayó en los coordinadores en los dos primeros, en etnógrafas y etnógrafos del tercero al quinto, en las y los analistas expertos el 6° y 7° y regresó a los coordinadores en los dos últimos.<sup>23</sup>

**Cuadro No. 3**  
**Encuentros de Discusión Pública**

Encuentro	Fecha	Actividad	Responsables	Partic.
1°. Encuentro	26 de agosto 2004	Presentación del Proyecto	Coordinadores	175
2°. Encuentro	14 de enero 2005	Presentación Documento Guía		50
3°. Encuentro	31 de marzo 2005	Presentación Etnografía Descriptiva	Etnógrafos/s	59
4°. Encuentro	23 de junio 2005	Presentación Estudio de caso		68
5°. Encuentro	17 de noviembre 2005	Presentación Documentos Analíticos		70
6°. Encuentro	4 de mayo 2006	Presentación Documentos Preliminares.	Expertos/as	71
7°. Encuentro	3 de agosto 2006	Presentación Documentos analíticos		96
8°. Encuentro	30 de noviembre 2006	Presentación Documentos analíticos	Coordinadores	61
9° Encuentro	15 de febrero 2007	Conversatorio <i>Ciencias sociales y acción política</i>		67

En cada una de estas actividades se intentó dar con la metodología que mejor permitiera la presentación y discusión, y así unas veces hubo comentaristas y otras se pasó directamente al debate; éste unas veces era tras cada intervención y otras se concentró al final. Surgieron muchas ideas que ayudaron a enriquecer los textos, a ver otros ángulos de los problemas analizados; pero no todas las recomendaciones fueron incluidas por su viabilidad dentro de las condiciones en las que se trabajó. Los temas discutidos variaban, pero en general se centraban alrededor de la metodología y, sobre todo, las implicaciones políticas de lo que se planteaba o cómo se planteaba.

23 En el CD que acompaña esta colección aparecen los programas y participantes, las memorias y transcripciones de cada uno de los Encuentros y de los Talleres que después se mencionan.



## La discusión y validación local

Cuando cada etnógrafo/a hubo terminado su trabajo, organizó en el espacio social estudiado un “Taller Local” en el que dieron a conocer a los mismos sujetos analizados las interpretaciones hechas sobre los procesos en que estaban inmersos, para que ellos/as pudieran discutirlos y enriquecerlos. Como parte de la metodología de los talleres locales, los investigadores buscaron a lectores de los mismos espacios, quienes en los talleres hicieron una lectura propia del documento y compartieron sus opiniones con el público. Esto permitió que el público se conectara con mayor facilidad a las discusiones desde adentro, avalando lo escrito, polemizando con varias ideas o sugiriendo cambios.

**Cuadro No. 4**  
**Talleres Locales**

No.	Lugar	Fecha	Responsable	Partic.
1.	Chisec *	11 de diciembre de 2005.	David García	48
2.	San Pedro La Laguna	17 de diciembre 2005	Engelbert Tally y Josué Chavajay	25
3.	Patzún	22 de enero 2006	Enrique Sincal	58
4.	Estanzuela	28 de enero de 2006	Jorge Estuardo Molina	35
5.	Huité	29 de enero de 2006	Felipe Girón.	15
6.	PDH	9 de febrero 2006	Roddy Brett	18
7.	MICUDE	10 de febrero de 2006.	Sariah Acevedo.	19
8.	Jacaltenango	17 de febrero 2006	Arnoldo Camposeco	16
9.	San Juan Comalapa	25 de febrero de 2006	Edgar Esquit	39
10.	ASMG *	26 de febrero de 2006	Ana Luisa López	12
11.	Escuela Pedro Molina	27 de febrero 2006	Aura Cumes	43
12.	Colonia Primero de Julio	1 de abril del 2006	Manuela Camus	20
13.	San Bartolo Aguas Calientes	2 de abril del 2006	Ana Lucía Robles	36
14.	Choatalum	23 de diciembre de 2006	Santiago Bastos	34

\* No estuvimos presentes los Coordinadores

Como puede notarse, de los 18 espacios se realizaron 14 talleres. Los cuatro que no pudieron realizarse por estar los investigadores fuera del país, dos de ellos por radicar en EE.UU, y dos, que a mediados del 2005 se fueron a estudiar sus doctorados respectivos. Los dos coordinadores estuvimos presentes en todos menos en dos.

La idea fue convocar en cada lugar a las “fuerzas vivas” y actores involucrados e interesados en las dinámicas relacionadas con la multiculturalidad y lo maya; pero después las respuestas fueron muy variadas, dependiendo del tipo de espacio, las fechas, la capacidad de convocatoria, las contrapartes que apoyaban, etc. En los espacios indígenas, y algo también en los institucionales, estuvo presente sobre todo la gente que participa o por lo menos simpatiza con el Movimiento Maya: los/as representantes locales de instituciones

o iniciativas, quienes de alguna manera ya están del lado de la mayanización, y funcionarios, dirigentes de organizaciones, maestros y líderes locales en general, para quienes el tema es de interés. En ese sentido, estos talleres no siempre nos “aportaron” desde la diversidad, pero sí sirvieron a ellos y ellas para reflexionar sobre su mismo proceso, y desde ahí sobre sus presente y futuro. En los espacios no indígenas asistieron sobre todo gente del casco urbano, maestros, líderes de diferente tipo y otras personas que se interesaron en el tema. Como es de esperarse, aquí no hay presencia de organizaciones mayas o estatales trabajando en la temática étnica, pero en la colonia Primero de Julio, resaltó la presencia de gente vinculada a organizaciones sociales y a la izquierda.



Asistentes al Taller Local desarrollado en Comalapa en febrero de 2006

En general se trató de un tipo de gente diferente a la que llegaba a los Encuentros, con otras preocupaciones y otras visiones de los temas estudiados, más cercanos a ese tipo de gente “no organizada” que queríamos investigar, pero también dentro de esos “actores” con los que queríamos colaborar. Estos talleres sirvieron para enriquecer las etnografías y para acercar a cada uno de los espacios la discusión del tema étnico en general y de la multiculturalidad en concreto. Además, a los coordinadores nos fueron de suma utilidad, pues nos permitieron en tres meses recibir de manera directa una gran cantidad de insumos alrededor de cómo se percibía esta temática, complementando así la información e interpretaciones de los estudios de caso.

## La discusión de los resultados generales

El siguiente paso en el proceso de debate y difusión de la investigación fue la preparación por parte de los dos coordinadores de sendos análisis generales de los resultados obtenidos. Estos ejercicios habrían de ser el núcleo de nuestros análisis finales, pero en este momento fueron la base de los talleres que realizamos entre los meses de agosto y noviembre de 2006. Así, en los llamados Talleres Regionales y Nacionales el Equipo de Coordinación dimos a conocer y pusimos a discusión las primeras versiones de nuestros análisis, con el objetivo de enriquecerlas y también de llevar la discusión a espacios y sectores concretos. Supuso un cambio de formato y de nivel de análisis respecto a los locales, por lo que invitamos a todos los que habían estado en los talleres locales para asistir a los regionales.



**Cuadro No.5**  
**Talleres Regionales y Nacionales**

Sector	Fecha	Contraparte	Partic.
<b>Talleres Regionales</b>			
Taller Regional Huehuetenango	23 de agosto del 2006	Centro de Estudios de la Frontera Occidental de Guatemala –CEDFOG	39
Taller Regional Quetzaltenango	24 de agosto del 2006	Asociación Mujer Tejedora del Desarrolla –AMUTED	52
Taller Regional Sololá	7 de septiembre de 2006	Coordinación Departamental de Derechos Humanos / Red Jun Pop Tjonik	42
Taller Regional Chiquimula	20 septiembre de 2006	Centro Universitario de Nor oriente –CUNORI	28
Taller Regional Cobán	21 septiembre de 2006	Asociación de Servicios Comunitarios de Salud ASECSA , Región Nororient	27
<b>Talleres Nacionales</b>			
Organizaciones Mayas	11 octubre de 2006		19
Instituciones del Estado	19 octubre de 2006	Coordinadora de Instituciones Indígenas del Estado	19
Cooperación Internacional	25 de octubre de 2006	Foro de Organizaciones No Gubernamentales Internacionales FONGI, Agencias donantes	16
Organizaciones de Mujeres	8 de noviembre de 2006		27
Organizaciones de la Sociedad Civil (cancelada)	15 de noviembre 2006		4
Instituciones Académicas	22 de noviembre de 2006		20

Los Talleres Regionales se realizaron junto a alguna instancia con actividad local o regional para aportar legitimidad y ayudarnos a la convocatoria. A través de ellas se convocó de nuevo a organizaciones mayas, académicas y universitarias, de la sociedad civil, públicas, etc. Varió mucho de unos lugares a otros, pero generalmente nos encontramos con un público de organizaciones mayas y organizaciones no gubernamentales vinculados a la temática y que tienen su sede en los distintos departamentos convocados. De allí que el nivel de discusión se centró en la apuesta sobre cómo trabajar esta temática en la práctica y sus experiencias en ello. Se valoraron los datos aportados por las investigaciones, que para mucha gente coincidían con sus percepciones y experiencias de vida; pero en otros casos también se discutieron los análisis que cuestionaban los paradigmas del mayanismo.

Una de las cosas que más llamó la atención de la gente fue conocer cómo viven y piensan gente de otros espacios. Esto fue más evidente cuando en el occidente escuchaban cómo se pensaba en el oriente respecto a los indígenas, y de igual manera, los de oriente

(específicamente Chiquimula) se interesaron en ver como son pensados ellos en el occidente. A nosotros nos sirvió para conocer las preocupaciones de las personas organizadas a nivel más bajo que el nacional, que en parte coincidían con lo que habíamos detectado en los talleres locales, pero a veces se acercaban más al discurso que conocíamos.

Los Talleres Nacionales se dirigieron a las instancias y actores involucrados e interesados en la multiculturalidad que trabajaban el todo el país desde la capital. Representaban más o menos a los mismos sectores que habían sido convocados a nivel local y regional, pero en este caso reunidos precisamente por sector, para centrar la discusión en los temas y enfoques particulares de cada uno. En estos talleres se presentó el mismo análisis que en los anteriores, pero las reacciones fueron muy diferentes.<sup>24</sup> Por un lado, como ya había ocurrido antes, la mitad del público que acudió fueron mayas ubicados en organizaciones del Estado y Organizaciones No Gubernamentales, y también de mujeres, sociedad civil y los centros de investigación. Pero en esta ocasión, la mayoría de estas personas estaba vinculada a instancias que *generan* el discurso multicultural más que a quienes lo viven y reciben. Además de las discusiones y aportes, se manifestaron diferentes posicionamientos frente a la investigación.



Taller Regional de Querzaltenango, en octubre de 2006

Para algunos, la investigación es una contribución para saber qué está pensando la gente, que es la que inspira a las organizaciones en sus luchas; para otros, los resultados ayudan a pensar sobre preguntas como hasta dónde llega el alcance de las luchas alrededor del discurso multicultural y lo maya. Para otros, en cambio, los resultados representan un posicionamiento “sesgado desde lo académico” de visión occidental o desde lo académico sin compromiso político. Quizá esto tenga que ver con que se está pensando la investigación y la academia desde lógicas diferentes.

## El proceso de discusión como fin en sí mismo

Como se aprecia, a la par del trabajo de análisis se realizó todo un esfuerzo para que el proceso de investigación fuera ampliamente conocido por quienes estuvieran interesados y que de esta manera pudieran conocer sus resultados en diferentes fases. Al mismo tiempo, sus ideas e interpretaciones permitieron que investigadores/as, expertos/as y coordinador/a miraran otros ángulos que quizá no estaban contemplando, o analizaran de manera más compleja los datos que tenían en sus manos, para que pudieran ser tenidas en cuenta por

<sup>24</sup> El único taller que varió fue el hecho con Organizaciones de Mujeres, en el que se presentó el primer avance del análisis de Diana García sobre patriarcado y mayanización, en vez del de Santiago Bastos, que fue el único hombre presente.

quienes habrían de redactar los documentos las interpretaciones y aportaciones de los participantes en estas actividades.

Al avanzar en esta propuesta, el proceso de ir generando una versión de los hechos analizados que tuvieran en cuenta la visión de los sujetos involucrados se convirtió en un *fin en sí mismo*. Desde la visión de algunas agencias que nos financiaban, el debate abierto que proponíamos era a veces más importante que los resultados que pudiéramos obtener. La misma dinámica de discusión nos hizo valorarlos más allá de lo previsto. Cada uno de los sectores, tipos de actor y gente involucrada, tenía sus propias versiones de los objetivos de los espacios y sus propios intereses a la hora de participar en ellos. Además, la mecánica y la gestión de estas actividades requirieron energía, logística y tareas administrativas extras; nos ocuparon un tiempo y una atención que no pudimos poner en el análisis.

Se pretendía poner las bases para el diálogo y el debate entre investigadores, activistas y analistas diversos, cada uno/a con sus propias posturas. De nuevo, la idea era que al poner en común estas visiones, todos ganáramos. Si hay una actitud suficientemente abierta y autocrítica, se tiene la posibilidad de recoger aquellos elementos que uno no había considerado en su análisis y que lo pueden completar, además de tener en cuenta los comentarios y apuntes que se hagan sobre su versión. También enriquece a todos el debate abierto y en un tono respetuoso sobre estos temas. Al hacerlo, hemos intentado ir en contra de las versiones más excluyentes y autoritarias del quehacer tanto político como académico, y propugnar la necesidad de una cultura de diálogo.

Con todo, el “proyecto de mayanización” se ha convertido en estos años en un espacio de discusión abierta mucho más allá de nuestros objetivos y previsiones iniciales. Mucha gente que asistió a los Encuentros y Talleres valoró positivamente la existencia misma de los espacios de discusión. Nuestra intención ha sido que el debate no se diera sobre lo hipotético o lo deseado, sino sobre datos empíricos abundantes de los 18 espacios sociales investigados. Pero también se valoró la otra parte de este proceso, y era precisamente la posibilidad que se tenía de hablar sobre el tema étnico en espacios étnicamente diversos. En otros casos, estos espacios fueron usados muchas veces como *tribunas* desde las que plantear opciones y opiniones, más allá de los temas o las evidencias sobre las que se discutía. Comúnmente la dinámica de los Encuentros y Talleres se confundía —en el buen sentido— entre el objetivo que era interpretar lo que otros pensaban respecto al tema étnico, y el entusiasmo llevaba a hablar sobre los posicionamientos personales o institucionales sobre el tema. En algunos casos, sobre todo de Talleres Locales, se convirtieron en actos de reafirmación étnica de los y las participantes. En los Encuentros Públicos y Talleres Nacionales también se reflejaban los posicionamientos de cada quien, marcados por las prioridades laborales o ideológicas: cada quien proponía su tema como el principal eje de análisis, lo que nos dejó la lección de la necesidad de tener una mirada más “integral” de los procesos sociales y reconocer que un planteamiento, un estudio y un análisis no es más que un aporte más y no la verdad absoluta de las cosas.

Así, estas actividades han mostrado la riqueza de posicionamientos que permitirán ubicar cómo los discursos, las identidades y las ideologías con relación al tema étnico en este país se están cuestionando, polemizando, reconfigurando o acomodando a partir del aprovechamiento manipulado del discurso multicultural.

## Las tensiones de la investigación colaborativa

Como se puede apreciar, este proyecto no ha querido ser una investigación “de gabinete” con resultados generados desde un espacio ajeno al estudiado; sino que surge y desarrolla en un contexto político concreto que quiere colaborar a transformar. En ese sentido, quiere ser una experiencia más en la búsqueda de lo que se ha llamado una “investigación colaborativa” (Leyva *et al*, en prensa), una forma de trabajo en la que la relación entre estudiosos y activistas sea útil para todos. Sin embargo, la cuestión no es sencilla: lo que se discute es la relación entre acción y reflexión, entre autonomía y compromiso, entre crítica y apoyo, y que finalmente nos lleva a la pregunta de para qué sirve investigar, cuál ha de ser el papel de la investigación en relación al activismo por “causas justas”. Estos temas no tienen solución fácil, como demuestran quienes lo han trabajado recientemente (Gledhill, 2000; Hale, 2004b; Speed, 2006).

En este sentido, la apuesta de esta investigación se basó en dos principios. Por un lado, la posibilidad de poner a dialogar una pluralidad de visiones en torno a los fenómenos estudiados, que representan diferentes formas de entender la realidad social que se quiere transformar. Es decir, entre las y los investigadores/as, activistas, estudiantes y actores/as diversos/as, que han participado en el proceso porque perciben que existe una estructura social injusta y están dispuestos a movilizarse para cambiarla, existe una diversidad de posturas que muchas veces ha sido un inconveniente para avanzar, tanto en la interpretación como en la transformación de la sociedad. Esta variedad viene del hecho incontestable de que existen muchas *dimensiones* en las que hay exclusión etnia, clase, género, por marcar las más evidentes, y por tanto muchas en las que se está dando un proceso de emancipación. Pero además, existen muchas ubicaciones etno clasista genéricas desde las que trabajamos y actuamos cada uno y una de las y los activistas y analistas. Por último, esos trabajos y análisis se hacen desde diferentes *tradiciones* político-académicas desde las que se puede entender cada una de ellas y, sobre todo, todas en conjunto. En este caso, como ya hemos dicho, la investigación partió de la colaboración de dos miradas —de Aura y de Santiago que no se pretendieron imponer, sino que se dejó espacio: cada quien que entrara al proceso debía *argumentar* la suya en relación al proceso social de estudio.

Por otro lado, para asegurar la efectividad del análisis social, que es la que nos correspondía en una investigación, el proceso de relación con los/as actores/as se basó en diferenciar esta actividad analítica del activismo político. Se basó en la idea de hacer un trabajo “co laborativo”, que significa “trabajar juntos”. Aunque una persona pueda desarrollar ambas, y eso redundará en beneficio de las dos, se considera que análisis y activismo son *momentos* diferentes, con *objetivos* diferentes, se rigen por *métodos* diferentes y buscan productos diferentes. Ya comenta Hale (2004b: 2) que parte de los fracasos de experiencias colaborativas previas se debió a no reconocer esta diferencia y a la necesidad

de *autonomía* para llevarlas a cabo.<sup>25</sup> Así, planteamos que la finalidad de nuestro trabajo era dar insumos y provocar reacciones entre los activistas, igual que ellos nos daban insumos y provocaban reacciones sobre nuestro trabajo. Pero no intentar suplantar el trabajo de ellos y ellas. Para eso es necesario tener humildad metodológica y no pedir a la investigación cosas que no puede lograr.

Pero no todas las personas que participaron en el proceso pensaban que ésta era la forma en la que se debía proceder. Se mostraron diversas posturas sobre cómo ha de darse esa relación, destacando las que buscaban/exigían que nos ligáramos de forma más explícita a opciones políticas concretas, que tomáramos partido más abiertamente en las controversias, para que según ellos/as el trabajo tuviera una efectividad política más clara. Por esto y por la misma diversidad buscada, el proceso de diálogos con los diversos actores estuvo lleno de debates, que a veces llegaron a generar tensiones. Esto no es de extrañar, pues los temas de racismo y etnicidad, de identidad, discriminación y pertenencia, siempre son emotivamente difíciles. Además, estábamos hablando entre y con activistas, gente que  *Cree* en lo que hace, defiende lo que piensa y tiene vivencias, visiones y posiciones diferentes.

Desde el principio, y como se esperaba, surgieron voces que provenían de las diferentes versiones en torno a la importancia de la dimensión étnica en la conformación social y de poder en Guatemala. Por un lado, quienes parten de que la diferencia de clase anula la relevancia de la diferencia étnica, pensaban que se trabajaba un tema sin relevancia para comprender la situación de Guatemala. Por el otro, quienes consideraban la brecha entre pueblos como la básica (o única), alegaban que con un término como “mayanización” se cuestionara la idea de “lo maya” como ancestral y que con ello se criticaría al movimiento maya, se les quitaría legitimidad, “dando armas al enemigo”. Por la temática del estudio, éste tipo de actitudes y planteamientos fueron más importantes.

La discusión llevaba a un debate sobre la condición étnica y el proceso actual de actuación política desde ella, que supera esta investigación pues ha dado lugar a reflexiones diversas en muchos espacios (Mac Leod, 2006; Restrepo, 2004; Mesoamérica, 2005). Se trata de las diferencias que surgen entre la forma con que parte de los activistas indígenas —de Guatemala y toda Latinoamérica— conciben y plantean su condición étnica; frente a la forma en que se entiende desde las ciencias sociales —o cómo algunos/as cientistas sociales estudiamos esos procesos y condiciones étnicas. Es lo que se ha denominado de forma simplificada el debate entre “esencialismo” y “construccionismo”: los primeros parten de un “ser indígena” que no se cuestiona, para los segundos las categorías étnicas son resultado de construcciones históricas cambiantes (ver Comaroff, 2006). Son dos formas

25 “La relación [entre una iniciativa de investigación y determinado proceso de lucha] indígena es contradictoria, o al menos dotada de tensión inevitable, que no ha recibido su debido reconocimiento. Lo anterior no quiere decir que la relación no es fructífera al contrario: la práctica de la investigación descolonizada tiene mucho que aportar, en cuanto a los resultados analíticos, y más aún, conocimiento que los movimientos mismos podrían aprovechar. Pero los beneficios se rendirán mejor si reconocemos que vienen a través de tensiones inherentes entre la investigación y el protagonismo político, y no con la ilusión que es posible suprimir o superar tales tensiones... Se ha buscado una relación demasiado pura, de coincidencia nítida... En cambio, el argumento aquí es, ante todo, un llamado a la modestia respecto al aporte que la investigación descolonizada puede hacer; un reconocimiento de que la investigación y el protagonismo político ocupan esferas distintas con tensiones inevitables entre sí” (Hale, 2004b: 2).

de entender la relación entre identidad, colectivo, y continuidad/cambio histórico. No es una división entre indígenas y no indígenas, ni entre activistas y académicos, pero sí está cargada de las diferencias entre *comprender* los procesos sociales y *crearlos*. La idea del “esencialismo estratégico” (Mac Leod, 2006: 14) es una muestra de ello: plantea que esa forma de entender el “ser indígena” es una *necesidad* para el proceso de fortalecer la identidad, pero por ello mismo debería complementarse con la de que se pueden *analizar* los efectos de esa estrategia.

Visto en estos términos, en la investigación el debate se ha reflejado en la diferencia, o mejor dicho, en si hay diferencia, entre *identificarse como* maya y *ser* maya. Nosotros nos referimos sólo a lo primero, no a lo segundo: los términos “auténtico”, “verdadero”, etc., no han formado parte del bagaje analítico con el que se ha enfocado la temática. De hecho, no se investiga lo que *es* o *no es* maya –no entramos a eso en absoluto, sino lo que *se presenta* como maya a la gente.

Así, esta investigación no parte en principio del marco multicultural para analizar la sociedad. El marco multicultural, tal y como ahora existe, es su objeto de estudio. Por eso genera dudas e incluso recelos: la idea de “mayanización” está en parte en contradicción con el mismo discurso que estudia, pues “lo maya” se presenta a sí mismo como un pueblo *preexistente* a la identidad de sus miembros, y la mayanización implica un *proceso* de ir asumiendo lo que conlleva esa identidad y esa idea de pueblo. Esas dudas se han dado dentro del mismo equipo de estudio, y en esta colección hay trabajos que cuestionan directamente todo el marco analítico descrito.

Y además estos debates han estado animados y enmarcados por el reclamo *posmoderno* alrededor de la ubicación ideológica –y étnica en este caso– de los autores, y de la imposibilidad de análisis desligados de ello. Se mostró en el reclamo de la imposibilidad de analizar realidades sociales fuera de la perspectiva del propio sujeto involucrado en ello: ¿pueden quienes no son mayas estudiar la cultura maya o la situación de racismo que sufren? En este caso, no se realizó un análisis de “la cultura maya” sino de cómo se utiliza ideológicamente. Y, desde luego, el análisis se hace desde el marco y utilizando el bagaje analítico de las ciencias sociales “occidentales”, que han demostrado poder explicar elementos como la religión o la cultura, por ejemplo, cruzados con elementos como poder, identidad, resistencia, etc. Se ha hecho de una forma respetuosa pero analítica, partiendo de que toda dimensión del comportamiento humano es analizable y comprensible sin dejar de respetarlo por ello.

## 6 EL CONTENIDO: COLECCIÓN MAYANIZACIÓN Y VIDA COTIDIANA

El proceso de investigación ha dado como resultado tangible la colección *Mayanización y vida cotidiana*. Se busca que el esfuerzo realizado pueda ser conocido y utilizado por la mayor variedad de gente posible. Los variados productos que la integran reflejan la cantidad de material generado y los diferentes usos que se le quiere dar. La colección se compone de tres Volúmenes académicos, los Cuadernos de investigación, un Texto para el debate y un Disco compacto.



### *Volumen 1: Introducción y Análisis general*

Este volumen recoge los textos creados por los coordinadores de la investigación: la introducción general y una histórica, además de los análisis realizados por cada uno de manera independiente. Estos dos últimos textos utilizan de forma amplia y general los datos e interpretaciones generados a lo largo de todo el proceso. Pretenden dar respuestas extensas a las preguntas iniciales de la investigación desde enfoques, posicionamientos y metodologías diferentes.

### *Volumen 2: Estudios de caso*

En este segundo volumen aparecen los dieciocho estudios etnográficos que recogen la historia y el contexto local así como las formas de reacción, apropiación y recreación de la ideología multicultural en los espacios estudiados. Todos juntos suponen una colección de trabajos acerca de las ideologías e identidades étnicas en la Guatemala actual, que pueden ser consultados por los interesados tanto en cada caso como en los procesos sociales generales. Siempre hemos pensado en este volumen como el primer producto del proceso de la investigación, pues recoge los trabajos que fueron la base de la investigación.

### *Volumen 3: Análisis específicos*

Este volumen recoge los trabajos realizados por ocho investigadores, en los que cada uno/a analiza los datos de los dieciocho estudios de caso, desde la perspectiva y temática de su especialidad. En su conjunto son una muestra del abanico de enfoques académicos y políticos desde los que se analiza la dimensión étnica, la ideología multicultural y la acción política de los indígenas en la Guatemala del cambio de milenio.

### *Cuadernos de investigación*

Cada uno de los estudios etnográficos que componen el Volumen 2 se presenta como un Cuaderno de investigación independiente. Su objetivo es llegar especialmente a los lugares que formaron parte de la investigación, para que sirva a las personas e instituciones a las que se refiere. Con esto se pretende acercar los resultados de la investigación a los sujetos directamente involucrados en ella. Es otra forma de “devolver” la información a la gente que ha participado en el estudio.

### *Texto para el debate*

Para que el nivel en el que están redactados los textos anteriores no sea una limitante y se pueda llegar a diversos sectores, este texto recoge en un formato condensado y sencillo los elementos más importantes de los análisis realizados por el Equipo de Coordinación. Está pensado como material de trabajo para diferentes actores involucrados e interesados en la temática étnica, en la ideología multicultural y en el cambio social en Guatemala, pero también puede ser útil para quienes no están familiarizados con la discusión de la temática étnica.

Este disco contiene todos los trabajos surgidos de la investigación, presentados en la Colección. Además recoge el material generado en los 9 Encuentros de Discusión, 13 Talleres Locales, 5 Regionales y 5 Nacionales que se realizaron durante el proceso de investigación. Con ello queremos socializar la experiencia del proceso y poner a disposición de quien le interese materiales muy diversos, muchos de los cuales no han podido utilizarse en los análisis. También puede ser útil para quienes quieran indagar o entrar en más detalles sobre la metodología seguida.

## AGRADECIMIENTOS

Un trabajo tan largo y complejo como éste ha requerido de la colaboración de muchas personas. Entre ellas, queremos empezar reconociendo a nuestras *hadassas madrinas*: Maribel Carrera, Pilar del Barrio y Mayra Muralles, que desde el principio nos dieron su apoyo y confiaron en lo que estábamos haciendo. En el camino, fuimos tocando muchas puertas y recibimos la confianza de otras personas que sumaron a lo que ya veníamos haciendo. Aquí queremos reconocer el apoyo de Carolina Cabarrús, de Oxfam GB; Flory Yax y Samantha Sams, de Consejería de Proyectos; Beatriz Bravo, Andrea Umul y Klaus Wuf, del Fondo de Gobernabilidad de Ibis y la Embajada de Holanda; Ale. Dijkstra y Judith Vries, de Oxfam Novib; Lucy Andrade, Sotero Sincal y Glendy Car, de Diakonía; Claudia González y Carlos Aldana, de Intermon; Miriam Bolaños, de Embajada de Noruega; y Eliseo Lix, de Forum Syd.

Hubo quienes nos han acompañado de principio a fin, estando presentes y pendientes de cada una de las actividades que hemos realizado. Aunque no podemos nombrar a todos queremos reconocer el apoyo de Claudia Dary; Isabel Rodas, de FLACSO; Luis Pedro Taracena, de CIRMA; Manuela Camus y Ana Silvia Monzón. De los compañeros y compañeras de FLACSO, queremos agradecer especialmente a Wendy González por ayudarnos a sortear las complicaciones que siempre lleva la logística institucional. Una mención especial merecen Alma Berenguer, Merche Flórez, María Luisa Aumesquet y Andrea Gaytán, por poner a nuestra disposición todas las comodidades del Centro de Formación de la Cooperación Española en Antigua: los Encuentros no hubieran sido lo mismo en otro lugar.

Este proyecto se ha caracterizado por todas las actividades públicas realizadas, que nos permitieron compartir ideas con mucha gente. Construir conocimiento y relaciones en base a la crítica en un país como Guatemala no es sencillo, pero estamos seguros que cada una de las actividades que realizamos fue un espacio –formal o informal– en el que hubo gente, como nosotros mismos, que tuvo la posibilidad de reflexionar sobre sus propias ideas, pensamientos, vivencias e ideologías. El resultado de todo esto no siempre aparece en los documentos, forma parte de lo que muchas veces no se ve, lo que no se espera o lo que no se da cuenta que se ha aprendido. Pero sabemos que existe porque lo hemos escuchado de la misma gente que se acerca para compartirnos sus inquietudes, sus críticas, sus desacuerdos o sus felicitaciones. Eso también ha sido una motivación para continuar, y por eso agradecemos aquí a todas esas personas. Como una forma de reconocerles, dejamos



constancia de los nombres de todos y todas las participantes en un anexo en el CD que acompaña a esta colección. Entre todas ellas y ellos, sí queremos dar un agradecimiento especial a las y los comentaristas que aportaron desinteresadamente su tiempo y sus ideas en los Talleres y Encuentros.

Como Coordinadores, tenemos que agradecer a cada uno y cada una de quienes han formado parte del equipo: investigadoras, investigadores y analistas. A ellos hay que añadir a Leslie Lemus, que desde el inicio se comprometió con el proyecto de una forma generosa, y ha acabado siendo el tercer pie del Equipo de Coordinación. Entre todas y todos se consiguió que hubiera entre el equipo una relación de amistad y confianza que superaba lo académico. Las largas horas de discusiones, de acuerdos y desacuerdos no han impedido que luego retomáramos los lazos humanos que nos permitían continuar trabajando respetando nuestras posiciones.

Finalmente queremos mencionar a Sara Martínez como editora, Rosina Cazali como portadista, y Otto Toxcón, de Cholsamaj, por haber hecho posible que este trabajo se convierta en el producto que usted tiene en sus manos. Y, desde luego, a Arturo Monroy, por cedernos su trabajo para que se convierta en estandarte de esta colección.

CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD  
MAYA COMO UN PROCESO POLÍTICO

SANTIAGO BASTOS

**D**esde la década de 1990, el término “maya” ha ido dejando de formar parte del vocabulario de arqueólogos, lingüistas y antropólogos y ha entrado al vocabulario de los politólogos y estudiosos de movimientos sociales. Ésa ha sido la reacción del mundo académico a un proceso que venía forjándose desde hace tiempo, que implica una forma concreta de entender la participación política de los hasta entonces —y todavía en este momento conocidos como “indígenas”, que ahora como “pueblo maya” reivindican ser un colectivo culturalmente diferenciado con una historia propia. Después de más de una década de uso reivindicativo, este término es habitual en ciertos espacios políticos y académicos, y es en la actualidad la forma políticamente correcta de mencionar a esta población.

Sin embargo, como forma de identificar y de autoidentificarse, la etiqueta “maya” tiene su historia dentro de la historia reciente de Guatemala, donde surge, se desarrolla y se asienta. Esta historia revela los avatares del movimiento indígena de Guatemala en sus relaciones con los demás movimientos sociales indígenas y no indígenas, con el Estado guatemalteco, las agencias internacionales, y con la misma población indígena del país.

La revisión de esta historia es necesaria para comprender cuáles son los mensajes que reciben los diferentes sectores de la sociedad guatemalteca, cómo se han construido y qué actores han intervenido en ello. Para ello se reconstruirá el proceso que va desde los inicios de la movilización política contemporánea de la población maya, hasta el hecho de que el mismo término “maya” dio un contenido nuevo y propio a esa movilización y cómo en la actualidad es utilizado por una amplia gama de actores. Nos detendremos especialmente en los últimos años —los cinco primeros de este siglo—, por ser en ese periodo cuando se realizaron las investigaciones que forman estos dos volúmenes.

## 1 EL SURGIMIENTO DE UN MOVIMIENTO INDÍGENA EN GUATEMALA

El desarrollo de la participación política de los indígenas en la historia contemporánea de Guatemala comienza con una serie variada de expresiones que no siempre aparecen directamente como políticas y que se van dando a partir de la revolución de 1944, toman forma en la década de 1950 y se generalizan en la de 1960. Las experiencias organizativas que se dieron en la Revolución y sobre todo alrededor de la Reforma Agraria (Handy, 1990) terminaron abruptamente con la contrarrevolución. Más tarde, la Acción Católica y otras instituciones religiosas constituyen la base para el cuestionamiento de la gerontocracia vinculada con las cofradías y el sistema de doble alcaldía, al vincularse a los programas desarrollistas que dieron base organizativa a la “revolución verde” (Warren, 1978; Brintnall, 1979; Falla, 1980; Murga, 2006). De ahí se pasa a la “reconquista” del poder municipal

a través de la inserción –restringida– en los partidos políticos, sobre todo la Democracia Cristiana (Le Bot, 1992). Ya en la década de 1970, esta participación logra llegar hasta el mismo Congreso de la República e incluso se logra formar lo que sería un embrión de partido indígena (Falla, 1978). En esta época, al calor de los efectos de la crisis de 1973, también crecen las expresiones campesinas, que entrarán en un proceso de organización que se hará nacional y que en la forma del Comité de Unidad Campesina acabará ligándose con la opción guerrillera (Arias, 1985; Le Bot, 1995). También surgen las Asociaciones Culturales relacionadas con núcleos de jóvenes que han tenido acceso a estudios medios y superiores, que intentan revivir –o impedir que se pierdan– las tradiciones de sus pueblos (Cabarrús, 1975).

Todas estas expresiones se consideran a sí mismas “indígenas”, como puede apreciarse en los “Seminarios Indígenas”, que se reúnen cada año durante la década de 1970, y en la “Coordinadora Nacional Indígena” que los convocaba (Cojtí, 1997; Bastos y Camus, 2003). En ciertos casos, este término apela más a características de clase, asociadas con los campesinos; otras veces, a una lucha contra la discriminación; y, en ocasiones, está más relacionado con la diferencia cultural. El término ‘maya’ no es usado en estos ámbitos para auto reconocerse, pero sí forma parte del acervo utilizado. No en balde arqueólogos, epigrafistas y lingüistas lo utilizan para referirse a elementos que van siendo considerados como propios (Fisher, 2001), y los antropólogos, al menos desde la década de 1930, lo usan para referirse, de forma conjunta, al núcleo cultural o civilizatorio que existe desde los tiempos clásicos y al que pertenecen esos indígenas guatemaltecos que ahora buscan una participación política (Schackt, 2002). Así, tenemos la aparición de la Academia del Idioma Maya K’iche’, formada en torno a este idioma en 1959 por Adrián Inés Chávez en Quetzaltenango (Fisher, 2001), o la de Asociación pro Cultura Maya Quiché, en Santa Cruz del Quiché, a inicios de la década de 1970 (Arias, 1985). Estas iniciativas se relacionan sobre todo con las de los jóvenes estudiantes que ven en el rescate cultural su razón de ser.

Por otra parte, el uso de la diferencia étnica y cultural como argumento de participación política y base de derechos apenas está desarrollado. Es de destacar la temprana aparición del Comité Cívico Xel Ju en 1972 (Cajas, 1998), que ya desde su mismo nombre se plantea como una opción abiertamente étnica, y no es casualidad que surja en Quetzaltenango<sup>1</sup>. En esta ciudad también se desarrolla el pensamiento que acaban formalizando Carlos Guzmán Bockler y Jean Loup Hebert (1970). Su propuesta supone una forma de entender la historia de Guatemala desde una perspectiva claramente étnica: las luchas de clases en este país se viven como un enfrentamiento entre los indígenas explotados y los ladinos explotadores.<sup>2</sup>

Este tipo de pensamiento basado en la diferencia cultural se fue difundiendo a lo largo de la década de 1970, y tiene un buen exponente en el grupo Cabracán, formado por universitarios indígenas que preconizan un “regreso a las raíces” (Bastos y Camus, 2003).

1 Quetzaltenango es la segunda ciudad del país y desde finales del siglo XIX se ha formado en ella una élite local quiché que compite con los ladinos social y económicamente (Grandin, 2000; Velásquez Nimatuj, 2002)

2 En esos años se desarrollará un debate entre estos autores y quienes mantienen una postura basada en un marxismo clasista clásico. La obra de Martínez Peláez (1971) es su mejor exponente, al plantear que “el indio” tiene origen colonial y que, por lo tanto, hasta que no desaparezca ese carácter continuará la opresión.

Tanto el nombre —que hace referencia a lo cultural e históricamente específico— como el tipo de lucha —cultural e identitaria, pero no abiertamente política— lo sitúan en una línea precursora de lo que después serán las reivindicaciones del mayanismo. Pero todavía no se utiliza esa terminología, ni siquiera entre las organizaciones más avanzadas, como el Movimiento Indio Tojil, que habla de “naciones indias de Guatemala” pero no de “pueblo maya” (Álvarez, 2001). La aparición en 1977 de la revista *Ixim* supone un salto cualitativo importante en la conformación de la idea de una comunidad política, que entonces era ideológicamente muy diversa (Bastos y Camus, 2003).<sup>3</sup>

## 2 LA TOMA DE POSTURA EN “EL PERÍODO MÁS OSCURO”

Este desarrollo organizativo ideológico en el que está inmerso un sector de la población indígena guatemalteca se va dando en un entorno político que no le es favorable. Desde mediados de la década de 1950, la lucha contra el comunismo se convierte en la razón para castigar cualquier disenso político (Adams, 1970; Jonas, 1994; Figueroa Ibarra, 1991) y tras el surgimiento de las organizaciones armadas en la década de 1960, la población civil se va convirtiendo en el “enemigo interno” del Estado y de sus fuerzas armadas. Desde la década de 1970, las guerrillas se insertan en el altiplano indígena cada vez más organizado y la respuesta estatal será la represión (Carmack, ed. 1991; Le Bot, 1995; ODHAG, 1998; CEH, 1999). Después del terremoto de 1976, la movilización social se va a radicalizar y la contrainsurgencia se generalizará, lo que dará lugar a la espiral de concientización represión movilización masacres insurrección tierra arrasada (Arias, 1985; Adams, 1991; Saenz de Tejada, 2005).

Éste será lo que un activista maya llamaba “*el período más oscuro*” de la historia reciente de Guatemala: entre finales de la década de 1970 y mediados de la de 1980 el país entra en un torbellino de violencia desmedida —en forma de masacres perpetradas sobre todo contra comunidades indígenas—, que deja más de 200,000 muertos y desaparecidos, sobre todo indígenas, a un grado tal que oficialmente se ha considerado un genocidio (CEH, 1999; CORPUMA, 2003; Bastos, 2004b).

Este contexto de polarización política y sobrevivencia física influye decisivamente en la movilización indígena que se venía gestando: las opciones políticas se van cerrando, la “euforia insurreccional” se generaliza y las organizaciones guerrilleras (unificadas después de 1982 en la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala, URNG) se convierten casi en las únicas interlocutoras para los que cuestionan al Estado o simplemente buscan salvar sus vidas. El discurso de clase, que había sido el hegemónico desde la década de 1970 se convierte, bajo el formato marxista leninista, casi en la única forma aceptada de entender y analizar las demandas indígenas. Quienes se integran en las organizaciones revolucionarias para proseguir con su lucha, asumen este discurso; pero otros activistas no se deciden a participar en ellas, justamente a causa de esto y porque dicen que en el seno de estas organizaciones se repite el esquema racista del poder presente en toda la sociedad guatemalteca.

3 En cualquiera de los 22 idiomas mayas de Guatemala, *ixim* significa “maíz”, el grano básico de la dieta y elemento fundamental de la cosmogonía maya.



Así, a pesar de los esfuerzos de algunos personajes “bisagra” por evitarlo, a partir de este momento se da una división política e ideológica dentro del movimiento, que hasta entonces había actuado de manera más o menos unificada. Quienes provienen de bases campesinas se inclinan más a la acción revolucionaria, y los del ámbito cultural, más a la lucha no violenta, ya sea saliendo del país o retirándose temporalmente de la vida política.

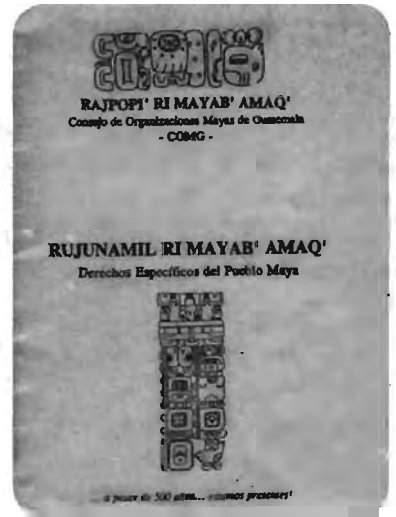
Es en esos tiempos de incertidumbre, terror y euforia que el término ‘maya’ comienza a ser utilizado por algunos de los indígenas políticamente organizados para autoidentificarse étnicamente. Quizá los mejores representantes de este cambio fueron el grupo formado por el Movimiento Indio Tojil –que organizará tres frentes militares con igual mala fortuna militar–; la Organización de Desplazados –que buscará acoger y proteger a los sobrevivientes de las matanzas que se están produciendo–; y el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS) –que lleva a cabo una labor ideológica y de presencia internacional–. Juntos conforman una experiencia que es una radicalización del pensamiento nacionalista que venía perfilándose desde la década de los 70 y al mismo tiempo un puente con las organizaciones revolucionarias que pugnan por la lucha armada: pretenden ser “el quinto dedo, el dedo maya de la URNG”. Dan forma a lo que muchos consideran el documento fundacional del movimiento maya como tal: Guatemala, de la República Centralista Burguesa a la República Federal Popular (MAYAS, 1984). En él no sólo se habla de “pueblos mayenses”, “nación maya”, “república maya” y de la “Federación de Repúblicas Mayenses de Mesoamérica”, sino que es la primera vez que se propone que la solución al problema indígena pase por un autogobierno de base territorial.

De esta manera, en ese entorno de represión brutal, la definición étnico política de ‘mayas’ servirá para aglutinar a todas las expresiones no revolucionarias y no clasistas que se dedican a la lucha cultural: “*Con el tiempo, las organizaciones se fueron encontrando con las raíces de su cultura, el idioma, la cosmovisión de la cultura maya*” comenta uno de los líderes sobre aquel entonces. De hecho, en ese mismo año de 1984 se organiza de manera informal un primer núcleo de organizaciones que basan su accionar en el desarrollo de los derechos de lo que ya denominan el Pueblo Maya. También en ese año se lleva a cabo el II Congreso Lingüístico Nacional, en el que el idioma desempeña el papel de eje del proceso reivindicativo (Fisher, 2001). Mientras, dentro del movimiento revolucionario se irán dando una serie de discusiones con desigual suerte, en las que los indígenas intentarán dar más claridad a su papel en la lucha (Sáenz de Tejada, 2005) en un contexto que combina solidaridad (Mendizábal, 2004 con discriminación (Cojtí, 1997)

### 3 LA CONSOLIDACIÓN DICOTÓMICA DEL MOVIMIENTO

La represión desatada contra la población indígena por parte del ejército y la militarización que le sigue fueron de tal magnitud que parecería que, cuando en 1986 llega a la presidencia de la república un civil, los mayas no iban a poder ser un actor importante (Bastos, 2004a). Pero, por el contrario, en los años siguientes se verá renacer con más fuerza su movilización, ahora ya sí como “movimiento maya”.

Esta reorganización sucede de manera dicotómica (Bastos y Camus, 1993, 2003).<sup>4</sup> Por un lado están quienes se denominan a sí mismos “mayas” y reclaman este término para ser identificados. Se congregan en las llamadas, desde entonces, “organizaciones mayas”: las ONG dedicadas a asuntos culturales, idiomáticos, educativos o de desarrollo local, caracterizadas por estar formadas única y exclusivamente por mayas (Hale, Anderson y Gordon, 2001). Evitando la confrontación y por medio de actividades variadas, reclaman la protección y el fomento de los elementos culturales que les hacen diferentes al resto de los guatemaltecos. Durante la segunda mitad de la década de 1980, gran parte de su energía se centrará en la demanda de formación de una Academia de Lenguas Mayas. A inicios de la década de 1990, su propuesta se vuelve abiertamente política, cuando el recién formado —o rearticulado— Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (COMG) da a conocer el documento titulado *Derechos específicos del pueblo maya* (COMG, 1991), en el que se exponen una serie de demandas en torno a la idea de los derechos colectivos.



“El Rujunamil”, texto fundacional de COMG

Este grupo de organizaciones y activistas será el que más llame la atención de la academia estadounidense (Smith, 1991; Watanabe, 1997; Montejo, 1997; Warren, 1998; Fisher y Brown, 1999), quizá por lo novedoso de su discurso y su lucha y su alejamiento de los planteamientos insurgentes. Pero no son los únicos en participar en la vida política cotidiana de la Guatemala de aquel entonces. De hecho, la mayor carga política de esos años, no sólo entre los mayas sino en el “bloque popular” (Jonas, 1994), recae en una serie de organizaciones, vinculadas en diversas formas a la URNG, que reclaman su carácter de víctimas de la violencia desatada contra los indígenas en la década de 1980, la cual continúa en forma de represión contra sus representantes organizados. Estas agrupaciones están formadas por viudas, desplazados internos, refugiados en México, víctimas de las PAC. Todas son mayoritariamente indígenas, y con ese término se identifican a sí mismos, pero esta identidad no es la base fundamental de sus reclamos y su actuación: demandan en tanto que campesinos pobres que fueron masacrados y reprimidos por reclamar justicia.

En un inicio estas dos “corrientes” actúan por separado, pero a lo largo de esos diez años, el quehacer de ambas se irá articulando en torno a dos procesos que le van a permitir un desarrollo político nuevo. A nivel internacional, las actividades alrededor de la conrtracelbración del V Centenario de la llegada de los europeos a América implican una tribuna para todas las organizaciones indígenas del continente, que logran provocar una sensibilización mundial alrededor del tema, simbolizada en el Premio Nobel de la Paz entregado a Rigoberta Menchú en 1992. El desarrollo ideológico que venía fraguándose

<sup>4</sup> Macleod (2006a) y Sáenz de Tejada (2005) plantean esta dicotomía desde antes, en los 70, y el último autor le otorga directamente calidad de clase a cada una de las dos opciones: los pobres, al movimiento campesino, y las élites locales, al cultural.

desde la década de 1970 en torno a la diversidad cultural (Dietz, 2003), y en concreto a los pueblos indios (Bonfil, 1981), cobra nuevos bríos con la caída del muro de Berlín, hecho que minará los argumentos de las organizaciones clasistas (Bastos y Camus, 2000). Es significativo que el mismo año en que esto sucede, la Organización Internacional de Trabajo (OIT) da por aprobado su Convenio 169 “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”. En la década siguiente, la ratificación de este convenio se convertirá en un importante caballo de batalla para las organizaciones indígenas en su búsqueda del reconocimiento de sus derechos como colectivos.

A nivel nacional, el proceso de paz entablado entre el gobierno y la URNG se irá consolidando, a pesar de lo accidentado de su dinámica (Jonas, 2000). La inclusión del tema “Identidad y derechos indígenas” entre los “puntos sustantivos” a discutir entre las partes, es muestra de esa nueva sensibilidad hacia el tema y de la fuerza de la presión maya al interior de la URNG y en la sociedad civil guatemalteca. La demanda insistente de las organizaciones indígenas va a ser la de la participación en el proceso de discusión de esos derechos, pues “ninguna de la partes nos representa”. Esta exigencia devela uno de los elementos básicos de la nueva movilización: ya no se acepta la tutela o acompañamiento de otro tipo de actores, son los mayas quienes han de lograr ellos mismos sus demandas de forma autónoma.

En este contexto favorable a las demandas étnicas, las “organizaciones populares indígenas”, las aliadas a la URNG, se agrupan en la Coordinadora Maya Majawil Q’ij, van empezando a utilizar y a hacer suyo el discurso maya que habían rechazado diez años antes. Es un reflejo de los cambios ideológicos que se están dando en el mundo y en Guatemala, pero también de la necesidad de ocupar los espacios políticos que se están abriendo para los indígenas, tanto en los “500 años de Resistencia”, como en el proceso de paz. Según Cojtí (1997), para el año 1993 ya se puede decir que las organizaciones populares, que antes sólo peleaban como víctimas campesinas, forman parte del movimiento maya, pues es como tales que plantean sus demandas, aunque también continúan formando parte del movimiento revolucionario, por lo que se dan continuas disputas internas.



Logotipo de Majawil Q'ij

Son años de tensiones constantes, acercamientos y rupturas entre los actores, y de disensiones y secesiones al interior de las organizaciones.<sup>5</sup> Varios de los líderes y activistas populares, que actúan abiertamente en el interior, junto a los “mayanistas”, van asumiendo de manera sincera esta identidad y lo que conlleva, lo que a veces traerá problemas con las estructuras dirigentes, siempre más ortodoxas. En paralelo al acercamiento ideológico, o al menos discursivo, se va dando una pelea política por las instancias étnicas que van surgiendo, ya sea alrededor del V Centenario o del entorno de la paz: ahora que se asumen

<sup>5</sup> En este contexto se produce una ruptura en el CUC, principal organización de masas aliada a la URNG, y se abre el abanico de posibilidades organizativas, ideológicas y de alianzas dentro del movimiento maya.



de forma similar disputan los espacios que van surgiendo para este nuevo actor organizado de la vida “democrática”: los mayas.

Estas cuestiones van a ponerse a prueba cuando, en 1994, el desarrollo del proceso de paz obliga a las organizaciones mayas de todas las tendencias a juntarse en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) para redactar una propuesta conjunta de lo que serían los derechos de los pueblos indígenas. El resultado, el documento Qasaqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapach'uum Tz'ij (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada) (Copmagua, 1994) refleja la asunción común de una ideología que se ve plasmada en la idea de un Pueblo Maya que reclama reconocimiento, disfrute de derechos culturales y algún grado de autogobierno o autonomía. El hecho de que todas las organizaciones políticas indígenas asuman públicamente esta postura como la suya, supone un importante triunfo, la “mayoría de edad” de “lo maya” dentro del movimiento.

El esfuerzo rinde sus frutos cuando en marzo de 1995 la URNG y el Gobierno de Guatemala firman en México el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), en el que se reconoce la existencia de varios pueblos indígenas en Guatemala —maya, xinka y garífuna—, que, en consecuencia, es una “nación multicultural, pluriétnica y multilingüe”, y se proponen una serie de cambios legales a realizar para llevar a cabo ese reconocimiento. El AIDPI fue un hijo de su época, incluso un hijo aventajado dentro de los procesos de cambios legales que se estaba dando en América Latina en esos años (Assies et al, 1999; Sieder, 2002). Y, sobre todo, en la Guatemala de los 90, que estaba saliendo de una crisis del modelo de dominación, pero aún conservaba su base ideológica profundamente racista y nacionalista. En ese contexto, las partes negociadoras supieron estar a la altura de las circunstancias y redactar un documento congruente con las nuevas posiciones ideológicas.<sup>6</sup> Y eso fue una grata e inesperada sorpresa en el momento en el que se conoció su contenido. Visto ahora con distancia, podemos afirmar que prácticamente nadie esperaba el salto cualitativo que supuso el que tanto URNG como Gobierno y, sobre todo, Ejército, utilizaran un lenguaje hasta entonces utilizado casi exclusivamente por las organizaciones mayas —el lenguaje de la multiculturalidad—, que se hablara de Pueblos Indígenas, de reconocimiento y derechos indígenas, y lo que desde entonces se ha convertido en la fórmula ubicua e indispensable: “la nación multiétnica, pluricultural y multilingüe”.

El AIDPI es un texto que se centra sobre todo en asuntos culturales: los referidos a idiomas, educación bilingüe, espiritualidad, trajes, nombres, etc. Los derechos políticos comienzan por el indispensable reconocimiento constitucional, pero no se tiene en cuenta la demanda básica de la famosa “autonomía”, y quedan en una serie de reformas para el nivel municipal o si acaso regional. El siempre escabroso tema de la diferencia socioeconómica y el desigual acceso a la tierra resulta apenas en un reconocimiento de las tierras comunales —que ya casi no hay—. Es muy importante el reconocimiento de la discriminación, pero las medidas acordadas son escasas. Es así como, a partir de este momento, el Pueblo Maya como tal, como colectivo histórico, pasará a formar parte abierta y legalmente de

<sup>6</sup> Tanto Héctor Rosada Granados como Miguel Ángel Sandoval, representantes de ambas partes en negociación entonces, plantearon en entrevistas por separado que utilizaron el Convenio 169 como base de sus propuestas.



la política guatemalteca. Ahora sí podemos hablar de la consolidación política de esta identidad y lo que conlleva.

#### 4 LA UNIDAD DE ACCIÓN FRENTE AL ESTADO

Así, después de 1996, tras la firma de la Paz y la puesta en marcha del Acuerdo de Identidad Indígena, llega un momento en el que parece que van a poder hacerse realidad los sueños del movimiento maya. Por un lado, todas las fuerzas políticas se han unificado en pro de los derechos del Pueblo Maya. Además, a partir del acuerdo, los mayas ya no son los únicos que manejan este término y el discurso que se le asocia. El conglomerado de actores involucrados en la paz —las partes, las Naciones Unidas, los diversos acompañantes y la sociedad civil— van asumiendo la idea de un Pueblo Maya en una Guatemala multicultural como parte de esta anhelada sociedad posbélica.

Este reconocimiento se refuerza por el mandato, recogido en el Acuerdo, de que el gobierno de Guatemala negocie directa y paritariamente con las organizaciones mayas una serie de políticas públicas concretas que deberían reflejarse en reformas constitucionales. Se lleva cabo a través de cinco Comisiones Paritarias en las que las organizaciones mayas negocian con los representantes del Estado, con diversa fortuna y escasos resultados concretos (Bastos y Camus, 2003). Esta actividad será financiada de forma muy generosa y desordenada por agencias internacionales, que ven la oportunidad de empoderar a unos agentes históricamente excluidos y, al mismo tiempo, transformar desde dentro las estructuras de esa opresión. Diversos sectores de la sociedad civil también colaborarán con estas reformas e irán transformando sus propias ideologías, objetivos y estructuras.

La actuación de las Comisiones Paritarias derivadas del AIDPI fue el momento de máxima expresión del doble reconocimiento mutuo que se otorgó el Estado y el movimiento maya. La dinámica generada en torno al proceso de paz sirvió para que, como con otros actores, el movimiento maya otorgara al Estado una legitimidad que había perdido por su política contrainsurgente; al mismo tiempo que el Estado reconocía a las organizaciones que formaban el movimiento el carácter de representantes de los intereses de los mayas, y estas organizaciones otorgaron al Estado el papel de agente rector de las políticas de reconocimiento que exigían.

Así, como culminación de un proceso que había empezado hacía algún tiempo, lo étnico —y en concreto lo maya— pasa a formar parte del discurso político de la Guatemala de la paz. Pero esto lleva cambios en su significado: se da un proceso simultáneo de compresión y extensión del significado de “lo maya”. Por un lado, el Acuerdo de Identidad se convierte en el referente de lo que es y no es políticamente aplicable como “maya” en el modelo que se está creando. Se desplazan las otras formas de entender lo indígena que habían estado presentes en el proceso y se retiran los elementos más claramente nacionalistas de la definición de “lo maya”. Con ello, en esta nueva legalidad, los temas más conflictivos de las demandas mayas, ya sea la tierra, el autogobierno o la autonomía, quedan deslegitimados.

Pero, por otro lado, el discurso acerca de “lo maya” y de los derechos indígenas deja de ser usado únicamente por los mismos mayas, y se va difuminando el significado de estos

términos. Cada uno de los actores involucrados en el proceso irá construyendo su propia versión de lo que significa una Guatemala “multiétnica, pluricultural y multilingüe” y cuál es el papel y los derechos de los mayas y otros pueblos indígenas en ella. Cada uno, según sus propios intereses, participará en la creación de ese mito y sus implicaciones.

Entre 1996 y 1999, cuando actúan las Comisiones Paritarias y COPMAGUA es el ente unitario maya, es cuando más estará presente lo maya y el discurso multicultural en Guatemala. Entonces parece posible que se establezcan las bases para lograr una nación multicultural en la que todos sus ciudadanos reciban el respeto que se merecen. Esto traerá una serie de acciones, emprendidas por actores de muy diversa índole, que en parte rodean, pero también superan, a los mayas del movimiento. Esta misma articulación con el proceso de paz es la que desencadena el fin abrupto del espejismo, cuando en la Consulta Popular de 1999 una mayoría ajustada de los escasos votantes deciden no aprobar las reformas constitucionales necesarias para la redefinición étnica de Guatemala, entre otras cosas.<sup>7</sup> Frente a la desorganización de las fuerzas que apoyaban el sí (Bastos y Camus, 2003), se montó toda una campaña desde las posiciones más conservadoras, que atizaron el miedo al enfrentamiento étnico (Sáenz de Tejada, 2005). Al año siguiente, el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) de Ríos Montt vence en las elecciones, y COPMAGUA, la organización que había agrupado y dirigido al movimiento, se desintegra en medio de acusaciones mutuas de manipulación política y malversación de fondos. Es el fin del período de la ilusión.

## 5 LA AMBIGUA ACCIÓN POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE POST PAZ

Tras la gran euforia que reinó en torno al tema maya durante el período del proceso de paz, al pasar a la normalización posterior, éste deja de tener la misma presencia pública. El movimiento maya ya no es ese actor beligerante, demandante y propositivo que logró participar en la redefinición del país. Pero las cosas son más complicadas, pues al conseguir que lo maya y lo multicultural formaran parte —supuestamente— de las agendas políticas oficiales, estos aspectos perdieron novedad y la presencia pública de sus activistas ya es parte del panorama diario. Esto provoca que mucha gente lo perciba como un tema que no amerita mayor atención, pese a no poder negar que sigue vigente.

Por otro lado, desde el cambio de milenio, si algo caracteriza al movimiento maya es su dispersión “estratégica” en gran cantidad de espacios (Bastos y Camus, 2004). La experiencia de COPMAGUA implicó el final de la alineación de las organizaciones alrededor de opciones ideológicamente marcadas como estar o no con la URNG. Ahora existe gran cantidad de activistas mayas que hacen política maya desde espacios muy diversos, incluso “mayanizándolos” en la medida de sus posibilidades.<sup>8</sup> Ya sea en el mismo

7 Para que las reformas constitucionales ideadas durante el proceso de paz fueran aprobadas debían someterse a una Consulta Popular, que se fue retrasando hasta el año previo a las elecciones generales de 2000 y que se llevó a cabo sin ningún entusiasmo por parte del Ejecutivo o de otros actores institucionales. El resultado fue una altísima abstención (81%) y un ajustado triunfo (55%) del “no” (Azpuru, 1999; Jonas, 2000)

8 “Actualmente se registra constante formación de nuevas organizaciones y la reorganización de bloques de organizaciones, en nuevos campos de la vida nacional principalmente la empresarial y política” (Cojti, 2006: 9)



Estado, como veremos, en partidos políticos<sup>9</sup>, y en otros ámbitos de la sociedad civil: también se hace política maya desde organizaciones campesinas, de mujeres, derechos humanos o medioambientalistas, así como desde instituciones académicas, de desarrollo, internacionales, etcétera.<sup>10</sup>

### Instituciones que conforman la coordinadora interinstitucional indígena del Estado

1. Ministerio de Cultura y Deportes, MICUDE.
2. Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala, FODIGUA.
3. Defensoría de la Mujer Indígena, DEMI.
4. Departamento de Pueblos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Previsión Social, MTSP PPI.
5. Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo hacia los Pueblos Indígenas, CODISRA.
6. Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural del Ministerio de Educación, DIGEBI.
7. Secretaría de la Paz, SEPAZ.
8. Comisión Presidencial de Derechos Humanos, COPREDEH.
9. Comisión Nacional de Alfabetización, CONALFA.
10. Defensoría Indígena de la Procuraduría de los Derechos Humanos, PDH.
11. Embajada de Buena Voluntad de los Acuerdos de Paz.
12. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG.
13. Secretaría Presidencial de la Mujer, SEPREM.
14. Secretaría General de Planificación y Programación, SEGEPLAN.
15. Departamento de Pueblos Maya, Garífuna y Xinka del Ministerio de Medio Ambiente.
16. Unidad Gestora de Fiscalías Indígenas del Ministerio Público, MP UGFDPPI.

Fuente: (Acevedo, 2005: 24)

discurso multicultural para referirse a la diversidad de la sociedad guatemalteca, aunque se refiera poco a ella.

De forma paralela, prominentes figuras del movimiento maya han formado parte de estos dos gobiernos, con una presencia escasa pero simbólicamente importante: dos Ministros de Cultura, varios Viceministros y algunos Directores Generales. De todos ellos,

Se trata de una presencia que no hace en absoluto justicia a la proporción demográfica de los mayas ni a la amplitud de las problemáticas que les afectan, pero que muestran cómo éstos, organizados, están respondiendo a la forma en que el Estado y el sistema político guatemaltecos se van abriendo poco a poco a su presencia.

Todo esto se enmarca en el hecho de que los gobiernos del periodo post paz —el populista reaccionario de Alfonso Portillo y el neoliberal semipopulista de Oscar Berger han mantenido la retórica de los Acuerdos de Paz, pero vaciándolos prácticamente de contenido y, desde luego, relegando los compromisos incumplidos y avanzando más en lo simbólico que en lo sustantivo. Y esto vale también para el Acuerdo de Identidad y las políticas hacia lo indígena: aún a la fecha el AIDPI es el acuerdo con menos avance (Cojtí, 2005: 4), eso no ha impedido que el Estado use de una forma cada vez más sistemática el

9 En las elecciones de 2003 prácticamente todos los partidos presentaron a algún indígena en sus listas, y un tercio de las municipalidades del país están regidas por uno de ellos (Pulso Electoral, 2004).

10 A estas exploraciones identitarias se suman las feministas mayas, quienes reivindican su espiritualidad e identidad desde su ser de mujeres (Kaqla, 2004; Xon Riquiác, 2004).

seguramente le caso más desatacado es el de Rigoberta Menchú, que ha fungido como Embajadora de Buena Voluntad del Gobierno de Oscar Berger.<sup>11</sup> Esta presencia ha tomado forma más institucional con la apertura de espacios en diferentes ámbitos del Ejecutivo, que complementaban a las históricas ALMG, DIGEBI y FODIGUA. Fruto de los Acuerdos de Paz surgieron la DEMI y la Unidad de Lugares Sagrados del Ministerio de Cultura, y se han sumado otras como CODISRA y una cantidad de pequeñas dependencias en Ministerios y Secretarías, hasta llegar a las 16 instituciones que hoy forman la *Coordinadora Interinstitucional Indígena del Estado*.<sup>12</sup>

Según un buen conocedor de la acción maya del Estado, el ex Viceministro de Educación Demetrio Cojtí, lo que caracteriza el actuar de todas estas dependencias es la ausencia de presupuestos para llevar cabo su labor y de voluntad política desde el Gobierno para apoyarla. De hecho, la mayoría trabaja con fondos de la cooperación internacional.

“Estas dependencias padecen ciertamente las mismas limitaciones que otras dependencias no indígenas: insuficiente presupuesto, poco personal, insuficiente apoyo técnico, etcétera. Pero la carencia específica de estas dependencias indígenas es que, aunque tengan un mandato claro, no tienen apoyo político de la autoridad y por ende, no tienen capacidad operativa. Son incrustaciones institucionales, aisladas y abandonadas a su suerte, sin incidencia dentro y fuera del Ministerio o Secretaría en la que se localizan o del Estado. Son dependencias que terminan por depender de la cooperación externa, y que desarrollan programas que no siempre coinciden con las prioridades de la institución anfitriona: ésta piensa y actúa monoétnicamente, mientras que la otra multiétnicamente” (Cojtí, 2005: 32).

Las personas que en los años previos habían estado conformando la punta de lanza del movimiento maya, en general han ido entrando en estos años post paz en esta institucionalidad estatal, que ha sido complementada con la apertura de espacios para ellos y ellas en iniciativas políticas variadas, ligadas a instancias internacionales, las ONG, fundaciones, etc. El haber logrado que se reconozca la capacidad de los líderes mayas permite hacer “política maya” desde espacios muy diversos de la sociedad civil y del Estado. Pero esta dispersión estratégica ha tenido sus costos para la capacidad de acción del movimiento: les resta capacidad de acción, y a veces parece que dependieran más de los espacios que les ceden que de su propia iniciativa

Podemos decir que, en parte, es víctima de sus propios éxitos: ahora que se han logrado los objetivos mínimos de reconocimiento para ellos como organizaciones y para sus derechos como mayas, se van quedando sin banderas y sin la capacidad de presión que mostraron en la segunda mitad de los 80 y los 90 del siglo pasado. Con ello se consolida la tendencia que comenzó cuando la atención puesta en la negociación política a lo largo de todo el proceso de paz, alejó a las figuras importantes y sobre todo a las energías institucionales de la realidad cotidiana de la gente y de la presión como forma de hacer

11 A ella habría que añadir a Otilia Lux y Demetrio Cojtí en el gobierno del FRG, y a Manuel Tay, Norma Qixtán y Alfredo Cojtí en la GANA.

12 Esta presencia se da sobre todo en las dependencias del Ejecutivo, pero en el Poder Judicial también hay todo un proceso de presencia y sensibilización, sobre todo alrededor de la “articulación” entre el derecho indígena y el derecho positivo. En el Legislativo, la presencia institucional es tan débil como lo es la de mayas en las bancadas, quedando reducida a una Comisión de Comunidades Indígenas bastante inoperante.

política. Es más, parece que se hubiera renunciado conscientemente a ello, dedicándose sólo a construir desde dentro del Estado.

Después de la desaparición de COPMAGUA, hubo una época en la que pareció difícil volver a contar con la unidad de acción. Surgieron iniciativas que buscaron reencontrar la representatividad desde la base, como el Consejo Nacional Indígena –CNI y la Asamblea Nacional de Representantes del Pueblo Maya, u otras que lo siguieron a nivel de diálogo, como el Espacio Político del Pueblo Maya, pero ninguna cuajó. En estos últimos años, la figura que ha ejercido presión política ha sido la Coordinadora y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej, formada a finales de 2003 por un amplio abanico de organizaciones mayas. Realizaron un par de actos en la campaña electoral, en la que Colom y Berger firmaron un compromiso. Posteriormente y además de una marcha en marzo de 2004, esta instancia no ha mostrado mayor presencia pública.<sup>13</sup> Al mismo tiempo, el movimiento campesino, que fue el motor de la lucha popular en tiempos de Portillo, también ha disminuido su accionar público. Existen dos coordinadoras de raigambre popular que parecen incluir actores mayas, como el Movimiento Indígena Sindical, Campesino y Popular MICSP y el Foro Social de los Pueblos de Guatemala.

Al analizar las actuaciones de estos actores, pareciera como si se hubieran borrado las fronteras entre el accionar desde el Estado y el accionar frente al Estado, tomando



La ambigüedad de acción: La DEMI protestando contra el Gobierno, en la marcha convocada por Coordinadora Maya Waqib K'ej en marzo de 2003

predominancia la primera opción.<sup>14</sup> De hecho, una de las preocupaciones recurrentes entre las personas que han conformado la Coordinadora Interinstitucional es la duda entre su calidad de miembros de la sociedad civil o del Gobierno de turno. Se ha saldado con la idea de que “Somos funcionarios de Estado, no de Gobierno” (Acevedo, 2005: 13), pero en la mencionada marcha de Waqib' Kej, en la que se reclamaba al Estado, hubo participación activa de instancias como la DEMI.

Otros espacios donde han entrado los actores mayas son las dependencias que cuentan con representantes de la sociedad civil en sus consejos ejecutivos o consultivos, como el Fondo de Tierras –FONTIERRA o la Oficina Presidencial para Conflictos de Tierras –CONTIERRRA . En este sentido, es interesante el caso del Programa Nacional de Resarcimiento –PNR , dirigido desde 2003 por una Coordinadora Nacional de Resarcimiento –CNR con presencia del Gobierno y representantes de diferentes sectores de la sociedad civil. Este programa surge de la presión de la sociedad civil, que siempre

13 En 2006 tomó la responsabilidad de preparar la III Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas, a celebrarse en marzo de 2007, en Tecpán, pero esto no ha supuesto mayor presencia pública.

14 Esta ambigüedad es parte de la relación del movimiento maya con el estado, y viene ocurriendo desde que la ALMG entró a formar parte, primero de COMG, y después de COPMAGUA (Bastos y Camus, 2003)

tuvo conciencia de la necesidad de su presencia para un tema que el Estado no iba querer desarrollar. El movimiento maya se hizo presente en él a través de la Coordinadora de Organizaciones por el Resarcimiento del Pueblo Maya –CORPUMA, que agrupa a las representantes de víctimas que habían estado presentes a lo largo del proceso de formación del PNR y a otras organizaciones mayas de la más diversa índole. Conociendo la experiencia de otras instancias estatales, se intentó que en este caso se trabajara de forma diferente:

“Pero los creadores del Programa y los integrantes de la Comisión no quieren caer en ese juego. Por su carácter y su compromiso, no se trata de una Comisión Presidencial más, que apenas tiene presupuesto y apenas consigue resultados. Se trata de todo un Programa que, pese a sus deficiencias técnicas y presupuestarias, está planteado para trabajar con miles de personas. La situación de pobreza extrema en la que se halla una gran proporción del elevado número de víctimas es un compromiso importante, y pone contra las cuerdas a la Comisión que debe evitar resentimientos, victimizaciones y enfrentamientos entre los mismos beneficiarios” (Bastos y Hernández Ixcoy, 2005: 13 14).

CORPUMA logró que Rosalina Tuyuc, histórica líder de las viudas, fuera la Presidenta de la CNR y que se integraran las demandas culturales dentro del Programa, pero no que se asumiera la figura del genocidio entre los delitos a cubrir. Posteriormente no ha sido capaz de poner en marcha el Programa, en parte por los enfrentamientos internos dentro de la Comisión, y en parte por la falta de voluntad gubernamental para hacerlo. De una forma que de nuevo se puede considerar como confusión de las esferas, CORPUMA ha trabajado como organismo de presión pública, como con la marcha que convocó en agosto de 2005, pero contra el racismo, no en relación al resarcimiento. En ese mismo mes, el Gobierno intervino el Programa, retirando la representación de la sociedad civil y asumiendo el control un funcionario de Gobierno, pese a continuar la presencia de Rosalina Tuyuc como Presidenta.

## 6 LA DEFINICIÓN CULTURAL DE LO MAYA

Durante este tiempo se ha venido consolidando otro proceso que venía de antes, pero que ahora toma dimensiones cualitativamente nuevas. Se trata del reforzamiento ideológico del movimiento a través de la búsqueda, codificación y afianzamiento de “lo maya”, entendido como “lo propio”, lo culturalmente “diferente” a lo que no es maya, que queda nominado de forma general como “lo occidental”.

Al calor de la legitimidad internacional (global, transnacional) que han ido adquiriendo los reclamos de los indígenas como pueblos originarios, ha ido tomando forma un discurso y unas prácticas simbólicas que buscan una afirmación de la “ruptura epistemológica en el proceso de construcción del conocimiento de la realidad” con el pensamiento occidental (Zapeta, 2005: 7) y la recreación de un “pensamiento maya” lo más limpio posible de los elementos que la colonización occidental ha impuesto por más de 500 años.

En este proceso, a veces “lo maya” va definido cada vez más como una condición cultural, sin elementos de opresión, ya sea de clase e incluso políticos. Y se define, no por complementariedad o diferencia, sino por oposición a lo occidental, que toma así una categoría tan (artificialmente) unificada como “lo maya”: es la imagen de “las culturas”



como bolas de billar que indefectiblemente han de chocar. El resultado es un discurso que no admite matices, que desconoce desarrollos históricos concretos y que puede abrir una brecha con otros actores de la sociedad civil definidos por esa supuesta “cultura occidental”.<sup>15</sup>



La bandera maya, símbolo de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala

“Los derechos humanos pueden ser individuales y colectivos. Los de los pueblos indígenas son colectivos. Un ejemplo de éstos se observa en la propiedad. Para occidente la propiedad privada es fundamental, para los pueblos indígenas la propiedad comunal es muy importante. Son dos visiones opuestas” (El Periódico, febrero 2005).

Este proceso de “culturización” del ser maya por encima de otras dimensiones de esta categoría de acción social, es el que pretende definir las acciones políticas planteadas desde el Estado. La Coordinadora Interinstitucional plantea trabajar desde la idea de la “pertinencia cultural”. Buscando derechos más allá del uso libre de elementos como el idioma, se pretende que todas las políticas públicas tengan en cuenta los valores culturales de los pueblos indígenas y los apliquen en la implementación de las mismas para ser llevadas a cabo. Es una propuesta nueva que supondría una forma de entender el derecho a la diferencia sin cuestionar las estructuras políticas vigentes, abriéndose –si se lleva cabo una forma de transformación inédita.

“El enfoque de la pertinencia cultural se deriva precisamente del derecho a la diferencia; y quiere decir ‘adecuado a la cultura’. Busca que los servicios públicos sean conceptualizados, organizados e implementados tomando como referentes los valores de la cosmovisión de los pueblos. Estos valores son el deber ser que cada pueblo ha construido como ideal de sociedad. Cuando se brindan servicios públicos con pertinencia cultural, se debe apuntar a reproducir o reforzar los valores de la cosmovisión que se practican, o a recuperar aquellos que por razones sociales, políticas económicas o históricas dejaron de practicarse o no se han alcanzado... Los tres pueblos indígenas –maya, xinka y garífuna– comparten precisamente tres valores: la búsqueda de armonía con la naturaleza, la generación de equidad social a partir de la comunitariedad y la búsqueda del desarrollo espiritual” (SEPAZ – FONAPAZ Embajadora de Buena Voluntad, 2005:7).

La mención a la “cosmovisión” en este texto no es casual. En este proceso de búsqueda y definición de “lo propio” ha sido fundamental el papel que han ido tomando la cosmovisión y la espiritualidad como elementos de definición de “lo maya”. Su importancia ha ido creciendo en los últimos años, sobre todo tras su “oficialización” con el proceso

15 Ese proceso se complementa con otro, el de la “omniculturalidad”, considerar todos los fenómenos sociales sólo desde la dimensión étnica, y tomar esta dimensión sólo en su componente cultural. Como ejemplo, otras palabras de las mismas declaraciones anteriores: “La guerra fue provocada por las grandes limitaciones de acceso a los recursos entre los pueblos indígenas. Desde la conquista se puede hablar de violencia estructural contra esta cultura. Y de violación a su derecho a expresarse como pueblos”



de paz, de tal forma que se han convertido casi en un requisito insoslayable para ser considerado como maya en algunos círculos (Morales Sic, 2004; Xon, 2004). Se trata de un paso adelante en el proceso de autodefinición positiva que conlleva la idea de “lo maya” frente a “lo indígena”, y ya no se basa tanto en la definición hecha a partir de “marcadores” externos socialmente verificables (Barth, 1976) que fueron definidos por los dominadores y que persisten hasta la fecha –lengua y traje, por ejemplo, sino de elementos “espirituales” subjetivos: los “valores culturales”; esos elementos que se comparten por el hecho de pertenecer a un colectivo culturalmente definido como es un “pueblo indígena”.



Cosmovisión y simbología maya

Al hablar de cosmovisión y espiritualidad para definir la base de esta “otredad”, en vez de utilizar los términos “cultura”, “filosofía” o incluso “valores”, se le está dando una connotación religiosa, sacra, y se están buscando unas raíces no racionales, no sociales sino sobrenaturales, a esos valores y comportamientos que se supone que son radicalmente (de raíz) distintos (Bastos, 2006: 25). Toda esta búsqueda de la definición de “lo propio” en rasgos que van más allá de lo objetivo, y su relación con la espiritualidad o cosmovisión es un proceso complejo del que nos interesa resaltar que, de forma paralela al aumento de su presencia, se han venido “codificando” los rasgos de esta espiritualidad, alrededor de elementos como el calendario de 260 días o cholq’ij y su representación gráfica en los glifos. Con ello se ha ido consolidando el papel de sus intérpretes, los ajq’ijab’, dentro del movimiento maya, y han venido proliferando las ceremonias que éstos conducen en las actividades públicas del movimiento. Pero, sobre todo, lo que nos interesa es que se ha venido produciendo lo que llamaríamos una “sacralización de la política y una politización de lo sagrado” (Bastos y Camus, 2003: 246; Morales Sic, 2004: 131 135).<sup>16</sup>

“En el documento (borrador) Kemon Tzij, donde se pretende promover una Asamblea Nacional de Representantes del Pueblo Maya, se expresa claramente que las autoridades comunales, los representantes de la asamblea municipal, a la hora de rendir informes deben de realizarla en el día que marca el calendario Waqxaqi’ B’atz’. Para mantener un cargo dentro de la Asamblea debe de durar 7 años, correspondiendo esto a la visión del tiempo conforme al Calendario Sagrado Maya.... Las autoridades comunales y municipales deben de tomar posesión de sus cargos el día establecido por los especialistas Ajq’ijab’ y conforme al calendario maya. Además, el perfil del postulante para un cargo dentro de la Asamblea debe tener mínimo 25 años de servicio comunitario llamado patán, estos 25 años se cuentan con el calendario sagrado. Además, los postulantes deben de haber nacido en el signo o nawal B’atz’ o Kan” (Morales Sic, 2004: 70 71).

Al unirse este proceso con el que se comentaba en el apartado anterior, se ha llegado a que en la actualidad es el Estado de Guatemala quien legitima y “oficializa” los elementos

<sup>16</sup> Además, Morales Sic (2004: 90 96) plantea que esto ha conllevado una institucionalización por la que se podría pensar que se está pasando de “espiritualidad” poco institucionalizada a “religión” plenamente institucionalizada alrededor de unas prácticas, unos especialistas, un libro sagrado, etc.

que han sido buscados y construidos como “propios” por el movimiento. Por ejemplo, la espiritualidad entró a la esfera oficial a través de la Comisión Paritaria para Espiritualidad y Lugares Sagrados surgida del AIDPI (Bastos, y Camus, 2003: 181 182; Morales Sic, 2004: 109 118). Como se muestra en el texto de Acevedo, ha llegado a tener una “unidad” propia en el Ministerio de Cultura, una de cuyas funciones es “definir” quien es o no es ajq'ij:

“Entre las acciones más comunes que realiza la Unidad, encontramos que se han dado capacitaciones en el tema de la cosmovisión maya al personal que labora en los “lugares sagrados o sitios, monumentos, parques, complejos o centros arqueológicos” bajo la jurisdicción del Ministerio y se ha procedido a la entrega de carnés a guías espirituales mayas para que ingresen libremente a los sitios, hechos que adicionalmente fomentan la institucionalización de la espiritualidad”.

A partir de estos momentos, ese elemento de “lo propio” ha sido utilizado también dentro de las esferas estatales, en diversas y a veces cuestionables formas, como muestra un ejemplo bien gráfico. En medio de todo el debate nacional sobre la minería a cielo abierto que se dio a inicios de 2005, el “Comisionado para Asuntos Indígenas y Sitios Ceremoniales”, llevó a cabo una ceremonia maya en El Estor –Izabal, para “solicitar autorización a la Madre Tierra para que sus entrañas sean exploradas”. Según apareció en la prensa nacional “asistieron funcionarios del Ministerio de Energías y Minas” y “encendieron el fuego, el cual les revelaría si el permiso estaba concedido o no, dependiendo del color del humo que saliera de las brasas. Si es negro, quiere decir que no; si es blanco, la respuesta es positiva”, y termina con “el humo que cubrió la ceremonia fue el que los mineros esperaba: blanco. Permiso concedido” (El Periódico, 8 de enero 2005).



**EL SACERDOTE MAYA, adelantó de solicitar permiso a la Madre Tierra para explorar sus entrañas, esperó pacientemente la respuesta positiva de ésta.**

El Estor enero 2005: Uso de la cosmovisión maya para los intereses del Estado

Esta acción suscitó debate y protestas entre otras personas insertas en el movimiento maya y en el aparato estatal, pero este caso muestra que quienes ocupan esos espacios pueden utilizar la retórica de “lo propio”, “lo maya”, como base de sus acciones en beneficio del Estado y el sistema político “occidental” que supuestamente los oprime. Eso es lo que percibe el resto de la sociedad: no sólo una banalización de la espiritualidad (“humo blanco, humo negro”), sino un uso “comprado”, con lo que la acción maya en el Estado se va percibiendo como un espacio de oportunistas que buscan la promoción individual, opacando la labor de quienes sí buscan un cambio en pos de la población.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Otro uso perverso de las demandas mayas es que la visita oficial de George Bush, presidente de EEUU a Guatemala en marzo de 2007 sea oficialmente “para conocer la riqueza cultural del país”. Ningún activista maya levantó la voz ante este uso de su especificidad, aunque posteriormente sí que hubo manifestaciones contra su presencia en Iximché.

## 7 CULTURA, POLÍTICA Y LAS ESTRATEGIAS DEL ESTADO

Los dos procesos previamente descritos –la preferencia por el trabajo político desde el Estado y la definición cultural excluyente de lo maya– no están separados, sino que son las dos caras de un mismo desarrollo en el que tenemos que preguntarnos quién sale ganando más.

Podríamos plantear que a partir del año 2000 ha ido tomando forma una “normalización” multicultural de la gestión de la diversidad, basada en un reconocimiento acotado de derechos a partir de una definición cultural de “lo maya”. Al no estar insertos en un contexto o reclamo mayor, estos elementos que han de sustentar la identidad maya pierden parte de su valor como bases para la descolonización y corren el peligro de caer en una neo folklorización. De hecho, “lo maya” como término y como forma de entender la diferencia ya no es monopolio de los mayas y ni siquiera del Estado. Ha entrado incluso en la publicidad con frases como “el ron de la tierra maya”; “café: espíritu maya”; “Guatemala, tierra maya”.

Vista desde un plazo mediano o largo, la situación que encontramos en este entorno de normalización post paz está definida por un sistema político que ha cambiado de táctica para gestionar la diversidad. Ya no es la negación segregadora del pasado o la acción genocida de la crisis de los 80. Ahora, ante la legitimidad y el apoyo internacional hacia lo indígena y en concreto hacia las demandas de los mayas organizados, ha optado por un reconocimiento parcial que le permite no perder el control la definición y las prácticas políticas asociadas a la etnicidad. Para ello, va creando de forma limitada una serie de espacios, leyes y políticas públicas que le permiten manejar las energías de lo maya en su beneficio en la medida de lo posible. Además de la presencia de figuras en puestos altos y medios, se han ido creando instancias estatales definidas todas por ser para los mayas y gestionadas por mayas, pero que apenas cuentan con presupuesto ni respaldo político.



Investidura del Vicepresidente de la República como Cofrade de Chichicastenango.

Un sector de activistas mayas está aprovechando la legitimidad y el poder que dan estos espacios para usarlos como espacios para reforzar la idea de la “otredad” maya. Se ha ido forjando así una combinación entre la maximización, a veces absoluta, de los discursos de la diferencia, y el pragmatismo, a veces también absoluto, que legitima la colaboración con esos “otros occidentales” tan diferentes: la cita anterior sobre los derechos colectivos e individuales y el uso de la tierra corresponde a un alto cargo de la administración de Berger.<sup>18</sup> De la misma forma en la sede de la Comisión Presidencial contra el Racismo –CODISRA– se exhiben cuatro banderas del mismo tamaño y en igual posición que

18 De esta forma, se daría la paradoja de que es el Estado –y otras instancias– quienes están forzando a que el “esencialismo estratégico” (Macleod, 2006b: 14) no transite hacia formas más abiertas de autorrepresentarse, y se vaya consolidando como “esencialismo ontológico”

corresponden a la “oficial” y los tres pueblos indígenas. Foto 7 La duda es si la “oficial” responde al “pueblo ladino” o si debería abarcar a las otras tres. En cualquier caso, parece un reto al Estado guatemalteco hecho desde su mismo interior. Pero el Estado no reacciona ante estas afrentas simbólicas. Se puede pensar que por parte de quienes manejan estos espacios es una buena estrategia el alentar la exacerbación discursiva de la diferencia a base de otorgar espacios y satisfactores simbólicos que evitan alianzas con otros sectores “occidentales”, retrasan la presión sobre espacios más importantes y, además, siempre pueden ser utilizados en su favor, como en El Estor.

“Se promociona entonces para Guatemala un multiculturalismo ‘domesticado’, una versión de la ‘gestión de la diferencia’ que combina un discurso cultural maximalista que codifica las relaciones sociales, con una práctica política posibilista que no cuestiona las bases mismas de la desigualdad ni la trampa de la dominación étnica y que rehuye las demandas más básicas, como el nacionalismo o la igualdad” (Bastos y Camus, 2003: 310).



BANDERAS: Oficial, Maya, Garífuna y Xinca.

Las banderas en la Sede de CODISRA

Podemos pensar que éste es el panorama que se pretende oficializar como “multicultural” en esta fase post paz. La culturización de la identidad y la etnización excluyente de los reclamos por parte de los mayas organizados no aparecen en estos episodios por casualidad: responden a un aprendizaje político por parte de las organizaciones desde hace al menos 10 años, desde que el AIDPI fue dejando de ser un medio para llegar a la liberación de los mayas para convertirse en un fin en sí mismo que había que defender. En este tiempo, el Estado y sus aliados en la estabilidad las agencias internacionales diversas, los organismos bi y multilaterales, etc. , han ido otorgando legitimidad y fondos a quienes iban defendiendo esta forma de ver el “ser indígena”, en relación al resto de las dimensiones sociales que planteaban otros actores también mayas.

Podríamos decir también que el Estado está recogiendo calladamente los frutos de haber ido aceptando las presiones internacionales por un reconocimiento limitado de los derechos reclamados por los indígenas en forma de Pueblos, ejemplificado, en el caso de Guatemala, en el AIDPI, y de haber ido legitimando con el tiempo los reclamos relativos a los elementos culturales que simbólicamente definen a los mayas frente al resto de la población. Ahora puede aprovecharse ese reconocimiento para sus propios fines. Todo el trabajo hecho por los mayas en la búsqueda y definición de unos elementos identitarios (idioma, derecho, cosmovisión) que sirvieran de base para un proyecto de liberación, son usados para relativizar ese mismo proyecto, y legitimar al sistema existente. No se habla acá de una estrategia conspirativa tramada desde espacios oscuros de decisión universal, sino de unos procesos que han ido llevando a equilibrios entre unos actores con unas demandas cuestionadoras, y unos Estados apoyados por toda otra serie de instancias que prefieren ceder espacios simbólicos antes de transformar estructuras. Se llega así a

conformar un “multiculturalismo cosmético” (Bastos y Camus, 2004) que sólo transforma la imagen del estado, pero no sus estructuras.<sup>19</sup>

Ante esta situación, el movimiento maya no piensa en abandonar los espacios conquistados, todos ellos con mucha presión por su parte, en el aparato estatal. No se debe renunciar a una presencia que es legítima y debería ampliarse. Pero quizá sí que habría que pensar a quién favorece más esta presencia tal y como se da en la actualidad, quién gana más con todo esto: ¿favorece más al Estado o favorece más a esa población maya? ¿Supone realmente un paso en una “transición” hacia un “Estado multétnico” (Cojtí, 2005) o será una forma de no llegar nunca a él?

El proceso de paz supuso tal esfuerzo que las energías de los actores organizados se centraron en la negociación con el Estado, y que la posterior puesta en marcha de espacios y políticas obligó a los activistas a entrar en esos espacios. Pero también sabemos que todo ello supuso el progresivo alejamiento de las bases, sus discursos y sus necesidades. Y es quizá esta alianza la que hay que recuperar para disponer de suficiente fuerza propia como para no depender de agendas ajenas. Pero ¿qué piensa y qué hace la población maya en la actualidad?

## 8 EL ACCIONAR AUTÓNOMO DE LOS MAYAS

En este escenario, la población maya se encuentra —como el resto de los sectores populares guatemaltecos— sumida en los problemas cotidianos de una globalización excluyente, que se va a reforzar con el TLC. Ha perdido las energías que le enfrentó al sistema en los 80 y sustentó al movimiento maya en los 90. Las grandes expectativas que levantó la firma de la Paz no se cumplieron. El nivel de organización se mantiene alto, pero ha perdido bastante de su carácter contrahegemónico y se centra en la sobrevivencia más que en las oportunidades de acción política. Lo étnico no es un componente de reclamo en su movilización y aún no pasa por el discurso de lo propio generado desde las organizaciones mayas.

En este periodo, la población indígena y no indígena se ha estado movilizandando alrededor de cuestiones más referidas a la sobrevivencia o su entorno. Durante el gobierno de Portillo fueron las organizaciones campesinas las que mantuvieron el rechazo al gobierno, y en el gobierno de Berger, el tema de las concesiones para la minería a cielo abierto y sus dañinas condiciones de explotación han estado movilizandando a poblaciones del altiplano, alrededor de la Iglesia católica y de bases locales —no de la cúpula— de la URNG. En este sentido merece la pena destacar la actuación a principios del año 2005, en Sololá, cuando se impidió el paso de un camión con implementos para la minería en San Marcos. Por otro lado, también fue destacada la protesta organizada el viernes 9 de septiembre de ese mismo año en Totonicapán contra la Ley de Aguas preparada por el Gobierno, y la que nuevamente protagonizaron en agosto de 2006. A lo largo de ese mismo mes se realizaron en seis municipios de Huehuetenango una serie de consultas populares sobre la instalación de empresas de minería a cielo abierto.

<sup>19</sup> Hale (2002, 2004) habla de un “multiculturalismo neoliberal”, al poner el énfasis en su articulación con las formas transnacionales de poder.

## Multitud bloquea Cuatro Caminos

Protesta contra inseguridad, alza a combustibles y electricidad, y medidas en educación y salud Pág. 3



**CIERRE DE VÍAS DURÓ 12 HORAS**  
Vecinos de Quetzaltenango y Totonicapán despidieron la carretera Interamericana después de promesa gubernamental de que sus líderes serán escuchados. ▶ Pág. 3

Protesta contra la Ley de Aguas en Totonicapán

otorgadas por la ideología multicultural y, sobre todo, insertas en las dinámicas políticas actuales. Las acciones de Sololá fueron articuladas desde una Alcaldía Indígena que no es la que existía desde la colonia sino la que se reorganizó durante el proceso de paz (Municipalidad Indígena de Sololá, 1998) al calor de la fuerte presencia de la izquierda en ese municipio, y que ha sufrido los avatares de la tensiones locales entre la URNG y el Comité SUD –Sololatecos Unidos por Desarrollo. Cuando se dio esta acción, por primera vez su titular era una mujer, que es militante de la URNG, aunque hace tres años –cuando la Alcaldía oficial estaba en manos de la URNG fuera un hombre militante del SUD.

De la misma forma, las protestas contra la Ley de Aguas de Totonicapán no fueron un “motín” aislado ni tampoco fruto de manipulación, como insistió el gobierno y algunos articulistas.<sup>20</sup> Fue una actividad organizada por el Consejo de los 48 Cantones, institución que desde hace mucho tiempo regula el uso del agua y de los bosques en el superpoblado y empobrecido municipio de San Miguel Totonicapán (Reyes, 1998).<sup>21</sup> Pero desde hace algunos años este Comité no está formado por los campesinos analfabetos que sólo cuidan

Estos casos pueden revelar algo que si bien no es cuantitativamente muy fuerte muestra dónde y cómo se está movilizandando la población maya en este entorno post paz. Porque aunque ni el gobierno ni los medios les trate nunca de “mayas”, la mayoría de ellos responde a esta adscripción étnica, y lo étnico está presente en varios elementos de su movilización. Por un lado, la legitimidad multicultural que utiliza el gobierno en sus discursos también es usada en estos reclamos. Se mencionan sobre todo las disposiciones del Convenio 169 de la OIT sobre la necesidad de consultar a los pueblos indígenas, pero también las referencias a territorios y subsuelo.

Pero quizá lo más interesante es que estas movilizaciones se están haciendo desde instituciones locales indígenas ancladas en el pasado republicano pero reactivadas en este entorno post paz a través de nuevas funciones

20 “La manifestación, por cierto, arrancaba con dos mantas grandes con letras en rojo y negro, nítidamente hechas (sic) y con una impresión muy clara, que más que obvio no salieron de campesinos que dejaron sus siembras para ir a protestar, sino de la oficina de alguna ONG internacional o nacional (lo más seguro que de ambas) que no dio la cara, pero que obviamente fue el cerebro detrás de toda la estrategia.... Ahora resulta que 15 mil campesinos tienen posiciones firmes sobre una ley compleja y técnica como es la Ley de Aguas, y que además quieren el agua de gratis, por sus usos, costumbres y demás... Es posible que alguno de los asesores de ONG internacionales o nacionales que tendrán los dirigentes campesinos también podrán haberle dado un vistazo al proyecto de ley (dudo mucho que la hayan entendido, pues buena parte son europeos o norteamericanos, con unos años de haber salido del “college”, pero que creen tener las soluciones de la A a la Z para nuestros países), pero de ahí colegir que todos los dirigentes campesinos la conocen y peor aún que los 15 mil campesinos están bien informados, ya me parece una extrapolación planetaria.” (Pablo Rodas Martín, Elperiodico, 10 09 05)

21 Y que ha conseguido que se de un uso racional a estos recursos de tal forma que se mantienen como los espacios forestales más importantes del altiplano occidental.

de las acequias (que es la imagen que mantienen ciertos columnistas), sino que también ha sido rearticulado por activistas y profesionales del municipio que lo conciben como una institución "maya", producto de una cosmovisión y una historia, y que, como tal, ha de ser salvaguardada de los intereses del pueblo k'iche' de Chwimiq'ina' (Tzaquital, Ixchiú y Tiú, 2002)

Estamos entonces ante otra forma de vivir y utilizar "lo maya" por parte de la población indígena. La recreación étnica que conlleva este término se basa más en el aspecto positivizador de la identidad que en el de una cosmovisión pensada de un modo cerrado. Pero no la niega en absoluto, sino que toma forma en una serie de instituciones que han gozado de legitimidad local por su papel de mediadoras y articuladoras de las dinámicas internas y que son capaces de ponerse al día, sirviendo de nuevo a los intereses de la población local. Para ello retoman y reinterpretan el mismo discurso de orgullo maya que sirve a los funcionarios de la capital para justificar su presencia en el gobierno, pero lo usan para oponerse a él. Es pronto para saberlo, pero quizá acá está apareciendo una nueva forma de actuación política indígena, fruto de la acción y el discurso de las organizaciones mayas, pero superándolas al mismo tiempo en un momento en que éstas parecen haber escogido el camino de trabajar desde el Estado, con todos los retos y peligros que eso supone.

En el año 2007 han ocurrido dos eventos que pueden cambiar —o no— la actual situación del movimiento maya. En marzo se celebró en Tecpán la III Cumbre Continental de Pueblos Indígenas. El proceso que llevó a su preparación sirvió para sacar de su letargo a la Coordinadora Nacional Maya Waqib' Kej, que ha buscado una forma de articulación regional a partir de las organizaciones de base que pretende romper de forma explícita con el alejamiento entre el movimiento de alcance nacional y estas otras instancias. Un mes antes, Rigoberta Menchú anunció su intención de presentarse a la Elecciones Presidenciales de fin de año, encabezando el movimiento Winaq, en el que se encuentran destacados líderes y lideresas de diverso signo, y que se alió con Encuentro Guatemala, liderado por Nineth Motnengegro. La forma en la que se plantee esta campaña, desde los contenidos hasta las alianzas, pueden servir —o no— para rearticular las relaciones locales nacionales y dar salida a la necesidad de participación de muchas iniciativas.

## 9 UNA IDENTIDAD POLÍTICA Y DE ORGULLO, PERO ...

El objetivo de este capítulo es aportar los elementos que permitan a lectores y lectoras entender la situación que va a ser descrita y analizada a lo largo de los dos volúmenes de esta colección. Sin embargo, no quiero terminarlo sin dar algunas ideas que ayuden a esa tarea de entender su significado. Lo que se acaba de describir, de manera muy sucinta, es el proceso por el cual se ha ido estructurando, formando y asentando una forma de identidad, de entender un "nosotros" en correspondencia con el resto de la sociedad y con el Estado guatemaltecos, que parte de una propuesta nueva dirigida a un colectivo que ya existía desde hace mucho.

La identidad maya que se construye apela a la continuidad histórica, ancestral, del grupo. La legitimidad de los planteamientos de sus actores se basa en la búsqueda de



la prolongación de una situación previa a la invasión del siglo XVI, en la cual no existía la dominación política actual. Se trata de recrear o recuperar algo que ya existió y que, según estos planteamientos, aún existe en los rasgos culturales, desde el idioma hasta la cosmovisión. Pero lo que aquí planteamos es que esa "lucha cultural" es una lucha política, anclada en la etnicidad, es decir, justificada a través de elementos culturales (Comaroff, 1996; Willmsen, 1996). Al entender el "movimiento" y su historia de una forma extensa, integrando todas las tendencias ideológicas e identitarias presentes en él, nos encontramos ante una disputa claramente política, en la que se usa lo cultural como justificación y argumento de las posiciones.

En contra de quienes piensan que lo principal de esta identidad es su carácter espacialmente abarcador y de recuperación cultural, como pan maya (Warren, 1989; Fisher, 2001), este planteamiento lleva a que en el concepto de lo "maya", lo nuevo no estaría en la identidad en sí, sino en su expresión política: en el hecho de que a lo largo del último medio siglo, la acción política de los indígenas se haya ido desplazando de lo local a lo nacional (Cojtrí, 1997; Bastos y Camus, 2003), y desde ahí se conciba el sujeto político (Sáenz de Tejada, 2000). El término "maya" como contrario a los particularismos locales y lingüísticos es, precisamente, la muestra de este tránsito. La novedad radica en que es una forma conscientemente política de asumir los contenidos que se le dan al grupo llamado hasta ahora "indígena". Y lo mismo ocurre con sus contenidos culturales.

La acción política propuesta se basa en un aspecto novedoso y realmente transformador de esta propuesta identitaria maya: se trata de una etiqueta autootorgada –frente a la designación colonial de "indio" que plantea un contenido positivo, basado en el orgullo que otorga la continuidad con un pasado milenario y glorioso –frente a la idea de atraso y degeneración de lo indígena (Taracena, 2004). Estas ideas se plasman en el término político de 'Pueblo Maya', entendido como una entidad histórica, predecesora del Estado de Guatemala, que amerita una serie de derechos propios para permanecer dentro de este Estado.

"La idea de mayanidad se convierte en el argumento necesario que satisface el encuentro actual con el pasado grandioso y que, a la vez, permite impugnar el presente y construir la hipótesis de un porvenir en el cual se puedan ejercer los derechos negados. Es por ello que, sin dejar de tener un sustento histórico, la tesis de la mayanidad es fundamentalmente una propuesta y una argumentación política" (Cuevas, 2001: 4).

La idea que hay que rescatar es que esta identidad no es una mera recuperación de algo que ya existió, es una construcción contemporánea, que se da a lo largo de un proceso, como reflejo de las transformaciones socioculturales de los últimos 50 años. Y ese proceso ha sido político. Por ello, los avatares políticos del proceso en que se ha ido creando afectan la forma en la que se está definiendo esa identidad, su contenido y los símbolos en los que se expresa.

No podemos entender los contenidos que se dan actualmente a la identidad maya desde estas versiones oficiales si no tenemos en cuenta que hubo todo un momento de participación política en los 70; un conflicto armado en el que se persiguió a quienes eran indígenas, al final sólo por el hecho de serlo, y que desaconsejó las estrategias confrontadoras; que hubo



una ruptura, que duró 20 años, entre quienes veían los problemas más desde la clase o más desde la cultura; que la rearticulación alrededor de la paz coincidió con momentos en los que se empezaba a oficializarse en toda Latinoamérica una versión de la multiculturalidad aceptable por los Estados; que ese mismo proceso de paz llevó a una relación con el Estado de Guatemala que volvía a desaconsejar los elementos más radicales; que esta tendencia continuó en los últimos años. Todas éstas y otras muchas más son circunstancias que han ido moldeando la forma en la que ahora se entiende —y se difunde— lo maya. Y eso se va a apreciar en la forma en la que lo percibe la gente de la calle.

A lo largo de este proceso, la definición de lo indígena, el ser indígena y los derechos indígenas que forman la base del discurso maya de la actualidad, se basan casi absolutamente en una serie de elementos culturales que son recuperados y recreados como “mayas”, mientras otros son desechados por no ser puros. Revisando el desarrollo de la política multicultural en las últimas décadas se genera la sospecha de que la culturización y abandono de otras variables políticas, de clase, de soberanía no es casualidad, sino que está estrechamente a esa baja en la capacidad de convocatoria.<sup>22</sup> No consideramos que la deriva que ha tomado el proceso sea casualidad. El multiculturalismo, tal y como lo conocemos en Guatemala, representa una de las formas en que se está resolviendo en el mundo el reclamo de los colectivos históricamente subyugados por ser diferentes. Pero no es la única propuesta ideológica al respecto, pero sí es la que está tomando más legitimidad política a nivel nacional e internacional y nuestra hipótesis es que está en camino de tornarse en la forma hegemónica de entender y regir la diferencia.<sup>23</sup>

Esta ideología supone un logro muy importante en cuanto a terminar con la imposición de la homogeneidad cultural y las políticas asimilacionistas, pero corre el peligro de no preguntarse sobre las funciones de la diferencia mantenida como justificación racista de la desigualdad. Pero el multiculturalismo es una ideología que surge y se desarrolla para hacer frente a las ideologías asimilacionistas y sus efectos en la definición de políticas culturales. Pero en sí misma, no tiene propuestas contra los efectos de las políticas de segregación cuyos efectos se viven en lugares como Guatemala. Puede ser que nos quedemos en los síntomas sin tocar la estructura al pensar que solucionando los aspectos culturales desaparecerá la desigualdad (Bastos y Camus, 2001, 2004; Hale, 2002, 2004). Y eso no es casualidad. La sospecha de que la importancia dada a la cultura y respeto a la diversidad desvía la atención sobre la desigualdad y la diferencia no es casualidad y que, por tanto, no termina de resolver la dominación étnica, es una razón más para seguir analizando cómo se está implantando y cómo la gente a la que va destinada recrea sus proposiciones.

Por eso quiero terminar con una reflexión escrita hace ya algún tiempo sobre Sudáfrica, pero que pienso que puede ser interesante aplicar a Guatemala, y al camino que está

22 Este tipo de planteamientos han sido considerados como “esencialismo estratégico” (MacLeod, 2006), considerando que son una fase necesaria para firmar la identidad históricamente menospreciada. La duda es si con su uso acrítico y celebrado por ciertos poderosos, no se va convirtiendo en un “esencialismo ontológico”, inherente a la identidad que se va creando

23 Guatemala sería un caso extremo de una tendencia general a la creación de lo “propio” como “indígena” (originario, autóctono, previo) y por tanto, diferente desde su base, porque se ha hecho a costa de dejar de lado las demandas y planteamientos “populares” o de izquierda que hacían referencia a las necesidades cotidianas de la gente y servían para establecer alianzas y relacionarse con otros actores que también buscan una transformación social básica que es lo que ha permitido a Evo Morales ganar la presidencia, entre otras cosas

tomando la transformación de la variable étnica desde lo político en lo que estamos inmersos.

La aceptación tácita de los términos étnicos impuestos, parece reafirmar su estatus como el camino realmente más posible para la identificación colectiva y la acción social. Pero esos términos son construcciones culturales; no son ni primordiales ni instrumentales, aunque hayan sido contruidos para que se les crea verdades eternas y para satisfacer las aspiraciones de los grupos [...] Mientras la acción social continúe desempeñándose *como si la etnicidad contuviera la clave de las estructuras de desigualdad*, las acciones de los dominantes y las respuestas de los dominados juntas servirán para reproducir un mundo étnicamente ordenado (Willmsen y McAllister, 1996: viii ix, cursivas mías).

MAYANIZACIÓN  
Y EL SUEÑO DE LA EMANCIPACIÓN  
INDÍGENA EN GUATEMALA

AURA CUMIS

## PRESENTACIÓN

*Esta es nuestra genealogía, que no se perderá,  
porque nosotros conocemos nuestro origen  
y no olvidaremos a nuestros antepasados.*

(Memorial de Sololá)

Los textos que tiene en sus manos presentan un análisis específico acerca de diversas formas de entender y de vivir las diferencias étnicas en el actual contexto guatemalteco. Forma parte de los múltiples análisis realizados alrededor del proyecto de investigación mayanización y vida cotidiana. Las perspectivas elegidas, indiscutiblemente están marcadas por posicionamientos teóricos y políticos particulares. Siendo así, en ningún momento pretenden ser una mirada absoluta y generalizable. Sin embargo, he buscado respetar el interés central en torno a realizar un análisis apegado a los datos generados en el proceso de investigación<sup>1</sup>. Debo advertir también que estos textos tienen un carácter más interpretativo y descriptivo que de elaboración teórica.

El documento está dividido en cinco secciones, que pueden leerse por separado, pues tienen una lógica autónoma. En el primer apartado, mi interés se ubica en comprender como la población indígena de los espacios sujetos de investigación, están recibiendo, interpretando o recreando esta nueva forma de entender las diferencias y las relaciones étnicas, a partir del discurso multicultural que reivindica el *ser maya* como parte de sus derechos culturales y políticos fundamentales. Pero más que solo identificar las maneras en que cada quien se define, busco interpretar que hay detrás de esas formas de identificarse en términos étnicos. Así, junto al *ser maya*, con toda la connotación política que ello representa, la gente sigue identificándose como "indígena", "natural", o simplemente no quiere marcarse étnicamente. Mientras tanto, lo maya hasta ahora, ha tenido limitados alcances en la transformación identitaria e ideológica de los indígenas en la vida diaria. E

En la segunda sección, planteo una discusión respecto a que reacciones está generando la expansión del discurso multicultural, desde la población hasta ahora considerada "ladina", "mestiza" o "no indígena". En gran medida, las reacciones suscitadas podría deberse a que la propuesta de redefinición identitaria mayanista está induciéndolos –sin generalizar a repensarse no sólo en términos de su identidad étnica sino con respecto a su relación con la población indígena y maya.

---

1 Para estos análisis utilicé como insumos de primer orden los diez y ocho estudios de casos, realizados en el marco de este proyecto de investigación. Junto a ellos, fueron fundamentales los datos generados en las múltiples actividades de discusión, concretados en nueve encuentros nacionales, trece talleres locales, cinco talleres regionales y cinco talleres nacionales, en que participaron distintos actores, mujeres y hombres de diversas edades, formaciones, intereses e identificaciones étnicas. En el documento de Introducción de este Volumen uno, puede encontrarse detalles de estas actividades.

Para algunos “no indígenas” el tema ha sido una oportunidad para pensarse a sí mismos desde sus identidades étnicas. Sin embargo, discutir sus identificaciones generalmente no ha sido prioritario para la mayoría, y al hacerlo se enfrentan con una situación compleja –por su heterogeneidad y la percepción de falta de utilidad que esto tiene– que con mucha facilidad conduce a la posición de obviar este debate. Pero junto a negar esta posibilidad de repensarse obligan a invalidar la posibilidad de discutir la situación de dominación étnica y la resignificación de las identidades indígenas, que sí tienen una singular importancia en este contexto.

Una hipótesis surgida desde estas voces “no indígenas” es que, independientemente de qué perspectiva se defienda, hay una tendencia bastante fuerte –aunque no absoluta a aceptar el discurso multicultural como una posible forma de neutralizar los conflictos. Esto puede estar aconteciendo porque exista la percepción de que las relaciones étnicas y la posición de la población indígena desde su desventaja podrían ser una mecha para los conflictos sociales. De esta manera, aun los grupos hegemónicos están siendo anuentes también a la aceptación del respeto por las diferencias étnicas, en tanto esto pierda su poder de transformación social.

En el tercer apartado, realizo una descripción sobre cómo las diferencias étnicas en Guatemala continúan siendo justificantes de diversas formas de racismo, que institucionalizan desigualdades sociales. En ciertos espacios, desde una noción colonial del racismo, las diferencias “raciales” y culturales se utilizan de manera explícita como justificantes de desigualdades y formas de segregación. Paralelamente a ello existe el poderoso discurso de la “igualdad” que intenta negar las diferencias y la existencia del racismo, contradiciéndose con los múltiples ejemplos de su existencia en la vida cotidiana. Mientras tanto, la reivindicación positiva de las diferencias étnicas, desde el mayanismo despierta viejas y nuevas formas de racismo cuya complejidad necesita ser comprendida. Paralelamente a las reivindicaciones mayanistas –en ciertos espacios surgen crudas formas de racismo, pero pareciera ser que no se tienen las herramientas para hacer una lucha antirracista efectiva en esos espacios.

Si la reivindicación maya es un camino, es un sueño o una utopía, ser constantemente revisada y cuestionada podría ser un aporte a su continuo crecimiento, de tal manera que cada vez más sujetos intervengan en su construcción y se vean reflejados en ella. En este sentido, me veo comprometida a posicionarme como mujer y como maya, y desde allí hacer un análisis sobre cómo, existe el peligro de que el mayanismo, reproduzca las mismas lógicas excluyentes de las otras ideologías con que hemos convivido. Esto lo discutiré en este apartado cuatro. En primer término, así como Guatemala se ha construido sobre la base de los intereses de grupos hegemónicos pero con el aporte sustancial de los pueblos indígenas, también el mayanismo puede estar teniendo una lógica masculina y patriarcal en su construcción, pero con el aporte fundamental de las mujeres mayas.

El mayanismo está construyendo una identidad étnica en sentido político, tomando como un símbolo clave a las mujeres indígenas. Pero, una construcción política, si se hace de manera acrítica, tiene tras de sí, el riesgo de esconder o neutralizar, deliberada o involuntariamente cómo están diferencias étnicas, vividas especialmente en el cuerpo de las mujeres, se conectan a relaciones de poder de dominación. Por ello, las discusiones desde el

género y el feminismo llaman la atención respecto a la necesidad de revisar las culturas en que viven las mujeres, bajo el supuesto de que éstas condicionan su vida y su libertad. Sin descartar la diversidad de tendencias, existen opiniones desde un feminismo etnocéntrico que abogan por la eliminación de las culturas para la liberación de las mujeres. Igualmente, desde un lado del mayanismo, los análisis de género y feminismo se ven como imposiciones ajenas o nociones que no logran dar cuenta de la realidad de las culturas indígenas y de las mujeres. Ambas posiciones reflejan que se habla desde la preocupación por defender identidades políticas, como base de las luchas, más que comprender el entorno complicado en que viven las mujeres indígenas.

Las sociedades —en contextos coloniales— no sólo se han fundado sobre un tratamiento desigual entre indígenas y “no indígenas”, sino también sobre un trato desigual de mujeres y hombres. Por lo mismo, los efectos que producen tienen impactos diferenciados sobre cada colectivo. Los sistemas de dominación como el racismo, el patriarcado, el clasismo no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados. Actualmente diversos movimientos sociales abanderan luchas desde las diferencias y desde las identidades políticas. Sin embargo, parten regularmente de una sola noción de la diferencia: diferencia sexual y de género, diferencias étnicas, diferencias de clase, por ejemplo. Si bien estas demandas han generado una serie de derechos para los colectivos subordinados, también han particularizado el análisis y la acción política sobre la realidad.

Sobre esta base, algunas preguntas que guían el análisis son ¿Cómo se está abordando el multiculturalismo desde la perspectiva de género? y ¿cómo se está analizando la problemática de género desde una perspectiva multicultural? ¿Cómo las luchas políticas desde las diferencias y las identidades, desafían las desigualdades sociales en las mujeres?

Para cerrar, en el sección quinta discuto algunos puntos alrededor de la preocupación sobre lo que el mayanismo ha venido insistiendo: la unidad del pueblo maya en una sociedad fraccionada. El Estado y los grupos de poder siguen manifestando desinterés por hacer cambios profundos encaminados a superar las desigualdades que se han construido sobre las espaldas de mujeres y hombres indígenas. En este sentido, el mayanismo podría ser una opción en la lucha contra las desigualdades sociales y la dominación étnica, desafiando las formas coloniales de poder rearticuladas con el capitalismo.

Una de las fortalezas de las luchas mayanistas es su esfuerzo por la construcción de una identidad étnica positiva. Todo esto ha conllevado al planteamiento de una serie de derechos políticos y culturales, pero también a la construcción de un imaginario de Pueblo o de Nación en torno a una ideología, historia y cultura que serían la base de la unidad del Pueblo Maya. Pero, al parecer, la población indígena —en su mayoría— no se reconoce dentro de las reivindicaciones mayas, no comparte muchas de las demandas y no se ve en un nosotros tal como el mayanismo lo ha construido. Por un lado, desde el mayanismo esto se podría ver como situación entendible puesto que es un efecto de la misma colonización. A esto se le ha llamado “alienación”, “ladinización” o “enajenación” en los discursos mayanistas. Sin embargo, apresurarse a calificar de esa manera la falta de vinculación ideológica o política de los indígenas hacia el mayanismo, sin hacer una revisión un tanto más matizada de estas respuestas, podría ocultar otros aspectos fundamentales.



En este sentido, planteo algunos elementos sobre los puntos de encuentro entre indígenas y mayas en la vida diaria, y algunos desencuentros que hacen difícil hablar de una unidad del pueblo maya, en términos culturales. Pero, ello no descarta la posibilidad de que los puntos de encuentro puedan articularse, quizá no a través de “la cultura” vista en términos homogéneos, sino por medio de alianzas políticas que comprendan y respeten la diversidad dentro del Pueblo Maya.

## AGRADECIMIENTOS

Para darle forma y contenido a mis desordenadas ideas iniciales fue inestimable el aporte de Edgar Esquit, Hugo Us, Irma Otzoy, Domingo Hernández y por supuesto de Santiago Bastos, a quienes agradezco haberse tomado el tiempo para leer y hacer comentarios críticos, agudos y sustanciales. A Ana Silvia Monzón agradezco la acuciosa revisión y su generoso aporte al capítulo concerniente al análisis sobre género y multiculturalismo. Las discusiones mantenidas con cada quien, por limitaciones de tiempo, van mucho más allá de lo que aquí he logrado recoger. Asimismo, debo reconocer que los errores que en los textos se encuentran son enteramente míos, no comprometen a quienes desinteresadamente compartieron sus ideas a partir de este documento.

Más allá de este texto, quiero reconocer el apoyo de muchas personas que han influido en mi experiencia de vida, tanto laboral como personal, en estos últimos años. No podré mencionar a todas, para no comprometerlas, pero sí me arriesgo a mencionar a las más cercanas. A mis maestros y amigos Santiago Bastos, Edgar Esquit, Manuela Camus, Ana Silvia Monzón y Ricardo Grisales, de quienes he aprendido muchísimo, entre el disenso y las ideas en común, pero esto no hubiera sido posible sin apertura, el tiempo y la disposición de compartir, con una aprendiz como yo. A Santiago le tengo una enorme deuda que empieza desde que fue mi maestro en la maestría en ciencias sociales. A Leslie Lemus, agradezco de todo corazón, su apoyo y amistad —que sobrepasa con mucho lo laboral. Y finalmente a mi querida familia, por ser mi soporte en todo momento, principalmente en épocas de crisis dada mi vulnerada salud.

# MAYANIZACIÓN Y RESPUESTAS INDÍGENAS

*“Nuestras luchas por los significados  
son también nuestras luchas  
por diferentes modos de existir y devenir...”*

(Trinh T. Minh ha, en Avtar Brah)

En Guatemala, las relaciones coloniales que se han rearticulado con el capitalismo y las ideas neoliberales, han marcado la vida material de las mujeres y los hombres indígenas, han influido en sus formaciones subjetivas, pero también han definido sus luchas cotidianas.<sup>1</sup> A pesar de que las y los indígenas comparten una experiencia de dominación étnica, su vivencia ha sido diferente y bajo diversas circunstancias. Las formas concretas en que han experimentado las relaciones de opresión, el rumbo de sus luchas cotidianas, el cómo se han vinculado en los procesos hegemónicos en cada momento, ha sido decisivo en su vida. Esto, por supuesto, ha estado mediado por condiciones de clase social, de género y las oportunidades generacionales. De esta manera, la vivencia de la etnicidad desde las y los indígenas, se inscribe a través de experiencias construidas en las relaciones sociales, porque ello es precisamente producto de procesos y fuerzas históricas específicas. Es decir, sus condiciones no son naturalmente dadas (Comaroff y Comaroff, 2006: 131).

Si la vivencia de los indígenas ha sido diversa, también lo ha sido la significación de esa experiencia. Para Avtar Brah, resulta fundamental, tomar en cuenta cuáles son los procesos económicos, políticos y culturales que inscriben experiencias históricamente variables en un colectivo que aparentemente es homogéneo y afín. Pero también es importante pensar en qué ideologías y que símbolos están en juego en la formación diferencial de los sujetos sociales, principalmente si estas experiencias han sido vividas en contextos coloniales de opresión (Brah, 2004: 122).

La construcción del Otro (subordinado) en contextos coloniales tendrá un contenido hostil, como lo dice Diane Nelson (2006: 226). La diferencia devaluada será precisamente la justificación para la desigualdad. Escritores como Fanon y Memmi, han analizado como el colonialismo quebranta la vida y la estima de los indígenas tanto a nivel de su individualidad como en su identidad colectiva. Para Memmi, los privilegios de la colonización solo pueden fundarse mediante un solo fin, disminuir al colonizado para engrandecerse, negar la calidad de seres humanos a los indígenas para definirlos como

---

<sup>1</sup> Utilizaré el término “indígenas” como una forma de englobar a la población que ahora mismo se denomina “indígena”, “natural”, o que ha adoptado otras formas de identificación que no hacen referencia al término “mayas”. Usaré el término maya, para referirme a la población que así se define. Esto tiene como propósito diferenciar el uso de formas de identificación desde los terrenos políticos y sociales en la vida cotidiana.



simples privaciones (Memmi, 1996: 25). Fanon coincide con ello cuando dice que el colonialismo deshumaniza al colonizado, lo animaliza y lo construye como el mal absoluto (1973: 36).

Para el Movimiento Maya en Guatemala, el colonialismo ha creado un *ser indígena* desvalorizado, condición que limita las luchas por su liberación. Como una forma de revertir estas significaciones, ha trabajado por construir una identidad colectiva o aglutinadora alrededor de reivindicar el término *maya* para referirse a quienes han sido definidos socialmente como “indios”, “indígenas” o “naturales”. Se trata de una definición relativamente nueva en la larga historia de los indígenas y de sus relaciones con los guatemaltecos en general. Así, el *ser maya*, actualmente va asociado a una propuesta de cambio en la forma en la que se concibe el *ser indígena*, la diferencia étnica y las formas políticas de regirla en este país. (Bastos y Cumes, 2004). *Ser maya* se asocia con el derecho a despojarse de una identidad impuesta y estigmatizada para exigir y asumir una identidad positiva como base para las reivindicaciones étnicas.

Buscar la *unidad del Pueblo Maya* ha sido uno de los principales ideales del Movimiento Maya en Guatemala. Alrededor de ello se ha establecido una movilización política e ideológica desde donde se ha apelado a vínculos de experiencia cultural común entre la población indígena, a un pasado compartido y a un destino colectivo. De esta manera, las reivindicaciones mayas parten de nombrar y resignificar positivamente las diferencias étnicas para construir una identidad política colectiva.<sup>2</sup> El contenido del *ser maya* tiene una base en la realidad. Es decir, las referencias culturales no se inventan ahora, están allí, pero se le da un contenido diferente. Ya no es fuente de desprecio sino de orgullo (Bastos y Cumes, 2004). Quizás ésta ha sido la base para que activistas e intelectuales mayas afirmen con mucho entusiasmo que existe el Pueblo Maya como una unidad.<sup>3</sup> O, por el otro lado, si esa unidad es débil —debido a la opresión de la colonización— la apelación a vínculos comunes logrará consolidar esa cohesión con fines de movilización política en una lucha contra el colonialismo.<sup>4</sup>

Esto significaría que habiendo una base real, la población indígena se identificará con esa nueva forma de nombrarse, de ser y sentirse. Y se esperaría que vinculara sus intereses políticos desde esta identidad colectiva para revertir su situación de subordinación histórica.

2 Para Víctor Montejo, el mayanismo o el pan mayanismo es un “movimiento cultural de autocomprensión y aprecio de la herencia maya, que pretende valorar no sólo el pasado sino el presente de las culturas mayenses. Esta nueva identidad es una creación o recreación de valores étnicos y culturales con la finalidad de concebir un movimiento etnonacionalista cuyos objetivos vayan encaminados a reafirmar que “somos mayas como nuestros antepasados... a reconocer que la cultura maya no es un monopolio de un solo grupo... que el pan mayanismo es un esfuerzo para que todas las culturas mayas (la diversidad) sean visibles... y para que los mayas puedan defender sus derechos indígenas contra las amenazas nacionales y transnacionales” (Casaus, 2001: 221)

3 Utilizo el término “activista” como sinónimo de “actor político”, sin ánimo de darle valoración negativa alguna.

4 Para Demetrio Rodríguez, “La cultura maya, iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene su continuidad en la cultura que nuestro pueblo practica en la actualidad... Por esta continuidad cultural somos mayas, más de cinco millones de guatemaltecos que hablamos cada idioma: los que conservamos la cosmovisión que propicia la convivencia armoniosa con la naturaleza; somos mayas quienes conservamos rasgos fundamentales de la cultura maya. Sobre todos somos mayas quienes nos identificamos ante nosotros, y ante los demás, como Pueblo Maya y, además luchamos por la revitalización de nuestra cultura... También son mayas (quienes) por adversas circunstancias han perdido parte o casi toda su identidad cultural, pero que están trabajando entusiastamente por recuperar su cultura y su identidad... recuperar el idioma propio es el objetivo inmediato. (Casaus 2001: 221)

Con esta identidad política demandará sus derechos frente al Estado.<sup>5</sup> El vínculo común y la subordinación compartida, serán también una base para que dirigentes mayas, se vean como representantes del Pueblo Maya en sus luchas frente al Estado guatemalteco.

Siendo así, el *mayanismo* puede entenderse como una corriente ideológica política y filosófica que busca resignificar positivamente el *ser indígena* a partir de darle una connotación política a la diferencia étnica centrada principalmente en la cultura. Su apuesta es construir una identidad étnica colectiva como Pueblo Maya, para luchar contra las formas coloniales de poder. La *mayanización*, en un sentido restringido, sería entonces, la expansión de esta ideología étnica, con fines de ser compartida por la población indígena y “no indígena”.

El mayanismo como construcción del Movimiento Maya ha generado una serie de políticas, simbologías y discursos que lo identifican. Sin embargo, no es homogéneo, sobre todo en el momento en el que los sujetos políticos –mujeres y hombres articulan la ideología con la acción que lo expande. Comparto con Hugo Us y Domingo Hernández que no puede verse tanto al movimiento maya como al mayanismo como algo uniforme, porque de esta manera sus acciones también se percibirán desde una sola vía.<sup>6</sup> Sin embargo, no se puede negar que existe un núcleo ideológico que lo identifica, que es articulado con la acción social de diferente manera. Así, para alguna línea la reivindicación cultural por sí misma puede ser un eje prioritario, para otra expresión el trabajo político en su sentido estricto puede ser el centro de su interés, o el trabajo educativo, la lucha por la tierra, el resarcimiento a las víctimas del conflicto armado, el desarrollo en su sentido amplio, la literatura y el arte, y la particular reivindicación de “género” desde las organizaciones de mujeres mayas.

El mayanismo, en el actual contexto, coincide y se articula visiblemente con el discurso multicultural cuya tendencia es mundial. Fueron las mismas organizaciones y el Movimiento Maya, junto a instancias de izquierda y de la sociedad civil, las que ejercieron presión para que el discurso entrara en los niveles del Estado y los diversos ámbitos de la sociedad guatemalteca. El Acuerdo Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas muestra cómo se inaugura una nueva forma de entender la diferencia étnica y cómo podría ser trabajado esto en la sociedad guatemalteca. Con todo ello, se plantea también una nueva relación de los pueblos indígenas frente al Estado.

Por el peso importante que el Movimiento Maya ha tenido en darle vida al multiculturalismo en Guatemala, puede hablarse de un multiculturalismo local que difiere de cómo podría interpretarse, elaborarse o aplicarse en otras sociedades.<sup>7</sup> Este multiculturalismo aboga con énfasis en el respeto a la diferencia cultural, a través de aceptar la existencia de cuatro pueblos: maya, garífuna, xinca y ladino, y de reconocer que Guatemala es una sociedad muticultural, pluriétnica y multilingüe. Es un discurso

5 Para Demetrio Cojtí, “La esencia del movimiento en Guatemala es el pueblo o la Nación Maya... de ahí que se inicia para la autoafirmación y liberación de los Mayas. Considera que el pueblo Maya tiene derecho a su propia independencia, integridad e identidad, y que debe emanciparse de la actual situación de dependencia política, atraso económico y destrucción cultural a que está sometido por el Estado guatemalteco” (1997: 47).

6 Comunicación personal en comentarios a este texto.

7 Sobre cómo se está entendiendo el multiculturalismo, puede consultarse la Introducción de este proceso de investigación, al inicio de este Volumen uno.



que se ha vuelto hegemónico en espacios como el estado, la cooperación internacional, las organizaciones sociales, los medios de comunicación, empresas privadas (principalmente las relacionadas al turismo), algunas iglesias y otras instancias. Es decir, este contenido discursivo del multiculturalismo ya no se concentra solamente en el Movimiento o las organizaciones mayas, sino se ha extendido a otros entes, pero se reconoce por su acento fijado en el respeto por las diferencias culturales, independientemente de la forma que se entiende el multiculturalismo.

Para Hugo Us el multiculturalismo como tal, desafía, en primer término, la naturaleza de los estados nacionales y aboga por la libertad cultural por la misma razón por la que son importantes las libertades políticas o económicas. En este sentido no puede reducirse su fundamento político y filosófico y su acción social a una dimensión culturalista.<sup>8</sup> Esto concuerda con la visión de Günter Dietz, quien explica que el multiculturalismo forma parte de un proceso más amplio y profundo de re definición y re imaginación de los Estados naciones (2003: 9). Esta complejidad, según Us, podría reflejarse en las múltiples expresiones del mayanismo y en su trabajo en la sociedad guatemalteca. Sin embargo, parece ser que, la noción del multiculturalismo que el Estado guatemalteco está haciendo propio y expandiendo no tiene una visión de transformación estructural más amplia, sino se ajusta a la idea del respeto y reconocimiento pasivo de las diferencias culturales. Puede ser que las organizaciones mayas, tengan un planteamiento más complejo, sin embargo, se infiere que su trabajo y su discurso llegan a menos población que la que tiene capacidad de abarcar el Estado y otras instancias como los medios de comunicación.

A pesar de su importancia, no es mi objetivo centrarme en el trabajo del Movimiento Maya, su diversidad, su incidencia frente al Estado y su trabajo con poblaciones específicas.<sup>9</sup> Mi interés, más bien, en concordancia con los objetivos del proceso de investigación, fue comprender cómo esta ideología alrededor de lo maya está siendo recibida, interpretada y recreada desde la población indígena que habita en los espacios elegidos como sujetos de esta investigación. Esto implica también, analizar los canales por los cuáles está llegando este discurso, de qué manera y a través de qué acciones concretas. En este sentido, este análisis limitado, puede ser un termómetro que ayude a dilucidar el rumbo que están tomando los discursos relacionados a la transformación de las relaciones étnicas.<sup>10</sup>

Indagar acerca de las identidades desde los indígenas, es importante en este caso, sin embargo, importa ver que está suponiendo ello y en que procesos más amplios está inmerso. ¿Cómo está viviendo la población indígena su etnicidad en los diferentes contextos en los que habita?; ¿qué piensa con respecto a las reivindicaciones mayas?; ¿de qué manera están pensando sus identidades étnicas, entendidas éstas como procesos colectivos de lucha?; ¿de

8 Comunicación personal en comentarios a este texto.

9 Sobre el Movimiento Maya y su diversidad e incidencia frente al Estado, ver trabajos de Cojti, 1997; 2005; Esquit, 2003; Bastos y Camus, 2003; Cayzac, 2001; Brett, 2005; Uk'ux B'e 2005; Pop N'oj, 2006; Cojti, Son y Rodríguez, 2007.

10 Esta descripción analítica se basa en los datos generados por los dieciocho estudios de caso realizados en este proceso de investigación y en los insumos surgidos en encuentros, talleres nacionales, regionales, locales y diversas actividades de discusión, con diferentes actores en el tiempo que duró el proyecto. Puesto que este análisis se basan en los dieciocho estudios de caso realizados, para fines prácticos no serán citados los autores cada vez que se haga referencia a los estudios. Serán citados los estudios o documentos que no formen parte de este proceso de investigación.

qué manera pueden haber confluencia entre los ideales de vida de las y los indígenas y las reivindicaciones mayanistas? Estas son algunas inquietudes que guían este apartado.

El Movimiento Maya en Guatemala, ha sido el actor principal detrás de la demanda, aceptación y expansión del discurso multicultural. Siendo así, empiezo haciendo una descripción de la forma en la que se ha concebido la identidad maya desde el núcleo mayanista, para luego ir analizando cómo ha ido llegando su discurso a ciertos espacios, como está siendo apropiado, rechazado o recreado por la población indígena, dentro de la forma en la que está viviendo las relaciones étnicas. Para fines de ordenar, inicio con quienes parecen compartir las ideas referentes a lo maya y están más cercanos a las mismas hasta llegar a quienes se van alejando de esta ideología.

## 1 EL MAYANISMO DEL NIVEL CENTRAL Y METROPOLITANO

Como ha sucedido en tantas luchas en la historia de la humanidad, la reivindicación maya es dirigida por un grupo de activistas políticos e intelectuales que tiene condiciones educativas, económicas y sociales diferentes a las de la gran mayoría de la población indígena, aunque sus condiciones iniciales hayan sido similares a los de la mayoría. Por lo mismo, algunos analistas definen a las y los mayanistas, como una elite política e intelectual que ha generado condiciones labores, de movilidad social y de poder alrededor de estas luchas. Esto mismo les permite tener recursos económicos y de tiempo para dedicarse a la tarea de reflexionar acerca de la problemática de la población indígena. (Fischer y Warren 2001: 213). Midré (2005:76), citado por Claudia Dary, también considera que “pareciera que la facultad de reflexionar acerca de los valores de la cultura indígena depende tanto de cierto nivel de educación como de cierta distancia respecto a las devastadoras necesidades materiales que caracterizan la vida de la mayoría de los indígenas”.<sup>11</sup>

En este caso, también debo decir que quienes estamos escribiendo este tipo de análisis igualmente tenemos condiciones para realizarlo. Pero, no se trata de hacer una valoración negativa sobre ello, sino de buscar comprender cómo y en que contexto es que se han posibilitado las luchas, las creaciones y recreaciones que se han heredado del mayanismo. Edgar Esquit igualmente opina que el movimiento político maya, es conducido, principalmente, por una intelectualidad letrada, la que genera y adopta una serie de definiciones ideológicas, estratégicas, organizativas y discursivas en relación a la lucha que se está desarrollando. Ellas y ellos generan una serie de ideas e imágenes sobre el pasado de los mayas, con el doble fin de apuntalar la noción de Pueblo Maya (la unidad de los mayas) y desafiar al Estado y la conformación excluyente de la nación guatemalteca. (2005: 1)

Este aporte del mayanismo, generalmente metropolitano, supuso en su momento una transgresión de la forma en la que se ha pensando el presente de las relaciones étnicas en este país, pero también subrayó la manera en la que se ha pensado y escrito el pasado. Si el imaginario sobre el pasado ha sido un mecanismo que ha justificado la dominación actual de los pueblos indígenas, la reescritura de la historia fue y es vista como un recurso vital para la liberación del Pueblo Maya. En este marco, varios activistas e intelectuales mayas

11 Ver Dary, en Volumen tres, de esta colección.



han asumido y sugerido una forma de ver la realidad de los pueblos indígenas desde la lectura del “colonialismo interno”, argumentando que dicha situación se evidencia por el hecho que dentro de un mismo territorio y desde el Estado, un grupo nacional oprime a otros (Cojti, 1997, 26).

Esta situación de “colonialismo interno” con frecuencia se ha analizado desde dos vertientes: desde la dominación y desde la resistencia. La dominación se comprende desde sus implicaciones materiales, ideológicas y subjetivas. El lado material se evidenciaría en el dominio político, explotación económica, asimilación cultural y procesos objetivos de ladinización. Y la parte ideológica y subjetiva pone el punto en los procesos de “alienación” y colonización de mentalidades de los propios indígenas. Pero, según el mayanismo, también hay paralelamente un proceso fuerte de resistencia, y esto se ha dado a través de la continuidad de las culturas, cosmovisiones y formas de vida propias, que han sustentado la existencia de los pueblos indígenas hasta la actualidad.

Es aquí donde *la cultura* se convierte en un planteamiento político estratégico de reivindicación mayanista. El cuestionamiento del *ser indígena* señalando su contenido negativo para demandar uno positivo estará basado en el replanteamiento de la forma en que tradicional y oficialmente se han pensado las culturas indígenas. Pero el otorgarle un sentido diferente ha conllevado a darle un “contenido propio”. Es decir ha llevado a “limpiar” los rasgos “sincréticos” de las culturas por considerar que lo que ahora se vive tiene las huellas de la colonización. Lo que el mayanismo entiende ahora por cultura maya se recrea sobre bases reales. Se inspira en la vivencia de la gente, especialmente del área rural, colocando un énfasis importante en la práctica de los ancianos y ancianas.

Junto a la reivindicación estratégica de la cultura, también ha sido muy importante la re elaboración de las nociones del pasado. De hecho, el ser maya desafía esa idea de una ruptura y confusión histórica sobre el origen de los indígenas, situación que legitima las formas de dominación. Se establecen nuevas formas de entender el pasado, el origen y el valor de la descendencia respecto a los derechos negados. Desde esta lógica, las y los actores mayas que se han dado a la tarea de crear nuevos imaginarios, nuevos significados para ser compartidos por la población indígena y guatemalteca en general. De esta manera, la recreación del nuevo sujeto maya tiene que ver con la construcción de una identidad política conectada a los ideales de liberación del Pueblo Maya. Así, el Pueblo Maya, se entenderá desde:

*La descendencia directa de los antiguos mayas*, que rompe con la idea de la ambigüedad histórica de los indígenas actuales, y la negación de un pasado glorioso, que en gran medida, justifica su situación de desventaja.

*La comprensión de los idiomas desde una raíz maya común y reducto de un pensamiento milenario* para desplazar la idea de los “dialectos”, símbolos del atraso y justificantes para su anulación dentro de la “modernidad”.

*Una cultura milenaria con aportes al mundo* que reta las ideas cotidianas de asemejar lo indígena con tradiciones, costumbres y folklore, asociados al primitivismo y a lo exótico dentro del subdesarrollo.

*Una cosmovisión propia*, que refiere un pensamiento profundo sobre la vida y la relación

de las/los seres humanos con su entorno. Esto pone en cuestionamiento las ideas que ubican a los indígenas como colectivos con pensamientos simples producto del colonialismo, la ruralidad y el aislamiento, como se ha sostenido comúnmente, tanto de posiciones de derecha como de izquierda.

*Una espiritualidad* reivindicada con características políticas que reta el conservadurismo religioso cristiano, el cual llama paganismo y brujería a las prácticas de espiritualidad de la población indígena.

*La autoidentificación como mayas*, símbolo poderoso que intenta quebrar con el peso opresor que encierran las identificaciones asignadas alrededor de lo "indio", "natural" e "indígena".

*Las mujeres mayas*, entendidas como símbolos políticos, principales guardianas y reproductoras directas de la cultura<sup>12</sup>.

Desde el mayanismo se ha elaborado, entonces, una idea fuertemente sustentada respecto a que las transformaciones en este país estarán en manos de indígenas que hayan llegado a tener una "*conciencia de pueblo*", un "*orgullo por su identidad*". Algunos dirigentes mayas han llegado a plantear que la revolución del pueblo maya será una "*revolución silenciosa*" a partir del orgullo cultural e identitario de las nuevas generaciones, y de allí la apuesta por políticas como la educación bilingüe. Sin embargo, reparar sobre las condiciones sociales y políticas de quienes han elaborado estas ideas, ayuda luego comprender por qué ello difiere de los intereses de otros indígenas.

La ideología mayanista se ha ido difundiendo por varios caminos. Las organizaciones mayas de nivel central han tenido un papel preponderante en la incidencia ante entes como la cooperación internacional y el Estado. Pero también se ha descentralizado a través de las mismas organizaciones mayas, las ONG y organizaciones gubernamentales que trabajan el "tema" indígena. De esta manera, es común encontrar sujetos indígenas que defienden el discurso maya y lo han apropiado de acuerdo a sus propios intereses. Esto es lo que analizaré en el siguiente apartado, que he llamado "el mayanismo local".

## 2 EL MAYANISMO LOCAL: LO MAYA COMO VIVENCIA CULTURAL Y POLÍTICA

Aunque las organizaciones mayas y sus dirigentes más públicos están ubicados en las áreas urbanas más importantes del país, los estudios de caso muestran que en casi todos los municipios con población indígena existen organizaciones o personas que se autoidentifican como mayas. Se han conectado a este discurso ya sea porque están vinculados a organizaciones nacionales desde sus expresiones locales, porque han creado de manera independiente organizaciones mayas en los municipios, o porque su trabajo en dependencias gubernamentales ha requerido del contacto con este discurso.<sup>13</sup>

12 Tomado y reelaborado a partir de los Acuerdos de Paz.

13 En el análisis realizado por Santiago Bastos (en este mismo volumen) puede verse en detalle este tipo de organizaciones y su posicionamiento en el medio local.



A estos mayas dirigentes locales les llamo aquí “mayanistas locales” y el tipo de reivindicación maya que realizan lo denomino “mayanismo local”. ¿Por qué hacer esta diferencia? Precisamente porque estos mayas locales son los primeros en marcarla, diferenciando sus posiciones, sus vivencias y el contenido de su lucha como algo “distinto” a cómo lo hacen los mayas del nivel central o ciudadano. Pero encuentro dos tipos de mayanistas locales. Cristóbal Jones (en esta misma colección, Volumen dos) llamaría a los primeros “mayanistas populares”, son quienes están interesados y vinculados mayormente a proyectos de desarrollo y luchas campesinas. A los segundos denomino “mayanistas culturalistas”, puesto que su interés gira alrededor de las reivindicaciones culturales propiamente dichas.

Los “mayas populares”, como los describe Jones para el caso de San Juan Sacatepéquez, son gente articulada a diversas organizaciones urbanas y rurales en el municipio, y tienen una crítica bastante fuerte hacia quienes ellos denominan “*los mayas capitalinos*”. Sus reclamos incluyen la distancia que sienten en sus vidas y en sus luchas respecto a los “*mayas profesionales de la capital*”. Pero también confrontan los discursos de reivindicación culturales porque ellos viven esos elementos culturales que otros demandan, pero el hecho de vivirlos no necesariamente está conectado a su liberación. Acerca de las luchas culturales, plantean “*mientras ellos hablan cosas bonitas de la cultura, nosotros los practicamos*”. Por lo mismo, ven las luchas mayanistas “*capitalinas*” como “*algo aparte*” que no tiene mucha trascendencia en sus vidas.<sup>14</sup>

Los mayanistas locales que enfocan su trabajo a las reivindicaciones culturales, ponen un acento importante en la valoración y el rescate de prácticas “*tradicionales*” de organización y de servicio comunitario gratuito. Quizá por lo mismo ven a los “mayas de nivel central” como gente que trabaja “*por interés al dinero*” o “*gente preocupada por la superación personal y familiar, no tanto por lo comunitario*”. También los visualizan como gente que “*tiene más prácticas y pensamientos ladinos que mayas*”, porque se han formado en universidades y no en su comunidad. En este caso, “*sólo discursan la cultura*” porque se han distanciado de sus pueblos desde donde debieran estar trabajando o por lo menos estar vinculados. Muchos de los mayas que entran en esta “tipología” son calificados como “*simples cáscaras mayas ladinizadas*”, como dijo un hombre en San Juan Sacatepéquez.

El caso de San Juan es muy interesante porque la crítica de estos mayanistas locales ha sido tan constante que les ha llevado a hacer el planteamiento de “*Los siete círculos de la conciencia maya*”, que consiste en una escala jerarquizada del ser maya, que comprende a los “*turistas mayas*”, los “*asalariados y oportunistas*”, los “*folkloristas*”, los “*reencontrados*”, los “*principiantes*”, los “*representantes*” y los “*mártires mayas*”.

Es muy frecuente que los activistas locales critiquen a algunos mayanistas centrales cuando opinan que “*están dramatizando su cultura*”, “*vendiendo su cultura*”, que “*están disfrazados*”, porque, según ellos, “*no siempre viven su cultura*” pero sí la han convertido en un instrumento político y de captación de recursos. Esto mismo se expresó en algunos

<sup>14</sup> Para fines de aclaración, las frases que en este texto se escriban con letra corriente y entre comillas significa, por un lado, una forma de relativizar lo dicho, o son expresiones extraídas de textos. Si las expresiones se escriben con cursiva y sin comillas significa que se está resaltando su importancia. Si la expresión va entre comillas y con cursiva, representan lo dicho por la gente.

talleres regionales, como el realizado el Huehuetenango. Aroldo Camposeco, para el caso de Jacaltenango, también explica que las críticas negativas contra las personas que han laborado en la ALMG y otras instituciones han dado origen a términos con sentido despectivo como “*mayatecas*”, “*ixonhom cultura*” (vendedores de la cultura) y “*Popti a sueldo*”.

Para los mayanistas locales “populares” vivir la cultura en la forma en que ellos la comprenden no parece que sea cuestión solamente de sentir orgullo, sino también de sentir el peso de lo que eso significa a la par de ser “pobres”. Por lo mismo, algo que recalcan es la necesidad de la “*superación personal*”, juntamente con el orgullo de ser mayas, allí se concentran muchos de sus dilemas. Con frecuencia la gente mayor habla con preocupación de cómo los jóvenes “*están perdiendo el idioma*”, “*están perdiendo los valores que tienen que ver con la cultura maya*”, “*ya no se quieren identificar como indígenas*”, o de que las mujeres “*ya no quieren usar el traje*”.

Pero por otro lado, cuando hablan de “*superación*” plantean que es necesario no sólo saber hablar un idioma maya y el castellano, sino también saber hablar el “*inglés*”, para “*no quedarnos atrás*”, buscar vías de mejoramiento económico para superar la pobreza, hablan de la necesidad de pensar en “el futuro”, están preocupados por la prosperidad material que para ellos es muy necesaria. Esto no siempre es muy enfatizado por los mayanistas de nivel central. Los mayanistas de nivel local ven la necesidad de vincularse al pasado, pero también la de enfrentar el presente y el futuro con los mecanismos que tienen a su alcance. Esto fue muy notorio en los talleres locales a los que acudieron mayormente dirigentes locales, como en el caso de San Pedro La Laguna.

Pero tampoco se puede entender el mayanismo local como uniforme o cómo algo completamente distanciado del mayanismo del nivel central porque existen en los municipios organizaciones cuyo énfasis se centra mayormente en el “rescate cultural” y que tienen conexiones con el nivel central, sólo que su trabajo se enfoca más concretamente en los municipios. Por ejemplo están las organizaciones de *ajq'ijab'*, las escuelas mayas, las escuelas de educación bilingüe, la Academia de Lenguas Mayas, las radios comunitarias mayas y el Ministerio de Cultura. Santiago Bastos hace un análisis más minucioso sobre estas organizaciones y sus acciones en los espacios estudiados. El trabajo de estos mayanistas se entremezcla entre lo voluntario y lo remunerado, algunos también son blancos de crítica desde los mayanistas locales populares. Además, existe una diferenciación entre quienes son del área rural o de las áreas urbanas municipales donde suelen concentrarse las organizaciones mayas gubernamentales o no gubernamentales mayas, como sucede en el caso de San Juan Sacatepéquez o en Patzún.

Las ideas que motivan la lucha de estos mayanistas locales “culturalistas”<sup>15</sup>, tiene que ver también con la construcción de una identidad política cultural positiva. “*No somos indios, ni indígenas ‘somos mayas’*” es un planteamiento muy presente. Hay un discurso con lógicas bastantes parecidas a las del mayanismo del nivel central que se refleja en la reivindicación de la simbología y la forma de ver el pasado, situación que los diferencia

15 Al término “culturalistas”, no le doy un contenido despectivo como pudiera pensarse. Más bien lo uso como categoría para explicar el énfasis que estos sujetos hacen, en las acciones de reivindicación cultural.





de los mayanistas locales populares, quienes cuando hablan de antepasados, hablan de los abuelos, de los líderes locales que lucharon de diferentes formas para llevar “el progreso” al pueblo. Para ellos, muchas veces resulta abstracta la simbología del mayanismo y no siempre se identifica con ello.

La forma en la que se piensa y se vive el mayanismo local también difiere en cómo se encarna en lo público. Mientras los mayas populares podrían pasar desapercibidos, algunos mayanistas locales culturalistas han decidido portar símbolos mayanistas como usar el pelo largo, sandalias, traje maya, dirigir o participar en ceremonias mayas y autoidentificarse públicamente como mayas. Para muchos de ellos, estos cambios no son fáciles, sino que les convierten en objeto de burla o de crítica para mucha gente. En otros casos, simplemente los ven como curiosos o diferentes.

Tal como se observa, estos mayanistas locales, principalmente los que aquí denomino “culturalistas”, se han construido como “un grupo aparte”, a pesar de que muchos de ellos viven en sus propios municipios. Lo maya, como dice Esquit, está creando una categorización que separa a “mayas” de “indígenas” o de “naturales”. Aparte de que en muchos lugares los identifican como “brujos”, en otros también los reconocen como “*aj maya*” (los mayas) (2002: 16). Si hace algunos años los mayas eran identificados casi estrictamente con “*los que hicieron las pirámides de Tikal*”, ahora en algunos lugares la gente los asocia con “*el señor de pelo largo y caites*”, “*los que queman*” o “*los que trabajan en alguna organización*”.

Quizá en los municipios la conducta de la gente frente a “lo maya” puede ser comúnmente de extrañeza, pero también de indiferencia. Sin embargo, cuando el discurso y la ideología maya empiezan a tener un carácter público se genera también una reacción que rompe con la indiferencia. Esto sucedió en el caso de Patzún. Enrique Sincal relata que frente a la expansión de la espiritualidad maya a través de una radio comunitaria, las iglesias, pero sobre todo la iglesia evangélica, convocaron a una jornada de ayuno y oración contra “Satanás” manifestado en los *ajq’ija*. La Iglesia católica también hizo lo suyo, atacando desde diferentes flancos.

Situación similar ocurrió en el caso de otras radios comunitarios con influencia en el norte de Chisec y sur de Sayaxché, Poptún y Dolores. Esta radio tiene once años de funcionar, pero en estos últimos años ha incluido programaciones que tienen que ver con el calendario maya, la cosmovisión y la espiritualidad maya. Luego de transmitir por un tiempo, el programa tuvo detractores que no deseaban que saliera al aire, uno de ellos fue un grupo grande de ancianos y líderes q’eqchies que movilizan a mucha gente, pero el otro opositor fue el Vicariato de Petén. David García, autor del estudio de caso de Chisec, plantea que es curioso cómo los ancianos q’eqchies, que tienen una práctica sobre la cual se inspira el mayanismo, tienen una postura que rechaza estos programas mayanistas. Con esto puede ser que los ancianos demuestran que hacen una diferencia entre “las prácticas mayas” y “las prácticas de los q’eqchies”. En el caso del Vicariato, es mucho más fácil deducir que el rechazo se debe a las críticas que se hacen a la religión y a la Iglesia católica. Un comentario que molestó al Vicariato fue cuando el conductor del programa dijo que “*la Biblia no es un elemento propio de los mayas*”.

Con todo, el discurso y la ideología mayanista en los ámbitos locales siguen siendo marginales tanto en su práctica como en su aceptación. “Somos un grupúsculo”, dijo un guía espiritual, refiriéndose a que son muy pocos en los municipios, pero aún así, se está expandiendo un tipo de discurso, de identidad y de ideología que por ahora, lejos unificar, en los hechos está creando diferenciaciones entre los propios indígenas. Para el mayanismo, esto puede ser muy comprensible, porque cualquier cambio es difícil y puede generar conflictos sociales. Sin embargo, surge la pregunta de que si el mayanismo está inspirado en la vida de los propios indígenas, por qué la gran mayoría de los indígenas no se ven reflejados en él.

El activismo local de estos mayanistas tampoco ha logrado articularse como movimientos colectivos más amplios a nivel municipal. En este caso, contrario a la incidencia que las organizaciones han logrado a nivel del Estado central, en las localidades no se ve mucha incidencia en los poderes municipales. Desde el mayanismo local se señala esta limitante cuando se analiza por qué la llegada de los indígenas al poder municipal en tantos casos no se ha traducido en políticas a favor de los indígenas, como sucede en Patzún, lo que les lleva a plantear que una cosa es llegar como indígenas y otra es llegar como mayas.

A pesar de que el discurso mayanista encuentra un difícil camino en la misma población indígena, no se puede afirmar que todo su planteamiento tienda a ser rechazado. Por el contrario, cuando éste logra vincularse con algunas necesidades e intereses concretos de la población hay mayores probabilidades de que sea aceptado y apropiado de acuerdo a la vivencia diaria de la gente, tal como lo plantearé a continuación.

### 3 EL MAYANISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE AUTOESTIMA ÉTNICA

La construcción de una identidad étnica positiva parece ser uno de los hitos más importantes del mayanismo. Y es, quizás, uno de los aportes que tiene muchas posibilidades de ser compartido por la población indígena, independientemente de su ideología e intereses, dada la profunda desvalorización del *ser indígena*.

Algunos de los estudios muestran que ha habido espacios en que la vinculación de activistas mayas con agrupaciones indígenas ha llevado a que quienes se conectan al discurso reivindicativo maya, aumenten su orgullo y autoestima étnica tras analizar que su proceso de opresión, de pobreza, de discriminación tiene una explicación histórica con otras causas que, tal vez, no habían tenido posibilidades de racionalizar. Esto ha ocurrido en casos concretos como los analizados en el área Chorti, en Chiquimula, la aldea Choatalum de San Martín Jilotepeque Chimaltenango y entre q'eqchie's de alrededor de Cancún, como sitios rurales. Lo mismo ha sucedido en la carrera de Magisterio de Educación Bilingüe en la Escuela Pedro Molina en ubicada en un espacio urbano de Chimaltenango.

Estos casos tienen en común que han recibido la influencia de actores mayas quienes han llevado el discurso a espacios determinados en los que se articula con intereses inmediatos, de manera que lo maya no llega como algo abstracto. Pero en los ejemplos aquí enunciados están vinculados grupos pequeños con relación a la población de las localidades en las que

se encuentran. Entonces su inmersión en lo maya también genera contradicciones que tienen que enfrentar cotidianamente en su espacio social.

En los años 1992-1994, según lo refiere Brent Metz organizaciones como Majawil Q'ij y la Academia de Lenguas Mayas decidieron trabajar en el área chorti' desarrollando un trabajo político cultural con una población que ahora es reconocida como indígena, luego de un prolongado abandono en el oriente del país. El primer contacto de las organizaciones mayas fueron los chorti's escolarizados, los involucrados en la educación bilingüe, en programas de radio, en trabajo de salud, entre otros. A través de ellos se reunió a un número considerable de personas de Jocotán, Camotán, Olopa, la Unión, con quienes se realizaron talleres de capacitación, foros y demás reuniones que fueron los canales de difusión de la ideología mayanista. Todo este pensamiento nuevo para los chorti' tuvo una muy buena aceptación entre quienes participaron directamente, ya que, en palabras de mucha gente, les ayudó "*a sacudirse la vergüenza*" y ha empoderarse simbólicamente frente a los ladinos, con quienes tienen una relación de dominación étnica manifestada en un racismo crudo y evidente.

En 1999 ocurrió algo similar en la experiencia de algunos q'eqchi'es rurales, cuando el proyecto arqueológico Cancuén inició su trabajo de excavación, facilitando junto a ello la participación de los q'eqchies a través de acciones de desarrollo, de cuidado y conservación del lugar. De acuerdo a David García, alrededor de este proyecto, se vincularon las comunidades La Isla, el Zapote y Mucbilha' I, (que se encuentran entre Chisec, Alta Verapaz, y Sayaxch'e, Petén) La misma actividad arqueológica fue, en principio, una influencia mayanizante. Los arqueólogos utilizan constantemente el término maya, para referirse a las personas que construyeron Cancuén. Sin dudarlos, los arqueólogos hablan de las personas que habitaron Cancuén y describen toda su cultura, como la cultura maya. Este discurso arqueológico fue apropiado por los trabajadores y ha sido utilizado por ellos en las ceremonias vinculadas al sitio. Los argumentos de este discurso justifican para los habitantes q'eqchi'es de las comunidades cercanas a Cancuén que ellos y ellas tienen derechos sobre los beneficios que pueda traer este lugar. De esta manera ha coincidido lo maya en el discurso q'eqchi', pero no llega como algo nuevo que se impone, sino ello se utiliza para nombrar las prácticas culturales q'eqchi'es, y para referirse a los antepasados. Así algunos q'eqchi'es trabajadores del lugar y habitantes de los alrededores se nombran como "*nietos de los mayas*". Lo maya no llega a desplazar lo q'eqchi, sino se asume como parte o como complemento.

La aldea Choatalum, un espacio kaqchikel muy cercano al área central donde se gesta lo maya en su sentido político, también ha recibido esta influencia, según lo analiza Santiago Bastos. Aquí un grupo de víctimas del conflicto armado organizadas alrededor del Programa Nacional de Resarcimiento y de actividades de exhumación se vincula con la organización maya llamada Saqb'e, que luego pasa a ser Ukux B'e, quien desarrolla un programa de reparación psicosocial basado en la cosmovisión maya. Aunque es notorio que mucha gente ha entrado en conflicto por el cuestionamiento desde la espiritualidad maya de prácticas arraigadas como la fe cristiana católica, la parte que ha sido muy bien recibida tiene que ver con la recreación de un orgullo étnico, de una autoestima personal

bastante dañada por la historia de pobreza y sufrimiento que recrudeció con el conflicto armado.

Siempre en esta lógica, un cuarto caso se ubico en el campo educativo, con población joven específicamente en la Escuela “Ruk’ux Waqxaqi Q’anil” (Esencia de las 8 semillas) que surgió como la carrera de magisterio bilingüe dentro de la Escuela Pedro Molina en Chimaltenango en el 2002. Su dirigente, una mujer activista y pintora maya, fue liderando el proceso de mayanización de esta carrera, incluyendo el cambio de nombre, que ahora está en idioma kaqchikel. El ingreso de la educación bilingüe, claramente mayanizada, fue un aspecto que creó tensiones a nivel de la misma escuela, en donde la gran mayoría de estudiantes se definen como indígenas pero no mayas. Pese a que no todos los magisterios bilingües creados en el país podrían tener un contenido maya, éste si lo tiene en muchos aspectos. A pesar de que las y los maestros bilingües consideran que *“la metodología no es maya sino convencional”* –es decir, es el currículum para todos los magisterios, sólo que este se da en kaqchikel– toda la simbología creada, la ideología en la que se forman las y los estudiantes se basa en el mayanismo. Esta forma de trabajar la educación bilingüe mayanizada se ha ido creando despacio y con muchas dificultades que fueron libradas en primer lugar con los mismos maestros, con las y los estudiantes, con los padres de familia quienes al principio valoraron la educación bilingüe como “un atraso” y como algo extraño. Pero esta educación mayanizada ha creado en las y los estudiantes una autoestima étnica sólida que se pone a prueba frente a actitudes de desvalorización, racismo y discriminación que viven dentro de la misma escuela.

Los cuatro casos muestran como el discurso y la ideología maya ha sido capaz de replantear identidades étnicas que antes habían estado fuertemente marcadas por un sentimiento de autodesvalorización o de vergüenza propia. Esto se ve cuando los chortí'es dicen *“los ladinos ya no nos conocerán más como indios, no se aprovecharán más de nosotros”, “valemos lo mismo que ellos”*. Algo similar ocurre con la gente de Choatalum, para quienes simplemente reconocerse como mayas, en sentido positivo era un paso importante. *“No somos indios, ni inditos, somos puros mayas”*, expresión que denota el peso de opresión que encierran las expresiones *“indio”* o *“indito”* y la fuerza de liberación que le imprimen al término *“maya”* usado como identificación étnica. Los q'eqchies, por su lado, el haber encontrado un hilo histórico con *“la gente antigua”* que habitó Cancuen parece que les da un respaldo para sustentar sus derechos como q'eqchi's, en primer lugar, y en segundo como mayas.

Pensarse en términos positivos también significa tocar el fondo de la subjetividad de los indígenas. No es fácil sentir orgullo cuando se encarna la síntesis de un imaginario de inferioridad étnica y social. Aquí es donde la construcción positiva de la identidad a través de lo maya puede ser recibida como una posibilidad real de liberación, tal como lo dice Metz, los ch'ortis se sentían liberados cuando escuchaban cómo los mayas del occidente habían logrado alcanzar ese orgullo que ellos no tenían hasta entonces. Los chort'is se estaban mayanizando notablemente en el sentido de que sentían que ya tenían algunas



bases para exigir respeto y participación.<sup>16</sup> Ya se sentían guatemaltecos, mayas y ch'orti'es y exigían sus derechos correspondientes. Según Metz, los participantes en el movimiento no estaban tan intimidados por los ladinos o los extranjeros poderosos. Y, como un caso paradigmático, en la consulta popular de 1999, en el área ch'orti' el número de votantes y de votos a favor del *sí* fueron mayores que a nivel nacional.

Sin embargo, como lo señalé al inicio, los casos en los que se ha dado este proceso de creación de autoestima étnica a través de lo maya representan pequeños focos en espacios más amplios. Por esta misma situación quienes están insertos en ello encuentran contradicciones, incomprendiones y conflictos en sus comunidades, principalmente porque su inserción a lo maya "no es radical", en el sentido de romper con sus vínculos sociales y religiosos antiguos. Mucha gente, por ejemplo, es reprendida desde la Iglesia católica por su participación "*en esas cosas de lo maya*", en algunos casos se les obliga a confesarse, como ha pasado en el caso de Choatalum. También es muy común que quienes se integran en actividades relacionadas con lo maya sean continuamente criticados por otros miembros de la comunidad.

No es tampoco automático que la gente rompa con sus creencias y con sus formas de vida acostumbradas cuando se conecta al discurso de lo maya. Uno de los aspectos más difíciles que confronta el mayanismo son las creencias religiosas. Aunque los mayanistas insistan en que la religión cristiana no es propia de los mayas, se ha vuelto parte inherente de la vida de la gran mayoría de indígenas, al extremo de que es cuestionable decir si es o no propia, porque la han hecho propia. Hay gente que se reivindica como maya que no entiende su vida sin la religión católica o evangélica. Un hombre q'eqchi de Chisec expresó con mucho convencimiento en un taller realizado en Cobán que él se reivindica como maya, con orgullo, pero que nunca dejará de ser católico porque esa religión ha cambiado su vida, y es contundente cuando dice "*que me perdonen pero yo quiero ser así*". Edgar Esquit también habla de cómo es frecuente oír decir a la gente que podrían aceptar algunas reivindicaciones culturales mayanistas, como el idioma o el calendario, pero que jamás podrían dejar a un lado el cristianismo.

De manera que puede existir una aceptación de lo maya como recurso de liberación, de fomento de autoestima étnica, sin que necesariamente represente un cambio radical en las dinámicas sociales que viven los indígenas diariamente. Al menos eso parece que demuestran estos casos. Es decir, la aceptación de lo maya no es absoluta, acrítica, muchos menos está exenta de contradicciones, pero sí ha sido un recurso importante en la vida de la gente.

A diferencia de los mayanistas locales, esta población no puede definirse como mayanista, precisamente porque no son sujetos políticos que expandan la ideología maya. Tampoco tienen una posición de entendimiento de la realidad social a partir del ser maya, con todo el sentido político que ello implica. Más bien, esta población se ha vinculado a la

16 Según Metz citando a Wisdom, se podría pensar que una identidad étnica negativa es resultado de siglos de discriminación, pero Wisdom encontró que los ch'orti'es en 1931-33 se burlaban de los ladinos así como los ladinos se burlaban de ellos. Pero en los años 90 la vergüenza era palpable. Dado que su cultura estaba perdiendo la capacidad de proporcionar una vida satisfactoria, por la pobreza y que el estado los excluyó de la nación guatemalteca los ch'orti' se vieron privados de comunidad y de nación (ver estudio de caso Volumen dos).

ideología y al discurso mayas de manera directa, pero vive fuertemente otras ideologías y formas de pensamiento.

Siguiendo con las lógicas que permiten ver cómo lo maya se logra articular y cómo encuentra alguna apropiación entre la población indígena, ubico un nuevo vínculo relacionado con los idiomas mayas.

#### 4 MAYANIZACIÓN E IDENTIDAD LINGÜÍSTICA

Indudablemente una de las apuestas más grandes de las políticas mayanistas es la lucha por la recuperación de los idiomas mayas. Todos los esfuerzos desplegados por instituciones como la Academia de Lenguas Mayas, otras instancias privadas y la educación bilingüe a través del Estado han tenido eco de diversas maneras. Los estudios de caso evidencian que a pesar de haber una fuerte oposición a la institucionalización en la enseñanza de los idiomas mayas, esto no implica que en la vida cotidiana sigan siendo un mecanismo de comunicación importante.

Si bien la construcción mayanista de las identidades busca la unidad o la unificación del Pueblo Maya, principalmente a través de una asunción nacionalista del *nosotros*, en algunos espacios este *nosotros* ha tomado rumbos un tanto distintos, pero no ajenos a lo maya. Hablo específicamente de los casos en que lo lingüístico es un referente identitario que se ve fortalecido de alguna manera con el planteamiento mayanista. Este referente está traspasando el arraigo a las fronteras geográficas administrativas municipales y departamentales, que han sido hasta ahora muy importantes para la población indígena.

Un ejemplo muy significativo para ilustrar esto es el caso ch'orti. Brent Metz cuenta como, a pesar de que los ch'orti han estado asentados en varios municipios que colindan unos con otros, ellos no se consideran unificados en torno a un *nosotros ch'orti*, sino que se miraban diferenciados y distanciados por las fronteras administrativas, a pesar de tener rasgos físicos similares, vivencias culturales y una opresión compartidas. El trabajo de las organizaciones mayas posibilitó que varios de los municipios que antes no tenían comunicación establecieran conexiones a través de algunos dirigentes, siendo el idioma ch'orti' el principal mecanismo de enlace. Metz considera que los vínculos que llegaron a tener los ch'ortis entre municipios acabaron siendo tan fuertes que en algún momento pudo hablarse de un Movimiento Chorti', que no se limitó a existir sólo en suelo guatemalteco sino que buscó enlaces con Honduras, en donde los ch'orti'es tienen un movimiento bastante fuerte.

Este es un ejemplo en el que el referente lingüístico se convierte en un elemento de articulación y movilización políticas. El caso chorti', con todo lo que supuso el retiro de las organizaciones mayas luego de la Consulta Popular (1999), es excepcional, pues la vitalidad del movimiento estaba basado en la novedad del activismo alrededor de lo étnico.

En los otros casos estudiados, el que tiene características semejantes es el que se gesta a través de la comunidad lingüística popiti, que en ocasiones se confunde con la idea de la Región Huista. Con la llegada del discurso multicultural mayanista extendido por la Academia de Lenguas Mayas y otras organizaciones, más que asumir un discurso



nacionalista mayanizado, lo que sucede en municipios como Jacaltenango es que el “rescate cultural” pasa por la reivindicación de lo popti, de lo local, de lo regional, antes que por lo maya nacional.

A pesar de que esta construcción identitaria popti se auxilia y se beneficia de lo maya, tiene primero una creación un tanto más autónoma, sin que esto tenga que ver con una separación total. Por supuesto, el asidero más grande de esta forma de asumir la identidad étnica es precisamente el uso del idioma popti como mecanismo de comunicación en la vida diaria. El idioma y el ser jacalteco constituyen fuertes elementos de identidad fuera de las fronteras municipales y nacionales. Camposeco habla de cómo los “sones jacaltecos”, la marimba y una identidad positiva son mecanismos que unen a los jacaltecos que han migrado a lo interno del país, pero principalmente a quienes se encuentran en lugares como EE.UU.

Parece ser que en situaciones en que el idioma tiene un fuerte arraigo, cuando recibe el estímulo de una construcción positiva y unificada, logra encontrar los vínculos para reflejar ese *nosotros* que ha estado allí. Esto puede estar sucediendo también entre los q'eqchies, cuando David García plantea que pareciera haber una construcción de la identidad “pan q'eqchi”, más que “pan maya”. “...los actores aún no tienen bien claro su identidad q'eqchi contrapuesta con su identidad maya. Les causa conflicto y matizan en su discurso cuando tratan de ubicarse como q'eqchies, mayas o mayas q'eqchi'es”. Sin embargo, lo maya, es otro de los factores —no el único— que les ha posibilitado fortalecer un imaginario de un *nosotros q'eqchi* que trasciende los límites municipales o departamentales.

La recreación de lo tz'utujil es otro de los ejemplos visibles. Aparte de que el idioma sigue siendo un vínculo fuerte, también lo es el uso de esta categoría identitaria en la vida diaria. No sucede lo mismo con la gente kaqchikel, es menos frecuente, que alguien en la vida cotidiana se identifique con ese referente lingüístico. El caso k'iche' sería importante analizarlo. Aunque las etnografías reflejan muy pocos datos al respecto, es notorio que en espacios como San Bartolo Aguas Calientes, de Totonicapán, la gente se definía como kich'e aunque su identidad social más importante sea la de ser bartolenses.

En este caso, las aspiraciones de unidad desde el mayanismo han encontrado un terreno facilitado por el vínculo lingüístico.

Encuentro también que, en algunos casos, cuando ser maya es visto por la gente como una identidad social, más que política o religiosa, tiene muchas más posibilidades de ser escuchado, aunque no siempre sea aceptado de manera lineal. A esto me referiré en la siguiente sección.

## 5 LO MAYA COMO IDENTIDAD ÉTNICA NO POLÍTICA

Hay gente indígena para quienes lo maya no resulta ser un asunto tan extraño, tan polémico ni nuevo. Estas son personas que se ubican mayormente en el área rural, pero alguna también habita en áreas urbanas municipales o departamentales. Viven diariamente, aunque no de la misma manera, aspectos reivindicados por el mayanismo como el idioma, la espiritualidad y otras formas de vida. Aunque no ha tenido mucho contacto con el

discurso mayanista, puede inferirse que sí ha recibido algunas nociones de lo que ello significa.

Pero el uso de lo maya no parece tener conflicto al asemejarlo a otras categorías étnicas como “naturales” o “indígenas”. En este sentido, no siempre están captando el sentido político más amplio que encierra lo maya, pero sí el contenido cultural que conlleva. Un hombre de San Pedro La Laguna no ve donde está el problema cuando dice: “*Yo soy indígena, soy maya, como mucha tortilla, frijol, y hablo mi lengua materna*”.

Por este lado hay gente que percibe que quienes rescatan lo maya “*es porque ya lo perdieron y quieren recuperarlo*”. En cambio, si se está seguro de ser quien se es, no importa qué nombre se dé cada quien, sino cómo se vive, tal como lo dice esta persona: “*No necesitamos llamarnos mayas, porque lo practicamos*”. Es como si la seguridad de ser quien se es sea más que suficiente.

Habría que ver cómo reaccionan estas personas que así se asumen ante la propuesta identitaria maya en su contenido político, porque la percepción de esto es que la razón de su no conflicto tiene que ver con la asunción de una identidad política apropiada como identidad social positiva. Así, una mujer en el mercado de Chimaltenango le decía en kaqchikel a otra: “*Dicen que los naturales también somos mayas, los mayas fueron nuestros antepasados, así lo escuché en la radio, o sea que eso de lo maya no es malo si fueron nuestros “qatit qamama” (abuelas y abuelos)*”.

Quizás esta población tiene mucha más disposición para entender su identidad a través de una “nueva categoría”, que es lo maya, porque no le implica romper con sus formas de vida y lógicas identitarias desde lo étnico, puesto que lo vive diariamente y no tiene una actitud de rechazo ante ello. Sin, embargo, esto no pasa con toda la población indígena, puesto que en la medida en la que sus vivencias y aspiraciones son diferentes verán en esta nueva propuesta un respaldo a sus identidades sociales. En cambio hay quienes más bien pueden verlo como una amenaza al percibirlo como un “atraso” a formas de vida que han logrado superando, precisamente, las nociones culturales que el mayanismo rescata.

## 6 EL ORGULLO INDÍGENA EN LA AUSENCIA DEL MAYANISMO

“*Somos orgullosamente indígenas*” fue una frase que estudios como el de Patzún y San Juan Sacatepequez, evidenciaron con mucha claridad, pero de igual manera está presente en casi todos los estudios. Esta es una característica encontrada mayormente en los indígenas urbanos que –por lo general– no han tenido contacto con el discurso mayanista. Estos podrían ser los típicos indígenas “alienados” o “ladinizados”, sin embargo, ellos se asumen a sí mismos como indígenas y no como ladinos. En muchos casos, los ladinos resultan ser “el otro dominante”, a quien se quiere demostrar que sí se puede “igualar”, aunque esto no siempre se reconozca abiertamente.

“*¿Pero de que se enorgullecen estos indígenas?*”, nos preguntaron en algunos de los talleres de discusión, en donde la gente está pensando que lo más importante –y quizá legítimo para los indígenas es enorgullecerse de “su cultura”. Sin embargo, es interesante ver el asidero sobre el cual construyen su orgullo, que no tiene mucho que ver con lo que quizá esperaríamos el mayanismo. Generalmente estos indígenas se consideran “*gente luchadora*”,





“gente próspera”, y son comerciantes, profesionales de carreras no humanísticas, empresarios, etc. Está claro que tienen una base social y económica, tienen prestigio y estima en sus lugares, generalmente frente a la población indígena más pobre, con quienes en muchos casos mantienen relaciones pero también distancias de clase social, como ocurre en lugares como San Bartolo Aguas Calientes, Patzún, San Juan Sacatepequez, Comalapa, San Pedro La Laguna y Jacaltenango, por mencionar algunos.

Pero en cambio, es también muy claro que frente a “no indígenas”, ya sea en el mismo pueblo o fuera de él, este orgullo, esta estima, este prestigio, se ve lastimado por su lugar de subordinación en las relaciones étnicas. Es difícil que estos indígenas reconozcan que también son objeto de discriminación y de racismo, lo que puede notarse en su incomodidad cuando se trata este tema. Muy pocos, tienen disposición para hablarlo, pero dejan claro que, de acuerdo a su experiencia y su vivencia, la única vía para lograr solucionar este problema es buscando la igualdad de condiciones económicas y sociales por la vía individual.

Muchos de estos indígenas, principalmente los mayores, han sido personas que dejaron la agricultura de subsistencia para entrar al comercio y, desde allí, ir superando sus condiciones de precariedad. Pero coinciden en que, ahora, la educación es un asunto de suma importancia para el progreso de los indígenas. Como dijo un hombre en San Bartolo Aguas Calientes: *“Yo no tuve escuela, estuve en la ignorancia, pero quiero que mis hijos y mis hijas tengan lo que yo no tuve”*. La idea de la educación de estos indígenas está muy en la tónica del discurso liberal y neoliberal, *“la educación nos salva del atraso”*, *“nos ayuda a progresar”*, *“nos saca de la ignorancia”*. Entonces, ven que la exclusión histórica de los indígenas en la educación ha sido un *“arma para mantenernos dominados”*. Paradójicamente, lo mismo opinan del uso de los idiomas mayas, situación que explica su rechazo a la educación bilingüe o al rescate de los idiomas mayas.

Los indígenas que son adultos mayores en este grupo saben hablar un idioma maya, pero con mucho énfasis afirman que no fue hablando k’iche’ o kaqchikel como lograron *“salir adelante”*, sino todo lo contrario. Eso les indujo a no *“enseñarles dialecto a sus hijos”*, para que no sufrieran como ellos, e implicó entonces, que las generaciones siguientes ya no hablen *“lengua”*, como sucede en espacios como San Bartolo Aguas Calientes y San Juan Sacatepequez. Sin embargo, no manifiestan siempre un sentimiento de vergüenza hacia los idiomas mayas. Hay gente que dice *“la lengua es buena pero no nos sirve”*, *“nuestro dialecto k’iche’ es maravilloso, pero lástima que se ha perdido”*, demostrando no un rechazo rotundo, pero sí un pragmatismo ante su *“inutilidad”* en las relaciones sociales en Guatemala.

En cambio hay otros lugares como Patzún, Comalapa, San Pedro La Laguna, por mencionar tres, en los que las generaciones jóvenes usan los idiomas mayas pero generalmente los relegan al espacio privados de sus hogares. Mientras tanto, hay otro grupo que claramente rechaza el aprendizaje y uso de los idiomas mayas. Cristóbal Jones dice al respecto:

“El posicionamiento más duro de este sector es el de los comerciantes y sus hijos, que por lo general están estudiando carreras técnicas o profesionales. No sabría decir cuántas veces he oído los mismos argumentos repetidos con respecto al aprendizaje del idioma

kaqchikel: “*Es un atraso*”, “*no tiene sentido*”, “*una pérdida de tiempo*” o, simplemente, no les interesa, lo que les interesa es aprender inglés y conseguir un buen trabajo y mejores oportunidades económicas”.

El planteamiento de estas personas indígenas está muy en la línea de “*ser modernos*”, “*ser civilizados*” desde su conexión con las ideologías y la vida material que se vive diariamente en los contextos urbanos guatemaltecos. Su modernidad, su civilidad están pensadas en términos de querer dejar el contenido de “*atraso*”, según lo dicen: como el idioma, los rasgos físicos, en muchos casos los apellidos, para de esa manera tener mucha más facilidad de moverse, ascender y mejorar su nivel vida en ese mundo que ellos llaman “*moderno*”.

Es importante reconocer que hay indígenas que sí ven en los idiomas mayas, en sus características físicas, en su cultura en general, signos de vergüenza, de desprestigio por lo que ha significado ello en las relaciones de dominación en Guatemala. Quizá han aceptado la lógica colonialista que “*los problemas son los indígenas y su cultura*”, pero en vista de que dejar de ser indígenas no siempre es una ecuación sencilla, ellos siguen siéndolo aunque tengan conflictos consigo mismos. Esto podría valorarse simplemente como que son un tipo de indígenas y que probablemente se piensan a sí mismos de esa manera sin conflictos. Sin embargo, dice Jones, hay algo detrás de las palabras y de las expresiones de estos indígenas, que es difícil describirlo con facilidad, pero que: “*Después de varias conversaciones, a uno le queda la sensación de que lo que no dice implica un fuerte sentido de vergüenza hacia sí mismos, un rechazo de lo propio; es decir, un odio por lo propio...*”. Este sentido de vergüenza que dice Jones parece contradictorio con la idea de “*soy orgullosamente indígena*”. Parece ser que este orgullo no es completo porque no existen las condiciones materiales ni tampoco las subjetivas para que así sea.

Muy relacionado a esto, fue muy importante escuchar las palabras de los principales de San Bartolo Aguas Calientes, Totonicapán, cuando ellos explicaban qué había detrás de este pueblo de comerciantes exitosos y orgullosos de su modernidad. Uno de los principales narraba cómo la falta de tierras fértiles llevó a muchos a buscarse la vida a través del comercio. Ellos se extendieron hacia cualquier punto de país, incluso en el oriente, donde “*no ha había indígenas*”. Recuerdan que en el oriente eran objeto de racismo y discriminación por ser indígenas y por hablar k’iche’. Mucha gente se burlaba de ellos, los trataban de engañar y los nombraban bajo términos discriminatorios. Todo esto ocasionó que muchos de ellos, por sobrevivencia, dejaran de hablar el k’iche’, incluso entre los mismos comerciantes tanto afuera como cuando retornaban al pueblo. Cuando decidieron dejar de enseñar el k’iche’ a sus hijos lo hicieron con la intención de facilitar el acceso a la vida externa.

De igual manera, muchas mujeres de San Bartolo no vistieron el traje maya. En el taller realizado en este lugar, un hombre recordó cómo mujeres bartolenses que trabajaban en oficios domésticos en casas particulares fueron cambiando su forma de vestir influidas por el “*uniforme occidental*” que usaban en las casas. Pero también otra mujer k’icke’ que vestían pantalón explicó que las escuelas del pueblo, a la que ya asistían niñas, exigieron el uso del “*vestido ladino*”, “*así, las mujeres se acostumbraron a dejar el corte*”. “*No usamos el traje pero somos ki’ché’s*”, dice esta mujer.



“Así se fue cambiado a nuestro pueblo”, explicó un participante en el taller, en referencia a qué no es que los cambios hayan sido siempre producto de una libre elección sino que en gran medida fueron forzados por las condiciones en las que se vivían. Pero luego estos cambios fueron siendo aceptados por la gente, de manera que ahora forma parte de su ser bartolense, urbanos, modernos e indígenas “de raza k’iche’”. El haberse extendido como comerciantes en muchas partes del país, incluso en el extranjero, les permitió conocer otras formas de vida, tener otras ideas que fueron llevando a su municipio hasta convertirlo en lo que hoy es: “Un municipio moderno”, urbano y mayoritariamente evangélico.

Ana Lucía Robles repara en que existe un contraste entre el San Bartolo del área urbana y el San Bartolo rural. En el área urbana la gente, en su mayoría, es comerciante, escolarizada y evangélica, mientras que en el área rural la gente es campesina, católica y analfabeta. Los pueblos vecinos reconocen a San Bartolo (cabecera municipal) como un pueblo próspero pero en el que no se habla k’iche’, la gente “ya no siembra”, van a la escuela y muchas mujeres “no usan corte”. Entonces, puede ser que esas condiciones se interpreten como bases de la prosperidad y se perciba que despojarse de los símbolos de “atraso” facilita la modernidad.

Al igual que San Bartolo existen también otros casos en los que la población le ha dado mucha importancia a la educación y al comercio, como son los casos de Patzún, San Pedro La Laguna, Santa María Visitación, y también el casco urbano de Comalapa, que son considerados pueblos educados y prósperos. Es muy común que en estos lugares la educación bilingüe, o más bien la enseñanza de un idioma maya en las escuelas, sea rechazada porque se ve como un obstáculo para la prosperidad. Además, en casos como Comalapa, Santa María Visitación y San Pedro la Laguna, el idioma maya es muy frecuente en la vida diaria, entonces para la gente es más importante que los niños aprendan el idioma maya en casa y el español en la escuela.

Pero esta posición no está conectada directamente a la prosperidad que ya existe sino también al deseo de ser prósperos, porque en Chisec, en donde los padres exigen que en la escuela se enseñe español a sus hijos porque ya hablan q’eqchi’ en casa, las familias viven en condiciones de mucha precariedad. Algo parecido ocurre en la aldea Choatalúm, de San Martín Jilotepeque, en donde los niños ya no hablan kaqchikel y los padres tampoco están dispuestos a que se les enseñe este idioma en la escuela, por el mismo motivo.

Por lo que puede verse, el orgullo de estos indígenas está en su *ser indígena* como autodefinición. En muchos casos se conservan elementos culturales indígenas, pero en otros, las formas de vida son mucho más “sincréticas”. Entonces, mucho del orgullo no pasa por la “vivencia de la cultura indígena” tal como se definiría desde el mayanismo, sino por el ser indígena teniendo como base su capacidad de poder adaptarse a la vida “moderna”, de haber alcanzado con mucha dificultad bienes materiales que por ser indígenas no siempre están fácilmente a su disposición. Es este tipo de indígenas el que dice: “Voy a demostrarle a los ladinos que yo también puedo hacer lo que ellos hacen, hablar como ellos, tener lo que ellos tienen”, como dijo un profesor de la Escuela Pedro Molina.

Estos indígenas, de muchas maneras están reproduciendo también las ideas liberales o neoliberales que plantean que cualquier persona puede superar la pobreza si se lo propone.

De esta manera, también ven a otros indígenas pobres como incapaces y se posicionan como el ejemplo a seguir.

## 7 LA FUERZA DE LAS IDENTIDADES LOCALES

Al parecer, la forma de organización que ha logrado construir un *nosotros*, no tanto en términos étnicos sino en la vida social entre los indígenas, es la construcción de identidades locales a través de los territorios municipales. Sucede que cuando a los indígenas se les pregunta cómo se identifican, más que mirarse en términos étnicos lo hacen a través de su ser “patzunero”, “sanjuanero”, “visiteco”, etc. Esto no significa que se nieguen como indígenas, sino que la identificación étnica evidente queda en segundo plano. Esto puede deberse a que mirarse como patzunero, por ejemplo, también está muy vinculado con el ser indígena, según opina Edgar Esquit; la relación entre etnicidad y localidad puede tener mucha importancia en este sentido.<sup>17</sup> Sin embargo, sería interesante observar por qué hay indígenas que reivindican su identidad local cuando los espacios son interétnicos y lo indígena no está fuertemente asociado con la identidad local.

Aunque estas identidades locales se han construido en el marco de la división político administrativa del país, que ha fraccionado las comunidades lingüísticas, no puede negarse que son espacios, en los que los indígenas han decidido y realizado sus luchas históricas frente al poder municipal y frente al Estado central, como lo plantean Esquit para el caso de Comalapa; Ana Lucía Robles para el caso de San Bartola Aguas Calientes; Tally y Chavajaj para San Pedro La Laguna; y Sincal para Patzún.

Son espacios en donde también se han creado prestigio social, poderes internos y diferenciaciones frente a otros pueblos. En lugares como Jacaltenango y San Pedro La Laguna el prestigio social no pasa sólo entre quienes son “*de pueblo*” y “*de aldea*”, sino entre quienes tienen condiciones sociales, incluso fenotípicas, diferentes. Así, los jacaltecos *popt'ies* ven a los *mames* y *akatecos* como los “*yoxes*”, los sirvientes y los “*de afuera*”. Los *pedranos* de más prestigio ven a los otros como “*xat ula*”, dando la idea de menor valía. Pero también, los *pedranos* y *visitecos*, han creado su propio prestigio dentro de los pobladores de la orilla del lago, así ellos se ven como los más educados, los más “*adelantados*”, mientras que ven a los *Santa Clara* como “*los ladrones*”, “*los conflictivos*”, y a los de *San Juan* como “*baraganes*”.

Las diferenciaciones entre quienes son del área rural y del área urbana, entre quienes tienen más o menos recursos económicos, también han creado distancias entre los indígenas en los municipios. Existen casos en que es más fácil que los indígenas con recursos económicos establezcan alianzas con los *ladinos* del pueblo en vez de con los indígenas más pobres. Esto significaría que no siempre lo étnico funciona como un mecanismo de cohesión interna, como tampoco lo es ahora entre municipios si se consideran los conflictos territoriales por asuntos limítrofes, por ejemplo, entre *Santa María Visitación* y *Santa Clara La Laguna* o entre *San Bartolo Aguas Calientes* y *Momostenango*.

17 Comunicación personal en comentarios a este texto.



Las diferenciaciones, discriminaciones y desigualdades que se viven al interior de los indígenas, en este caso en el marco de los municipios, muchas veces se ven con normalidad porque no se está pensando en la idea de un nosotros pan indígena, mucho menos pan maya. Pero en otros casos, también la gente racionaliza su subordinación étnica y se cuestiona estas divisiones entre indígenas, idealizando la posibilidad de cohesión. Así, sucede que en los talleres cuando se habla de la problemática del racismo o de la cuestión étnica con indígenas, hay gente que de manera espontánea plantea “*es que entre nosotros mismos somos racistas*” o “*entre nosotros nos discriminamos*”, dando la idea de que es inaudito que siendo subordinados también subordinen. Pero es, asimismo, una expresión de pesimismo frente a lo que se puede hacer porque existe la idea que un subordinado naturalmente tiene que “ser bueno”, y si no lo es, se debe a su “naturaleza”.

Hay casos en los que gente mayanista tienden a ocultar este tipo de diferenciaciones que se dan a lo interno de comunidades o pueblos indígenas, pues no es políticamente correcto hablar de ellas cuando se ha creado una imagen idílica de los indígenas en base a la cual se captan las ayudas de la cooperación y se han alzado las luchas políticas frente al Estado. Pero seguir con esta idea es hacerle el juego tanto al racismo como a la idea folklorizada que no permite ver a los indígenas como seres humanos en un contexto complejo como el guatemalteco. Esto, por supuesto, tampoco implica caer en el otro extremo de decir simple y llanamente que los indígenas “*somos racistas*”, sino analizar qué condiciones posibilitan, y cómo se dan, esas diferenciaciones, discriminaciones y desigualdades en las interacciones sociales.

Los municipios –indígenas en este caso también han asumido las mismas nociones liberales en las construcciones identitarias. Así, las elites indígenas que han tenido posibilidades de construir los imaginarios locales tienden a reproducir las desigualdades, a continuar con las ideas de segregación, pero manejando un discurso de homogeneización, así como sucede en Jacaltenango, en donde los popti se han aliado en términos horizontales con los pocos ladinos que hay en el pueblo, al cabo de que ahora tienen un alcalde ladino, pero no parece que hagan ruido las formas de dominación en las que viven los mames y akatecos.

Si el espacio local, sigue siendo un espacio de cohesión para muchos indígenas, aunque no se vea en términos étnicos, seguramente hay un gran potencial que puede confluir con el mayanismo, en la medida en que se entiendan las lógicas y los intereses locales.

## 8 EL ANTIMAYANISMO DESDE LAS Y LOS INDÍGENAS

Una postura quizá un poco más directa de rechazo de lo maya es la de quienes están en contra ya sea por desconocimiento o porque en su acercamiento han encontrado contradicciones que les resulta difícil salvar. Pero la idea que desde el anti mayanismo se tiene de lo maya es que es una propuesta “extrema” o “fundamentalista” que afecta muchas áreas *sagradas* de la vida de muchos indígenas. El antimayanismo no se puede definir solamente por la postura que se tiene ante lo maya, sino por la misma actitud de quienes asumen esta postura, que generalmente, también tienen ideas absolutas para entender procesos sociales, en este caso lo étnico.

Las ideas antimayanistas surgen de ver lo maya como un movimiento religioso, un movimiento de “gente resentida”, “oportunista”, “divisionista”, “atrasada” que pone en peligro la forma en la que los indígenas llevan su vida. Es en el ámbito religioso donde más oposición encuentra lo maya porque toca cuestiones de fe, contraviene ideas que han sido asumidas como incuestionables, y también porque, algunas veces, parece utilizar el mismo “fundamentalismo” que otras religiones han usado para posicionarse.

El antimayanismo tampoco se desconecta con la continuidad del conservadurismo religioso derivado de la mentalidad colonial, puesto que muchos indígenas ven como “paganismo” o “brujería” los rituales que alguna vez practicaron los indígenas y que por influencia del cristianismo ya no practican más. Así, un pastor evangélico de San Pedro La Laguna dice con mucha seguridad: “*Lo maya es una teología del paganismo*”. Pero, al percatarse de que lo maya no se basa exclusivamente en la religión argumenta: “*En esta tierra no estamos por cultura, sino por propósito de Dios*”.

Hay católicos que también lo ven de esa manera, como pasa en Choatalum, en donde los curas del Opus Dei prohíben a la gente cualquier vinculación con la “cuestión maya”. Mucha gente involucrada con las organizaciones mayas en los programas de resarcimiento y reparación psicosocial ha sufrido fuertes llamadas de atención por parte de los curas por estar “*en esas cosas*”. A muchos se les obligó a confesarse por haber participado. De hecho, mucha de la gente que asiste al programa de resarcimiento no está muy de acuerdo con la “religión maya”, aunque sí con la cultura y “*todo lo demás sobre lo maya*”. Esto no tiene que ver sólo con los curas, mucha gente en la comunidad que no está cerca de este programa de resarcimiento, a menudo ve todo esto con mucha desconfianza y acusa a sus vecinos de “*brujos*”; no quieren saber nada de lo maya. La comunidad de Choatalum es en su gran mayoría católica, pero eso no es razón suficiente para estar más abiertos a lo maya.

Un caso más extremo sucedió en San Juan Comalapa, cuando un grupo de jóvenes mayas de la Coordinadora Juvenil fueron expulsados de una aldea por las autoridades civiles, puesto que fueron alertados de que realizarían “*ritos satánicos*” y la gente les amenazó con lincharles si no se retiraban.<sup>18</sup> Sería muy fácil decir que la gente hace esto por ignorancia, pero como dice Esquit, esto surge por la defensa de las tradiciones religiosas y la integridad de la comunidad. No se puede negar que las religiones cristianas fueron impuestas –incluso con la violencia– en diferentes momentos de la historia, pero ahora forman una parte importante de la vida de mucha gente, al extremo de que no se puede decir que sean algo “extraño” o “extranjero”. Más bien, lo que ahora resulta extraño es la religión o espiritualidad maya, la gente no se ve reflejada en ella, y de ahí las conductas de profundo rechazo. Pero esto tampoco se desconecta del poder y el prestigio que han alcanzado otras religiones y que se sienten amenazadas por lo maya.

Otro de los grandes dilemas con respecto a lo maya es la “*educación bilingüe*”, que generalmente se interpreta como la enseñanza de un idioma maya a las y los estudiantes. Para los que declaran abiertamente su rechazo de lo maya, la educación bilingüe “*es un*

18 Para Irma Oztzy (Comunicación personal en comentarios a este texto) esta situación puede tener relación con otros sucesos actuales, por ejemplo en San Juan Comalapa hay un grupo de jóvenes seguidores Marlyn Manson que hace una serie de rituales que no son bien vistos en las comunidades. Quizá estos jóvenes mayas fueron confundidos con los primeros.



*arma para seguir explotando a los indígenas*". Hay gente que percibe que "los mayas son aliados del gobierno para seguir explotando a los indígenas". El caso de San Bartolo Aguas Calientes es evidente en la oposición tajante de los padres de familia para que "no se enseñe eso aquí porque no sirve para nada". Frente a la insistencia de los educadores bilingües, algunos padres amenazaron con "levantar la comunidad si no se retiran".

Hay quien piensa que "a los ricos de este país les interesa la educación bilingüe porque de esa manera se quieren seguir aprovechando de los indígenas", porque no se sabrán defender si no hablan español. Nuevamente, aquí la interpretación no es la enseñanza en español/idioma maya, sino que se piensa que el español será sustituido por un idioma maya. Esto puede traducirse como desconocimiento, pero también hay algunos que observan que han escuchado decir a gente mayanista que "debemos rechazar el español, mientras que ellos hablan hasta inglés".

La gente que puede tener algún posicionamiento anti mayanista no necesariamente reniega de su ser indígena, al contrario muchos lo enfatizan, pero se consideran "diferentes a los mayas". Éstos no son anti indígenas, son antimayas. Quizá la crítica más grande de estas personas es considerar que mientras los mayanistas tienen "buenos salarios", "buenos trabajos", "buena vida" por haber estudiado, por saber español e inglés, en muchos casos les están negando a sus paisanos lo mismo que ellos tienen.

Otra de las críticas fuertes que viene de este sector es la entrada de los mayas al gobierno. "Ellos son aliados del gobierno", dicen. Son políticos y hacen lo que todo los políticos: se olvidan de su gente. "Muchos han caído en corrupción, igual que todos". Esto se relaciona más con el desprestigio de la política; se piensa que todo el que es político es porque le gustan los vicios de la política, como también lo analiza Santiago Bastos en este mismo Volumen.

## 9 ENTRE LA INDIFERENCIA FRENTE A LO ÉTNICO Y LA LADINIZACIÓN

No todos los indígenas en este país están dispuestos a afianzar sus identidades a partir de lo étnico. Muchos de ellos se muestran verdaderamente incómodos cuando se habla de este tema, como queriendo escapar de algo que valoran como negativo o inservible para la vida y el contexto actual. Cuando se les pregunta por sus identidades étnicas responden: "soy guatemalteco", "ser humano", "jacalteco", "quetzalteco", "maestro", etc. Es decir, no hablan de su identidad étnica, sino que más bien utilizan como elemento de identificación aquello que les da pertenencia a algo "positivo".

Estos "indígenas", imponiéndoles una definición en términos analíticos, están pensando en lo étnico como "cosa del pasado" y no como algo que puede concederles derechos que no han tenido. Su posición está muy acorde a la ciudadanía individual, al aprovechamiento de espacios que se abran, de allí que son maestros, trabajadores de empresas privadas, empresarios, trabajadores públicos, profesionales de carreras técnicas y no humanísticas. Pero a pesar de querer "sacudirse" cualquier rasgo que los etnitice, no siempre lo logran puesto que son identificados como indígenas, ya sea por sus rasgos físicos, sus apellidos o cualquier otro elemento. Comentarios como "son naturales", "su mamá es de corte", o "sus

*hermanas usan corte*", o "ellos son de corte", generalmente los marca como indígenas, según experiencias que compartieron maestras, maestros y estudiantes de la escuela Pedro Molina.

Algunos de estos indígenas, en su afán de "superar" o de alcanzar la estima que no se logra siendo visiblemente indígena, terminan menospreciando la "cara étnica" de sus círculos familiares. Marcelo Zamora cuenta cómo quienes organizan el prestigioso baile del convite en Totonicapán ofrecieron dar un baile de gala, pero decidieron no invitar ni dejar entrar a mujeres indígenas. Dentro de la organización estuvo el mismo gobernador, un hombre "de origen" indígena que fue señalado de vedarle el paso a su propia madre. Lo que hace pensar que aunque el gobernador sea indígena, él no se identifica de esa manera. Puede reconocer "su origen", pero no es lo mismo que "ser indígena", como si lo pone en evidencia su madre.

Puede ser que muchos de estos indígenas se encaminen hacia una ladinización, si no ellos, quizás sus hijos. A una joven de Quetzaltenango en una plática informal alguien le preguntó si era indígena, por su apellido, "Xecará", y ella respondió un poco indignada: "En la casa, mis padres parece que son k'iche's, pero nosotros los hijos ya somos ladinos, nada que ver con indígenas". Irma Otzoy y Edgar Esquit, refieren también, como en lugares como Comalapa, ha sido evidente la ladinización de varias familias indígenas, algunos de quienes han cambiado sus apellidos. De igual manera, según lo afirma Otzoy, esto también está pasando en otros lugares como San Juan Sacatepequez, cuando algunas personas se van distanciando de manera evidente e intencionada de su ser indígena, al rechazar cualquier forma que los identifique como tales.<sup>19</sup>

Aunque estos indígenas no estén muy al tanto del planteamiento maya opinan que "es algo del pasado", "es de gente resentida", "son gente vengativa", y generalmente no tienen planteamientos muy favorables a las luchas indígenas. Sin embargo, puede ser que, el avance público que ha tenido el multiculturalismo, y con ello lo maya, también les alcance, como ha sucedido con alguna gente indígena que pasó por un período de negación y luego de valorización. Pero también puede suceder lo que ha ocurrido con personas indígenas que han triunfado en otros espacios, pero no por ser indígenas, y que frente a lo oportuno del multiculturalismo utilizan ahora su imagen indígena o maya como algo políticamente correcto, aunque desapruében las luchas mayanistas.

## 10 CONCLUSIONES: ENTRE LA IGUALDAD SOCIAL Y LA DIFERENCIA ÉTNICA

¿Cómo está recibiendo, interpretando y recreando la población indígena el discurso, la identidad y la ideología asociadas a la forma de entender la diferencia étnica promovida desde el mayanismo? ¿Cómo se posiciona frente a las políticas multiculturales llevadas a cabo por diversas instancias? ¿Cómo está viviendo la población indígena su etnicidad en los diferentes contextos en los que habita? ¿De qué manera están pensando sus identidades étnicas, entendidas éstas como procesos colectivos de lucha? ¿De qué manera puede haber

<sup>19</sup> Comunicación personal.





confluencia entre los ideales de vida de las y los indígenas y las reivindicaciones mayanistas? Estas son algunas preguntas a discutir.

El mayanismo, si bien es más centralista y urbano que localista y rural, indudablemente presenta a la población indígena una opción política ante las consecuencias de tantos siglos de opresión. Sin embargo, pareciera ser que este planteamiento, abanderado por organizaciones mayas, no siempre ha elegido a los indígenas como sus interlocutores directos, sino más bien, en estos últimos años, ha optado por el Estado como su principal interlocutor, precisamente porque lo han situado como un ente con poder real.<sup>20</sup> En este sentido, el Estado se ha convertido en un vehículo importante en la expansión del discurso multicultural, pero no actúa solo, han intervenido otros actores influyentes como la cooperación internacional, organizaciones sociales, iglesias, medios de comunicación, empresas privadas principalmente las vinculadas al turismo, tanto a nivel central como en niveles departamentales y municipales.

En los niveles locales los discursos y las acciones multiculturales están llegando a través de instituciones culturales, religiosas y educativas autodenominadas mayas, o que no denominándose así hacen trabajo alrededor de la reivindicación maya, tales como ONGs, escuelas privadas y públicas, radios comunitarias, algunas dependencias del Estado e iglesias católicas, aunque con una posición marginal dentro de un contexto comunitario más amplio.<sup>21</sup> Por lo general, las acciones más frecuentes alrededor de “lo maya” que expanden estas instituciones se centran en el fomento de la educación bilingüe, la espiritualidad maya, el calendario maya, la matemática maya, la literatura maya, el análisis de la cosmovisión maya, los derechos de las mujeres mayas y un trabajo de sensibilización contra el racismo y la discriminación. Pero los aspectos más sobresalientes y polémicos se dan en torno al fomento de los idiomas mayas a través de las políticas de educación bilingüe desde el sistema educativo, y de la espiritualidad y/o religión maya a través del sistema educativo, la reivindicación cultural en espacios públicos y el turismo.<sup>22</sup>

Podría pensarse que estas acciones llegan de manera masiva, sin embargo no sucede así. El alcance de este discurso es variado y depende de la vía por la cual llega. Las organizaciones mayas, que son canalizadoras directas de la ideología mayanista, tienen un alcance limitado respecto al número de población. Es decir, sus acciones son marginales en un entorno social más amplio. Y a pesar de ser canalizadoras directas de la ideología maya, la población indígena no llega a asumirla y apropiarla de manera inmediata, como parte de sus ideologías e identidades sociales y políticas. Interesantes son los ejemplos de Choatalúm, Chisec y el área ch’orti, donde los indígenas vinculados al discurso maya, lo asumieron como parte de sus derechos y autoestima étnica al llegar este discurso asociados a acciones concretas.

Pero siendo que lo maya es algo desconocido para la gente, quienes se involucran en estos espacios llegan a tener alguna presión social por parte de la misma gente que habita

20 Para Domingo Hernández, (comunicación personal en comentarios a este texto) no todo el mayanismo busca incidir en el Estado. Esta acción la está llevando a cabo un expresión política concreta del mayanismo.

21 Un trabajo que repasa con mayor profundidad en estos aspectos, es el análisis realizado por Santiago Bastos en este mismo Volumen uno.

22 Sobre lo que está significando la educación bilingüe y la expansión pública de la espiritualidad maya, profundizaré en el “Sección quinta” de este mismo texto.

en esos lugares, pero también del lado religioso. Algunas líneas de las iglesias católicas y evangélicas desaprueban la participación de los indígenas en lo maya. Las religiones siguen teniendo mucho poder y control en la vida de la gente, pero esto no significa que las personas al “racionalizar” que esto tiene un trasfondo de dominación se convertirán inmediatamente en practicantes de la religión maya. Hay casos que habrán sido así, sin embargo, las diferentes opciones parecen dar la posibilidad de construir un juicio crítico que media la decisión respecto a qué camino tomar. Esto puede llevar más bien a que la gente opte por compartir y participar de más de una religión o espiritualidad.

El trabajo de instancias mayas (como la ALMG y otras) también ha permitido que el idioma sea revalorizado de manera positiva, estableciendo vínculos étnicos y sociales entre indígenas hablantes del mismo idioma, como sucede en los casos *popti'*, *chorti'*, *q'eqchi'* y *tz'utijil*, por ejemplo. Pero ello lo ha facilitado el hecho de que en estos espacios los idiomas tienen una vigencia en la cotidianidad de la gente. Lo que sucede en este caso es que se está aprovechando uno de los efectos generados por el mayanismo para consolidar la identidad lingüística. Pero esto no se hace a través de saberse mayas, sino de identificarse de manera positiva desde una identidad lingüística, aunque en muchos casos no niegue lo maya.

Ahora, el discurso multicultural llevado desde el Estado se canaliza de diferente manera a través de dos tipos de actores: los mayas y los indígenas. En los casos en los que la educación bilingüe es mayanizada, los alumnos se encuentran en contacto con la ideología maya y todo lo que ello implica; pero no sucede así en los casos en los que es impartida por indígenas. Existen ejemplos en los que hay maestros contratados dentro de las políticas de educación bilingüe por hablar un idioma maya, pero sus enseñanzas no tienen mucha variación respecto a la educación monolingüe. Con todo, estas políticas han encontrado rechazo entre la población indígena, principalmente donde los idiomas ya no se hablan cotidianamente. Esto no significa que donde sí se hablan, tenga una aceptación fácil. Esto lo analizaré más detenidamente en el apartado cinco. Sin embargo, basta señalar que esta parece ser la principal política mayanista llevada desde el Estado guatemalteco, y es precisamente la que más expansión ha tenido a pesar del rechazo que recibe.<sup>23</sup>

El sistema educativo en Guatemala quizá sea el espacio más influido por el discurso y algunas políticas multiculturales. La idea de los cuatro pueblos está presente, aunque no siempre sea aceptada. Los indígenas en las escuelas se han puesto en contacto con nociones como “diversidad” e “interculturalidad”, al igual que han conocido de cerca materias relacionadas a lo maya como la matemática, literatura o historia. Pero esto no siempre es garantía de que sus visiones respecto a las diferencias étnicas vayan cambiando, porque puede estar sucediendo que las visiones de los docentes no estén en concordancia con estas nuevas propuestas, como lo muestran algunos estudios de caso. Por otro lado, estas nuevas materias relacionadas con lo maya parece ser que no generan mucho conflicto entre estudiantes y docentes. Aunque para algunos aprender matemática maya o el calendario puede ser algo importante, para otros puede ser algo inservible, pero no genera tensión mientras esto no obstaculice sus intereses de superación.

23 Según Hugo Us (en comentarios a este texto) la educación bilingüe en Guatemala, lejos de decrecer avanza cada vez más. Para el año 2006 se reportan 278,895 estudiantes de preprimaria y primaria. (UDJ, MINEDUC, 2006)

Los medios de comunicación también han tenido un papel fundamental al trasladar los símbolos que ellos captan de lo maya. Esto ha permitido llevar una imagen a la población respecto a quiénes son mayas y qué es lo maya. De ahí que la gente generalmente asocia lo maya a la *religión*. Pero también lo maya se asocia a la gente que trabaja con el gobierno o se relaciona con ciertos políticos. En las localidades, los mayas se asocian a los “*los hombres de pelo largo y caites*”, a la gente que trabaja en organizaciones. También hay frases en idiomas mayas para nombrar a quienes se identifica como mayas, tal como lo describo en el apartado del “mayanismo local”. Esto evidencia que, en buena medida, lo maya se ha creado en una diferenciación respecto a lo indígena.

Algunas iglesias católicas también han tenido un papel importante en la expansión del discurso multicultural, pero quizá no de la ideología mayanista. También han usado simbología maya, han predicado el valor del respeto por la diversidad étnica. Iglesias como las de Patzún, aunque rígidas ante la espiritualidad maya, han ido cediendo espacios al ver que es difícil detener su avance. No sucede lo mismo con la iglesia en la aldea Choatalúm, de San Martín Jilotepeque, que mantiene una posición de censura de lo maya en general.

Respecto a la población que no está inserta en espacios institucionalizados, la percepción que tiene sobre lo maya se separa y diferencia de su ser indígena. Aunque no de forma absoluta, se ha trascendido el hecho de identificar a los mayas solamente con Tikal y con una cultura gloriosa. Pero se ha ido creando otra idea que capta lo maya como una diferenciación del ser indígena que regresa al pasado y al atraso.

Sin embargo, a pesar de la diversidad de formas en las que llega, se capta y se recrea, uno de los resultados más frecuentes reflejados en los estudios de caso es que este discurso mayanista, hasta ahora, no está captando el interés de la mayoría de indígenas en la vida diaria, según lo interpretan también Claudia Dary y Edgar Esquit.<sup>24</sup> Es decir, este planteamiento, en gran medida, es ajeno a la vida de la gente, puesto que no logran encontrar un vínculo entre el mismo y sus condiciones e intereses actuales.

Desde el mayanismo, esta falta de vinculación podría asociarse al desconocimiento de las favorables intenciones del mayanismo, siendo ésta una reivindicación “nueva” frente a tantos siglos de dominación étnica. También podría interpretarse como resultado de los procesos de “*alienación*”, “*asimilación*”, “*racismo internalizado*” y “*perdida de identidad cultural*” productos del mismo proceso de colonización. Seguramente todo ello tiene peso y es fundamental analizarlo detenidamente. Pero pareciera ser que estas interpretaciones se han absolutizado y que otras situaciones fundamentales no han sido consideradas. Verlo solamente desde estas perspectivas, también lleva el riesgo de negar la difícil historia y olvidar que los múltiples caminos tomados tienen que ver, principalmente, con la necesidad de sobrevivir, de “*superar y de progresar*” como lo dice la gente comúnmente. Es decir, todo esto responde a procesos históricos complejos en los que se ha articulado la vida de los indígenas.

24 Dary, Claudia. (2006) “Procesos de Transformación socioeconómica, ideología y relaciones interétnicas”, informe preparado en el marco del proyecto de Investigación Mayanización y Vida Cotidiana Esquit, Edgar. (2006) “Comentarios al Documento Procesos de Transformación socioeconómica”, Proyecto Mayanización y Vida Cotidiana.

Al respecto Hugo Us lanza una pregunta importante: “¿Se rechaza al mayanismo por su propuesta o porque ella llega distorsionada?”.<sup>25</sup> La pregunta no tiene una sola respuesta, sin embargo, las evidencias aquí generadas muestran que aunque la ideología mayanista llegue de manera directa hay condiciones que no permiten que tenga una apropiación inmediata, total y lineal. La gente hace una recreación y apropiación crítica de ella, pero esto no siempre deviene en una posibilidad de movilización política, aunque si podría suceder, si ésta se conectara con otros intereses asociados a la superación de las desigualdades sociales. Por otro lado, si se entiende desde la distorsión como una simplificación y/o descalificación de su contenido, esto también tiene un peso significativo, pero no suele ser la única causa.

Podría hacerse también otra pregunta, ¿si la construcción de lo maya tiene una base en la realidad por qué no es apropiada masivamente por la población indígena, incluyendo la población del área rural de quien se ha sostenido tiene más autenticidad cultural? Aquí quiero ofrecer algunas interpretaciones respecto a esta situación. Más allá de la “alienación”, de la “asimilación”, de la “ladinización”, o de la “colonización de mentalidades”, como recurrentemente se señala, y comparto en alguna medida, quizá esto se deba a que no se lucha igual desde la condición de mayanista como desde la condición de indígena, porque no se vive la diferencia y la desigualdad de la misma manera. Además, la construcción de una identidad colectiva, necesariamente ha recreado lo que se entiende como cultura maya, dándole un significado que para los mayanistas representa lo original y lo propio, pero no es así para la población indígena. Aunque consideremos que sus prácticas sociales, su cultura están influenciadas por el colonialismo, los indígenas se han apropiado de esta manera de los elementos que vemos “ajenos” y los han vuelto parte fundamental de su vida.

Para Avtar Brah, los sectores dominados, en su necesidad de crear nuevas identidades políticas, a menudo apelarán a vínculos de experiencia cultural común con el fin de movilizar al grupo. En ese proceso pueden reivindicar una diferencia aparentemente esencialista (Brah, 2004: 135). Y aunque su construcción tenga base en la realidad, sus identidades políticas influirán en su contenido. Esto supone una supresión parcial del contenido de las identidades sociales de la mayoría de indígenas. Esta identidad política puede resultar potenciadora en términos de políticas transformadoras colectivas, pero en la medida en que su contenido es homogenizador de las otras identidades, puede ser vista como un mecanismo de imposición más que de liberación. En este sentido, se está cuestionando el contenido democrático del mayanismo y su diferencia con los otros proyectos nacionalistas homogenizantes. Aunque desde el mayanismo y desde otras luchas se considera que para tener posibilidades de hacer una lucha colectiva sólida se necesita unidad y cohesión, seguramente omitir diferencias, heterogeneidades y diversidades al interior del Pueblo Maya limita avances en el plano político.

De manera que una cosa es luchar como maya y otra es luchar como indígena. Para el mayanismo la diferencia cultural resignificada es un aspecto vital, es el respaldo de su lucha política contra el colonialismo. Sin embargo, pareciera ser que este medio se ha convertido

25 Comunicación personal en comentarios a este texto.



en un fin en sí mismo. La diferencia cultural, como fin en sí misma, supone una postura un tanto estática y naturalista de la cultura, supone también concentrar los esfuerzos por evidenciarla y justificarla, pero con ello, podrían estarse ocultando, y de manera indirecta reproduciendo, los mismos rasgos de las formas de dominación. Un ejemplo de ello puede verse en el caso de las mujeres indígenas o de la población rural cuando son valorados en términos de símbolos culturales, mientras ello oculta las formas de desigualdad y opresión que pesa sobre ellas y ellos.<sup>26</sup>

Mientras tanto, para los indígenas en la vida diaria la noción de la diferencia étnica está asociada a una relación social que se vive de forma desigual, en tanto que implica exclusión étnica y de clase, pobreza, racismo, sexismo. Puede que a pesar de sentir el peso de la inferiorización, la diferencia étnica se viva de forma positiva, es decir con orgullo. Pero en tanto que la experiencia de vivir la diferencia conlleva desigualdad, no están buscando profundizar la diferencia sino luchar por superar la desigualdad. Es decir, la lucha no es por la diferencia sino por la desigualdad, aunque se estén viviendo las diferencias. Bajo esta percepción, marcar las diferencias estando en desigualdad supondría profundizar las condiciones de desigualdad.

Sin embargo, cabe preguntarse qué pasa con los indígenas que teniendo condiciones sociales estables no están interesados en las reivindicaciones mayas. Probablemente esto tenga que ver —sin ánimo de jerarquizar las interpretaciones— con el desconocimiento de lo maya, su escepticismo frente a movimientos políticos como estos, la falta de utilidad en sus luchas cotidianas. Pero independientemente de todo esto, también están pensando que la diferencia reivindicada desde lo maya es sinónima de arar un terreno fértil para la continuación de las desigualdades y la inferioridad.

Por otro lado, también existe una percepción respecto a que lo maya está proponiendo alguna forma de separatismo, mientras que muchos indígenas —a pesar del racismo— tienen relaciones sociales, familiares, alianzas y codependencias con gente “no indígena”. En este caso es mucho más aceptable coincidir con el discurso multicultural en el tono de relaciones respetuosas a partir de la diversidad que con el planteamiento mayanista de una lucha con autonomía.

Que la diferencia no es sinónimo de jerarquía y opresión es una reivindicación actual de las luchas mayanistas, como también lo hacen otros movimientos. Pero la historia de los indígenas de este país ha mostrado una situación inversa. Los indígenas históricamente han luchado desde posiciones colectivas e individuales por lograr la superación y el progreso. Mucho de lo que puede ver ahora el mayanismo como formas de asimilación y ladinización, como producto de la imposición del Estado, responde más bien a las luchas históricas de los propios indígenas en otras épocas. Así, los indígenas no han tenido una posición de pasividad sino que han aprovechado las oportunidades de los distintos momentos de la historia para poder vincular sus intereses. En este sentido, cuando se cuestionan políticas como educación y el monoculturalismo, se están cuestionando también las luchas históricas de los propios indígenas. De allí que existan posiciones desde los indígenas en el sentido de que los mayas con sus luchas les quieren mantener en situaciones de subordinación.

26 Sobre el tema de las mujeres como símbolo, profundizaré en el apartado cuatro.

No obstante, en la vida diaria muchos de los indígenas que podrían rechazar contundentemente los planteamientos mayanistas también podrían estar siendo beneficiados de las luchas que se han dado a partir de la reivindicación de derechos. El cada vez mayor ingreso de indígenas en el espacio educativo, en los espacios políticos partidistas o los espacios laborales antes vedados responde a demandas persistentes desde el mayanismo. Pero también muchos de los mayanistas actuales somos el producto de las luchas por la educación, la castellanización, la superación de indígenas que anteriormente lucharon como tales, de manera que no se pueden desligar ambas luchas una de la otra. Según Esquit, considerar una mirada crítica y compleja de la historia permite no asumir una posición determinante de las luchas actuales, de las pasadas, y de éstas con los cambios que ocurren a nivel mundial.

Con todo, si una de las situaciones experimentadas en común por los indígenas, es la subordinación y dominación étnica que ha influido en su vida material y subjetiva, lo maya puede ser una posibilidad de liberación a través de sacudir la colonización y racialización de la subjetividad, como lo dice Avtar Brah, inspirándose en Fanon (2004: 131). Pensar en ser indígena o ser maya como algo positivo parece ser un rasgo que pueden compartir todos los indígenas de este país. El cómo se hace es lo que marca las distancias. Concuero con Esquit cuando propone que quizás uno de los elementos de unificación de los indígenas y los mayas podría ser a través de los vínculos políticos en toda su diversidad, más que de la homogenización mediante una identidad étnica uniforme. Pero quizá sería más democrático pensar que tanto indígenas como mayas están teniendo luchas paralelas aunque diferentes. En este caso podría ser más ventajoso verse en confluencias y no en negación o jerarquía. Esta confluencia podría evidenciar que las opresiones no se viven unilateralmente desde lo étnico, sino que están vinculadas a otras situaciones como la vivencia de género, de clase social y otras problemáticas. Desde esta lógica, las luchas por la descolonización podrían plantearse como reivindicaciones más amplias.<sup>27</sup>

27 Comunicación personal en comentarios a este texto.

## MULTICULTURALISMO Y VOCES “NO INDÍGENAS”

La expansión del discurso multicultural por diferentes áreas del país está generando reacciones diversas por parte de la población hasta ahora considerada “ladina”, “mestiza” o “no indígena”. En gran medida, esto sucede porque la propuesta de redefinición identitaria mayanista está induciéndolos –sin generalizar– a repensarse no sólo en términos de su identidad étnica sino con respecto a su relación con la población maya.

Aunque aquí he hecho una separación analítica de los “no indígenas”, esto no implica que en la vida diaria haya separaciones tajantes.<sup>1</sup> Hay gente “no indígena” habitando en espacios mayoritariamente indígenas en donde los últimos han llegado a tener el control del poder municipal, como en los casos de Patzún y Comalapa, en Chimaltenango. Otros que comparten territorios con indígenas, con quienes mantienen relaciones de dominación, tensiones, pero también alianzas y codependencias, como en el caso de San Miguel Totonicapán. Hay instituciones que antes eran monopolio “no indígena” pero que ahora se han convertido en espacios étnicamente diversos, en los que se generan una serie de encuentros, relaciones y reacciones, como en los casos de la Procuraduría de los Derechos Humanos, el Ministerio de Cultura y Deportes y la Escuela Pedro Molina. También hay lugares en los que indígenas y “no indígenas” con niveles económicos similares se relacionan sin aparente tensión, como en el caso de la colonia Primero de Julio, en Mixco, Guatemala. Pero, de igual forma, hay situaciones marcadas por separaciones territoriales e imaginarias, como en el caso del oriente del país, asumido comúnmente como espacio *ladino*, en donde existen poblaciones indígenas invisibilizadas y de alguna manera segregadas, como lo que ocurre en Estanzuela y Huité, de Zacapa.

Varios analistas de la realidad étnica del país insisten en romper con la idea de los “no indígenas” (reducidos en los *ladinos*) como una unidad monolítica y con iguales condiciones de poder.<sup>2</sup> Esta forma de verlos tendría algunas consecuencias, entre ellas la de invisibilizar a la oligarquía o los sectores hegemónicos y su extenso poder de dominación ideológica y material. Para Ramón González Ponciano, la mentalidad hegemónica blanca en Guatemala ha sustentado la racialización de las desigualdades, las relaciones serviles, la

---

1 Comparto con Santiago Bastos la decisión de utilizar el término “no indígenas” para referirme a la población que no se define como indígena, maya o natural. Es decir, la que no se percibe a sí misma dentro del mundo indígena. Este será un referente analítico, no tiene la intención de ser una imposición identitaria, por lo mismo lo utilizo entre comillas. Las formas en las que se definen quienes aquí nombramos como “no indígenas” son bastante diversas, aquí analizaré algunas de ellas a partir de las evidencias encontradas en este proceso de investigación. Los datos encontrados muestran que el término “ladinos” suele ser muy reducido para definir a esta población que se entiende de formas mucho más amplias y heterogéneas.

2 Sobre este enfoque pueden verse trabajos de Alejos, (1998); Bastos y Camus, (2001); Esquit, (2002); Rodas, (2004).

organización social con imaginarios de casta y un país pensado como finca o plantación, derivados todos de la situación colonial (González Ponciano, 1999: 38,39). Esta ideología respalda la idea de tutelaje hacia los indígenas y “no indígenas” inferiorizados, imaginados como niños que necesitan ser guiados por la supremacía blanca.<sup>3</sup>

En este contexto complejo ¿que está suponiendo el multiculturalismo para quienes no se asumen como indígenas? A partir de esta pregunta, haré un análisis desde dos líneas. En la primera partiré de ver como los “no indígenas” se asumen a sí mismos. En base a esto, describiré cómo entienden sus relaciones sociales con los indígenas en la vida diaria y cómo están percibiendo las reivindicaciones mayanistas. En un segundo momento, que lo concentro en las conclusiones, analizaré sobre qué idea de país están pensando a partir de sus formas de verse en las relaciones étnicas. El análisis tendrá un énfasis principalmente descriptivo. Se apoya, como en los otros capítulos, en los estudios de caso realizados, en las diversas actividades llevadas a cabo durante el proceso de investigación y en mi experiencia de trabajo con población “no indígena”, especialmente a través de talleres o conferencias sobre la temática étnica, multicultural y de género.

Es fundamental considerar cómo debiera abordarse el presente y el futuro de las relaciones sociales y étnicas en Guatemala desde la voz de los “no indígenas”, no sólo porque todos los habitantes de este país tendrían que aportar al respecto, sino porque en sus manos está gran parte del manejo de este país. Si bien no todos los “no indígenas” pueden estar en posiciones de influir en la transformación del país desde los altos niveles, quienes lo están en su mayoría no son indígenas o mayas. Comparto con Charles Hale que el análisis del discurso ladino (“no indígena”, para estos fines), no debe separarse nunca de la cruda realidad del poder político, económico y militar en este país (Hale, 1999: 298).

Para Ramón González Ponciano, la construcción de una nueva nación pasa por hacer explícitos los traumas derivados de la situación colonial y precisa que se reconstruya con detalle la historia de las relaciones entre indígenas, ladinos, blancos y extranjeros (González Ponciano, 1999: 39). Buscar un acercamiento social entre indígenas o mayas y “no indígenas”, en su gran diversidad, contribuiría a superar los prejuicios de castas y a remover los poderes que limitan las luchas por construir un país diferente a la noción de República plantación que ha construido profundas desigualdades sociales (*ibid*).

Con esto en mente, iniciaré haciendo una descripción somera de cómo se están definiendo y pensando a sí mismos, quienes —en distintos momentos y espacios— han sido nombrados y autonómados como ladinos. Y a partir de allí, cómo están pensando a los indígenas, el discurso multicultural y las luchas mayanistas. Empezaré desde quienes podrían tener mayor posibilidad de identificación con políticas multiculturales y las luchas mayanistas, hasta quienes se van alejando de ellas. Siempre para fines analíticos, haré las separaciones en secciones respectivas.

3 Un estudio que aborde el imaginario de estos sectores hegemónicos no formó parte de este proceso de investigación. Sobre esto pueden consultarse estudios de Casaus, (1992); Taracena, (1997); y Ramón González Ponciano, (1999).



## 1 EL MESTIZAJE ASUMIDO, SU FUERZA Y CONTRADICCIONES

De acuerdo a Manuela Camus, (en el Volumen dos) "la ideología de la construcción nacional liberal en Guatemala, no incorporó, como en otros países de América, lo que Hale denomina el nacionalismo mestizo, que promulgaba el mito de la homogeneización del ciudadano mestizo y una cierta elaboración de la participación del indio en su historia". En la misma línea, Arturo Taracena (2004), citado por Camus, observa que en este país no se desarrolla el proyecto de nación mestiza por el fuerte peso de la segregación como política de estado. No hay una voluntad de favorecer la idea de una nación uniforme. La figura del ladino promocionada por el Estado y por los grupos de poder y clase política no será entendida como el mestizo, sino como el anti indígena: la antítesis racial, cultural y social del indígena. Siendo así, la blancura (no sólo como hecho sino como imaginario) sustituye al mestizaje como movilizador hegemónico, y los ladinos reniegan de su condición mestiza asumiendo la supremacía de la blancura y su propio blanqueamiento (Ponciano, 2004, citado por Camus, 2005).

La idea que complementa la supremacía de la blancura como imaginario, es la del mestizaje como algo negativo que produce la degeneración de las razas. Estigmatizar el mestizaje con la "racialización de la desigualdad" facilita la dominación sobre las mayorías indígenas, ladinos y mestizos populares, según lo sostienen Camus y González Ponciano. Los estudios realizados en el marco de este Proyecto muestran cómo el reconocerse mestizo no es algo frecuente en Guatemala. Sigue existiendo un fuerte rechazo hacia el mestizaje, principalmente contra aquel que pudiera estar vinculado con lo indígena. De acuerdo a Luis Pedro Taracena, en un estudio realizado con jóvenes estudiantes, el mestizaje es visto en su dimensión racializada más que cultural, siendo así, es mucho más difícil asumirlo (Taracena, 2001: 99).

Pese a la profunda denigración del mestizaje en Guatemala, hay quienes se lo están adjudicando con diferentes motivos y significados. Algunos lo hacen para resignificar sus diferencias étnicas bajo al influjo del multiculturalismo y las luchas mayas. En otros casos, ello responde a situaciones de recomposiciones sociales y económicas que parecieran estar al margen del discurso multicultural. En todo esto, lo común es la aceptación del mestizaje, pero en lo que se difiere es en la lógica que está detrás de ello, como lo plantearé seguidamente.

### El mestizaje como opción política

Muy ligado a las reivindicaciones positivas de la diferencia étnica, existe recientemente un reclamo por un mestizaje como identidad política. Esto es planteado por gente cercana, solidaria y simpatizante de las reivindicaciones mayas, quienes por lo general han tenido la posibilidad de pensar sus identidades étnicas y tomar esta postura, en el marco de la descolonización de las mentalidades y de las relaciones étnicas fragmentadas. En la Escuela Pedro Molina, una docente que apoya los esfuerzos de la educación bilingüe gestionada por gente maya plantea "Yo, como mestiza, en realidad me siento muy identificada con las luchas de los mayas, siento que también es mi lucha; por eso apoyo, no me siento amenazada por nada". Mientras tanto, otro docente que se asume como mestizo porque su abuela "fue de corte",

no tiene una posición marcadamente pro maya pero no se opone a las luchas llevadas a cabo por las maestras y maestros de educación bilingüe pues considera que están haciendo pleno uso de sus derechos.

La confluencia entre gentes mayas y “no indígenas” en espacios antes –mayormente monoétnicos, como instancias del Estado, también está permitiendo una elaboración del discurso y de la identidad mestiza aunque con connotaciones un tanto ambiguas. Saríah Avededo plantea que las reconfiguraciones socioeconómicas y de estatus entre mayas y “no indígenas”, junto a las nuevas propuestas de acercamiento y respeto en las relaciones étnicas, inciden en que profesionales del Ministerio de Cultura, más ligados a las ciencias humanísticas, reflexionen y se posicionen en términos identitarios como mestizos, aunque sin mucha elaboración analítica al respecto.

Hay, en cambio, otra posición política mucho más clara que es la estimulada por la posibilidad de armar puentes de confluencia desde los ideales de la construcción de una sociedad más justa, respetando las diferencias étnicas en un plano de relaciones horizontales. Quienes asumen este tipo de mestizaje no aparecen frecuentemente en los estudios de caso por el tipo de sujetos que fueron priorizados, pero sí estuvieron presentes en los encuentros y talleres de discusión realizados. Generalmente cuestionan el uso del término “ladinos” y del de “no indígenas”, por considerar que no se reflejan en ellos. Encuentran una connotación colonial y de dominación en el término “ladinos” y perciben que la definición “no indígenas” se concibe en la negación de lo indígena, y “resucita” la bipolaridad étnica que es justamente lo que se quiere superar.

Fue particularmente importante escuchar esta postura en el Taller Nacional con Mujeres convocado por este proyecto. Algunas mujeres feministas reivindican enfáticamente un mestizaje biológico y no solamente cultural, como es más común. Para ellas es absolutamente innecesario probar o no si son biológicamente mestizas, lo fundamental es su derecho por asumirse de esa manera, cuestionando, desde esa posición, problemáticas como el racismo y la dominación étnica, para acercar más las luchas humanas y políticas entre distintos sujetos, en este caso, mujeres y hombres mayas.<sup>4</sup> Podría suponerse que esta misma posición se encontraría en activistas de organizaciones sociales y de izquierda, puesto que su visión humanista y de cuestionamiento a las desigualdades los ha llevado a reflexionar sobre su propia posición en las relaciones étnicas.

Manuela Camus, a partir de su acercamiento con gente de izquierda de la Colonia Primero de Julio, argumenta que aunque las organizaciones de izquierda comparten herencias ideológicas liberales y aunque los proyectos izquierdistas de cambio (nacional populares) consideran la diferencia cultural como algo secundario en las contradicciones sociales, han sido éstas las instancias políticas que más han elaborado y avanzado una reflexión sobre el tema. Sus intelectuales y dirigentes pusieron sobre la mesa en los años 70 (del siglo pasado) el problema del racismo y la cuestión étnico nacional como problemáticas no resueltas. Pero pareciera ser que su posición difiere un tanto de esta primera aproximación, como lo seguiré describiendo.

4 Entre estas mujeres feministas identifiqué a Diana García y Ana Silvia Monzón, quienes de manera insistente han hecho este planteamiento.

## ¿Un mestizaje asimilacionista?

De acuerdo con Camus (en su etnografía de la Primero de Julio) se puede decir que la izquierda ha estado más cercana a la promoción del nacionalismo mestizo, que es la ideología nacional de algunos países vecinos, como el Salvador. Respecto a este mestizaje, citando a Charles Hale (2004:29), señala que tiene la particularidad de que "enfatisa continuidades sustanciales entre la izquierda y la visión política dominante: ambas proponen un sujeto político homogéneo, imbuido con los derechos de la ciudadanía y encargado de seguir el camino del desarrollo social que traerá los frutos de la modernidad". Así, se asume que el mestizaje supone la contribución de los diferentes para producir un "melting pot" donde la diversidad cultural es soluble y puede quedar como folklor, lo que coincide con la idea izquierdista nacionalista del "igualitarismo asimilacionista".

La izquierda en Guatemala –siguiendo a Camus– fue uno de los pocos sectores políticos y sociales que le entró al debate étnico nacional. También las circunstancias de la paz, de la posguerra y el clima del multiculturalismo les han forzado a incorporar modificaciones en sus planteamientos y una mayor preocupación por sus identidades étnicas y autoidentificaciones. Entonces, la definición de "ladino", se asume modificando su sentido de oposición o negación de lo indígena, para entenderla como sinónimo de mestizo.

Pero, al igual que sucede con alguna gente del Ministerio de Cultura, la Escuela Pedro Molina y otros espacios institucionales o sociales, la misma convivencia de la gente de izquierdas en las organizaciones y en el activismo con la población indígena, junto con su mayor sensibilidad al cambio y a la reflexión sobre la desigualdad social, obliga a que se planteen los nuevos paradigmas de la "política cultural", tal como lo observa Camus. La izquierda se ve presionada a asumir la importancia de la dimensión cultural junto a su planteamiento de la desigualdad de clase. Sin embargo, les cuesta romper con sus principios ideológicos de un nacionalismo asimilacionista, y la línea clásica de la igualdad universal desde la izquierda, bajo una sola nación, no se ha modificado.

En el estudio de caso realizado por Camus puede verse con mucho detalle y, huelga decirlo, con un análisis muy agudo, cómo la gente de izquierda está pensando a los indígenas y cómo se ven las luchas mayas desde este mestizaje. Se percibe a los indígenas como a unos "otros", pero al mismo tiempo como parte de ese pueblo oprimido en la lógica de la desigualdad de clases. Aunque quieren borrar las diferencias, no llegan a asumir un colectivo que les identifique a todos y terminan aceptando que hay diferencias culturales y raciales entre los dos grupos principales: indígenas y ladinos mestizos. Pero también se aplaude el hecho de la superación de los indígenas. No obstante, tienen duras críticas hacia las luchas mayas, a pesar de su sensibilidad frente al tema étnico. Contradictoriamente, ven en el discurso maya un mantenimiento de las políticas de las elites guatemaltecas de dejar a los indígenas como están, pero al mismo tiempo reproducen la idea del *ser indígena* como pasivo y manipulado que necesita de la izquierda para poder liberarse.

Aunque esta izquierda podría estar más abierta al diálogo con respecto al tema étnico, no se sabe hasta dónde sus posiciones – algunas de ellas con tono de autoridad moral –, permitirían realmente encontrar puntos de confluencia sólidos con respecto a las luchas

mayanistas, algunas de ellas también de posiciones duras. Sin embargo, es importante observar cómo aunque defienden la legitimidad de las luchas indígenas lo hacen desde el derecho universal e individual, desde una posición que jerarquiza las opresiones, que coloca la lucha de clases en primer orden. En este sentido, no están viendo las soluciones por el lado del multiculturalismo, como lo dice Camus.

Una lógica un tanto más extrema en el posicionamiento de la izquierda es aquella que no duda en invocar claramente un *mestizaje asimilacionista*, bajo los discursos del “*todos somos mestizos*”, “*todos somos sincréticos*”. Ese reclamo lleva la idea de homogenizar a la población subordinada, negando las diferencias étnicas (biológicas y culturales), principalmente si éstas se convierten en la base de la acción política. Tienen como espejo las reivindicaciones mayas que reclaman autonomía identitaria y política. Para quienes así se posicionan, el “*todos somos mestizos y sincréticos*” pretende negar “purezas”, “diferencias” y “esencialismos”, por considerar que se asumen los mismos códigos que han usado los grupos dominantes para justificar sus relaciones de poder. Pero luego se evidencia una defensa férrea de la diferencia mestiza o ladina, con lo cual se está planteando una forma de diferenciación social y política.

Con esto, se está dejando de lado la posibilidad de la construcción política de las identidades en donde las comprobaciones “naturalistas” y “esencialistas” no tienen una importancia primordial, tal como sucede con quienes asumen un mestizaje como identidad política o quienes ven la identidad maya de la misma manera. Pero también existe la duda respecto a si estas posiciones ven las luchas indígenas como legítimas, puesto que las implacables críticas, que podrían ser aprovechadas —como muchas otras— para revisar y construir nuevas perspectivas políticas y académicas, en tantas ocasiones se convierten en descalificaciones. Más allá de fijarse perspicazmente en la situación de las relaciones étnicas en Guatemala, terminan negando situaciones de subordinación y neutralizando las desigualdades que desde la dominación étnica, de clase y de género se han construido.

Mario Roberto Morales quien defiende un tipo de reivindicación desde el mestizaje, opina que mestizaje no significa ladinización ni asimilacionismo ladino de los indígenas. En este tono, propone partir de puntos de contacto para pensar la nación multicultural y la identidad nacional, antes que magnificar “supuestas” diferencias bipolares, que según él divide cada vez más a ese país. Critica que el Movimiento Maya enfatice y reivindique las diferencias y no los mestizajes y sincretismo que para él son más grandes y significativos que las diferencias. Propone buscar puntos de convergencia, que nos identifique como nación multicultural. En este caso, el “mestizaje intercultural” sería el camino más viable para una democratización étnica por medio de una negociación interétnica.<sup>5</sup> Sin embargo, tal democratización y negociación se truncan desde el momento en que se pretende negar la libre elección de las identidades, en este caso la referida a la reivindicación mayanista como una defensa político democrática de lo diverso, y no siempre como una posición esencialista. Desde esta lógica, pareciera ser que el ser mestizo, además de un hecho, puede ser una elección, pero el ser maya, en cambio no puede serlo. El hecho de

5 Así lo reitera en sus escritos de Prensa y producciones académicas como “Esencialismo “Maya”, Mestizaje Ladino y Nación Intercultural”. Ver Avanco, (1999: 217).

considerarse mestizo, no significa necesariamente, puntos de confluencia, y ser diferentes no necesariamente significa distanciamiento.

## El mestizaje aconflictivo no indígena

Hay gente para la cual definirse en términos étnicos no tiene mayor importancia, no sólo porque se consideran fuera del binomio "ladino/indígena", sino porque no necesitan hacer acciones políticas de sus identidades étnicas, en tanto que ello no forma parte de sus conflictividades individuales y colectivas. En el Ministerio de Cultura, según Saríah Acevedo, hay funcionarios que no se definen "ni como indígenas ni como ladinos" porque tienen padres extranjeros, por lo tanto no consideran que están implicados en el problema del racismo. He encontrado similares posiciones en talleres realizados con funcionarios públicos de varios Ministerios, quienes señalan que si tienen que revisar su árbol genealógico encuentran mestizajes pero fuera de lo indígena, situación que no les causa problema reconocer.

Manuela Camus, plantea que la gente de la colonia Primero de Julio, pese a que fue el paradigma de la ladinización de los años 60 del siglo pasado, "...no reniegan de su ascendencia mestiza muy diversa, incorporando al elemento negro y al trasiego centroamericano que además explicitan y afirman... expresa un sinnúmero de antecedentes hacia los que no se plantean ambigüedad, vergüenza u ocultamiento, se manifiestan como mestizos con una diversidad interna, más allá de las identidades primigenias del español y del indígena", tal como se puede ver en estas palabras:

*"Pues me considero igual a todos... guatemalteca quizás, porque mire, ni siquiera sé que identidad tengo, porque ya tenemos tanta mezcla. Fíjese, mi abuela dicen que era húngara, mi abuelo era español, mi mamá era mulata, los españoles llevaron muchos negros ahí de esclavos, entonces son un montón de mezclas, que ya no sé si soy indígena, si soy negra, si soy mestiza... Mestiza sí, mestiza soy porque ya hay muchos mestizajes ahí ¿verdad?" (mujer de 60 años).*

*"A saber dónde estaré también, porque, mirá pues, mi papá viene de ascendencia negra y mi tatarabuelo era español. De parte de mi papá, mi tatarabuelo se casó con una mujer negra de aquí de Guatemala que no sé de donde había venido, era negrita, y mi bisabuelo, pues negrito, se casó con una guatemalteca aquí. Mi madre era de Barrios, ella no era negra, su familia era de Jutiapa, se fueron para Barrios y allá se fue a nacer mi mamá. Entonces una mezcla de razas ahí... en ese sentido si no soy racista en ningún sentido, tengo de todo un poco, ja, ja" (mujer de 37 años).*

Releyendo las palabras de la gente de la Primero de Julio, puede verse que en el reconocimiento de este mestizaje hay una ausencia explícita de un ascendiente indígena. Los ascendientes extranjeros, orientales y negros, sí están presentes. Según Camus, este mestizaje es diverso, complejo y se sale de la bipolaridad "español/indígena". Con una posición similar, un funcionario público, hablando de las identidades étnicas, planteó: "mi padre era salvadoreño, pero de origen árabe, y mi madre de San Marcos", sin hacer énfasis en lo étnico. Esto muestra, indudablemente, que los orígenes, las identidades étnicas, los mestizajes son percibidos y vividos de manera distinta. Además, más allá de lo "español/



indígena”, hay una serie de mestizajes internos y los que se producen por la diversificación social facilitados por los procesos de migración.

Sin embargo, quedan por plantear las preguntas: ¿Será que este mestizaje es más fácilmente reconocido porque no hay un ascendiente indígena?, ¿en qué espacio alguien puede decir lo mismo, reconociendo que dentro de sus múltiples mezclas hay indígenas? ¿O es que, acaso, estos sujetos muestran con su herencia que ha sido mucho más fácil el mestizaje, pero lejos de lo indígena? ¿O, quizás lo ha habido, pero debido a la presión social que esto conlleva no puede reconocerse abiertamente el mestizaje indígena, como las otras herencias? En uno de los ejemplos que plantea Manuela Camus, hay un hombre que habla de que su padre se casó con una mujer indígena que “*dejó de usar el corte*”, y en su planteamiento lo asume con mucha normalidad, pero no son muy frecuentes los ejemplos como éste en los estudios de caso.

Pero, como dice Camus, los problemas identitarios de la población de la colonia, se manifiestan no tanto ante el mestizaje o la etnicidad, como con respecto a la precariedad, a los problemas de inseguridad, a la falta de reconocimiento, a las orfandades y a otros problemas cotidianos que marcan su vida diaria. En este caso, este mestizaje no tiene una prioridad en las identidades de los habitantes de la Primero de Julio. Lo asumen porque se les induce a reflexionar sobre esa parte de su vida, y no tienen problemas en reconocerlo pero esto no les marca ni define sus relaciones sociales y de poder, aunque luego se evidencie que la pigmentación de la piel tiene un lugar decisivo en el trato que reciben, principalmente quienes son “más oscuros”. En todo caso, este mestizaje no es prioritario ni decisivo para ellos y ellas.

## El mestizaje biológico

En algunos lugares del oriente del país como Huité, Zacapa, hasta hace unas décadas las relaciones sociales y “étnicas” se marcaban por las relaciones económicas y ocupacionales que se establecían entre los “*huitecos ladinos del centro*” quienes eran ganaderos, y los campesinos “*indios de arriba o de la montaña*”, quienes eran trabajadores de las tierras comunales en donde pastaban “*los ladinos*” el ganado. Con el correr del tiempo ha habido cambios sociales, entre ellos el que los ganaderos abandonaran sus ocupaciones, que las siguientes generaciones migraran del pueblo hacia la capital o hacia EEUU, y que los campesinos “*bajaran*” a vivir al pueblo. Esta situación fué socavando la idea de la profunda ladinidad de los huitecos del centro, marcada por criterios biológicos y de clase social. Fue surgiendo un nuevo grupo al que Felipe Girón llama “el tercer mestizo integracionista”, que es gente de las aldeas, de los “*indígenas de arriba*”, y gente llegada de otros municipios cercanos, quienes conformaron un nuevo grupo social que se asume como mestizo. En una indagación que Girón hizo, llama la atención que la mayoría de maestros se identificaron como mestizos, al mismo tiempo que afirman que “*en nuestro pueblo no existen grupos étnicos*” o “*en Huité no hay etnias*”.

Para Girón, la “integración” de la gente de las aldeas al sistema educativo y su llegada al pueblo han permitido que se vayan borrando las fronteras socioculturales y esa misma situación les permite definirse como mestizos al compartir otras formas de vida. En el marco de actividades sobre la reforma educativa, muchos de ellos al ser preguntados sobre

cómo se asumen, si como Mayas, Ladinos, Garífunas o Xincas, se mostraron dudosos, inciertos. Pero todos coincidieron en descartar las cuatro identidades en su sentido "puro". Todos coincidieron en reconocer cierto mestizaje entre español, ladino, africano e indígena. En este caso, se evidencia que existe muy poco conocimiento y manejo del discurso multicultural oficial, al contrario de lo que sucede en otras escuelas del occidente y del centro del país.

Sin embargo, el hecho de que estos huitecos se asuman como mestizos no significa que definan de esa manera a la gente que aún vive en la montaña, quienes son vistos como "campesinos" o "indios", haciendo una diferenciación entre éstos y los indígenas de occidente, a quienes definen como "los de occidente" o "los cobanes". Tampoco implica que su ascensión del mestizaje los exima de la ideología racista o de la jeraquización de las relaciones étnicas y raciales, como puede verse en sus expresiones.

Al respecto, Girón plantea: "Una maestra tiene a sus hijas estudiando en Antigua y cuando uno del pueblo le preguntó si 'no le daba miedo que se fueran a casar con un indio de por allí', ella le respondió: '*pero si aquí también hay indios*'. Además del trato racista y despectivo hacia el indígena, parece haber una diferencia entre el indígena de Huité y los indígenas de 'occidente', o los 'cobanes', expresión, ésta última, que está más asociada a los indígenas de Rabinal y Cobán. En este terreno de las diferencias y sus percepciones, que de por sí ya es muy complejo, parece ser que el indígena de occidente 'es más indio' que el de Huité puesto que ha logrado mantener su idioma y su traje, pero también porque tiene otros comportamientos y prácticas más grupales y comunitarias".

Esto tampoco significa que en Huité toda la población se asuma como mestiza, pues existe un núcleo de "ladinos viejos", según lo define Girón, quienes, movidos quizá por las recomposiciones sociales, están tratando de afirmar su ladinidad a través de la reconstrucción de su árbol genealógico, como se verá en el apartado de la reivindicación de la ladinidad. En este caso específico, de acuerdo a Edgar Esquit, se le está atribuyendo a la ladinidad un significado de pureza que es más histórico. Mientras tanto, los discursos del mestizaje que se están generando a partir de los cambios sociales, se refieren a procesos más recientes articulados a partir de la segunda mitad del siglo XX.<sup>6</sup>

Siempre con respecto a este mismo caso, es claro que definirse como mestizo no significa un aprecio racional por el origen indígena ni se plantea un lazo de solidaridad con los indígenas a partir de ello, más aún cuando esto no ha sido construido socialmente de esa manera. Según Taracena, podría suponerse, dado que se parte del supuesto de que el mestizaje responde a una mayor aceptación del origen indígena, que esa conciencia del mestizaje matizaría las concepciones prejuiciosas y estereotípicas sobre los indígenas. Sin embargo, un estudio realizado con estudiantes urbanos capitalinos, que se definen a sí mismos como mestizos muestra que esta forma de asumirse no los aleja de una fuerte visión estereotipada y prejuiciosa sobre lo indígena y los indígenas (Taracena, 2001: 24).

Hablando del caso de Huité, que podría estar sucediendo en otros espacios, parece ser que en situaciones como éstas, asumirse como mestizo tiene mucho más que ver con que es difícil sostener una "pureza" cuando no se tienen los marcadores como color de

6 Comunicación personal en comentarios a este texto.



piel, fenotipo, cultura y nivel social que podrían definir fronteras claras. Esto es así porque hay en el mismo espacio un grupo que sí evidencia estas condiciones y que a partir de allí reclama su pureza reivindicada en la ladinidad.

Con todo, a excepción del mestizaje que se articula como identidad política, en algunos casos, un aspecto que puede captarse en las posiciones moderadas de la izquierda y de gente que sí busca cuestionar las jerarquías, es que el “mestizaje” pareciera ser que se coloca en un escalón más alto que “lo indígena”. Coincido con Esquit en que a través de este discurso se podrían estar reproduciendo nuevas formas de jerarquías raciales.<sup>7</sup>

## 2 REIVINDICANDO LA LADINIDAD

La construcción guatemalteca del multiculturalismo propone la valoración positiva de las identidades étnicas a través de cuatro pueblos, dentro de ellos el *pueblo ladino*. Sin embargo, a pesar de que la ladinidad ha sido una construcción histórica promovida posteriormente desde el Estado, actualmente la forma en la que se vive, se asume y reivindica ha variado significativamente con relación a otras épocas. Según Esquit, en la época colonial los ladinos tuvieron un origen heterogéneo. El grupo se conformó por indígenas que adoptaron costumbres españolas, mestizos no aceptados por la sociedad colonial, mulatos, españoles empobrecidos. El término fue usado oficialmente a finales de los siglos XVIII y XIX. En la época colonial lo ladino hacía referencia a un sector marginado cultural, racial y residencialmente. Pero llegó a ser aceptado por quienes se ubicaban en este grupo puesto que les reportaba ventajas de diversa índole (2002, 113).

Para otros autores, como José Alejos, “lo ladino”, al igual que “lo indio”, fue un instrumento discursivo de las élites blancas que le confería fuerza a sus relaciones de dominación. En este sentido, ambas categorías se convirtieron en formas de división social marcadas para facilitar el sustento de su poder. Según este autor, con el paso del tiempo se fue creando una imagen *ficticia* del ladino, como el “no indio, el gobernante, el poderoso, el enemigo y causante de los males del indio” que, a decir de Alejos, los mismos antropólogos del norte se han encargado de reproducir y que es imitada por intelectuales guatemaltecos de diversa filiación étnica (Alejos, 1998: 257). Respecto a esto, Severo Martínez plantea que esta palabra también fue utilizada por los indígenas para nombrar a ese otro, pero la palabra toma diferente significado dependiendo de la gente que los califica y que se relaciona con ellos (Martínez, citado en Esquit, 2001: 113).

Para muchos indígenas “el ladino” no fue un dominador imaginario, sino el que ejercía formas de poder de manera directa. Era con ellos, y no con los blancos o los criollos, con quienes se disputaban abiertamente las formas de poder o con quienes tenían relaciones de opresión, tal como se puede ver en los estudios de caso de Comalapa y Patzún realizados por Edgar Esquit y Enrique Sincal, respectivamente. Sobre esto, Esquit plantea que las élites ladinas se diferenciaban de los indígenas y de los “ladinos pobres”, principalmente por la capacidad económica, la educación y el nivel de influencia política local y extra local de sus miembros. El control de la tierra, del trabajo de los indígenas (y demás población), el comercio, el poder político y la obtención de información fueron factores

7 Comunicación personal en comentarios a este texto.



que hicieron que este grupo se perfilara como élite en el ámbito local. Los "ladinos pobres" se distinguieron por su falta de recursos económicos y de influencia política, pero aún así se identificaban como ladinos, distanciándose de los indígenas (2002: 117). De manera que la gente ubicada como ladina, con toda su diversidad y diferencias, no se ha conformado como un "otro" horizontal respecto a la población indígena. De allí que el significado para los indígenas sea diferente.

En este apartado quiero analizar cómo la reivindicación de la ladinidad en el actual contexto, al igual que sucede con el mestizaje, no siempre tiene que ver con una influencia directa del multiculturalismo, pero sí con las recomposiciones socioculturales que en el país acontecen como en cualquier sociedad del mundo. Así, asumir la ladinidad tiene diversas lógicas, como puede verse a continuación. Pese a ello, es difícil pensar en un grupo homogéneo cuando se habla de los ladinos.

### Ladinidad multicultural

Muy en concordancia con los Acuerdos de Paz y los cuatro pueblos, hay personas que se definen a sí mismas como ladinas, con el imaginario de un pueblo y asumiendo un contenido positivo de su identidad. Algunas de estas personas tienen mucha más relación que otras con el ámbito educativo como las escuelas, en donde este discurso está muy presente, tal como lo manifiesta esta maestra de la Escuela Pedro Molina:

*"A muchos no les gusta llamarse ladinos, lo consideran ofensivo, pero para mí no es así, lo hago porque al igual que los mayas, los ladinos somos un pueblo con cultura aunque somos muy diferentes entre nosotros. Yo como ladina no me contrapongo a los mayas, a los xincas y a los garifunas, simplemente soy diferente y tengo derecho a ello. A veces los mismos mayas también me dicen 'usted mejor dígame mestiza y no ladina', pero, en realidad, yo no me he construido como mestiza, me siento cómoda llamándome ladina sin crearme superior a nadie".*

Aunque no es muy común encontrar a gente que a partir de la propuesta del "pueblo ladino" discuta sus identidades y las replantee, si hay gente que lo está viendo de esta manera. Esta forma de pensarlo puede tener un contenido político reivindicativo, tal como lo ve la maestra anterior. Pero esta ladinidad puede usarse en otros casos porque es un planteamiento con una lógica práctica, porque es una propuesta oficial o porque hay una identificación consciente con esta categoría más que con otras. Así lo plantean dos funcionarios de la Procuraduría de los Derechos Humanos.

*"Soy una persona que proviene de una extracción pequeño burguesa criolla ladina que durante su infancia y adolescencia creció en un ambiente en donde la discriminación étnica era parte de una práctica cotidiana, algo que no se cuestionaba, donde los ladinos y criollos se ubican socialmente por encima de los indígenas y éstos son visto como haraganes, poco cultos, personas destinadas a la servidumbre o a ejecutar únicamente trabajos de servidumbre sumidos en un ambiente de pobreza e ignorancia".*

*"Soy ladino, terminología utilizada en nuestro país para identificar al mestizo que se construye en forma negativa. 'No soy indígena, ni soy extranjero por lo tanto soy ladino'. Me veo ante la dificultad de una definición colectiva en cuanto a mi esencia y mi identidad.*

*Se que no se trata de un hecho únicamente biológico, sino también cultural. En el ser humano influyen múltiples fenómenos económicos, políticos, sociales, psicológicos, culturales por los cuales interpreta el mundo no desde la perspectiva de pertenencia a una etnia específica a la que se pertenece por casualidad, sino desde una posición de conocimiento tanto individual como social”.*

La particularidad de estos funcionarios ladinos es que han estado en contacto directo con funcionarios indígenas. Además, han formado sus discursos en ambientes étnicamente diversos, aunque ello no significa que tengan una elaboración analítica compleja de la cuestión multicultural y de la problemática étnica en el país. Sin embargo, muestran una posición más crítica respecto a sus propias identidades étnicas y tienen mayor posibilidad de razonamiento respecto a las implicaciones de las actitudes discriminatorias y racistas en sus propios espacios. En este caso, le apuesta a generar relaciones de respeto y convivencia interétnica, tal como lo dicen algunos funcionarios de la Procuraduría de los Derechos Humanos, el Ministerio de Cultura y la Escuela Pedro Molina.

La gente que así se considera, no siempre responde igual al preguntársele por qué no se asume mestiza. Algunos creen que sí tienen mestizaje tanto biológico como cultural, como en los ejemplos anteriores, y en este sentido usan también el término mestizo, pero en segundo plano. Asumirse como ladinos, también permite a estos sujetos una cercanía o solidaridad con la mayanidad reivindicada.

### Ladinidad por contraste

Para otros, en cambio, ser ladinos implica una contraposición con lo indígena, como lo expresaron algunos funcionarios del Ministerio de Cultura, diciendo: “No soy indígena”, “no uso el traje”, “tengo costumbres diferentes”, “hablo español”, “tengo religión católica” y “tengo rasgos físicos distintos”, “no hablo lengua o dialecto” “por lo tanto soy ladino”. Sin embargo, contradictoriamente consideran –sin darle mucha importancia– que hay “una mezcla entre españoles e indígenas” y que no existe pureza ni española ni indígena, pero ellos mismos están lejos de asumirse como mestizos. Quizá les parezca mucho más fácil asumir un mestizaje cultural antes que biológico.

La forma de marcar esta ladinidad, está muy ligada a la sangre, a lo biológico y a la “no mezcla racial”, como lo expresan algunas maestras de la Escuela Pedro Molina quienes creen que pueden probar desde su árbol genealógico que no son mestizas biológicamente, pero que sí lo son culturalmente por haber vivido en espacios indígenas y adoptado ciertas prácticas culturales, como lo han hecho también los indígenas. A pesar de esta diferenciación biológica ellas afirman no sentirse superiores a los indígenas. Pero, esto no limita que demuestren recelos en el momento en el que activistas mayas en sus espacios buscan reivindicarse de manera diferente, puesto que buscan homologar su noción de la diferencia –sin aparente conflicto– a la de los actores mayas, para quienes –la diferencia– si implica exclusión y por lo tanto una posibilidad de movilización social y de luchas.

En San Miguel Totonicapán, un pueblo mayoritariamente k'ich'e, existe un núcleo ladino (aunque no siempre se definen como ladinos) que buscan formas claras de diferenciación respecto a la población indígena. A pesar de tener una relación cotidiana

forzada por procesos económicos, políticos, sociales y religiosos, se sienten y se marcan diferentes y superiores. Para guardar distancias reales e imaginarias aluden a su sangre, a su autoridad moral y a su apego a la modernidad. Sin embargo, dada la forma en que asumen sus identidades, esta no está exenta de contradicciones, les resulta difícil encontrar un respaldo histórico para definirse como pueblo, que les pueda dar un sentido de colectividad. De igual manera, se les complica sostener una pureza puesto que llegan al final a encontrarse con alguna historia o ideas de mestizajes que les resulta difícil negar. Según Marcelo Zamora:

"La reacción generalizada de los sujetos no indígenas fue en principio la de cuestionar el término "ladino" en términos de identidad, asumiendo que para tener "identidad" es necesaria una conexión con algún "pueblo histórico", como es el caso de los indígenas en el continente americano. En ese sentido, esto es asumido con todo y las contradicciones que representan las condiciones de mestizaje biológico y de fenotipo que están implícitas en sus historias regionales. Por ejemplo, este maestro rural, ante el planteamiento del ladino sin identidad responde: *"En eso si estoy de acuerdo, porque ¿de dónde salimos?, de un mestizaje, porque si nosotros nos ponemos a escarbar nuestra historia, al final tenemos raíz indígena y no nos la podemos quitar, eso así es."*

En pueblos como Comalapa y Patzún, en donde los ladinos son minoría y han dejado de tener el monopolio del poder municipal y local, también continúan o se recrean formas de diferenciarse de los indígenas. Aunque ello no se materialice en relaciones aparentes de dominación, algunos ladinos si continúan imaginándose con cierta superioridad y se ven como poseedores de mayor prestigio frente a los indígenas. Para una joven ladina de Comalapa, *"vivir entre naturales"* representa desprestigio, *"nos baja de categoría"*, dice, a pesar de que *"la gente de allá es muy buena"*. Quizá por lo mismo, algunos ladinos han decidido migrar a la ciudad capital o a la cabecera de Chimaltenango *"a buscar la modernidad"*, cosa que no es fácil por el enorme sentido de pertenencia que tienen hacia este municipio en que han vivido sus abuelos y padres.<sup>8</sup>

En él área rural de los espacios ch'orti' y q'eqchi', la distancia entre ladinos e indígenas, se profundiza por la situación de precariedad en que viven los indígenas. En este caso, las diferenciaciones son étnicas y de clase social a la vez. Es ilustrativa la conflictividad en que se encuentran Chisec (municipio mayoritariamente indígena) y Raxruha' (aldea de Chisec mayoritariamente ladina), cuando los ladinos de Raxruha' llevan casi treinta años solicitando ser declarados municipio. De acuerdo a David García "Todos los raxujenses están de acuerdo en que la principal diferencia entre los dos pueblos es la composición étnica. Existe un orgullo entre los raxujenses de ser un pueblo más avanzado que Chisec". En este sentido, ser ladinos, no solamente está asociado a un prestigio imaginado, sino a condiciones materiales que les permite posicionarse como diferentes y ser vistos como "superiores".

8 Comunicación personal con J.A. Celis.



## Ladinos por linaje

Así como hay quienes rechazan que se les defina como “ladinos”, hay quienes se reivindican como tales. Este es el caso del municipio de Estanzuela Zacapa. Respecto a la gente sujeta de investigación (el núcleo urbano de Estanzuela), hay una visión predominante de *ser ladinos* sin ninguna duda, y con un contenido positivo de su identidad. Es una posición contraria a la de la gente que se siente agredida si se la define bajo este término. Pero su ser ladino no se conecta con el mestizaje, se conecta precisamente con su ascendencia española sin ninguna mezcla. Ellos se definen como “*hijos de España*”, “*descendientes de Juan Navas*”, y se ponen nostálgicos cuando dicen “*Somos el remanente de los españoles, abandonados en una tierra que no es nuestra*”, “*España no volvió a saber de sus hijos*”. Ellos no se reclaman como guatemaltecos, ni siquiera como zacapanecos, sino como estanzuelenses con una cohesión y orgullo que les da su sangre y su descendencia. Así opinan: “*los ladinos de Estanzuela, nos sentimos orgullosos de lo que somos... nos han enseñado a mantener nuestra línea de consanguinidad*”.

Las características más determinantes para reconocer a un ladino, según los estanzuelenses, son las derivadas de lo físico: color blanco de la piel, color de ojos, estatura, tipo y color de cabello y el ser barbados. Además, les identifica el uso del español con acento, léxico y giros idiomáticos distintos, y el uso de refranes que “*solo se oyen en España*”. También mencionan su forma de vestir como algo que los caracteriza y diferencia de los indígenas y otros ladinos. Esto incluye el tipo de sombrero, el gusto por las botas y la costumbre de usar arma de fuego. Otro aspecto fundamental para ellos son los apellidos, cuestión importante para armar sus redes de parentesco que les ligan con sus ancestros y a sus orígenes extranjeros. Existen apellidos que son reconocidos como los originarios, por ejemplo: Navas, Cabrera, Sosa, Paz, Castañeda, Portillo, Aguirre, Fajardo, Oliva, Aldana, Pinto, etc.

Su posición denota cierta orfandad con respecto a Guatemala, y de ahí que su referente contrario sean los indígenas de occidente cuando opinan que ellos reciben toda la atención del gobierno y de la cooperación internacional, pero que “*a pesar de tanto pinto que les llega no se superan porque están mal acostumbrados*”. Muchas de las ideas que ellos tienen respecto a los indígenas se relacionan con viejos estereotipos de los indios como necios, haraganes, etc.

Es evidente también, que los indígenas no entran dentro de imaginario de la blancura de estos ladinos estanzuelenses. En el taller realizado con ellos en el marco de este proyecto, cuando se abordó el tema de los indígenas un hombre dijo “*Ah, pero el único lunar que tenemos es Tres Pinos, la aldea de los inditos*”. Luego hubo una discusión sobre si éstos “*indios de la montaña*”, como ellos les llaman, eran ladinos estanzuelenses o no. Aunque no hubo una posición homogénea, en lo que sí hubo acuerdo fue en que a pesar de que esta aldea pertenece a Estanzuela, la gente de la montaña no tenía relaciones sociales allí, sino más bien, “*bajaba*” a Huite donde se sentían más cómodos y donde “*hay más indios y mestizos*”.

Como parte de su acercamiento con otros indígenas, también hablaban de quienes llegaban temporalmente a Estanzuela, a lo que ellos llaman “*los cobanes*”, trabajadores temporales en las meloneras, con quienes sin embargo no se mezclan y tampoco se sabe de alguno que se haya quedado a vivir en ese municipio. Algo que es muy curioso es que a pesar de que es difícil hablar de algún lugar de Guatemala en donde no haya indígenas

comerciantes, en Estanzuela, según lo dijeron, no hay comerciantes que hayan establecido su residencia, si acaso hay algunos ambulantes de vez en cuando.

A pesar de que el discurso multicultural desde el Estado o las organizaciones mayas, no llegue de manera directa y masiva a estas áreas, como puede ser en el occidente del país, los medios de comunicación han cumplido un papel clave en llevar los discursos más sobresalientes, algunas veces, de forma simplificada. Puede ser que el ligero aumento de cobertura que los medios de comunicación dan a la población indígena esté creando un tipo de opinión que leen desde su posicionamiento. De allí que hubo una opinión recurrente respecto a que ahora se están creando privilegios para los indígenas de occidente mientras que ellos están abandonados.

Fue extraño no encontrar frases como "*todos somos guatemaltecos*", o "*todos somos iguales*", que se escuchan ahor acon mucha frecuencia. Quizá sea porque estos Estanzueleses no sólo se consideran diferentes a los indígenas, sino también de los otros "no indígenas". Tienen un imaginario y un discurso abiertos de la blancura que los cohesiona como grupo, junto a su ascendencia española que les diferencia de los otros ladinos.

En casos de espacios en donde se acepta mucho más un mestizaje, como en Huité, también existe un grupo de "ladinos del centro", como les llama Girón, quienes han ido perdiendo su poder económico y privilegios sociales ligados a la ganadería, pero que últimamente han estado preocupados por armar su árbol genealógico para sostener su ladinidad pura. En un Taller realizado en Huité, la gente hablaba de que los primeros pobladores de Huité fueron Estanzuelenses, de allí sale que "*los primeros huitecos eran blancos y colorados*".

### 3 LA GUATEMALIDAD ASIMILACIONISTA

No todos los habitantes de este país se definen como "ladinos" o "mestizos" aún con sus múltiples variantes. Al contrario puede suponerse que la mayoría no se define étnicamente y cuando necesitan buscar alguna categoría para nombrarse, se asumen como "*guatemaltecos*", "*seres humanos*", o invocan sus profesiones o localidades en que habitan. La incomodidad de muchos cuando se les interroga acerca de sus identidades étnicas, puede deberse, en gran medida, a que ello no necesita marcarse ni supone conflictos en su vida diaria porque están inmersos en un ambiente que se ajusta a sus parámetros culturales y "raciales", principalmente si se trata de "no indígenas" capitalinos, urbanos y "blancos".

Sin embargo, también existen otras razones para definirse neutrales en la cuestión étnica, y tiene que ver con el compartir las ideologías hegemónicas de que las condiciones sociales se deben a las diferencias de los propios subordinados. En tanto es así, posicionarse como neutrales y buscar la igualdad individual es la salida natural para cualquier situación de subordinación. Pero una tercera deducción que comparto con Charlie Hale se relaciona con el hecho que, frente a una asunción cada vez más evidente del discurso multicultural (principalmente desde el Estado) que pone el riesgo el ordenamiento actual de las relaciones étnicas, se prefiere la fórmula de la igualdad. Si antes los indígenas no tenían poder y ahora pueden llegar a tenerlo, podrían revertir las jerarquías, ahora podrían ser los indígenas quienes dominen, frente a ello, es mejor ser iguales que diferentes. (2003: 1)



Coincido con Hale en que la tendencia más común en estos momentos en Guatemala es el planteamiento discursivo del principio de “igualdad” que se evidencia en las frases *“todos somos iguales”* (1999: 298, 299). Pero el contenido de estos discursos no suele ser el mismo. Aunque todos tienen la misma lógica asimilacionista y homogenizante, con frecuencia las intenciones que hay detrás y las situaciones que los motivan difieren, como lo describiré a continuación.

### ¿Un asimilacionismo desde el desconocimiento?

Manuela Camus, en su etnografía de la colonia Primero de Julio, sugiere que para la gente definirse étnicamente no tiene importancia, pero su reacción ante cualquier planteamiento de reivindicación étnica termina resumiéndose en una posición igualitarista que busca unificar a los guatemaltecos. Esta unificación tiene como punto central la integración a los parámetros culturales y las formas de vida “no indígenas” desde cuyas lógicas se piensa el progreso. Mucho de este planteamiento, para Camus, tiene que ver con la ignorancia por lo que implica “ser culturalmente diferente”, por desconocimiento de las luchas mayas y sus derechos.

El desconocimiento no está relacionado a la existencia de los indígenas y su diferenciación con respecto a ellos. Existe más bien una normalización sobre su situación, su subordinación y lo que ellos representan en la vida diaria. Pero también manejan evidencias respecto a que hay gente indígena que está rompiendo su situación de subordinación social, que está ascendiendo económicamente y, sobre todo, que esta logrando acceso a la educación, con lo que estarían *“superando la ignorancia”*. El desconocimiento se centra en la historia que ha producido estas condiciones, en los derechos de los indígenas que se enmarcan en un contexto mundial más que sólo nacional. Pero, sobre todo, se ignora las luchas mayas. Hay gente que pregunta, como en la colonia Primero de Julio, *“¿qué es eso de mayas?”*. Así, la gente puede definirse como guatemaltecos, como seres humanos, como mestizos o de otras maneras, pero al final optan por la fórmula de la igualdad, quizá porque dada su situación de colonización desconocen otras lógicas de transformación social y los derechos de los pueblos indígenas.

### Humanismo y ética igualitarista asimilacionista

Esta ética se expresa —según Charles Hale— en un compromiso formal con el “trato de iguales”. Es una fuente clave de eficacia y atracción porque tiene connotaciones de rectitud moral y porque al menos ofrece a los indígenas alguna esperanza de mejorar su situación. Al mismo tiempo que esta ética es un punto de vulnerabilidad, también es una apertura por la que podrían entrar y afianzarse fuerzas sustantivas de cambio. El término “igualdad” puede significar “trato de iguales” puramente formal, y un paso de homogeneización activa que podría afectar las luchas mayas, pero también puede asociarse a fuerzas que desafían y que gradualmente erosionan el apuntalamiento estructural institucional de la subordinación indígena (1999: 298, 299).

Algunos maestros de la Escuela Pedro Molina se extrañaban cuando maestras mayas, en el mismo espacio, les cuestionaban sobre sus actitudes paternalistas. Ellos planteaban *“si nosotros sólo queremos el bien para ustedes”*. Sucedió también lo que plantea Hale, que

se sentían víctimas de un trato injusto sin entender bien por qué. (Hale, 1999: 279) Esta ética igualitarista de contenido humanista con frecuencia comprende la situación de subordinación indígena, ya sea asociada a la falta de oportunidades, al abandono en que ha vivido la población indígena respecto a los gobiernos, o a la falta de interés de los mismos indígenas por "*desarrollarse*". Desde esta lógica, se hace evidente el interés por facilitar "*su desarrollo*", principalmente desde la opción del mercado de invertir en las poblaciones indígenas, o bien sea, "*llevándoles*" beneficios sociales desde el lado de la beneficencia.

Hay gente que podría definirse dentro de esta perspectiva que no necesariamente tiene posiciones ideológicas en la derecha o en la izquierda, pero sí tiene interés por contribuir a transformar las relaciones sociales en este país. No obstante, también podría manifestar un desconocimiento hacia las luchas mayas, una incompreensión sobre su importancia o quizá un posicionamiento en contra por considerar que más que contribuir estaría frenando las posibilidades reales de desarrollo de los indígenas. Hay desde aquí una noción defendida, respecto a que las transformaciones sociales se lograrán desde las luchas individuales. Pero puede existir también una relación de paternalismo maternalismo con relación a las poblaciones indígenas, a quienes en algunos casos idealizan o en otros los asumen como ignorantes dentro de ese proceso de abandono que han sufrido.

## Nacionalismo, folklor y neofolklor

Aunque en Guatemala el nacionalismo es un asunto endeble que, hasta ahora, no ha sido fuente de cohesión ni de homogeneización entre los guatemaltecos, hay gente que se inspira en ello para invocar la unificación en cuanto encuentran algunos indicios de "*divisionismo*", como pudieran serlo las luchas mayas. Pero estos "no indígenas" tampoco desconocen la existencia de poblaciones indígenas, ni mucho menos. Al contrario, la lógica en la que normalmente los ubican es como parte del folklore, como un bien nacional, como parte de la estética y el anzuelo del turismo. Esta normalización está tan arraigada en la mente de algunos guatemaltecos que sueñan con el nacionalismo que quizá esto les ciega frente a la situación de desigualdad en la que los indígenas viven paralelamente a esas nociones que ellos ven como riqueza y que, en gran parte, es producto de la misma desigualdad. Así, se escandalizan cuando los indígenas "*se transforman*", "*dejan sus tradiciones y costumbres*", porque dejan de "*ser puros*" y el país pierde su autenticidad frente al resto de naciones. La identidad nacional se ve deteriorada.

Quienes defienden el nacionalismo son particularmente opositores con respecto a las luchas mayas que se posicionan desde la diferencia, puesto que las ven como formas de "*separatismo*": la creación de una nación al interior de otra, lo que fraccionaría sus ideales de lograr una nación unificada. Hay, entonces, una contradicción. Por un lado, desean que los indígenas se mantengan como han estado. En ocasiones, aunque son concientes de su situación de pobreza temen que su superación les lleve a perder "*lo que son*". Pero por otro, si los indígenas plantean luchas colectivas alrededor de sus derechos, como en el caso de las luchas mayanistas, lo ven como un peligro para la unidad nacional. Eso sí, las recreaciones culturales que se hagan desde las reivindicaciones mayas, pueden ser utilizadas por estos nacionalistas para enriquecer las formas en las que utilizan el folklore. Así, por ejemplo, en diversas instituciones del Estado y en las empresas de turismo, la

nuevas forma de estetización y folklorización generada recientemente es la domesticación de alguna simbología maya.

### La asimilación etnocida y racista

Existe también una posición en la que se considera a los indígenas como evidencia de un atraso social, ya sea asociado a su “*naturaleza racial y cultural*” o la falta de vinculación con las oportunidades. Para quienes así lo ven, lo indígena y las y los indígenas, representa una “*vergüenza nacional*”. Hay gente que ve la solución en la desaparición de la “*idiosincrasia*” indígena y en el “*mejoramiento de la raza*”. Ven como única salida la de tratar de asimilar a los indígenas en los parámetros culturales, raciales y de vida occidentales, de esta manera se le estaría haciendo un bien al país. Quienes así opinan también son críticos del folklore, de la cara indígena en el turismo y, más aún, de asociar a Guatemala con lo indígena.

## 4 “MIEDO AL INDIO” Y ANTIMAYANIDAD NO INDÍGENA

En algunos casos los discursos de la homogenización, del igualitarismo y de la unidad nacional no son producto del desconocimiento de las luchas indígenas y mayas, sino precisamente una reacción a su vivencia directa. En este caso es un discurso de precaución. Ven en las luchas mayas no sólo una posibilidad de “*separatismo*” sino un potenciador de “*conflictos étnicos*”, de una “*guerra étnica*”, de una posible “*balcanización*” del país. Se piensa, aunque no siempre se diga en voz alta, que la situación de subordinación histórica en la que han vivido los indígenas puede ser una cuestión que les movilice en contra de los “no indígenas”. Temen una “*venganza*”, una explosión del “*resentimiento*”, un desahogo del “*complejo de inferioridad*”. Este posicionamiento es el que más apela al discurso igualitarista y neutralizador de las diferencias.

El “miedo al indio”, tiene la particularidad, no se teme a los indígenas mientras busquen la superación por la vía individual, pero si se les teme en la medida en que lo hagan por la vía colectiva, más aún si esto se liga a posicionamientos de izquierda. Pero este temor no es exclusivo de quienes defienden posiciones de derecha, sino también de quienes se posicionan en los lados extremos de la izquierda quienes no solo temen las alianzas indígenas con la derecha sino también el ser, dirigidos por ellos. Como dice Maco, un activista de izquierda e informante de Manuela Camus, “*la gente no lo desea, pero lo piensa: que los indígenas en el poder sería algo esclavizante*”.

Los discursos de precaución de quienes sostienen esta percepción, apelan a la racionalidad de los indígenas, porque al analizarlos como potenciales verdugos, los están ubicando como seres irracionales que actuarán en base a emociones reprimidas. Sin embargo, la misma postura que irradia este “miedo al indio”, está dejando de lado la racionalidad cuando piensa a los indígenas como un colectivo homogéneo, con una personalidad colectiva violenta, invisibilizando su complejidad. De esta manera se perpetúan los prejuicios coloniales plagados de contradicciones con respecto a la forma de entender a los indígenas.



## 5 LA INDIFERENCIA "NO INDÍGENA" FRENTE A LO ÉTNICO

Hay gente que se muestra indiferente a las luchas mayas e indígenas porque tiene un profundo desconocimiento al respecto. Existen casos en que, se ponen en evidencia la existencia de formas de vida segregadas. En un ejercicio con funcionarios públicos jóvenes en que se analizó cómo ha sido su vinculación con personas indígenas, a varios se les dificultó identificar formas cercanas de racionamiento con gente indígena. Pero si identificaron fácilmente como indígenas a la "*muchacha*" (trabajadora de casa particular), al "*jardinero*", al "*chiclero de la esquina*", a las "*mendigas de típico*" que han llegado a ocupar espacios que no les pertenece (como la zona 10, 14 o 16). En el otro extremo ubicaron a Rigoberta Menchú como un símbolo nacional con quien no se identifican mucho "*porque ha hablado mal del país en el exterior*", aunque algunos admitieron admirarla a pesar de ello. Pero, en general las y los indígenas parecen estar muy alejados de su vida. Su problemática, necesidades y pobreza, no parece causarles mayor extrañeza. Aunque al abordar con ellos la temática étnica algunos se mostraron interesados por conocer más respecto a una situación que les parecía nueva.

En otros casos, temáticas como la étnica forma parte de "*esos temas sociales*" que suelen ser hasta patéticos para alguna gente, especialmente quienes están más afanados en formas de vida tiradas al consumo material, a la diversión como prioridad y a la superación centrada en una prosperidad individualista. Más que ver hacia el país, hay gente mirando hacia Europa, hacia EE.UU y viviendo en islas guatemaltecas que les supone un muro ante la realidad que vive la mayoría de guatemaltecos especialmente indígenas. Sin embargo, si tienen que describir las causas de la pobreza en el país, no dudan en repetir el discurso hegemónico que asocia la precariedad a la "*ignorancia*", a la "*pereza*", o a la "*dejadéz*" de los "*pobres*".

Pero no solamente quienes tienen estabilidad económica se muestran indiferentes ante la temática étnica. Puede verse a funcionarios públicos, de clase media, con posicionamientos autoritarios, de rechazo o de escepticismo a la sola posibilidad de acercarse a conocer otros planteamiento o temáticas como las relacionadas a la cuestión étnica. Así, existe una reproducción desde los mismos funcionarios, de las ideologías hegemónicas excluyentes al interior del mismo Estado guatemalteco. Seguir con la idea de "*políticas públicas iguales para todos*" termina reproduciendo las desigualdades ya existentes. Mientras tienen en sus manos la conducción de las políticas públicas de este país adoptan, más bien, una posición de acomodamiento, lo que no permite generar ideas creativas y permanentes respecto a cómo trabajar esta temática de forma sólida. Para Ramón González Ponciano, (como lo destaca el Volumen tres de esta misma Colección) "la pereza informativa y política de la burocracia ladino criolla y antimaya...no contribuyen gran cosa al mejoramiento y eficacia del gobierno...Los funcionarios carecen del juicio crítico y la sensibilidad política indispensable para operar programas multiculturales y es que la elite dominante prefiere la autosegregación y se lavan las manos dejando en manos de la cooperación internacional la responsabilidad del desarrollo social".

Esto empata con las medidas simplistas de respeto pasivo o tolerancia de las diferencias culturales, en tanto no tiene trascendencia en transformaciones profundas. Actitudes como



éstas también se convierten en un obstáculo para el trabajo creativo y complejo de otros funcionarios (mayas y “no indígenas”) comprometidos con el país, que sí están pensando en políticas públicas orientadas a la superación de las desigualdades étnicas y sociales, y le apuestan a cambios más profundos al interior de un Estado débil y terriblemente excluyente.

## 6 LA GUATEMALIDAD SEGREGADORA

Aunque es menos frecuente escuchar discursos segregacionistas que las retóricas de igualdad, los planteamientos de segregación continúan vigentes en algunos sectores. Para Marta Elena Casaus, el núcleo oligárquico de este país expresa constantemente opiniones de carácter etnocéntrico, eurocéntrico y racista con respecto de las culturas indígenas, considerando la suya como universal, única y válida para el resto del mundo y despreciando todas aquellas culturas que no respondan al patrón occidental o europeo. Las culturas indígenas no son consideradas como una cultura, sino como simples costumbres, primitivismo o barbarie, en algunos casos. (Casaus, 1998: 142).

Para este núcleo oligárquico las alternativas de cambio y movilidad social de la población indígena son escasas. La mayor parte de ellos apuntan a soluciones superestructurales, como una mayor educación y cultura, pero desde una perspectiva etnocéntrica. Consideran que éstos deben asumir los patrones de vida y comportamiento occidentales, de ahí que en algunos casos recurran a la ladinización, integración y proletarización como procesos de aculturación. Pero muchos de ellos son partidarios de mantener la segregación socio racial y de evitar una integración, reforzando los mecanismos de *apartheid*. Otros son partidarios de la mejora de la raza a través de técnicas de inseminación artificial y algunos se inclinan por la limpieza étnica. Algunas soluciones que consideran apropiadas para el país son drásticas y profundamente intolerantes hacia la población indígena (*ibid*).

## 7 CONCLUSIONES

En medio de todo esto, ¿qué está suponiendo el multiculturalismo en la vida de quienes no se asumen como indígenas? Para algunos el tema ha sido una oportunidad para pensarse a sí mismos desde sus identidades étnicas. De allí que —en algunos espacios se desate la polémica entre si “somos ladinos”, “somos mestizos”, “tal vez es mejor decirnos ‘no indígenas’”, “guatemaltecos”. Sin embargo, discutir sus identificaciones generalmente no ha sido prioritario para la mayoría, y al hacerlo se enfrentan con una situación compleja —por su heterogeneidad y la percepción de falta de utilidad que esto tiene— que con mucha facilidad conduce a la posición de obviar este debate. Pero junto a negar esta posibilidad de repensarse inducen a invalidar la posibilidad de discutir la situación de dominación étnica y la resignificación de las identidades indígenas, que sí tienen una singular importancia en este contexto. Una posición más, que también es muy frecuente, es la de entender lo multicultural como la posibilidad de “*conocernos entre grupos y culturas diferentes para construir relaciones de respeto*”, neutralizando cualquier posibilidad de transformación que el planteamiento multicultural puede conllevar. En cambio, una posición más categórica se relaciona con quienes entienden el discurso multicultural ligado —casi exclusivamente a

las reivindicaciones mayas. Lo asocian a un separatismo, a un divisionismo que en principio ocasiona "racismo al revés", posicionándose como afectados por ello.

En Guatemala pareciera ser que la situación de subordinación y desigualdad que viven mujeres y hombres indígenas son normalizados en la vida cotidiana, en tanto existe una idea arraigada respecto a que la situación de superación de los habitantes de este país se logrará por la vía individual. Se premian las soluciones que se conecten con las lógicas del mercado. Los indígenas no representan mayor amenaza si luchan como personas individuales. Las luchas colectivas son desconocidas, vistas con escepticismo o recelo. La oligarquía de este país o bien sostiene esta misma posibilidad de asenso social o bien continúa con intenciones segregadoras que han sido funcionales en este país. Sin embargo, pareciera ser que el discurso predominante es el que busca una igualdad universal. Conuerdo con Charles Hale en que esto puede tener varias repercusiones; por un lado, ha sido la vía en la que algunos indígenas han logrado mejorar sus condiciones de vida, pero por otro lado, esta misma situación tiene la fuerza de neutralizar las luchas mayanistas y de restarle apoyo social de los indígenas al ver éstos sus esperanzas en las oportunidades de la lucha individual.

Una hipótesis surgida de todas estas posiciones es que independientemente de qué perspectiva se defienda hay una tendencia bastante fuerte a aceptar el discurso multicultural como una posible forma de neutralizar los conflictos. Esto puede estar aconteciendo porque exista la percepción de que las relaciones étnicas y la posición de la población indígena desde su desventaja podrían ser una mecha para los conflictos sociales. De esta manera, aun los grupos hegemónicos están siendo anuentes también a la aceptación del respeto por las diferencias étnicas, en tanto esto pierda su poder de transformación social.

No obstante, el tema étnico en este país ha dejado de ser un interés centrado en los indígenas. Hay gente "no indígena" que también está buscando transformaciones sociales con quienes existe la posibilidad de buscar sólidas alianzas. Sin embargo, quizá es preciso buscar puntos de confluencia, que no serán sencillos pero pueden ser posibles en la medida en que lo que unifique sea la preocupación por los problemas de desigualdad social, de opresión, antes que la carrera o competencia por jerarquizar la importancia de las identidades y las luchas.



## **“SOY POBRE PERO NO INDIO”: RACISMO, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD**

*"Como constructores de la nación,  
los fabricantes de mitos se vuelven creadores de razas".*  
(Brackette Williams)

**P**ara John Stanfield, la formación de razas es una forma de estratificación basada en la premisa de atribuir características morales, sociales, simbólicas e intelectuales a patrones fenotípicos reales o fabricados para justificar y normalizar un dominio institucional y social de una población sobre otras poblaciones que se materializa en monopolización de recursos, control de poder, autoridad, prestigio y posesión de los medios de producción y del Estado. El generador de la formación de razas es el racismo, es decir, las ideologías y prácticas transmitidas a través de procesos cotidianos de socialización que dan una credibilidad incontestable a la importancia central de la raza para la definición de sí mismo y de los otros (Williams, 2006: 142).

A pesar del enorme peso del racismo en la conformación de la sociedad guatemalteca, que se manifiesta en la vivencia diaria en distintos ámbitos sociales, su análisis se dificulta porque no va solo sino que se articula densamente con otras formas de opresión, como las de clase social y de género, por ejemplo. Además, sus lógicas se van modificando y su asidero también. En este caso, el racismo no puede definirse como un sistema independiente de dominación, porque adquiere mayor o menor efectividad en contextos específicos y sobre individuos concretos. La vivencia del racismo no es la misma desde las mujeres que desde los hombres, de igual manera la experiencia en ello varía dependiendo de las condiciones de clase social.

De esa cuenta, una sola definición del racismo, no alcanzaría para explicar las múltiples expresiones que se dan en la sociedad guatemalteca. Ramón Gonzalez Ponciano ha colocado una forma diferente de entender el racismo, a cómo se ha venido haciendo en Guatemala, cuando sugiere que el racismo no es un asunto solo entre indígenas y ladinos, sino forma parte de la racialización de las desigualdades. (González Ponciano, 1999: 1) Esta forma de entender el racismo no se ha profundizado aún en este país, pero ayuda a ubicar el origen y la reproducción del racismo en un panorama mundial más amplio que contribuye a entender por qué lejos de acabarse se recrea y continúa vigente hasta la actualidad en las nuevas formas de relaciones de mercado.

Muy ligado a lo anterior, comparto el planteamiento de Santiago Bastos cuando opina que, la génesis del racismo no puede petrificarse en un solo momento, por ejemplo en la colonización, puesto que si continúa vigente significa que ha sido útil para otros sistemas

como el capitalismo, desde donde se generan nuevas formas de racismo, al igual que podría articularse con otros sistemas, como el liberalismo y neoliberalismo.<sup>1</sup> En un tono coincidente respecto a otra forma de dominación, Lewontin, Rose y León, se preguntan ¿por qué persiste el patriarcado? Y una posible respuesta es que es una forma de organización social históricamente contingente. Es decir, es útil en cada momento, y en tanto es así, es preservada por quienes se benefician de ello. (Lewontin, Rose y Kamin, 1987: 160)

El racismo, puede entenderse como un acicate que sostiene un sistema de dominación, tal como sucede con el patriarcado. Sin embargo, ambos sistemas son consecuencia de justificar las relaciones sociales en base a una explicación biológica o naturalista. En este sentido, las formas de racismo pueden variar en el tiempo, pero solo pueden explicarse como racismo, en tanto mantenga ese sustento biológico o naturalista, ya sea de manera explícita o implícita. Otras formas de discriminación que no se basen en ello no pueden confundirse como racismo.

En este caso, la noción analítica clásica (o vieja) del racismo –sin que sea lo único sigue siendo útil para entender las bases duras del racismo en Guatemala puesto que la situación social de los pueblos indígenas, “*su grado de desarrollo*” y “*de progreso*”, se sigue imaginando como resultado de sus características “*naturales*”, aunque el lenguaje para nombrar la realidad y muchos estereotipos hayan ido cambiando en el tiempo. El viejo racismo ha consistido en la naturalización de las características biológicas, culturales, sociales, y morales de una población, como justificantes de su posición de inferioridad, de subordinación y desigualdad. Pero este racismo se ha convertido en una construcción social, desde el momento en que está presente en todo el entramado de la sociedad y en su reproducción intervienen tanto quienes se benefician de ello como quienes no obtienen beneficios.

Aunque el racismo tenga su principal sustento en nociones biologicistas, su forma de evidenciarse y reproducirse no es la misma en todas las sociedades en que ello se da. Así, algunos antropólogos norteamericanos han reparado en el error de haber negado la existencia de racismo en Guatemala en los años 50s, al querer equiparar sus lógicas al racismo estadounidense basado de manera enfática en el fenotipo y la “*raza*” con respecto a los afrodescendientes (Smith, Adams y Hale, 1999: 93, 127, 273) Esto obedecía, en gran parte, a que en el análisis del racismo se hacía una separación entre “*raza*” y cultura. Se argumentó que si los indígenas llegaran a asumir la cultura ladina, dejarían de ser discriminados, de esta manera la existencia de racismo no se sustentaba. Pero la separación analítica entre “*raza*” y cultura hace difícil realizar el análisis del racismo guatemalteco, donde existe una vinculación compleja de ambos elementos (Smit, 1999:93; Hale, 1999: 274).

Por otro lado, las ciencias sociales guatemaltecas, pareciera que no han dado mucha importancia al análisis del racismo en Guatemala. Al mismo tiempo, las categorías de “*etnicidad*” o de “*relaciones étnicas*” han tenido limitantes para dar cuenta de la presencia y de la fuerza del racismo de la manera en que se articula en la realidad (Stolcke, 2000: 34). Quizá éste poco énfasis se conecta con una posición que se da a nivel mundial, que

1 Comunicación personal.

## FLACSO - Biblioteca

tiene que ver con el rechazo generalizado hacia la categoría "raza", debido a los estragos causados con la segunda guerra mundial. El término "étnico" se difundió de forma amplia en la posguerra. A partir de ese momento muchos estudiosos rechazaron el término "raza" motivados por un repudio étnico humanista de las doctrinas racistas nazis. Se trataba de hacer hincapié en que las comunidades humanas son fenómenos históricos, culturales, en vez de agrupaciones dotada de rasgos morales e intelectuales de origen "racial", o hereditarios (Stolcke, 2002: 36).

Pero, según Stolcke un giro terminológico, no necesariamente transforma la realidad ni la manera de percibirla. En este caso, la sustitución del término "raza" por "etnicidad" tuvo al menos dos consecuencias. Por una parte, tendió a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente. Por otra, se dio la paradoja de que la "raza", al ser relegada al reino de la naturaleza, en contraste con la "etnicidad", entendida como fenómeno cultural, era reificada como hecho discreto. (Stolcke, 2002: 36) Para Smith, puede que los antropólogos hayan querido deshacerse del racismo en el mundo, destruyendo el concepto de raza. Pero ésta táctica no funcionó (Smith, 1999: 119). En la vida diaria, el concepto de raza continúa formando parte del imaginario social a partir del cual se marcan exclusiones y formas de dominación. Además en la cotidianidad, la gente no hace distinciones sistemáticas entre raza y cultura. (*ibid*).

Pero, como dice Hale, dado que en el racismo guatemalteco hay una complicada conexión entre "raza" y cultura, la discriminación no siempre se apoya en fundamentos exclusivamente biológicos, pero al mismo tiempo cuando se adscribe a lo cultural, lo imagina como rasgos fijos e inmutables. (Hale, 1999: 274) O en otros casos, los rasgos culturales tienen tanta capacidad para desencadenar prácticas discriminatorias, como los rasgos estrictamente biológicos (Smith, 1999: 119). En tanto es así, no por estar basada, la discriminación en rasgos culturales, deja de ser menos nociva que la discriminación racial, dicha en términos estrictos. Esto coincide con el planteamiento de Balibar respecto al "nuevo racismo" o "racismo cultural" en que se prueba que el razonamiento biológico no es la única manera de "fijar" y naturalizar la conducta y afinidades humanas, para después ordenarlas jerárquicamente. Esto puede hacerse igual de fácilmente con el concepto de cultura cuando se llega a naturalizar.<sup>2</sup> (Smith, 1999: 120)

Dado el surgimiento de nuevas formas de racismo, algunos teóricos como Etienne Balibar, ha planteado tres características del neoracismo. En la primera se repudia el razonamiento biológico, se abraza la idea de igualdad y de reconocimiento de las culturas diferentes, pero no se revisan las viejas prácticas. La segunda asume que las culturas son cerradas con rasgos casi inmutables, lo que da lugar a un "racismo sin raza". Y la tercera y última premisa implica que la mezcla de varias culturas con sus diferencias casi

2 Verena Stolcke no está de acuerdo con Balibar e intenta diferenciar lo que ella denomina "fundamentalismo cultural" del racismo biológico, aún cuando los encuentra igualmente esencialistas y con parecidas consecuencias sociales y políticas. El clásico racismo biológico del siglo XIX, según Stolcke, surgió para naturalizar y explicar un orden sociopolítico jerárquico cuyas víctimas se creyó se encontraban en esa situación (en el último peldaño de la jerarquía) a causa de sus propios defectos inherentes o innatos (raciales). Esta autora define el "fundamentalismo cultural" como un tipo diferente de ideología porque no "inferioriza" al otro, sino solamente señala la inconmensurabilidad de la cultura del otro en relación a la propia. Señala que aunque las diferencias culturales son peligrosas, el "fundamentalismo cultural" tiene en cuenta la asimilación, y por lo tanto es más maleable y acomodaticio que el racismo biológico. (Smith, 1999: 120)

“irreconciliables” conduce “naturalmente” a la polarización, al antagonismo y mutuo conflicto que luego (equivocadamente) se comprende en términos raciales. (Hale, 1999: 296)

Estamos ante un nuevo, sutil y peligroso discurso que, a diferencia del denominado “viejo racismo”, no enfatiza —supuestamente— las relaciones jerárquicas de superioridad e inferioridad y ya no pone el acento —aparentemente— en las diferencias raciales o biológicas, en los estigmas corporales, sino en la distintividad y en la imposibilidad de la convivencia entre culturas. El nuevo racismo no está basado, en general, en supuestas bases científicas, sino que se manifiesta en un discurso más atomizado, ideológico, lingüístico y político, con peligrosas consecuencias. Ya Fanon había insistido en que el racismo no es estático, sino un instrumento en constante renovación. (Malgesini y Jiménez, 2000: 305-307).

Pese a las nuevas formas de racismo, no podría negarse que existen puntos de continuidad, como es la utilización de la diferencia (cultural/biológica) para justificar formas de inferiorización, de desigualdad y de dominación. Quizá el lenguaje que lo justifica cambia, pero sus efectos siguen siendo los mismos. Para Balibar, el lenguaje de la justificación no es tanto lo que define al racismo sino las prácticas (Smith, 1999: 120) Siendo así resulta más difícil identificarlo cuando a la par de un discurso de igualdad convive una práctica de exclusión y desigualdad. Comparto con Hale, que con todo esto, es importante ver si en Guatemala, algo que se define rigurosamente como racismo puede persistir, a pesar de que puede darse una sustitución de un razonamiento biológico por uno cultural. (Hale, 1999: 296)

Así, en este capítulo busco describir cómo las diferencias étnicas en Guatemala siguen generando diversas formas de racismo. En la primera parte analizo cómo desde un racismo colonial, las diferencias “raciales” y culturales han sido utilizadas de manera explícita como justificantes de la desigualdad. Esta noción de las diferencias no se limita a un contexto temporal de la colonización, sino que han quedado como parte de un imaginario social. En este caso, la población indígena, busca superar las desigualdades y subsumir sus diferencias. En el segundo apartado analizo cómo, la fuerza de esta retórica del igualitarismo liberal intenta negar las diferencias y la existencia del racismo, mientras se contradice con los múltiples ejemplos de su existencia en la vida cotidiana. Mientras tanto, en el tercer apartado abordo cómo la reivindicación positiva de las diferencias, desde el mayanismo despierta viejas y nuevas formas de racismo.

## 1 LA DIFERENCIA COMO DESIGUALDAD E INFERIORIDAD HUMANA

La frase “*aparte somos nosotros y aparte los naturales*” encierra la idea colonial de las diferencias étnicas (raciales). Esta comprensión de la diferencia coincide con el concepto clásico o viejo del racismo, que naturaliza características biológicas, culturales y sociales de un grupo humano para justificar un trato desigual en un sistema de dominación. Desde la práctica e ideología racistas se ha concebido a los indígenas como una “especie” o “raza” inferior de la humanidad, cuya cultura y comportamientos están ligados inevitablemente a su herencia biológica. Así, los indígenas en Guatemala han vivido la diferencia étnica (racial) como

experiencia de desigualdad e inferiorización, lo que implica que el *yo* y el *nosotros* indígena se ha construido en un contexto hostil. De igual manera, se ha construido una imagen del *ser indígena* que la sociedad ha reproducido con algunas variaciones en las distintas épocas.

Aunque los beneficios materiales de una organización social basada en el racismo, se concentran con frecuencia en quienes están en la cúpula de la jerarquía racial, sus alcances no se limitan a una comprensión económica. En Guatemala esto es claro cuando los “no indígenas” pobres o con iguales condiciones sociales a los indígenas se sienten y posicionan en un plano de superioridad que les otorga sus condiciones culturales o biológicas. Por otro lado, las prácticas racistas hacia indígenas económicamente estables demuestran como las condiciones económicas simétricas o superiores a los “no indígenas” no son suficientes para llegar a ser vistos como iguales. El dicho “*soy pobre, pero no indio*”, resume como el racismo construye jerarquías de estima social en las que las condiciones económicas no son la marca exclusiva de la superioridad. Muy por el contrario, esta frase refleja claramente cómo la supremacía se continúa imaginando a partir de condiciones natas. Es como decir, “puedo ser pobre pero eso puede cambiar, lo que no cambia es ser indio”. Pero también esta expresión denota una imagen denigrada del ser indígena de la cual los “no indígenas” pobres quieren marcar y guardar distancia, porque quizá es menos indigno ser pobre que “ser indio”.

En palabras de Fanon, el racismo animaliza a los indígenas, les quita cualquier sentido de humanidad (Fanon, 1969, 37). Esta minorización ha sido clave para el mantenimiento de un sistema de dominación étnica de gran beneficio para los grupos hegemónicos, aunque no se reduce a ello. En cada espacio en el que este sistema de jerarquías raciales se establece, se construyen sistemas de dominación paralelos útiles para quienes se posicionan como superiores. De esta manera, los ladinos en los pueblos de mayoría indígena, en el pasado se posicionaron como grupos hegemónicos, tal como lo muestran los estudios de Patzún y Comalapa. Algunos de ellos aún en condiciones de pobreza buscaron diferenciarse de los indígenas. Desde principios del siglo XX hubo una serie de cambios en los sistemas de dominación étnica en estos municipios, al extremo de que ahora el poder municipal está en manos indígenas. Esto estaría suponiendo cambios en la forma de imaginar, de tratar a los indígenas y de establecer relaciones étnicas. En Patzún algunos profesionales indígenas dicen, haciendo alusión a su preparación profesional: “*Ahora los ladinos no pueden llamarnos indios brutos*”.

Estos cambios estarían rompiendo con el estereotipo de la “*estupidez*” o de la “*indolencia*” nata de los indígenas, aunque no bastan para afirmar que con ello se ha logrado romper con la visión racializada de la sociedad guatemalteca, que mide la dignidad humana en torno a las apariencias físicas ligadas a la supremacía de la blancura y la cultura occidental. Así los indígenas pueden ser profesionales investidos de autoridad, gente con solvencia económica —que en un contexto como el guatemalteco son símbolos de estatus— pero la racialización de la sociedad fácilmente los coloca en un plano de inferioridad o de ninguneo en la vida cotidiana. Sin embargo, alguien con un “don racial” usando las palabras de Williams, será sujeto de un trato más digno. Esto no sucede solamente desde los “no indígenas”, los indígenas —en gran medida (a menos que haya una reflexión intencionada



de ello) comparten esta visión racializada desde que han formado sus subjetividades en un contexto así construido, aunque no siempre son beneficiarios de sus efectos. Así, esta visión racializada de la sociedad posiciona no sólo la dignidad, sino también la autoridad y el prestigio en manos de quienes ostentan la supremacía racial y étnica. Hay reiterados ejemplos de cómo funcionarios indígenas de alto nivel han sido faltados al respeto por otros funcionarios de menor jerarquía —en la institucionalidad formal, actos comprendidos como racismo puesto que lo que se ataca de ellas y ellos es precisamente el símbolo étnico/racial de su persona, en muchos casos ligados a los significantes de género y de clase social.<sup>3</sup>

Así, el ascenso social de los indígenas no garantiza la finalización del racismo y el etnocentrismo hacia ellos y ellas. Sin embargo, la forma en la que los indígenas de clase media viven el racismo no suele ser igual a como la viven los indígenas en condiciones de precariedad. Con frecuencia las diferencias étnicas en los indígenas de clase media no están asociadas a la desigualdad social, como si suele suceder con los indígenas empobrecidos. Así, los q'eqchies de Chisec viven en relaciones de dominación étnica y de clase frente a los ladinos, quienes son dueños de la tierra y de su trabajo. Es decir, mientras los ladinos son dueños de las fincas, los q'eqchies generalmente trabajan como jornaleros. De acuerdo con David García, quien realizó este estudio de caso, existen prejuicios mutuos entre q'eqchies y ladinos. Los q'eqchies ven a los ladinos como “astutos” y “aprovechados”, lo que reflejan en el término “kaxlan”, que tiene una connotación despectiva. Por otro lado, los ladinos se refieren a los q'eqchies como “kawachinsitos”, minorizando el término “kawachin”, que para los q'eqchies denota respeto y es utilizado para dirigirse a los hombres. Lo mismo sucede con el término “kanachin”, que es usado para expresar respeto hacia las mujeres, cambia de sentido al utilizarlo como “kanachincitas” en términos peyorativos<sup>4</sup> (Ixcoy, 2006).

García, al hablar de los q'eqchies y ladinos rurales de Chisec Alta Verapaz, plantea que a pesar de los prejuicios mutuos los “dos sistemas culturales, el q'eqchi' y el ladino, coexisten pero no interactúan frecuentemente. Pareciera ser que el tema étnico ya está negociado y que otros temas sociales son los que se imponen en la vida. Por ejemplo, la tenencia de la tierra y los proyectos de desarrollo parecen ser más el motivo social del cambio. Sin embargo hay prejuicios de un grupo hacia el otro y definitivamente hay discriminación étnica”. Muchas de estas situaciones aparentemente ya negociadas, como dice García, puede ser que estén respondiendo a formas de sobrevivencia encontradas frente a situaciones sobre las que los q'eqchies tienen muy poco control, dadas las asimetrías en las relaciones de poder. Puede suponerse, además, que en condiciones de desigualdad los prejuicios de un grupo hacia otro no tienen un mismo poder de exclusión, de inferiorización

3 La viceministra de Trabajo Cándida González, a principios del 2007 denunció ser víctima de racismo cuando visitó las dependencias de este ministerio en Tecún Umán San Marcos. Cuando llegó al lugar nadie salió a recibirla; extrañada recorrió los pasillos en busca del personal. Al encontrarlos estos se rieron de ella, le hicieron burla encerrándose en una oficina para no atenderla. La funcionaria tocó la puerta y uno de ellos se animó a salir pero luego de verla le cerró la puerta en medio de las carcajadas del resto de la gente. (Prensa libre 13/01/07). Un ejemplo de como la autoridad en este país, se asocia a la posesión de un “don racial” y de género y no las capacidades humanas.

4 Los términos son tomados del idioma q'eqchi, que significan “señor” (kawachin) y “señora” (kanachin). Son utilizados para dirigirse un trato respetuoso entre personas. La abreviación “kawa” se antepone ante el nombre de alguien importante, por ejemplo “kawa Regionado”. En español son utilizados despectivamente por los “no indígenas”.

y exclusión. Mientras el término "kaxlan" tiene un contenido de desconfianza, los términos "kawachincito" o "kanachincita" conllevan un poder de inferiorización.

Pero la distancia entre q'echi'es y ladinos no se marca solamente en el lenguaje o en prejuicios vacíos. Más bien, el lenguaje es sólo un canal que refleja el contenido de las relaciones de poder. Cuando las relaciones étnicas en un contexto son asimétricas, pueden estar aparentemente negociadas, pueden no ser parte de un conflicto visible, sin embargo, toman forma en momentos en los que su ordenamiento se ve alterado. Asimismo, cuando los conflictos sociales toman un contenido étnico, sólo reflejan la existencia de un problema latente. Así sucede cuando en Raxruha' (aldea del municipio de Chisec mayoritariamente ladina) busca separarse de Chisec (municipio mayoritariamente indígena) y utilizan el argumento de que como ladinos tienen mejores capacidades para buscar un desarrollo a su altura, que no encuentran estando bajo el gobierno municipal de los indígenas. Claramente, los ladinos de Raxruha' marcan una distancia con respecto a los q'eqchies cuando estos últimos llegan a espacios de poder. No se puede saber claramente si es porque existe desconfianza hacia sus capacidades, miedo a su gestión o intervienen ambas situaciones.

El caso chorti' también muestra un espacio en el que existe una dominación étnica justificada por prácticas y pensamientos racistas. Dentro de las contradicciones al momento de interpretar las formas en las que los chorti afrontan esta situación, también se dejan ver ideas que naturalizan las conductas. En un taller realizado en Chiquimula en el marco de este proyecto, hubo gente "no indígena" que dijo no entender cómo es posible que los cho'rti' soporten "tranquilamente" el racismo de los ladinos, "*es que de por sí los indios son muy aguantadores*", dijo un maestro en el receso. Un participante compartió sobre cómo las mujeres, principalmente, no tenían la capacidad de ver a los ojos a sus interlocutores ladinos. Cuando se dirigían hacia ellos lo hacían con la cabeza inclinada o evadiendo la mirada. Algunos se sentían extrañados con respecto a la "*falta de valor*" de los ch'orties al no poder romper con estas prácticas, pero un análisis llevado de esa manera tiende a desconocer el contexto en el que se dan estas conductas e indirectamente se responsabiliza a los subordinados por sus propias conductas. Quizá, si se analizan las relaciones de poder desde donde todo ello se genera, podría comprenderse mejor las formas de actuación que los indígenas asumen cuando están viviendo en situaciones de opresión.

En el análisis realizado por Brent Metz puede verse que los chorti'es no siempre tienen normalizado el racismo. Al contrario, lo viven, lo sienten y lo sufren de diferente manera, pero lo han enfrentado tal como sus condiciones se lo han permitido. Los ch'ortis se dan cuenta de que son tratados como niños o como seres invisibles en sus relaciones sociales con los ladinos. Hablaron de cómo eran maltratados en las instituciones o atendidos de último. No se respetaba su posición en las filas cuando algunos ladinos se colocaban delante de ellos como si los chorti'es no existieran. De igual forma, eran tratados de forma despectiva y humillante en las calle. Se notaba claramente que los ch'ortis se sentían vulnerables en los pueblos; por ejemplo, en las transacciones en el mercado compraban y vendían a precios fijados por coerción ladina (López y Metz, 2002). Para Brent Metz todo esto había creado en los ch'ortis una identidad étnica negativa, vivían una vergüenza étnica. Un informante ch'orti, explicó que su padre llamada a los ladinos "*mojr ujobob*" que significa "sus cabezas tienen más".

A pesar de vivir en condiciones de dominación étnica, este problema trataba de explicarse desde otras lógicas. No era común que quisieran ser identificados con un término que les diferenciara de la población en general, como "indio", "indígena" o "natural", e incluso era delicado llamar a un ch'orti' hablante como "chorti" o "lenguajero". Si tenían que diferenciarse de los ladinos usaban la frase "*gente de las aldeas*" o, a veces, "*campesinos*", mientras que los ladinos del pueblo preferían identificarse como "*civilizados*", "*castellanos*", "*blancos*" o "*gente del pueblo*". La palabra "ladino" implicaba mestizaje o contaminación con sangre indígena, de modo que no se adoptaba. De manera que en este caso, al tener las diferencias étnicas fuertes connotaciones de conflicto, de desprecio y de vergüenza resultaba incómodo nombrar esa realidad a partir de las diferencias. Por esto mismo, explica Metz, que al llegar las organizaciones mayas, los líderes y la gente chorti' que se involucró en las actividades se sentían liberados por el discurso del movimiento. Al volver a construirse con una identidad positiva ya no serían conocidos como "*indios atrasados*", sino orgullosamente como mayas chorti'es. El discurso mayanista —en ese momento— representó un apoyo a la dignificación del *ser ch'orti*, a su misma humanización que coincidió con sus luchas cotidianas que los mismos ch'orti' libraban contra el racismo.

Aunque es menos común encontrar discursos que sigan justificando abiertamente la desigualdad e inferiorización de los indígenas, basados en sus características biológicas, esto no significa que las explicaciones biológicas hayan desaparecido. Si se presta atención a los discursos que se siguen sosteniendo, se encontrará con frecuencia que muchas de las condiciones en las que viven los indígenas se siguen explicando bajo razonamientos raciales. Por ejemplo, en Estanduela paralelamente a asumir una actitud antirracista se siguen manteniendo frases como: "*el indio sólo quiere por mal*", "*al indio hay que darle con el cajete por la cara para que entienda*", dichos que reflejan el uso de la violencia para remediar la supuesta "*verquedad del indio*" que, de acuerdo a esta lógica, no puede entender de otra manera. La distancia que muchos de estos ladinos estanzuelenses sienten hacia los indígenas también incluye frases como "*regala 2 o 4, porque sólo el indio regala 3*".

De igual forma, detrás de una actitud que desea el bien para los indígenas hay una postura que parece indicar que la "indolencia" de los indígenas ha sido comprobada cuando el gobierno y la cooperación internacional han invertido tanto en los indígenas y no quieren desarrollarse, porque "*son haraganes*", "*son huevonotes*" y no aprovechan el apoyo. Independientemente de lo irrefutable que puede ser este argumento, lo que interesa analizar es cómo más allá de buscar comprender una realidad, un contexto, de imprimirle racionalidad a una situación, el argumento termina responsabilizando a los indígenas de su situación.

En este caso el racismo significa la diferencia como una experiencia y relación social jerárquica. La diferencia se marca en las y los subordinados como inferioridad social, cultural pero ante todo humana.

## 2 IGUALITARISMO Y ANULACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

Según Charlie Hale, en los años 50 en Guatemala podía escucharse todavía el discurso de "*aparte somos nosotros y aparte los naturales*", pero pareciera ser que a partir de los años 90 en

adelante el discurso ha ido cambiando (2000: 1). De un discurso segregador y separatista, se ha pasado a un discurso igualitarista. Esto podría comprenderse con mucho entusiasmo como el reflejo de una sociedad que cambia su sustento segregador racista a una práctica más igualitarista y menos racista. Podría significar también que nace con esto una nueva forma de ver la diferencia étnica (racial). Si antes ser diferente significaba ser superior o inferior, ahora en el discurso igualitarista, ser diferente significaría ser igual o equivalente. O, por el contrario, puede ser que el discurso igualitarista no esté buscando la equivalencia humana sino solamente la neutralización de las diferencias.

Las condiciones sociales de los indígenas han ido modificándose con el paso del tiempo. En los estudios de caso, los "no indígenas" siempre hablaron de que existen indígenas superados, lo que muestra que sus ideas sobre "*los indios pobres por naturaleza*" han ido variando en sus imaginarios, en sus comportamientos, y están cuestionando sus prejuicios y estereotipos. Esta situación ocurre con frecuencia en los espacios en los que hay interacción entre indígenas y "no indígenas" de similares condiciones económicas. La confluencia permite un conocimiento mutuo, sin que esto necesariamente signifique una interacción sin tensiones, como lo analizaré más adelante. Pero dado que en Guatemala las mismas relaciones sociales están basadas en formas de segregación, las relaciones étnicas más cercanas y algunos cambios sociales ocurridos han permitido que se estén cuestionando las ideas acerca de los indígenas basadas en el racismo.

Con todo, concuerdo con Hale en que este marco de la igualdad formal e individual se ha conectado con la esperanza de superación y progreso de los indígenas (1999:299). En comparación con la dura exclusión de la segregación, los indígenas prefieren luchar para alcanzar las promesas de la igualdad. Así, muchos de ellos han llegado también a interpretar que la causa de las desigualdades se debe a no saber aprovechar las oportunidades que ofrece el marco liberal hegemónico. Pero este discurso igualitarista conlleva la trampa de ocultar y continuar la terrible institucionalización del racismo, puesto que el discurso de la igualdad formal e individual por sí mismo no crea efectos igualadores, sino que reproduce las asimetrías ya establecidas. Así, los indígenas que vayan logrando ser sujetos de derechos y transformar sus condiciones de vida, no lo hacen como indígenas sino como "guatemaltecos", aunque esto no significa que todo ello conlleve a una asimilación.

Pero en medio del discurso igualitarista, las diferencias indígenas no sólo son pensadas como obstáculos sino que son tratadas como tal. Muchos indígenas sin dejar de serlo abandonaron u ocultaron algunas diferencias como el idioma, el traje en los hombres, algunas costumbres y hábitos, las formas de espiritualidad; ingresaron a la escuela, al comercio y a otros espacios reservados para los "no indígenas". Es decir, en la lucha por superar las desigualdades o por buscar la igualdad y la superación comprendieron que tendrían que sacrificar sus diferencias culturales, y en tantos casos fenotípicas. Así, los indígenas superados más que luchar por sus diferencias han luchado por la igualdad social, aunque ello no implique que hayan abandonado totalmente sus diferencias, principalmente en el caso de las mujeres. Ahora las reivindicaciones mayanistas fomentan una lucha por las diferencias, pero esto es visto con mucho temor por los indígenas, en parte porque entienden que esto puede regresarlos a formas de segregación y de exclusión de las que ha costado mucho salir. Por otro lado, la lucha por las diferencias en gran medida requiere



de la existencia de una institucionalidad y de condiciones sociales que permitan vivirlas como un derecho humano; sin embargo, cuando ello no existe, podría reforzar las formas de desigualdad. Puede ser que éste sea otro de los motivos por los cuales los indígenas, más que luchar por las diferencias luchan por la igualdad, sin dejar de vivir las diferencias. Es otra manera en que los indígenas han venido rompiendo las lógicas del racismo.

Las luchas mayanistas actuales, contrario a las estrategias de algunos indígenas, han priorizado la reivindicación de las diferencias culturales como un recurso de resistencia. También han buscado retar el racismo y el etnocentrismo institucionales al demandar cambios a nivel del estado y sus instituciones. Y aunque lo han hecho utilizando el mismo marco igualitarista liberal hegemónico guatemalteco, con frecuencia sus luchas han sido entendidas por los grupos de poder como luchas divisionistas en tanto que están marcando nuevamente las diferencias culturales y “raciales” en los guatemaltecos.

El discurso igualitarista se ha planteado a los indígenas como panacea para su progreso. La llegada de algunos indígenas a espacios vedados ha sido vista como una posibilidad de superación sin necesidad de marcar diferencias. Pero mucho de estos cambios se deben más bien a otras lógicas ligadas al mercado antes que a intenciones de transformación social dirigidas hacia los indígenas, como sucede también con las mujeres cuando su participación en espacios antes masculinos obedece a la ausencia de los hombres, por migración o por muerte, antes que por cambios intencionados hacia ellas. Pero el ofrecimiento formal desde un discurso liberal hegemónico de un trato igualitario en este país tiene serias limitaciones —un ejemplo de ello son las constantes denuncias de racismo y discriminación— en tanto que ese “igualitarismo” signifique anular las diferencias y respetar a la gente a partir de los rasgos que la supremacía de la blancura ha dictado como “decentes”.

El discurso igualitarista de tipo retórico no permite desenmascarar la institucionalización del racismo. Las contradicciones del mismo mercado no son difíciles de evidenciarse puesto que mientras que se habla de “igualdad” muchas empresas sostienen “nos reservamos el derecho de admisión”, una postura a todas luces contraproducente al principio de igualdad. En el hecho de vedar el ingreso de gente maya a espacios públicos, se conjugan aspectos etnocéntricos y racistas de más amplio alcance. Al igual que a las mujeres indígenas en lugares públicos, se veda el ingreso de gente que no tengan los implementos de lo que para occidente significa “presentación personal” o gente distinguida. Este tipo de racismo, basado en la apariencia que el mercado construye, es a todas luces deshumanizante. Es contradictorio, además, con la racionalidad que defiende el principio de igualdad liberal. Construir un mundo plástico en donde la humanidad de la gente es sepultada por el espejismo de la apariencia exterior devela las inconsecuencias del discurso liberal hegemónico en Guatemala y en otras partes del mundo.

### 3 DIFERENCIA, IGUALDAD Y EQUIVALENCIA HUMANA

En Guatemala, como lo analizo en el apartado uno, el multiculturalismo ha coincidido con las luchas por las diferencias culturales, los derechos humanos y políticos de los indígenas, principalmente a través del Movimiento Maya. Pero las diferencias reivindicadas desde el mayanismo tienen a menudo un contenido que difiere de cómo se ha comprendido

la diferencia colonial y la diferencia desde un discurso liberal hegemónico. Algunas construcciones de la diferencia, tales como la del racismo, postularon y postulan fronteras fijas e inmutables entre grupos estableciendo con ellos relaciones de dominación. Pero la diferencia no siempre es un indicador de jerarquía y opresión (Brah, 2004: 134).

Las luchas mayanistas parecen apelar al racismo institucionalizado al señalar la ausencia de los indígenas en la institucionalidad del Estado y su exclusión de los "beneficios" del mismo Estado. Esta resignificación de las diferencias culturales desde el mayanismo, convertido en algunas políticas públicas y en una serie de luchas sociales, está retando las comprensiones tradicionales de las diferencias étnicas cuando éstas se construyen de manera positiva y como elemento de lucha política. Sin embargo, las reacciones negativas frente a estos cambios reflejan en gran medida las formas tradicionales de comprender las diferencias, la superficialidad de las promesas de igualdad y la existencia de nuevas formas de racismo en Guatemala.

La Escuela Normal Pedro Molina es un reflejo de cómo existe una defensa fuerte del discurso igualitarista, que aprovecha las ventajas del discurso intercultural para evitar la construcción de identidades étnicas diferenciadas entre docentes y estudiantes que podría promover "conflictos étnicos". Mientras tanto, este mismo discurso igualitarista niega la existencia de diversas formas de racismo, al considerar que el haber adoptado tal discurso permite un cambio fácil en las relaciones étnicas cotidianas. Pero el discurso igualitarista se ve confrontado de dos formas. En primer plano, los estudiantes indígenas de la escuela intercultural —que no marcan sus diferencias en forma política— hablan calladamente de la forma en la que viven el racismo, no se sienten cómodos de expresar sus experiencias y luchan por ganar espacios en términos de sus capacidades individuales, siendo mayoría en la escuela. Por otro lado, las y los estudiantes de educación bilingüe que han hecho de sus diferencias culturales una opción política institucionalizada, hablan abiertamente de las formas de racismo y discriminación que viven, especialmente las jóvenes.

En sus experiencias cuentan cómo estudiantes "no indígenas" y algunos indígenas, las llaman "*marías*", "*indias*", "*bilingüeras*". O cómo cuando van al comedor se las deja de último —en presencia de maestros del magisterio intercultural—, o que los estudiantes del magisterio intercultural se colocan en las filas no importando si ellas llegaron antes. Esto último se parece mucho a lo que los ch'orti'es también refieren de su relación con los "no indígenas". Estas formas de discriminación reflejan luchas por identidades que en principio más que étnicas parecen estudiantiles. Es obvio que hay una diferenciación entre quienes son del magisterio intercultural y quienes son del magisterio bilingüe. Pero siendo lo étnico un conflicto latente y estando vigentes las ideas de superioridad/inferioridad racial/étnicas, los conflictos entre estudiantes de ambas carreras toman un contenido étnico.

Con frecuencia algunos docentes ven que la diferenciación que ha marcado bilingüe es la responsable de este tipo de acontecimientos; sin embargo, nuevamente se cae en la idea de que no puede haber diferencia sin relaciones de opresión o sin jerarquías. Lo que es evidente es que a pesar de que las diferencias culturales de los indígenas están siendo resignificadas como fuente de orgullo en estos espacios, esto no se percibe de la misma manera por los "no indígenas", ya sea porque se continúa teniendo la idea de su supuesta

inferioridad o bien para insistir intencionalmente en la idea de su inferioridad debido a que sus luchas de alguna manera transforman relaciones étnicas y cambian posiciones de privilegio y de estima social.

El Instituto Normal Rosales Ponce, de Alta Verapaz, también refleja formas de conflicto por estos cambios que se están dando a su interior. Al igual que en la Escuela Pedro Molina existe un magisterio intercultural y un magisterio bilingüe. Aunque el primero es de mayoría indígena, se diferencia de bilingüe en que la situación económica y de clase de las y los estudiantes es mucho más estable que la de los estudiantes de bilingüe, quienes son de extracción campesina, rural y con limitantes económicas visibles. Al igual que en el caso anterior, se han formado identidades estudiantiles alrededor de ambas carreras, pero estas identidades están atravesadas también por identificaciones étnicas y de clase social en situaciones de asimetría (Ixcoy, 2006).

Pero pareciera ser que la construcción de una identidad positiva de parte de los indígenas de bilingüe, unido a sus éxitos en actividades deportivas y culturales, ha movido algunas lógicas de poder entre los estudiantes, lastimando la identidad estudiantil y étnica de algunos alumnos "no indígenas" del magisterio intercultural quienes han reaccionado agrediendo y denigrando la imagen de los estudiantes de magisterio bilingüe. La forma en la que esto se ha hecho público ha sido a través de representaciones simbólicas en playeras y boletines, además de las agresiones verbales que dejan ver cómo se da en estos ámbitos la opresión étnica de clase y de género. Expresiones como "*indios caitados*", "*kawachines*", "*indios de la montaña*" para los estudiantes de bilingüe son interpretados como insultos y humillaciones verbales, y según las observaciones de María Ixcoy, son dichos cotidianos. Junto a eso, puede verse una intolerancia hacia las formas de hablar, de vestirse y de aceptar la imagen física de los estudiantes de bilingüe (Ixcoy, 2006: 20).

Esta autora refiere que uno de los acontecimientos que evidenció aún más estas formas de racismo cotidiano fue la elección de la "*señorita de deportes*" habiendo ganado "*...una señorita eminentemente indígena y de traje típico y del área bilingüe*", según lo dicen las estudiantes. Este malestar se plasmó en un boletín anónimo que circuló por toda la escuela, en cafetería, aulas y baños. El contenido del boletín refleja, según lo pudo reconstruir la investigadora con la versión de las y los estudiantes, una especie de desprecio, miedo por perder espacios de poder y una negativa a ser representados por alguien a quien consideran abiertamente inferior, más aún, si se trata de una mujer que no representa el prototipo de belleza para los hombres, incluyendo indígenas en algunos casos. En una parte de este boletín los estudiantes se dirigen al jurado calificador para decirles lo siguiente: "*Parece elección de MISS MANTECA... tenemos duda si el jurado califica por libras, kilogramos o gramos, pero algún día lo sabremos...*". En otro párrafo también, refiriéndose a bilingüe dicen: "*... Muchá, no les da vergüenza, tengan un poco de dignidad, que nosotros nos aburrimos de verlos todos los años...*". El boletín en cuestión aparece firmado por *normalistas*, que da la idea de la existencia de "igualdad" de identidad dentro del instituto. Según las y los entrevistados no es la primera vez que sucede este hecho en la escuela, dicen que ha sucedido otras veces pero que "*nadie lo ha tomado en serio*".

Pero así como ha habido otros boletines anteriores, también ha habido otros medios de expresión de este tipo de situaciones. Esta vez se utilizó una playera. Las playeras son

utilizadas para los encuentros deportivos de verano y cada sección tiene la libertad de elaborar la suya con los mensajes, frases o imágenes que quieran colocar. Pero, según se sabe, todo esto ha estado bajo la coordinación y autorización del docente guía de cada sección. En el año 2005 hubo una sección que realizó una playera que fue vista por algunos como una forma más de humillación para bilingüe:

*"...esta playera parecía la camiseta de los rojos, donde el diablo era bilingüe. Pero este año también hubo otra, la playera tenía un bebé grande y bonito que estaba parado, y tenía dos bebés feos, uno que sostenía en la mano izquierda como que estaba sangrando y el otro lo estaba aplastando con el pie y decía bilingüe. Simbólicamente estaban humillando a los de bilingüe..."*

En este caso, esa aparente "negociación" que David García percibía en cuanto a las relaciones étnicas entre qeqchi'és y ladinos, de pronto deja de serlo cuando nos encontramos con situaciones en las que la "comodidad" construida en torno a las relaciones de poder empieza a cambiar. Cuando los subordinados adquieren algún tipo de poder, quienes están en una posición de "superioridad" se sienten afectados, amenazados y buscan las formas de mantener inamovible ese estatus. Pero percibo que la amenaza se siente más fuerte cuando los subordinados tienen un sentido manifiesto del "nosotros". En este caso, como lo refiere María Ixcoy, la agresión de este grupo de ladinos no va dirigida a sus compañeros indígenas del magisterio intercultural, sino a los qeqchi'és del magisterio bilingüe.

Otro ejemplo bastante claro de esto lo da Marcelo Zamora en su estudio sobre San Miguel Totonicapán. Zamora habla de cómo ahora ya no se viven los tiempos en los que los ladinos tenían el poder económico y político casi absoluto. Ahora los k'iche's manejan en gran parte el poder económico, y el poder político se comparte entre k'iche's y ladinos. De la misma manera que ahora hay muchos maestros k'iche's que comparten ese poder "de enseñar" que antes era monopolio ladino.

Frente a este caso en el que los k'iche's "*se están pareciendo cada vez más a los ladinos*" existe un núcleo ladino que tiene un discurso igualitario, pero que en la práctica ha buscado formas de querer diferenciarse de los k'iche's, porque aunque ya no ostentan un poder económico se siguen sintiendo dueños de un poder simbólico que los hace superiores frente a los k'iche's, y esa superioridad se la da el imaginario de ser herederos de una "sangre blanca", de una moralidad sólida, y de ser representantes de la modernidad. Así uno de los espacios en los que expresan esta forma de pensar es en el baile del "Convite Navideño", una tradición de hace más de 50 años. Este baile se hace los 25 de diciembre de cada año, los bailarines, todos hombres y ladinos, se disfrazan con los íconos de la cultura global —lo que esté de moda—, bailan por todo el pueblo y se convierte en una gran celebración que comparten tanto ladinos como k'iche's.

De acuerdo a Marcelo Zamora, es un secreto a voces que en la sociedad convitera no se admite a k'iche's. Es un espacio cerrado a los k'iche's. Sus integrantes heredan a sus hijos y familiares el privilegio de participar. Los pocos indígenas que participan son vistos como "k'iche's ladinizados". A criterio de los conviteros, en esta sociedad no hay indígenas ya que éstos no cumplen con las normas al no mostrar una moralidad intachable, una



conducta recta o una honorabilidad comprobada, que son de los principales requisitos para participar.

Para los ladinos totonicapenses del convite, el dinero de los k'iche's no basta para ser "personas completas". El convite es un espacio simbólico pero político, en donde los ladinos de Totoncapán legitiman su poder frente a los k'iche's. Y el hecho de no admitir indígenas significa que se están asumiendo diferentes, pero no iguales sino superiores, dado su apego a la "modernidad", a su "sangre blanca" y a su "moralidad intachable". Me parece muy importante destacar estos tres aspectos que conforman el imaginario de superioridad de los totonicapenses ladinos, que tiene mucha similitud con las ideas de la supremacía criollista. Aunque, como lo discute Ramón González Ponciano, los ladinos son para los criollos "clase aparte", esto no significa que no compartan ciertos imaginarios.

La idea de "sangre pura" sigue siendo una característica actual que busca marcar las diferencias y la supremacía biológica; aunque esto no siempre se materializa en evidencias claras entre todos los indígenas y todos los ladinos, lo más importante es la creencia de tener una mejor sangre. Hay espacios en los que es difícil ver pronunciadas diferencias físicas y de color entre indígenas y ladinos, pero aún así hay conductas de marcada superioridad entre quienes no se consideran indígenas. González Ponciano (en esta colección) opina que "durante mediados del siglo veinte, esta "ambivalencia racial" de los ladinos y la diferencia cultural racializada, hizo decir a Redfield que un indígena y un ladino no se diferenciaban uno del otro mas que en el vestido. Luego la racialización remarcó la diferencia fenotípica a partir de los marcadores raciales vigilados por la supremacía blanca y el liderazgo moral representado por la naturalización del lugar que a cada quien corresponde ocupar en sociedad. Esta racialización, no como "colorismo" sino como internalización de las representaciones hegemónicas, denigra e inferioriza, mostrando cotidianamente su eficacia simbólica como acto de poder en las interacciones".

## 5 CONCLUSIONES: SANGRE, MODERNIDAD Y MORALIDAD

En Guatemala las formas en las que se vive cotidianamente el racismo difieren dependiendo del contexto en que se de. En algunos casos, la noción colonial del racismo puede explicar prácticas en las que las diferencias étnicas y "raciales" siguen justificando la situación de desigualdad en la que viven los indígenas. Sin embargo, en el actual contexto, la retórica de la igualdad parece estar sustituyendo masivamente las nociones coloniales de entender el racismo. Hay un rechazo a cualquier intento de entender las diferencias desde lo "racial" y desde las diferencias étnicas. Con base a esto también se suele negar la existencia de racismo, mientras que quienes plantean luchas antirracistas son señalados como racistas precisamente porque hacen alusión a esas diferencias que fueron utilizadas para construir las jerarquías raciales. Desde estas lógicas se puede hablar de nuevas formas de racismo, que no se sustentan explícitamente en una justificación biológica pero que siguen teniendo una visión racializada de las relaciones étnicas y sociales, principalmente cuando ven las luchas indígenas y mayas como formas de "racismo al revés" o como posibles "brotos de conflicto étnicos". De igual manera, el contexto igualitarista formal tiene graves contradicciones cuando no es capaz de garantizar un trato igualitario a quienes así lo buscan.

Si las explicaciones biológicas explícitas están dejando de formar parte del racismo guatemalteco, con frecuencia un análisis un tanto más detenido de los discursos parece indicar que la visión racializada de entender a los indígenas continúa presente pero difusa desde el momento en que se les entiende como incapaces de ser actores de su propio desarrollo o superación. Está presente una actitud "no indígena" que sigue marcando sus diferencias a través de posicionarse como la autoridad moral que debe enseñar a los indígenas la forma de conducir su progreso. Asimismo, su apego a la modernidad occidental hegemónica le concede un sentimiento de superioridad sobre los indígenas, y pareciera que la sangre sigue siendo un marcador en el que se sustentan las ideas de superioridad.



# LAS MUJERES SON ‘MÁS INDIAS’.<sup>1</sup> GÉNERO, MULTICULTURALISMO Y MAYANIZACIÓN

*El lugar que las mujeres tienen en la sociedad  
no está determinado por las cosas que hacen,  
y menos por lo que son biológicamente,  
sino por el significado que ellas y sus actividades adquieren  
mediante interacciones sociales concretas.*

(Michelle Zimbalist)

*“...la experiencia de estas contradicciones  
es en parte responsable de nuestra particular lectura de la injusticia  
y de nuestra visión de la transformación social”.*

(Jacqui Alexander y Chandra Mohanty)

Las mujeres indígenas en Guatemala –como todas las mujeres del mundo– han tenido una función fundamental en la cohesión y organización de sus sociedades, así como en la continuidad de la vida. Es imprescindible visibilizar y valorar el aporte de las mujeres, tal cual ha sido, más aún, si su aportación se desarrolla en medio de múltiples formas de subordinación. Sin embargo, si a la par de ello no se problematiza lo que su contribución ha significado para su propia vida, es probable que ella como ser humana represente menos que su aporte.

Cualquier ordenamiento social puede llegar a ser normalizado y en tantos casos, naturalizado, principalmente por quienes no tienen conflictos con estas formas de organización. Pero, cuando estos ordenamientos reflejan asimetrías de poder, desigualdades e injusticias, son en sí mismos, generadores de inconformidades y cuestionamientos llegando a retar su normalización. Si se ve desde el lado de las relaciones étnicas/“ raciales”, los indígenas y mayas han venido históricamente cuestionando un orden social en este país, que parece funcionar de manera normal y útil a los grupos de poder hegemónico y a quienes han establecido privilegios de esta forma de organización social. Las reivindicaciones indígenas –en este caso– se ven como formas de desestabilización social, puesto que alteran

---

<sup>1</sup> Tomo prestada esta frase de Manuela Camus, quien plantea “En Guatemala las mujeres son “más indias” porque al vestir con el corte y huipil son el símbolo étnico, el “estandarte”. Así, el radical sistema ideológico de la división étnica del país que divide a “indios” y “ladinos”, divide a las mujeres en quienes son de “traje”, “envueltas” o “de corte”, de las de “vestido”. (Camus, 2002: 1)

un orden. Paradójicamente estas visiones tienen coincidencias en la forma en que –con notables excepciones– se valoran las reivindicaciones de las mujeres mayas que ponen el acento en la necesidad de revisar las relaciones de poder, los privilegios y las desigualdades sociales entre mujeres y hombres mayas, y “no indígenas”.<sup>2</sup>

Las feministas poscoloniales han venido señalando desde hace algún tiempo que el “sobrecruzamiento de opresiones” que viven muchas mujeres (y hombres) en el mundo es una evidencia de que los sistemas de dominación no son únicos ni llegan a afectar a todos los seres humanos por igual. Así como las formas de dominación creadas en contextos coloniales y capitalistas no han afectado de la misma manera a mujeres y hombres, tampoco los sistemas patriarcales afectan de la misma forma a todas las mujeres del mundo, ni los hombres tienen una posición homogénea como dominadores.<sup>3</sup>

bell hooks feminista afro americana sugiere que ni la etnicidad ni el género ni la clase, por separado, son determinantes únicas en la vida de las mujeres negras e indígenas porque en la vivencia cotidiana se experimentan sus efectos de forma inseparable. (hooks, 2004: 49) Partiendo de esta complejidad de las opresiones, las luchas particulares y unidimensionales no resuelven la problemática de las mujeres cuya subordinación está marcada por estas múltiples jerarquías. Esta forma de comprender la realidad, apela a una visión que matice las esferas en las que se reproducen los poderes de dominación y reta a reconocer los propios poderes, los privilegios y las jerarquías de quienes también se presentan y luchan como subordinadas.

El posicionamiento de bell hooks y de otras feministas de esta corriente estuvo determinado, en gran medida, por la experiencia de subordinación en espacios de emancipación. Tanto feministas blancas como hombres negros mostraban poca o ninguna atención respecto a las formas en las que se reproducían el racismo y el sexismo sobre las mujeres negras. Al interpelarlos respecto a la imagen falsa como carentes de poder o víctimas pasivas de los sistemas hegemónicos, presentaban como respuesta una negación a tomar con seriedad la interdependencia de las opresiones y a revisar su posición al respecto. Esto llevó a la autora, a plantear lo siguiente:

“Las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos y oprimidas. Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra” (bell hooks, 2004: 49).

2 Sobre el contenido que le estoy dando a la expresión “no indígena”, puede consultarse el Capítulo 1, y 2 de este documento.

3 Me basaré –principalmente– en los recursos teórico políticos de mujeres afrodescendientes, hindúes, chicanas, musulmanas, indígenas, blancas y “no indígenas”, que se adscriben o ubican en las corrientes del feminismo poscolonial y el feminismo de la diferencia. Estos feminismos surgen desde los años 70 con la intención de luchar activamente contra la opresión racial/étnica, sexual, heterosexual y de clase, al señalar que los sistemas de opresión están interrelacionados de tal manera que su vivencia sobrepasa las miradas unilaterales de comprender la realidad y la identificación bipolar de las “víctimas” y los “opresores”. Por la similitud que guarda la realidad de estas mujeres con las mujeres mayas e indígenas en Guatemala, estos recursos analíticos, aplicados de manera crítica pueden ser un aporte que contribuya a continuar la discusión y, si fuera el caso, a incidir en la dinámica de la acción política.

Para bell hooks, los movimientos de liberación que dirigen tanto hombres negros como mujeres feministas blancas, favorecen intereses legítimos, pero su particularismo también apoya la continuación de la opresión de otros grupos. El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas para erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha minado las luchas feministas (bell hooks, 2004: 49).

Esta perspectiva política que se enmarca en las diferencias ha sido vista como divisoria. Se ha cuestionado que el énfasis en ver las opresiones en los grupos que luchan por su liberación pierde de vista las formas de "dominación más grandes", o abarcadoras. Sin embargo, quienes han sostenido este planteamiento argumentan que su visión de las diferencias no busca ser divisoria sino que intenta ser una fuente de respuestas a partir de una posición de marginalidad que da cuenta de la complejidad de las relaciones de dominación.

Estas autoras a partir de sus experiencias, demuestran cómo la realidad social que ellas viven tiende a cuestionar, por sí misma, cualquier categoría analítica o recurso político que intente explicarla de manera uniforme. Las vivencias de estas mujeres tienen enormes similitudes con las situaciones que viven las mujeres mayas e indígenas en Guatemala.<sup>4</sup> Sin embargo, la escasa producción académica y de análisis políticos con una perspectiva interdependiente evidencia que, hasta ahora, hemos sido herederas y herederos de tradiciones analíticas que visualizan la realidad de manera fraccionada. O bien, conociendo estas perspectivas, hemos decidido hacer análisis desde dimensiones particulares. Esto puede estar suponiendo una invisibilización de la compleja red de interacciones en la que se producen los procesos sociales o las múltiples formas de dominación, y de cómo las sujetas y los sujetos sociales las afrontan.

Sobre esta preocupación, Diana García (en esta misma colección) hace una crítica a las ciencias sociales, y a esta investigación en particular, cuando interpreta que el conjunto de estudios de caso realizados en este proceso de investigación, permite constatar cómo el conocimiento se sigue produciendo desde una perspectiva androcéntrica, puesto que en su acercamiento a la comprensión de la realidad no llega a asumir que las relaciones de género son parte de un entramado social más amplio. Para esta autora, esto no hace sino limitar la capacidad explicativa y propositiva de los esfuerzos que se realizan.

Comparto el señalamiento de Diana García, que también fue planteado a lo largo del proceso por otras mujeres activistas y académicas como Irma Alicia Velásquez, Ana Silvia Monzón, Claudia Dary, Aura Yoc, Hermelinda Magzul y Emma Chirix, por nombrar a algunas de ellas. Sin embargo, es alentador el hecho de que este mismo espacio que está siendo criticado haya dado la posibilidad de sentar algunas bases para el debate futuro respecto a la necesidad de la interdependencia explicativa, como indica Diana García, que va mucho más allá de la sola "visibilización de las mujeres", cuestión necesaria pero insuficiente.

<sup>4</sup> Usaré el término "Maya" para referirme a las mujeres que han construido una identidad política alrededor de esta forma de identificación. Por otro lado, utilizaré la categoría "Indígena" para identificar a las mujeres que no se autoidentifican como mayas. Me parece fundamental hacer esta separación puesto que este análisis tiene explícitamente la intención, de observar los alcances de las identidades políticas. Esto no significa que esté negando la legitimidad del término "Maya" como una categoría identitaria reivindicativa.

Esta visión de interconexión e interdependencia no solamente está retando los análisis que priorizan la dimensión de la etnicidad sobre otras, sino también los análisis que priorizan el género, que en muchos casos, tienden a minimizar la cuestión étnica, o los de clase social, cuya centralidad podría estar dejando otras dimensiones al margen. Esto también permitiría pensar en la necesidad de evitar la creación de *jerarquías analíticas*, como lo ha planteado Kimberly Crenshaw (Preciado, 2004: 2).

Reconociendo la carencia de un análisis transversalmente profundo desde la perspectiva de género en los estudios de caso del proceso de investigación, que no es lo mismo que las mujeres estén rotundamente invisibilizadas, lo que haré a continuación es un recorrido de cómo el discurso multicultural está pensando, imaginando y construyendo simbólicamente a las mujeres mayas a través de la creación de identidades políticas. Esto lo concretizo en las preguntas: ¿cómo se están pensando las relaciones de género desde el mayanismo en Guatemala?, ¿cómo se está analizando el multiculturalismo desde las reivindicaciones de género?, ¿cómo las luchas políticas desde la diferencia y las identidades están desafiando las desigualdades sociales sintetizadas en las mujeres indígenas?

La intención de este análisis no es otra que servir como un aporte para continuar en la discusión, convencida de que la crítica y la autocrítica son recursos que pueden ayudar a revisar constantemente nuestras ideas y prácticas políticas. Se sabe que la participación de las mujeres indígenas en Guatemala es cada vez más amplia y diversa, pero este análisis no tiene la intención de hacer un recorrido sobre las formas de participación política de las mujeres mayas en general. Más bien me baso en los estudios de caso, realizados en este proceso de investigación, para hacer un análisis acotado, valiéndome, principalmente, de un marco analítico desde el feminismo poscolonial y el feminismo de la diferencia.

## 1 MULTICULTURALISMO, FEMINISMO ETNOCÉNTRICO Y OTROS FEMINISMOS

En su afán de dismantelar el patriarcado y superar la opresión de las mujeres, algunas corrientes del feminismo hacen del patriarcado una categoría única en el análisis de la problemática de las mujeres. Bajo el paraguas que engloba la idea de que “la opresión de las mujeres es una sola y los únicos opresores son los hombres”, este feminismo esencialista visualiza el poder centrado en una sola esfera.

Susan Moller Okin, citada por Aída Hernández en una discusión con defensores y detractores del multiculturalismo, hacía la provocadora pregunta: “¿es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. Con esto abría la discusión para analizar las implicaciones que puede tener para las mujeres el reconocimiento de sus derechos colectivos en “culturas diferenciadas”. Esta autora plantea también que existe una tensión muy fuerte entre el multiculturalismo y el feminismo, porque mientras el primero parte de una reivindicación tantas veces acrítica de las culturas, el feminismo asume como principio la crítica a cualquier cultura patriarcal. (Hernández, 2003: 13, 14)

Susan Moller concluye diciendo que las mujeres de las culturas subordinadas “quizás estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue”, para que así puedan integrarse a la cultura nacional menos sexista. (*ibid*) Para Aída Hernández, en la crítica feminista

al multiculturalismo se asume de manera categórica que quienes reivindican las culturas subordinadas son los hombres, en defensa del sistema patriarcal, sin reconocer que gran parte de las luchas por el respeto a la cultura también la llevan mujeres, que no siempre están de acuerdo con su cultura pero que tampoco se sienten oprimidas exclusivamente por los hombres (Hernández, 2003: 14, 15).

Se asume también que se sabe cómo funciona la desigualdad de género en todas las sociedades, sin importar los contextos e historias específicas, y a partir de este supuesto conocimiento se asume que se tiene la clave para la liberación de “las hermanas del tercer mundo” (Ibid). Para Chandra Mohanty, esto puede interpretarse como un tipo de colonialismo discursivo, puesto que construyen a las mujeres del “tercer mundo” como un bloque indiferenciado, circunscritas al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, que se convierte en el *alter ego* de las feministas liberadas, que toman sus propias decisiones, tienen control sobre su cuerpo y su sexualidad, son educadas y modernas” (Hernández, 2003: 23).

Aunque, este tipo de feminismo, tiene tras de sí la intención política de liberar a las mujeres del mundo de la opresión del patriarcado, también silencia las múltiples esferas desde donde se produce el poder de dominación, y su propia participación en ello, como sujetas sociales. Ya lo dicen Aida Hernández y bell hooks, en tantos casos los movimientos feministas se han sentido amenazados cuando se toca el tema del racismo (Hernandez, 2003: 25, bell hooks, 2003, 47, 48). Al respecto, Ana Silvia Monzón ha analizado, para el caso de Guatemala, que la etnicidad constituye un factor de tensión en el movimiento de mujeres (Monzón, en Cumes y Monzón, 2006: 49).

Por otra parte, también puede verse a las mujeres indígenas como el problema, al no ser capaces ni tener la valentía de definir sus identidades y sus lealtades hacia el feminismo o las organizaciones de mujeres. Para Marcela Lagarde, “la *disyuntiva* adquiere relevancia en comunidades sectarizadas. Tal es el caso de las *mujeres indígenas* que asoman a la conciencia de género y de inmediato quedan confrontadas entre la defensa y la reivindicación de la identidad de género y la identidad indígena; entre actuar desde una perspectiva étnico política o desde una perspectiva de género crítica del patriarcalismo corporativo y de la situación opresiva de las mujeres indígenas también en sus comunidades” (Lagarde, 2001: 34, 35). Sin embargo, otra interpretación podría sugerir que el problema no son las lealtades de las mujeres indígenas, sino el reduccionismo de las luchas en las que no se ven reflejadas estas mujeres, o se ven reflejadas a medias.

Criticando precisamente este reduccionismo, unidimensional y esta falta de identificación en las luchas feministas “blancas”, las mujeres “negras”, “afrodescendientes”, “afroamericanas”, “de color” o del “tercer mundo”, según se identificaron en cada tiempo, desde los años 1970 en adelante han planteado luchas diferenciadas desde sus especificidades. A partir de allí han generado, principalmente desde EE.UU, una producción académica y política importante y han logrado incidir en que los feminismos que ellas nombraron como “blanco”, “conservador”, “liberal”, “heterosexual”, no desconozcan el aporte surgido desde una condición diferente de marginalidad.



Estas feministas han planteado que todas las luchas surgen por condiciones específicas de opresión. Así, si alguien es subordinado por ser de clase social baja, su lucha será desde la clase social; si alguien es oprimido por ser considerado racial y étnicamente inferior, desde allí planteará su reivindicación; si alguien es subordinado por ser mujer, está será la razón de su lucha. Pero si alguien concentra ésta y más formas de opresión, como dice bell hooks, la ventaja de su marginalidad le puede dar la posibilidad de ver con mayor complejidad la forma en la que se reproducen y legitiman los poderes de dominación. Esto permitiría imaginar y crear una contra hegemonía diferente que rete a la vez múltiples poderes de dominación (hooks, 2004: 50).

Desde el feminismo de la diferencia también se ha planteado que si algo define al feminismo es su lucha por la igualdad, pero ahora, es fundamental que aborde el análisis sobre la importancia de la consideración de las diferencias. La modernidad occidental, de la cual el feminismo es heredero, hizo una abstracción de esas diferencias reales que existen en las sociedades. La modernidad pretendió borrar las diferencias, pero hoy en día ningún régimen que se precie de democrático podría desconocer las diferencias, pues el criterio uniformador acaba socavando las desigualdades. Siendo el feminismo un proyecto democrático, no podría concebirse como tal sin un compromiso real con la discusión sólida y el respeto por las diferencias (Gutiérrez, sin fecha, 33 50).

Para Marcela Lagarde, siendo el feminismo un planteamiento civilizatorio democrático, tiene en cuenta que el patriarcado no se ha formado solo, no se reproduce solo, sino junto a otros sistemas de dominación como el feudalismo, el colonialismo, el racismo, el capitalismo. En tanto es así, también su proyecto de transformación tendrá en cuenta las posibilidades de erradicar todas las formas de dominio (Lagarde, 1996: 50 56).

Para feministas como bell hooks, si el feminismo ignora las formas en las que el racismo, el etnocentrismo y la posición de clase hacen específica la opresión de muchas mujeres indígenas, negras y “de color” de todo el mundo, su misma neutralidad o rechazo frente a estos problemas ayudaría a legitimar los efectos de las dominaciones coloniales y capitalistas actuales. (hooks: 2004, 48 50)

En Guatemala, hasta ahora, la discusión desde el feminismo es escasa y no prioritaria entre indígenas y mayas. La teoría de género –herencia del feminismo– ha sido vista desde múltiples visiones, ya sea como una imposición extranjera o como un recurso analítico útil pero críticamente utilizado. En ocasiones también existe una valoración y uso acrítico, tanto del feminismo como de la teoría de género, despojándolos de su sustento teórico, político y filosófico. Con todo, el mayanismo en este contexto multicultural, ha avanzado en sus propios análisis respecto a las condiciones de las mujeres y hombres indígenas. Al igual que existen nociones esencialistas y etnocéntricas del feminismo, también existen planteamientos esencialistas y patriarcales desde el mayanismo. Pero, así como el feminismo ha sido dinámico y diverso, también lo es el mayanismo y sus formas de abordar las relaciones de género. Las mujeres mayas, desde diversas experiencias, tendencias políticas y abordajes teóricos han tenido un aporte valioso en la producción de ideas y prácticas, aun cuando no haya acuerdos o consensos sobre el tema.



## 2 PENSANDO LAS RELACIONES DE GÉNERO DESDE EL MAYANISMO

Mientras el Estado guatemalteco ha construido un imaginario del ser mujer y hombre indígenas, basados en construcciones racistas, patriarcales y clasistas rearticuladas en los diversos momentos de la historia, el Movimiento Maya en sus luchas reivindicatorias ha ido construyendo nuevos imaginarios, nuevas formas de ver y de verse en la historia. Si el "legado colonial", como dirían Chandra Mohanty y Jacqui Alexander, ha creado una identidad étnica devaluada, a partir de menospreciar la diferencia y utilizarla para su beneficio, los colectivos subordinados han reivindicado positivamente esa diferencia para fundar con ello una acción colectiva cuyo reto sería luchar contra los sistemas de dominación colonial (Mohanty y Alexander, 2004: 147, 149).

En Guatemala, estas luchas para resignificar las diferencias étnicas son abanderadas por organizaciones, por hombres y mujeres que luchan por construir una identidad étnica que facilite la cohesión, la unidad, y que posibilite una lucha conjunta como Pueblo Maya. Para la dirigente maya Virginia Ajxup "La práctica de nuestros principios, de nuestros valores, de los conocimientos ancestrales y fortalecer nuestra identidad harán que nuestros pueblos ocupen el lugar que les corresponde... Tenemos un deber político de unir nuestras raíces con el presente" (2000). En esto concuerda la feminista indú británica Avtar Brah, para quien "nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir". La reivindicación de la identidad positiva a través de la diferencia, ha sido un signo de reafirmación étnica política para mujeres y hombres mayas que han estado muy cercanos a este tipo de demandas.

Detrás de las reivindicaciones desde las diferencias y las identidades hay también una producción discursiva que busca crear nociones diferentes a las que el sistema colonial ha dejado de herencia en la sociedad. Desde el mayanismo hay una forma particular de entender el pasado y el presente del Pueblo Maya. También se ha creado una manera de comprender otras problemáticas, como serían las relaciones de género, el machismo, el patriarcado y la dominación de clase, por ejemplo.

El mayanismo ha tenido que responder a ideologías étnicas hegemónicas, que visualizan a los subordinados como sub humanos y generadores de los problemas que viven. De esta manera, así como se ha culpado a los indígenas por su supuesta indolencia, también hay discursos que responsabilizan unilateralmente a los hombres indígenas por la situación de subordinación que viven las mujeres al interior de su cultura. Éstos no suelen ser señalamientos sin trascendencia, sino al contrario son planteamientos que han contribuido a justificar formas de dominación, bajo una mirada etnocéntrica y racista.

Por otro lado, y quizá en respuesta a estas visiones sobre la situación de las mujeres, desde el mayanismo se ha creado una producción discursiva diversa. En un momento, hubo un rechazo a la aceptación de la existencia de un "patriarcado" y de "machismo" al interior del Pueblo Maya. Algunas mujeres "no indígenas" que en su momento señalaron problemáticas de dominación de género en la vida de las mujeres indígenas, fueron señaladas como intrusas que imponían análisis ajenos a la cultura maya. Pero las mujeres



mayas que señalaban el mismo problema, fueron calificadas como etnocidas y alienadas de su propia cultura (Camus, 2002: 1,2).

Otras mujeres y hombres mayanistas, no han negado la existencia de estas problemáticas, sino que la han aceptando, haciendo sus propios análisis sobre las causas. Se ha concluido que las relaciones de dominación de género que existen al interior de las sociedades indígenas se deben al legado colonial, mientras los hombres han sido víctimas de ese sistema heredado. Desde esta comprensión, se tiende a rechazar, o se sugiere usar con cuidado, las categorías explicativas “occidentales” por considerarse que tienen limitantes para entender las relaciones entre mujeres y hombres indígenas. Se opta, entonces, por creaciones explicativas *propias*. Así, se plantean categorías como *complementariedad*, *dualidad* y *reciprocidad*, basadas en una realidad existente que difiere de las vivencias entre hombres y mujeres “no indígenas”.<sup>5</sup>

Producciones como éstas desafían una forma de opresión al buscar desentrañar cómo operan los mecanismos del sistema colonial en las relaciones entre mujeres y hombres indígenas (Avtar Brah, 2004: 107). Para evidenciar la existencia de formas diferentes de relacionamiento, se invita a mirar hacia el pasado, a examinar los mitos, comprender la *cosmovisión maya*, ver la vivencia de las abuelas y los abuelos, aprender la vivencia de las mujeres y hombres en el área rural, revisar el contenido de los idiomas mayas (Curruchich, 2000: 52, 53). Desde esta perspectiva, las opresiones que viven las mujeres indígenas con respecto a los hombres serían el resultado de haber abandonado una forma de vida basada en el equilibrio (Batzibal, 2000: 26, Ajxup, 2000: 71).

El análisis del presente a partir del pasado, y del pasado para mejorar el presente y el futuro, ha sido crucial en las luchas políticas desde diversas organizaciones y mujeres en particular. Ideas que articulan lo ideal con lo real, la historia y la cultura como recursos de poder, han sido útiles para la formación política de mujeres mayas (Uxux Be, 2006).<sup>6</sup>

La *cosmovisión maya* como marco de inspiración y de interpretación de la realidad también es utilizada por otros mayanistas para contra argumentar cuestionamientos respecto a la situación que viven las mujeres indígenas desde ejemplos concretos que parecieran romper con la idea de la existencia de relaciones de equilibrio y complementariedad. Así, un activista mayanista explicaba en una conferencia a un público mayoritariamente extranjero que se necesita de la sabiduría de *Qati't qamama'*, (abuelas abuelos) para entender ciertas vivencias entre los indígenas, que desde la visión “occidental” se podrían juzgar ciegamente como nocivas.<sup>7</sup>

Según la opinión de este activista, hay cuestionamientos que se hacen desde una mirada etnocéntrica de las culturas, por lo mismo se tiende a juzgar las prácticas desde los parámetros analíticos y vivencias propias. Valiéndose de algunos ejemplos, planteó que en “las comunidades” las mujeres se sientan en el suelo y los hombres en las sillas, pero esto

5 Interesantes miradas analíticas y políticas, inspiradas en el marco de la Cosmovisión Maya, pueden encontrarse en la producción de mujeres notables como Virginia Ajxup, Juana Batzibal y María Luisa Curruchich, en, Macleod y Cabrera, editoras, Oxfam, 2000)

6 Sobre esta perspectiva, puede consultarse el valioso trabajo de Estela Jocom, en Uk'ux B'e, 2005).

7 Para la dirigente maya Juana Batzibal, “En la concepción maya, el varón y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad”. (Batzibal, 2000: 38)

no tiene que ver con relaciones de privilegio sino, con una práctica que recuerda que las mujeres siempre deben estar más cerca de la Madre Tierra. Los hombres en el área rural caminan siempre por delante de las mujeres, pero esto no evidencia relaciones jerárquicas, sino obedece a que los hombres abren camino a las mujeres, así, si existiera algún peligro es el hombre quien lo afronta protegiendo la vida de "la mujer". Las mujeres no están fuera de la participación comunitaria, los hombres consultan a las mujeres las decisiones que deben tomar. Hay divisiones de trabajo, pero ambos trabajan. Es decir, hay reciprocidad: los hombres solamente son la cara pública de la representación de una familia.

En casos como éstos, para Aída Hernández, se está partiendo de una concepción de la cultura como una entidad homogénea e incuestionable de valores y costumbres compartidas al margen de las relaciones de poder. Sin embargo, es fundamental preguntarse qué pasa si las mujeres buscan transformar estas ideas y formas de vida que parecen normales, ¿no se verían acaso como una amenaza para la identidad colectiva? Con frecuencia, este entendimiento de la realidad se naturaliza. Es decir, como dijo este hombre mayanista: "*Siempre ha sido así y hay que luchar porque siga siendo así*". Algunas teóricas han llamado a estos recursos políticos "esencialismo culturalista", puesto que muchas de las vivencias no se historizan, no se ven como construcciones sociales sino como hechos inmutables. (2003: 8)

Para esta misma autora, el historizar prácticas culturales permite verlas desde otra dimensión. Por ejemplo, el análisis del *sati* (inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos), o el de la mutilación genital, ha permitido demostrar que muchas de las prácticas "tradicionales" que afectan y violentan la vida de las mujeres, en múltiples ocasiones han tenido su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo (Hernandez, 2003: 27).

Para Avtar Brah, los colectivos dominados, en su necesidad de crear nuevas identidades o de consolidarlas políticamente, apelarán a vínculos de experiencias culturales comunes con el fin de movilizar al colectivo. En este proceso pueden reivindicar una diferencia supuestamente esencialista para hacerse visibles de manera positiva en un escenario desfavorable (Brah, 2004: 135). Gayatri Spivak ha llamado a esto "esencialismo estratégico", a su criterio, necesario, puesto que la movilidad necesita tener un propósito o un referente de cohesión (Sandoval, 2004: 81).

Para Gayatri Spivak, frente a alguna excesiva dispersión de las identidades y del activismo social, que conllevaría a la desunión o poca cohesión de las acciones, el "esencialismo estratégico" es un recurso básico que puede ser adoptado de manera temporal. Esto permitiría una mayor eficacia en la acción política. Sugiere que vale la pena correr el "riesgo" del esencialismo si ello se hace desde el lugar ventajoso de una posición de sujeto dominado. "*Pero, esto seguirá siendo problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al reforzamiento de otra*" (Brah, 2004: 135).<sup>8</sup>

En Guatemala, Amanda Pop y otras mujeres mayas han venido insistiendo sobre el peligro de posicionamientos que podrían explicarse dentro del "esencialismo estratégico", pero que han dejado de ser estratégicos desde el momento en el que se han planteado

8 Cursiva mía, con fines de énfasis.



como “verdades absolutas” o “prácticas sagradas” e incuestionables. Pero, ¿dónde podría estar el peligro?, precisamente en que la construcción idealizada de las relaciones mujeres hombres en las sociedades mayas se explican como hechos actuales, minimizando así la posibilidad tener un lente crítico para observar cómo se dan esas relaciones. Por otro lado, comprender el patriarcado y el machismo exclusivamente como productos coloniales no permite siempre —a menos que se haga intencionalmente— deducir la responsabilidad que los hombres (y también las mujeres) mayas tienen en su reproducción (Cumes, 2006: 105).

Amanda Pop se pregunta: ¿a quiénes se favorece al sostener que la existencia de la desigualdad de género en el ámbito maya no es por un sistema patriarcal?; ¿en qué beneficia asegurar que el machismo existente se debe únicamente a influencias foráneas?; ¿tendrá algo que ver con un machismo agazapado el objetar que los asuntos de género son productos de una agresión cultural contra el Pueblo Maya? (2000: 138). El llamado de esta autora es precisamente a no invisibilizar las relaciones de desigualdad que las mujeres sufren en un sistema patriarcal y racista.

Para Esquit, los análisis de las relaciones de género entre indígenas no deben perder de vista que éstas están insertas en la forma patriarcal en la que se organiza la sociedad colonial y capitalista, y cómo se han rearticulado con los procesos de modernidad.<sup>9</sup> Pero esto implicaría también analizar de qué manera los hombres indígenas han podido articular sus intereses y acumular poderes en este sistema patriarcal de legado colonial. Porque al igual que el racismo, el patriarcado es una construcción social que ha continuado en el tiempo porque ha sido útil en cada momento de la historia. Es decir, los hombres indígenas también se benefician de este sistema. En caso contrario, si se posiciona a los hombres como víctimas, se les niega la capacidad de sujetos para darles un papel de seres pasivos o autómatas de este sistema de dominación. Bastaría entonces, con que comprendieran su victimización para cambiar su posición de poder, sería una solución menos complicada. Sin embargo, las dificultades que encuentran las mujeres, en su lucha contra las desigualdad, contra la violencia o la restricción de sus libertades, frente a los hombres indígenas, permite evidenciar cómo los poderes masculinos indígenas siguen sosteniendo un sistema de dominación patriarcal.

Puede ser que el patriarcado se vea solo como una herencia colonial, pero desde el momento en que los hombres indígenas lo reproducen, lo apropian y se benefician de ello, también lo sostienen y lo normalizan. En este sentido, quizá más que negar o afirmar, simplemente, la existencia de relaciones de dominación de sexo género, en etapas previas a la invasión, sería útil indagar como podría haberse dada estas relaciones en etapas concretas, porque la subordinación de las mujeres es producto de determinadas formas de organización y funcionamiento de las sociedades. En este caso, puede ser que las sociedades mayas precoloniales hayan compartido con otras el sustento patriarcal de su organización, pero con variantes respecto a otras sociedades. Puede ser también, que no se hable de una organización patriarcal, sino de formas diferentes que evidencian relaciones más recíprocas y equitativas, pero existe la necesidad de acotar respecto a donde, cómo y cuándo puede

9 Comentarios a este documento.

hablarse de ello, para no hacer generalizaciones que luego caen por el peso de la misma realidad.

Así, la construcción de identidades étnicas positivas desde el mayanismo en Guatemala ha desatado debates en torno a las relaciones hombres mujeres entre indígenas. Hay diversas formas de interpretar la problemática. Todo esto sin embargo, no está en el vacío, precisamente la forma de entenderlas, marca las acciones políticas que se lleven a cabo. La insistencia de miradas polémicas como las de Amanda Pop, precisamente van en la línea de desnudar las opresiones que viven las mujeres y enfrentarlas. En esta posición cuestionadora, aunque con variantes entre sí, interpreto los aportes escritos de mujeres mayas como Francisca Álvarez (1996), Adela Delgado (2000), Emma Chirix (2000), Willis, Lucía, (2000), Irma Alicia Velásquez (2004), Carmen Álvarez (2006).

A pesar de las diversas posturas y formas de entender la realidad y la reivindicación de las mujeres mayas desde el mayanismo, hay un discurso predominante que está construyendo imaginarios o símbolos del *ser mujer maya*. En aras de buscar la reivindicación política se está reasignando a las mujeres una responsabilidad como guardianas de la cultura y de la vida. Este planteamiento entra en polémica con aquellos otros criterios que visualizan una contradicción entre las condiciones de desigualdad social y la función histórica de las mujeres como cuidadoras de la cultura.

### 3 “MUJERES MAYAS GUARDIANAS DE LA CULTURA”: CONSTRUYENDO LA IDENTIDAD POLÍTICA EN EL CUERPO DE LAS MUJERES

Una frase recurrente en algunos escritos y discursos públicos mayanistas, que reivindican el aporte de las mujeres mayas en la resistencia y mantenimiento de las culturas indígenas es definir las como “*guardianas y transmisoras de la cultura*”, un aspecto sacralizado, al igual que su capacidad de ser “*dadoras de vida*”. Esta construcción no es necesariamente exclusiva de los hombres, también ha sido recreado por mujeres mayanistas. Para Juana Batzibal “La mujer es rectora del hogar. Es creadora de ciencia y arte. Es el fuego de la cultura, calor y alegría que da vida a la familia, a la comunidad, al pueblo y como tal, garantiza la formación y conducción de las nuevas generaciones. Sin la presencia de la mujer nuestra cultura habría muerto y hoy en día no sabríamos los conocimientos estructurados por los abuelos y las abuelas”. (Batzibal, 2000: 35)

Para Ana Silvia Monzón no sólo las mujeres mayas han tenido esta responsabilidad y esta experiencia, sino todas las mujeres del mundo, puesto que es parte de los dictados de un sistema patriarcal que las ubica en la vida privada y en los roles de reproducción cultural.<sup>10</sup> Sin embargo, el valor que las mujeres mayas le otorgan a esta función, está muy ligado, no solo a un contexto patriarcal que niega su contribución, sino a un medio racista y etnocéntrico que denigra a las sociedades indígenas y con ello el aporte las mujeres. Seguramente, la insistencia de las mujeres mayas en este aspecto, responde a la necesidad

10 Comunicación personal con Ana Silvia Monzón.



y al derecho de ser reconocidas como pilares de la cultura maya, función que han cumplido de generación en generación en medio de un contexto de dominación étnica.

Con ello en mente, es necesario indagar sobre cómo las sociedades indígenas han valorado esta función histórica de las mujeres que ha sido vital para la existencia del Pueblo Maya. Michelle Zimbalist plantea que el lugar que las mujeres tienen en la sociedad no está determinado por las cosas que hacen, ni por lo que son biológicamente, sino por el significado que ellas y sus actividades adquieren en interacciones sociales concretas. (Scout, 1996: 288) De manera que las sociedades patriarcales no valoran a las mujeres por su trascendental aporte, sino por el significado que se le otorga a sus funciones. Frente a esto, cabría preguntarse ¿Cómo se ha valorado a las mujeres indígenas considerando sus funciones históricas?, ¿Qué significado ha adquirido esta responsabilidad que ha caído históricamente sobre ellas? ¿Ser guardianas de la cultura y dadoras de vida les ha otorgado una función de sujetas? ¿Cómo se explica su situación de desigualdad social frente a su responsabilidad de ser guardianas de la cultura?

En un tiempo algunas feministas se preguntaban: si el dar vida a otros seres humanos es una característica exclusiva de nosotras las mujeres, si las sociedades le dan una importancia capital a ello por ser garantía de la existencia humana, ¿por qué esta misma situación se utiliza para dominarnos? Si las mujeres somos clave en los parentescos, en la unión de “las razas” y de las culturas, ¿por qué esa misma sociedad que cuidamos nos oprime?; ¿qué significa, entonces, ser mujeres?; ¿por qué somos mujeres en estas condiciones?

Estos cuestionamientos permiten comprender que si bien las mujeres han tenido una responsabilidad fundamental en la existencia humana, de las sociedades y de las culturas, contradictoriamente estas funciones, junto a ellas mismas, tienen un estatus de inferioridad. No es esto lo que las hace libres, sino que es lo que se utiliza, precisamente, para oprimirlas. Sin embargo, pareciera ser que utilizar este discurso podría tener dos efectos diferentes. Por un lado, si estas funciones se reivindican desde un contenido “tradicional”, se podría correr el riesgo de estar reivindicando rasgos opresivos y nocivos para las mujeres en función de reproducir jerarquías patriarcales. Pero, por otro lado, si estas funciones históricas se resignifican y se utilizan como fuente de poder político, puede ser un recurso a favor de las mujeres. Esto significaría apelar a los hombres para hacer de estas funciones una responsabilidad humana compartida y no exclusiva de las mujeres.

Este último planteamiento, sin embargo, ha sido visto, con notables excepciones, como una forma de incitar a un separatismo entre mujeres y hombres mayas. En los talleres o en mis diálogos con mujeres mayas, algunas de ellas han planteado que no tienen la intención de construirse como mujeres, tal como se hace desde el feminismo. Construirse como sujetas individuales, con autonomía y separadas de los hombres, no es su interés, sino que éste es más bien el de mirarse en complementariedad. Sugieren que para llegar a tener una idea de sociedad maya, basta con recuperar las experiencias de género, vividas en las propias culturas mayas. Al poner ejemplos, se remiten generalmente al área rural o rememoran experiencias que vivieron con las abuelas y las madres. He percibido que la parte más difícil ha sido la de hablar de las experiencias duras como la pobreza, la violencia hacia las mujeres, la desigualdad en la repartición de bienes, el machismo o la difícil carga doméstica unida a otras responsabilidades.

Lo anterior es más notorio cuando hay presencia de gente “no indígenas”. Pareciera ser que frente a posibles interpretaciones etnocéntricas se insiste en crear un discurso político para ser escuchados y legitimar las luchas. Esto puede calificarse como “esencialismo estratégico”, según lo define Spivak. Puede, además, aceptarse como una cuestión necesaria frente a un espacio adverso. Sin embargo, hay ejemplos que demuestran cómo la preponderancia que se da a este tipo de discursos políticos, está invisibilizando y normalizando una realidad que se está quedando oculta ante la elocuencia del discurso reivindicativo.

En el taller regional realizado en Cobán en el marco de este proyecto, una participante “no indígena” preguntó a los asistentes mayoritariamente indígenas, cómo se está pensando en el marco del mayanismo la situación de pobreza, de precariedad, de subordinación y de discriminación que viven las mujeres indígenas. Planteó como ejemplo cómo las mujeres del área rural de Alta Verapaz (mayoritariamente q'eqchi'es) presentaban los peores índices de desarrollo humano y uno de los más altos índices de mortalidad materna e infantil. En respuesta, un participante q'eqchi', le dijo que no es cierto que exista discriminación hacia las mujeres entre los q'eqchi'es puesto que las mujeres tienen una participación importante a la par de los hombres.<sup>11</sup> A las actividades sociales y religiosas se asiste en pareja y las mujeres forman parte de la toma de decisiones.

La situación que me interesa enfatizar de esta respuesta es cómo la frase “no existe discriminación” y la defensa que se hizo de ello invisibilizó la preocupación central de la pregunta sobre la precariedad en la que viven las mujeres indígenas. Pero, quizá este hombre estaba diciendo, en otras palabras, “no nos echen toda la culpa a nosotros de la situación en la que viven las mujeres”. Sin embargo, el haber alejado su atención sobre el estado de las mujeres que le fue presentado parece ser el riesgo mayor.

La situación de profunda pobreza en la que viven las mujeres, como diría Edgar Esquit no podría ser vista sólo como resultado de las relaciones sociales y culturales al interior de los mayas, sino que es el efecto de cómo se ha organizado la sociedad guatemalteca desde su legado colonial y patriarcal, rearticulado a través de la historia.<sup>12</sup> Comparto el cuestionamiento de Esquit, pero por otro lado, si se ocultan o neutralizan estos problemas de desigualdad, ¿cómo se le puede exigir al Estado y a los grupos de poder que salden su deuda histórica con el Pueblo Maya y con las mujeres? Entonces, el discurso político en sí mismo, puede convertirse en una autoderrota, si se contribuye con ello a que el Estado y los grupos de poder se desentiendan de su responsabilidad en la solución de las desigualdades sociales.

Pero, por otro lado, echar la responsabilidad de las condiciones de las mujeres indígenas a la propia cultura, también tiene implicaciones similares, así sucede cuando Moller Okin plantea que quizá estén mejor las mujeres (de las culturas subordinadas) si la cultura en la que nacieron se extingue (Hernández, 2004: 14). Para Chandra Mohanty, Vandana Shiva y

11 David García en su estudio de caso sobre “Lugares sagrados e identidades q'eqchi'es” (en el Volumen II de esta colección) también habla sobre cómo en las organizaciones de los q'eqchi'es las decisiones principales las toma el pleno integrado por hombres y mujeres. Es común que las mujeres opinen en estas actividades, principalmente si hay un buen número de ellas.

12 Comunicación personal.

Aida Hernández, ver a las mujeres indígenas como “meras víctimas del patriarcado” local es una visión simple, que no problematiza la realidad, porque no da cuenta de los efectos del colonialismo y del mismo capitalismo inhumano en el que se encuentran inmersas las sociedad indígenas (Hernández, 2004: 14). Sin embargo, tampoco puede negarse que los hombres indígenas han articulado sus intereses y acumulado poderes, gracias en parte a estas formas de dominación.

En el estudio de caso referido al área chortí, que aparece en el Volumen II de esta colección, Brent Metz explica cómo las mujeres fueron las principales participantes activas, con la llegada de las organizaciones mayas y los proyectos de desarrollo a principios de los años 1990. Su misma función de “encargada del hogar” las empujaba a buscar mejores condiciones de vida para su familia. Pero en las capacitaciones ellas encontraron un espacio oportuno para criticar a los hombres por estar “tirados” en las borracheras, por marginarlas o por abandonarlas con hijos que ellas terminaban cuidando solas. Así como ha pasado en otros espacios, estas mujeres convocadas por otros temas, ya sea el étnico o el de desarrollo, terminan haciendo luchas de género por las condiciones de opresión en las que viven con respecto a los hombres. El planteamiento mayanista les resultó novedoso para luchar en contra del racismo de los ladinos, pero también estaban buscando cómo replantear sus propios sistemas normativos en los que resulta que los hombres chortí’s también tienen poder de dominación sobre ellas.

Este ejemplo ilustra cómo las mujeres indígenas no resuelven sus problemas de opresión exclusivamente en una vía. Pero es difícil entender cómo viven, cómo sufren y cómo luchan si la forma en la que se las ve está ya marcada de antemano por nuestra idea de lo que “deben ser”. Así, varios de los investigadores que realizamos los estudios de caso para este proyecto de investigación, asociamos a las mujeres casi únicamente a su función de encarnar la cultura y la identidad indígena en sus cuerpos. Pero dijimos poco o nada sobre lo que está significando esto para las mujeres en sus vivencias cotidianas, en sus relaciones sociales o en los sistemas de dominación internos o externos que tienen que enfrentar.

En el apartado destinado al análisis del racismo, se puede ver cómo éste se basa, en gran medida, en la denigración de los símbolos femeninos y de las mujeres mismas. Cuando el funcionario de la Procuraduría de los Derechos Humanos dice, “*ya se amplió la tortillería*”, ésta usando un símbolo estereotipado del ser mujer indígena para demeritar la presencia indígena en esta institución. Esta encerrando su idea de “lo indígena” en lo femenino. Pero por otro lado, lo masculino indígena también tiende a ser inferiorizado cuando la masculinidad patriarcal hegemónica etnocéntrica cuestiona la hombría de los hombres indígenas. Según Diane Nelson, “los hombres mayas suelen ser feminizados frente a los ladinos”, y se refiere a esto como la “generización de lo étnico” (2005: 291).

Con todo, la preponderancia puesta en la construcción de la identidad política maya en el cuerpo de las mujeres puede ser un recurso estratégico, sin embargo, como lo dice Gayati Spivak, esto es problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al reforzamiento de otra. Así parece estar ocurriendo cuando el discurso de la reivindicación de las identidades políticas mayas, representado en las mujeres, habla más fuerte que las condiciones de desigualdad que viven de manera conexas. O, en casos extremos, las



condiciones de las mujeres se justifican en nombre de la protección a la cultura. Se lucha contra el colonialismo, pero se refuerza el patriarcado colonial capitalista cuya versión local se ha articulado con los poderes masculinos indígenas.

Sin embargo, hay diferencias en las formas en las que los hombres y las mujeres mayanistas están pensando su emancipación con respecto a las mujeres indígenas en la vida diaria. Con frecuencia, las mujeres indígenas no colocan en primer lugar su identidad étnica y cultural como recurso político, puesto que la viven de una forma devaluada junto a su experiencia de desigualdad social. Esto no significa que las mujeres nieguen o rechacen sus identidades indígenas, sino más bien que no tienen las condiciones sociales para posicionarlas como mecanismo único de resistencia. Esto significa que la identidad política, tal como la construye el mayanismo, no la vive igual una mujer maya de clase media que una mujer indígena campesina, por ejemplo.

Quizá las prácticas asociadas al mantenimiento de la cultura, que tienden a ubicarse en el área rural y que se guardan como prueba de una cultura diferente, no están siendo vividas por las mujeres mayas urbanas “privilegiadas” ni por los mismos hombres, pero su vivencia en otras mujeres indígenas puede que sea un soporte para su identidad. No obstante, detrás de esto hay costos humanos diferentes, como lo analizaré en el siguiente apartado.

#### 4 MUJERES INDÍGENAS: ACTORAS SOCIALES EN LOS MÁRGENES

Las mujeres indígenas han sido actoras fundamentales en el proceso de reivindicación maya en Guatemala. Algunas de ellas han sido el ejemplo y el rostro público de múltiples luchas. Pero, paradójicamente, la mayoría de las mujeres indígenas se mueven entre ser actoras de su propia vida, un símbolo político, un símbolo folklorizado y el rostro manifiesto y a la vez oculto de las desigualdades.

La presencia de mujeres mayas en la dirección de las organizaciones y en el movimiento maya no supone necesariamente “luchas diferenciadas por género”, aunque ello no significa –siempre– que sus vivencias y posicionamientos sean iguales a las de los hombres mayas. Tampoco puede decirse que las mujeres mayanistas tengan una actitud homogénea respecto a la situación de las mujeres indígenas, puesto que así como algunas no consideran prioritarias las discusiones desde la perspectiva de género, hay otras que sí lo demandan y lo consideran necesario, pero apropiándolo desde sus propias condiciones y visiones de la vida. Esto se ve reflejado en la existencia de organizaciones de mujeres mayas, con diversas tendencias, que se consolidan luego de la firma de los Acuerdos de Paz (Camus, 2002: 4, 5).<sup>13</sup>

Algunos estudios de caso de este proceso de investigación dan cuenta de la existencia de organizaciones de mujeres en los distintos espacios indígenas. Pero las mujeres no mantienen una participación exclusiva en organizaciones de mujeres, sino que también

<sup>13</sup> Existen numerosas organizaciones de mujeres mayas que realizan, o han extendido su trabajo a otras áreas del país y con otras mujeres que no se concentran en el área metropolitana. Pero este tema en particular no lo trataré en este trabajo.



están presentes en organizaciones de desarrollo, en organizaciones indígenas o mayas o en instancias estatales que tienen presencia en las distintas localidades.<sup>14</sup> Esto mismo las ubica como actoras en distintos procesos comunitarios. Es decir, aunque no sean convocadas como mujeres, hay causas de otro tipo que posibilitan su participación. Esta siendo cada vez más frecuente que el ingreso de las mujeres a espacios tradicionalmente masculinos se relacione con la migración, sobre todo internacional.<sup>15</sup> El conflicto armado en Guatemala, también fue un aspecto que obligó la participación femenina, al estar ausentes los hombres, como ha sucedido en casos como Choatalún de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango.

Ese es el caso de las mujeres Ch'orti, como vimos en el apartado anterior. Pero también es similar a lo que relata Santiago Bastos en su estudio realizado en la aldea Choatalum, de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango. Bastos habla sobre cómo las mujeres kaqchikeles sobrevivientes del conflicto armado de esta aldea fuertemente golpeada por la guerra han tenido un papel fundamental en sostener, muchas veces solas, a su familia, además de haber asumido una responsabilidad dentro de la organización comunitaria. En los Comités de Víctimas, formados para trabajar en actividades relacionadas con resarcimiento y exhumaciones, la mayoría de sus integrantes son mujeres, pero sucede que los hombres y algunas mujeres jóvenes suelen llevar la parte pública.

La mayoría de viudas integrantes de estos Comités son mujeres adultas y adultas mayores que conocen de cerca la participación política por su vivencia de la "guerra" y por la participación social que ellas y sus parejas tuvieron antes de la "guerra". Sin embargo, quizá su posición más ligada a la vida interna, "privada" y doméstica no les ha permitido tener una proyección política hacia fuera. Para Bastos, la participación de estas mujeres en su comunidad está rompiendo con el monopolio de la representación masculina, a pesar de que su participación se limite a los procesos internos en los Comités. Esto puede sonar demasiado optimista, sin embargo, muchas de las mujeres han asociado su participación a sus procesos de liberación personal. Esto tiene que ver también con que las actividades (con estos comités) están relacionadas a procesos de "atención psicosocial" y "salud mental" dentro de la Cosmovisión Maya. Con respecto a la importancia que estas actividades han tenido para las mujeres, una participante dice lo siguiente:

*"Me gustan los talleres porque nos dan fuerza, porque salimos de la casa. Yo he padecido de una enfermedad, pero esto ayuda mucho". "En un grupo se aprende mucho, para mi es una alegría porque está uno dentro la casa y nadie lo mira, pero aquí se nos olvidan nuestros quehaceres, nos ha bajado la presión y el miedo".*

Ricardo Grisales y Carlos Benavides, para el caso de Santa María Visitación, Sololá, y Edgar Esquit para el de Comalapa, Chimaltenango, registran también cómo las mujeres están participando en organizaciones (ONG) mixtas y en otras conformadas exclusivamente por mujeres. Algunas hacen trabajo de desarrollo y otras se dedican a las reivindicaciones culturales y de los derechos de las mujeres. Aunque se desconoce el alcance del trabajo de estas mujeres a nivel de sus municipios, no cabe duda de que su participación desafía

14 En los talleres locales de discusión realizados en el marco de este proyecto, las mujeres indígenas tuvieron una presencia importante, salvo en los casos de Patzún, Jacaltenango y San Bartolo Aguas Calientes, en donde hubo una presencia evidentemente minoritaria de mujeres.

15 Comunicación personal con Ana Silvia Monzón.

las divisiones tradicionales que ubican a los hombres en el espacio público y a las mujeres en el espacio privado.<sup>16</sup> Para Guisela Espinoza, la participación de las mujeres en espacios de ONGs o municipales, principalmente si luchan como mujeres, apunta a un cambio lento pero profundo en la cultura de participación de nuestras sociedades (Espinoza, 2002: 171). Pero, si no se intencionan otros cambios, las funciones de las mujeres tienden a multiplicarse, y ahora sus jornadas se dividirán entre los espacios domésticos reproductivos, laborales externos y políticos.

Por otro lado, es importante ver cómo se está dando la participación de las mujeres en otras instancias organizativas más "tradicionales" en términos de no ser recientes. En otros estudios de caso, siempre dentro de este proceso de investigación, se registra la participación de las mujeres indígenas a nivel de las cofradías, en las iglesias, o la muy mencionada participación de las mujeres jóvenes como reinas en los pueblos, como se ven en los casos de Choatalum, San Pedro La Laguna, Patzún y San Juan Comalapa, por mencionar algunos.

Pero hay otros espacios de toma de decisiones en los que es interesante observar cómo ingresan las mujeres, porque pareciera que están ausentes. Sobre esto, los estudios de caso ofrecen muy pocos datos, pero es sugestivo lo que David García señala con respecto a que las organizaciones q'eqchies, formadas alrededor del Proyecto Cancuén, están integradas por hombres y mujeres, y las decisiones se toman con la participación tanto de hombres como mujeres. Aunque este aspecto, y ninguno de los que aquí se enuncian, puede ser generalizable, este dato permite demostrar cómo las mujeres no siempre son anuladas en estos espacios, pero tampoco con esto puede afirmarse que no viven en situaciones de asimetría y de opresión.

Hay otros canales de participación "tradicionales" que también están sufriendo transformaciones en sus lógicas de participación, pero curiosamente las mujeres no están presentes; y sobre esto me referiré al caso específico de San Bartolo Aguas Calientes, Totonicapán, un municipio famoso por su autodefinición como moderno y progresista, que se refleja también en muchas de sus condiciones sociales. Este estudio fue realizado por Ana Lucía Robles y forma parte de los casos de este proceso de investigación (consultar volumen dos).

Desde 1951, cuando recuperó su autonomía respecto a Momostenango, en San Bartolo Aguas Calientes la forma de organización municipal se da a través del "*sistema de cargos*" y en la figura de "*los principales*". Este sistema consiste en el servicio sin remuneración por un tiempo de dos años. Para que pueda funcionar sin problemas con las estructuras políticas formales establecidas en el país, se han tenido que buscar formas de coincidencia con la organización local. Los principales son los hombres mayores de la comunidad, que

16 Para Manuela Camus, "Las mujeres mayas se imaginan autónomas de los hombres, pero también vinculadas al mismo por un sentido de su ser social íntimamente ligado a la familia y la comunidad. Su forma peculiar de entender la "organización de mujeres" seguramente tiene que ver con la misma relación de género que han desarrollado en su historia: una "complementariedad desigual". Aunque pueda resultar provocativo, pienso que es una construcción que favorece a las mujeres indígenas frente a las no indígenas porque aún invisibilizadas ambas, el significativo papel que las primeras han jugado en la vida cotidiana ha obtenido un mayor reconocimiento social y se asume su responsabilidad en la subsistencia y reproducción de sus hogares. Así tienen relativamente más herramientas frente a la jerarquía patriarcal y ciertas facilidades en la aceptación del varón de relaciones más equitativas. Veremos que ello no se produce sin lucha". (2000: 1)



conocen la historia, la situación económica y política del pueblo. Su liderazgo se basa en su prestigio y autoridad moral, que los habilita para decidir quiénes son las personas aptas para estar en los cargos municipales. Este derecho a ser reconocidos como principales se lo han ganado a través de años de servicio al pueblo. Pero lo que interesa ahora, luego de esta referencia, es ver qué pasa con las mujeres en esta forma de organización actual.

La autora refiere que el espacio doméstico sigue pensándose como un espacio femenino, a pesar de que hay un pequeño sector de mujeres comerciantes (de pequeña y mediana escala), al igual que hay mujeres en el sector de servicios como maestras, enfermeras, secretarías. Un sustento clave del imaginario del municipio como “moderno” tiene que ver con la escolarización de la gente. En este sentido las mujeres tienen una escolarización importante, además de que en su mayoría están empadronadas y participan en las elecciones políticas. Pero el espacio público y las decisiones políticas en el municipio están en manos de los hombres. Asimismo, llama la atención observar que a nivel de la cabecera municipal, donde se concentra este sector progresista que dirige el municipio, no existen organizaciones de mujeres, como las hay en las aldeas de esta localidad y de la mayoría de las localidades indígenas.

En un estudio realizado por el Tribunal Supremo Electoral sobre la percepción de las mujeres respecto a su participación política, varias mujeres expresaron que *“no se pueden ocupar cargos, ya que los hombres no dejan”*. Para Ana Lucía Robles, esto se puede interpretar de varias maneras. Por un lado, que la participación de las mujeres se da de forma dirigida y bajo los intereses masculinos. Pero también podría pensarse que, en cierta forma, las mujeres están de acuerdo en la forma en la que se organiza este sistema. No parece correcto, según la autora, pensar en la participación política de las mujeres como algo instrumental. Más bien, según ella, es necesario valorar el hecho de que aun siendo un sector femenino con instrucción educativa y participación política electoral, tienen una presencia fuerte en la conservación de sus prácticas de organización “tradicional”.

Sin embargo, otra argumentación que podría añadirse a las anteriores es que si las mujeres plantean que los *“hombres no dejan participar”* parece que está evidenciándose que sí existe interés por parte de ellas en participar pero que no están las condiciones para hacerlo. Seguramente, está también el interés en conservar la “tradicción”, pero cómo podría entenderse que ésta sería una razón de mucho peso cuando muchas mujeres en este municipio han dejado atrás otros aspectos como el hablar el idioma kiché y usar el traje indígena.

Con todo, es interesante observar cómo, en un municipio donde el índice de desarrollo humano, la escolaridad y la participación electoral son indicadores alentadores, las mujeres no figuran como autoridades políticas, ni son participantes directas en la toma de decisiones en los municipios. En el Taller Local celebrado en este lugar con fines de discutir este proceso de investigación, pudo notarse esta poca participación de las mujeres. Entre más de sesenta hombres –principales, alcaldes auxiliares y autoridades del pueblo asistieron tres mujeres indígenas, maestras que no vestían trajes indígenas. Mientras tanto se podría ver como entre los alcaldes auxiliares, había una participación importante de hombres jóvenes, lo que indica que el relevo generacional masculino si ha sido un cambio significativo.

Los casos analizados indican que la participación de las mujeres indígenas no es lineal ni simple, y que los contextos en los que participan no tienen las mismas características. Vemos a mujeres en organizaciones propias, siendo mayoría en organizaciones sociales mixtas, teniendo presencia y participación en la toma de decisiones en organizaciones comunitarias rurales, pero también ausentes en espacios de poder municipal y como autoridades políticas. Una evidencia recurrente es el interés de las mujeres por participar y estar incursionando en espacios más públicos, aunque seguramente esto tenga altos costos en su reputación, como suele suceder en tantos espacios cuando se rompe con los roles establecidos. De igual manera, esta participación puede estar sumando otra actividad más a sus tareas cotidianas. Con todo, su sola llegada a varios espacios de organización está permitiendo el ejercicio del derecho a la participación política que rompe con la visión tradicional de relegarla de esos espacios.

Pero estas contradicciones, estas incipientes llegadas, las denuncias, las demandas propias y las ausencias mismas son indicadores que permiten develar una realidad que el entusiasmo político por la construcción de identidades monolíticas no puede ocultar. El contexto en el que viven miles de mujeres indígenas en Guatemala condiciona sus prioridades, forma sus identidades y da contenido a sus luchas cotidianas, como lo describiré para el caso de mujeres jóvenes en el espacio educativo.

## 5 MUJERES INDÍGENAS JÓVENES: ENTRE LA SUPERACIÓN Y LA TRANSGRESIÓN

El caso de la escolarización de las mujeres en San Bartolo Aguas Calientes de Totonicapán, es importante de mencionar, porque se asemeja a otras experiencias que indican que las mujeres indígenas se han ido incorporado progresivamente a la escolarización. En San Bartolo, según lo refiere Ana Lucía Robles, hay más mujeres que hombres en las escuelas y el promedio de alfabetas es de 37%, mayor que el porcentaje de mujeres alfabetas a nivel nacional, que es de un 34%. Esto ocurre solamente hasta el último grado de primaria. Situación similar se observa en otros municipios como Patzún, Santa María Visitación, San Pedro La Laguna, San Juan Comalapa, principalmente en el área urbana, donde cada vez hay más niñas y jóvenes indígenas en las escuelas. Incluso en la aldea Choatalum, de San Martín Jilotepeque, según lo explica Santiago Bastos, "el número de niñas en la escuela casi ha llegado a igualar al número de niños, situación que antes no se daba".<sup>17</sup>

El acceso de las mujeres indígenas a la escuela tiende a ir modificando sus intereses y sus prioridades, así como sucedió con los hombres indígenas cuando ingresaron al espacio educativo escolarizado. Haciendo efectivo su derecho a la educación, se encuentran en un entorno que contribuye a su liberación pero que a la vez las oprime. Es un juego dialéctico que va formando a estas generaciones, como lo ha hecho con las anteriores, sin que eso haya significado procesos de asimilación extensos. Al contrario, puede suponerse que la mayoría de las dirigentas mayas han pasado precisamente por estas etapas y que estas situaciones han motivado también sus luchas.

17 Estos datos no pueden ser generalizados, sino que son ejemplos particulares.

Así, las jóvenes al ingresar a la escuela se ponen en contacto con un sistema que es asimilacionista retóricamente pero que tiene prácticas que oscilan contradictoriamente entre la segregación, el racismo, el clasismo, la asimilación y, ahora, el discurso multicultural. Pero por otro lado, también están en un espacio de estructuras patriarcales y de prácticas sexistas, en el que se enseña –generalmente– una manera tradicional de ser mujeres y hombres. Paralelamente a todo ello, las jóvenes conviven en un medio en el que la globalización hace llegar imaginarios, símbolos y mensajes del consumo cultural hegemónico sexista. Por si fuera poco, también se encuentran con mecanismos de presión social, cultural y religioso en sus familias y en los espacios en los que viven. En medio de todo esto, estas mujeres elaboran su vida sorteando fronteras.

Hablando con una mujer mayanista, ella externaba su preocupación porque considera que existe una “*perdida de identidad*” en muchas mujeres indígenas jóvenes, al abandonar sus trajes, sus idiomas, y esto se debe en gran medida a su acceso a la escuela. En un discurso público, también una mujer mayanista se preguntaba “*¿Cómo vamos a soportar estos embates de la asimilación? Si nuestras hijas van perdiendo su identidad, ¿no estaremos anunciando la muerte de nuestro pueblo?, ¿no sería mejor habernos quedado en nuestras comunidades educándonos en la sabiduría de nuestras abuelas y abuelos?*” La preocupación de estas mujeres adultas tiene un fundamento real puesto que una de las formas en las que la escuela ha buscado homogenizar en un espacio específico a niñas y jóvenes mediante el uso de los uniformes al estilo de la indumentaria “occidental”, aun en espacios mayoritariamente indígenas, situación que ha ido cambiando gracias a la lucha de mujeres y de organizaciones mayas.<sup>18</sup>

Ana Lucía Robles explica que en San Bartolo Aguas Calientes, paralelamente a la escolarización de las mujeres (y también de los hombres) –sin que ésta sea la única causa– se va dejando atrás el uso del idioma kiché y la indumentaria maya de las mujeres. En otros casos, en cambio, la escolarización ya no va asociada, necesariamente, al rechazo a los idiomas indígenas y al uso cotidiano de los trajes en las mujeres mayas, tal como se observa en varias escuelas de Chimaltenango, donde se ve a jóvenes mujeres luciendo variados y creativos trajes mayas, hablando en kaqchikel, usando el uniforme occidental al día siguiente o vistiendo el uniforme deportivo. Esto, pareciera ser cada vez más común que hace una década.

Sin embargo, estos cambios y estas variaciones para algunos hombres y mujeres mayanistas representan la pérdida de la “pureza cultural”. Coincidentemente, también para algunos “no indígenas”, está representando lo mismo, tal como lo expresaron varios maestros de la Escuela Pedro Molina. Una docente al referirse a la importancia de las actividades “*folklóricas*” expresó lo siguiente: “*Hacemos esto para no perder las costumbres de antes, porque ahora los mayas están más mezcladitos. Los zapatos, los anteojos, esas blusas ladinas, las caritas pintadas, los colochos a la moda, el cabello pintado, eso no es de los mayas, pero ahora es lo que se ve. Como que lo puro se va perdiendo es la medida que pasa el tiempo y nadie lo recupera*”.

18 Como antecedente, un pequeño grupo de jóvenes indígenas de Totonicapán, en 1971, realizó una protesta porque en la Escuela Normal Rural de Occidente se les obligaba a quitarse el traje típico. Esta acción generó movilización de la opinión pública y se logró la emisión de un acuerdo ministerial para que fuera respetado su derecho a usar el traje (Soch, 2001). Este constituye un precedente importante en la lucha por el reconocimiento cultural que décadas más tarde cobró mayor relevancia. (En Monzón, 2004)

Es decir que desde posturas divergentes —defensa de la cultura o folklorización— se expresa el mismo discurso de temor a que se pierda la pureza cultural.

Estos cambios en la vida de estas jóvenes pueden criticarse por el lado de su inserción al consumo capitalista, desde que reproducen los ideales hegemónicos y tradicionales de ser mujer, al otorgar gran importancia a la estética del cuerpo. Pero, si se analiza la lógica que las mismas jóvenes le dan, pueden encontrarse otros factores, como la capacidad de recreación cultural. En ocasiones, todo esto tiene un sentido político. Una joven de la Escuela Pedro Molina que usa indistintamente vestido “occidental”, pantalón o indumentaria maya, dice: *“Yo les quiero demostrar que con todo me miro bien, todo lo sé usar bien, y soy igual que ellas. Eso sí, lo más importante es mi traje”*.

Sin embargo, también es importante ver de qué modo otros factores como el machismo y el racismo inciden en la elección que hacen algunas jóvenes. Suele haber una condena fuerte por parte de hombres (y mujeres) mayanistas con respecto a los cambios en el traje de las mujeres, que se corte el cabello, se tiña el pelo o se apliquen maquillaje, coincidiendo en este sentido con posiciones de las religiones evangélicas. Esto lo escuché en repetidas ocasiones en los Talleres Locales que realizamos en el marco de este proyecto. Pero a la preocupación no le sigue un análisis acerca de por qué se está dando esta situación. Al razonar sobre esto, hay más coincidencia en señalar que el racismo pesa en la decisión de abandonar el traje, pero un aspecto que se invisibiliza es cuál es la actitud de los hombres indígenas hacia las mujeres indígenas, especialmente si se trata de espacios urbanos y étnicamente diversos.

Las jóvenes de la Escuela Pedro Molina, coincidiendo con lo encontrado María Ixcoy en el Instituto Ponce de Cobán, hablan de como las mujeres indígenas “tradicionales” no resultan ser atractivas a los jóvenes (hombres) indígenas, tal como a los “no indígenas”. (Cumes, 2004: 124,125; Ixcoy, 2006: 38). Esto puede parecer un tema vano o superfluo, pero no para estas jóvenes en plena adolescencia o juventud. En una conversación informal que tuve con un grupo jóvenes de la Escuela Pedro Molina, ellas decían: *“Es que hay hombres indígenas que dicen igual que los ladinos ‘hay muy pocas mujeres de típico, (indígenas) que de verdad son bonitas. Bonitas para ellos son las blancas, altas y bien parecidas. Pero si hay mujeres indígenas que a ellos les parecen bonitas, les dicen ‘mirá que desperdicio mejor ponete vestido’; ¡entonces quién les entiende!*

Esto, por un lado, tiene implicaciones para establecer parejas o noviazgos, que inciden en la dimensión emocional de la vida de las estudiantes. No ajustarse al prototipo de belleza y de erotismo afecta la autoestima étnica y de género en estas edades. Conversando con una mujer garífuna hondureña, ella compartía situaciones parecidas: *“Muchos de nuestros hombres, los más superados, no quieren saber de mujeres garífunas, su sueño está con las mujeres blancas. Pareciera ser que la felicidad de su vida está con ellas, mientras nosotras no tenemos mucha posibilidad de elección, porque tampoco los blancos piensan en nosotras como su pareja estable”*. Posiblemente las mujeres “no indígenas” también significan prestigio social para algunos hombres indígenas.

Sin embargo, no es que las mujeres indígenas no sean —en absoluto— atractivas a los jóvenes, pero el sexismo junto al racismo, alimentado por la saturación de imágenes



hegemónicas canalizadas desde diversos medios, ejercen presión social e influencia en las conductas de exclusión de algunos hombres hacia las mujeres indígenas. Una estudiante indígena dice respecto a los muchachos “*Cuando habemos muchos, algunos ni nos voltean a ver, pero luego sí nos buscan cuando nadie los mira y los juzga*”. Charles Hale cuenta la experiencia de un joven de madre indígena y padre ladino, estudiante de un Instituto en Chimaltenango, quien refleja cómo se da y lo que implica la presión social en los círculos de jóvenes estudiantes.<sup>19</sup>

*“Si uno anda con una de corte, los demás comienzan a molestar. Da vergüenza Ud. Yo no puedo, no sé. No me gusta andar en la calle con una de corte. No sé que me da. Lo que pasa es que apartan a uno: ‘Éste no anda con nosotros,’ dicen. Es una mentalidad de que lo van a observar, y después a juzgar. Uno actúa así por lo que dirían los demás. Aún si es bonita y muy inteligente, no da. Cuando estuve en el plan de la tarde, iba a dejar a una patoja {de corte} a la casa. Cuando pasaba un grupo de patojos ladinos, comenzaban a molestar, ‘mirá con quien anda aquél,’ y todo eso. Es cosa seria” (Hale, 2001: 29).*

La experiencia de este joven mestizo que se relacionó con una joven indígena y ahora “*no le gusta andar en la calle con una de corte*” por temor a sobrellevar la presión social, muestra cómo el racismo interviene y define las relaciones sociales de las mujeres indígenas. Pero esto se vincula con el sexismo cuando los hombres sueñan con relacionarse con mujeres que porten el canon accidental de belleza, no siendo así el caso de muchas indígenas, principalmente cuando portan sobre sus cuerpos los símbolos materiales que definen su identidad étnica. En este caso, siendo vistas las mujeres como “*más indias*” relacionarse con ellas, implica mayor desprestigio. De modo que las mujeres indígenas no solamente están expuestas al racismo de los “no indígenas”, sino a la vergüenza étnica de algunos hombres indígenas.

Hacer generalizaciones a partir de las situaciones señaladas, es arriesgado, como plantea Esquit. Según este investigador los indígenas hombres y mujeres generalmente han formado grupos, parejas de amistad y relaciones conyugales.<sup>20</sup> Lo concreto en este caso es observar cómo las ideas de “modernización” que trae consigo la escolarización (y la urbanización) para estos indígenas superados está implicando también estas formas de reproducción de racismo (yo agregaría de sexismo), de vergüenza y desprecio por las mujeres indígenas, que signan en sus cuerpos símbolos de la identidad étnica considerados “tradicionales” e inferiores.<sup>21</sup>

Pero, tantas veces, invisibilizando lo que encarnar la cultura implica para las mujeres indígenas se les exige “pureza” y resguardo de la cultura ancestral. Por esto mismo, junto al traje, a algunos mayanistas, también les preocupa la pérdida de otras funciones acostumbradas en las mujeres, como “tortear”, “moler en la piedra”, “hacer el fuego en

19 Situaciones similares plantea Chirix, Ofelia (2001) en su trabajo sobre matrimonios interétnicos.

20 En la formación de parejas (conyugales) entre indígenas ha incidido el contexto social en que se vive. Según Carol Smith, las comunidades indígenas (a diferencia de las comunidades negras) fueron capaces de “cerrarse” a las incursiones sexuales predatorias de los hombres “blancos” y guardar celosamente la sexualidad de sus mujeres. Pero luego eso fue cambiando puesto que los hombres mestizos (e indígenas) que adquirirían riqueza y poder la utilizaron para poder casarse con mujeres de posición más elevada por su color y cultura. (Smith, 1999: 115) Siempre se valoró mucho la blancura que era la clave para la belleza, particularmente entre las mujeres. (Ibid. 116)

21 Comunicación personal en comentarios a este texto.



la tierra”, tejer. Estas características, aunque con diferente motivo, han sido piezas clave en las reivindicaciones culturales, pero también en la folklorización de los indígenas desde el Estado. No puede negarse que son elementos que dan contenido a las identidades políticas, pero si se evalúa el costo que esto tiene para las mujeres que lo viven diariamente pareciera ser que su sola reivindicación es contradictoria con los procesos de liberación de las mujeres indígenas.

Las mujeres jóvenes de San Bartolo Aguas Calientes no muestran interés en realizar estas actividades, al igual que muchas jóvenes que están ahora en las escuelas. Si bien hay escuelas, principalmente bilingües, que presentan estas actividades como insumos pedagógicos culturales, al preguntar a las jóvenes si ellas estarían dispuestas a seguir haciéndolo como tareas cotidianas, ellas muestran sus reservas, quizá porque ello implicaría mayor presencia en el hogar, o mayor esfuerzo físico, pero lo valoran como *“prácticas que no deben perderse”*. Es decir, aunque todo ello muestra una forma de vida que hace diferente a las culturas indígenas frente al mundo, no es lo mismo hacer una reivindicación política de su existencia que hacer de ello una práctica cotidiana.

El temor por la “pérdida” de formas de vida como las anteriores genera planteamientos como el de *“mejor que se queden en sus comunidades, para seguir manteniendo nuestra identidad”*. En este caso, pareciera ser que se está coartando el derecho de las mujeres a definir un espacio, una forma propia de usar su cuerpo y de elegir cómo quiere vivir su identidad étnica para construirse como sujetas sociales. Ser sujetas sociales, no necesariamente, estaría definido desde el hecho de deshacerse de elementos de su etnicidad, sino en su capacidad de elegir, de compartir y de humanizar las funciones que la hacen símbolos culturales.<sup>22</sup> Para Hermelinda Magzul *“las mujeres mayas estamos orgullosas de ser los bastiones principales de nuestra cultura, pero queremos compartir esta responsabilidad con los hombres mayas...”*(Camus, 2002: 2,3).

## 6 LA ESTÉTICA COMO POLÍTICA DE RESISTENCIA

Encarnar los símbolos de la identidad étnica tiene diversos significados para las mujeres y hombres indígenas. Desde el mayanismo, esto representa una forma de resistencia, pero ello no elimina el hecho de que quienes lo encarnan —especialmente las mujeres— sufran de manera directa prácticas de racismo y sexismo. A pesar de ello cantidad de mujeres continúan utilizando los trajes indígenas diariamente y con mucha valentía, como parte de sus identidades sociales, en el sentido de no significar —siempre— una opción política.<sup>23</sup> Otras mujeres, en cambio, han ido dejando su uso por diversas razones, al igual que lo ha hecho la gran mayoría de hombres mayas.<sup>24</sup> Detrás del abandono del traje masculino, posiblemente se dieron situaciones similares a las que muchas mujeres están viviendo

22 Algunas mujeres indígenas, en cambio, en aras de construirse como sujetas han dejado atrás los elementos materiales que podrían marcar sus identidades indígenas. Sin embargo, esto no estaría asociado solamente a la vivencia de la etnicidad en un sistema patriarcal, sino también al peso del racismo vivido cotidianamente.

23 Aquí he elegido analizar el traje que forma parte de estética del cuerpo de las mujeres, pero con la seguridad de que la identidad étnica de las mujeres no se reduce al traje, ni el traje es un objeto separado de su constitución como persona.

24 Existen afirmaciones que absolutizan el abandono del traje indígena por razones de pobreza. Sin embargo, esta solo puede ser parte de una explicación más amplia, porque existe gran cantidad de mujeres que viven en situaciones de precariedad, tanto en áreas rurales como urbanas, que continúan usándolo los trajes indígenas.

ahora, pero quizá el abandono expansivo se facilitó en cierta medida, porque se guardaba una seguridad identitaria en las mujeres.

A pesar de sus implicaciones, las mujeres indígenas continúan usando sus trajes porque es un aspecto íntimo en su vida, porque forma parte de una herencia que valoran positivamente, porque lo han transformando en mecanismos de resistencia o porque se siente a gusto usándolos.<sup>25</sup> En lugares como Chimaltenango o Sumpango Satepequez puede verse como las mujeres adultas y jóvenes usan los trajes de manera muy creativa, haciendo combinaciones de diverso tipo. Con ello también se están distanciando de la imagen de la mujer campesina, aquella que refleja en su traje las condiciones de su trabajo. Esto tiene que ver con que ahora muchas mujeres indígenas han diversificado sus funciones, ya no son sólo campesinas ni empleadas domésticas, aunque muchas lo siguen siendo. En el área del altiplano central las mujeres jóvenes están empleadas en las maquilas, y aunque no representa una panacea en sus vidas, de alguna manera las han modificado. De igual forma hay mujeres comerciantas, algunas de ellas con solvencia económica que les permite modificar la estética de sus cuerpos, tanto con relación a los trajes como en su imagen personal.

Mujeres que también han hecho de los trajes modelos atractivos, son ejemplos para otras mujeres que quizá ya no usaban trajes indígenas y ahora están empezando a usarlos, aunque esto no es masivo. Constantemente surgen modas en que se dan combinaciones de güipiles, blusas, cortes y fajas de diverso tipo, con colores, diseños y materiales novedosos. Güipiles de seda, elaborados en encajes, bordados sobre tejidos hechos a mano, se combinan con cortes de seda, diseños con brillantes, colores lisos, y fajas de mostacía con figuras o de diseños lisos. Todo esto viene a ser juego con zapatos, chales y suéteres. Es muy visible la aceptación que en lugares como Chimaltenango, han tenido güipiles y chales ecuatorianos así como güipiles al “estilo mexicano”. Esto refleja una enorme creatividad tanto de las mujeres que utilizan estas prendas como de quienes las elaboran. Sin romper con el “estilo tradicional” de usar los trajes surgen una variedad de combinaciones y modas que parece ser disfrutado por las mujeres que los utilizan.<sup>26</sup>

Por otro lado, también hay mujeres que han cambiado el “estilo tradicional” de usar los trajes indígenas al hacer con los cortes, “faldas” o “minifaldas” al “estilo occidental”, así no se ven en la necesidad de gastar sumas altas para tener variados trajes si este fuera el motivo que les lleva a ello. Esto coincide con lo analizado por Manuela Camus cuando plantea “algunas chicas visten con las telas ‘típicas’ pero confeccionadas en minifaldas, *bodies*, o faldas largas con ‘pijazo’ abertura lateral a lo largo de la pierna. Otras optan por desarrollar el huipil y abandonar el corte sustituyéndolo por los *jeans*.” (Camus, 2002: 5)

25 Los estudios pioneros de Irma Orzoy, (1991), (1996) abordan con profundidad el tema del uso del traje maya en las mujeres.

26 Jill Replogle, en un reportaje sobre la transformación del traje indígena de las mujeres plantea “Alguna vez te has puesto a pensar, “¿cuál será la nueva moda indígena para este año?” Estamos acostumbrados a observar los constantes cambios de estilo en la ropa occidental que, en la mayoría de los casos, se transporta a Guatemala desde las grandes ciudades europeas y estadounidenses. Pero ¿qué de las transformaciones en la vestimenta tradicional guatemalteca, en cuanto a colores, diseños, estilos y materiales que se usan para la elaboración de cortes, huipiles y demás elementos indumentarios? En los últimos años se ha visto la incorporación de glifos mayas en los cuellos de huipiles, carruchos en los bordados, mostacilla en las fajas y huipiles, y muchos otros cambios que pasan desapercibidos entre la mayoría de no indígenas. Quizás es tiempo de desmitificar el concepto del traje indígena guatemalteco como un elemento folclórico y estático”. (LaCuerda, 2007)

Las mujeres que están haciendo este tipo de cambios, también están transmitiendo otro tipo de mensajes, quizá no quieren verse así mismas como “tradicionales”, pero tampoco quieren dejar de ser vistas como indígenas.

Esta diversificación social en el caso de las mujeres indígenas, que se refleja en el uso de los trajes, rompe con los estereotipos tradicionales que se tiene de ellas, sin desconocer que en su mayoría continúan reflejando las situaciones de desigualdad. Sin embargo, también haré aquí una diferenciación entre estas mujeres que están viviendo su etnicidad aparentemente, sin un contenido político, de otras que sí le impregnan una visión política explícita a su *ser* mujeres indígenas que se refleja en la estética de sus cuerpos. Esto significa que la estética recreada desde las mujeres indígenas, no está asociada al folklor, sino que tiene un contenido de vivencia, de resistencia y de poder.

Saría Acevedo, en su estudio sobre el Ministerio de Cultura y Deportes, analiza cómo las mujeres mayas que ocupan cargos medios y altos en esa institución han modificado sus expresiones estéticas tanto en el uso de los trajes, las joyas como respecto a la tecnología de punta, por ejemplo, los celulares. En su forma de vestir hacen nuevas combinaciones de colores que se asemejen entre sí y que hacen juego con las joyas, calzado y bolso. Además, la ropa que visten tiene precios muchos más elevados que la que usan las mujeres mayas que están en el área de servicios como las secretarías, contadoras y el personal de limpieza. La renovación del traje ha incorporado diseños nuevos en que se plasma el calendario maya, o se recuperan diseños antiguos de distintas regiones, que ya habían dejado de usarse. Todo esto tiene que ver con símbolos de la mayanidad recreados en nuevas tendencias.

Esta vivencia de las mujeres mayas en puestos medios y altos está llevando a dos situaciones concretas. La primera es que esta diferenciación está ligada a la disputa de poder con otras profesionales “no indígenas” en donde los marcadores de estatus son fundamentales en la competencia. Ser indígena, de esta manera, ya no sería una prueba de inferioridad cultural. Por otro lado, esta forma de ser maya también marca distancias entre mujeres indígenas o mayas con menos recursos y las que tienen mayor solvencia económica, por lo que se evidencian también diferenciaciones económicas y de clase social.

En la Escuela “Ruk’u’x Waqxaqi Q’anil”<sup>27</sup> también se está manifestando algo similar. Las jóvenes comentan que las profesoras y profesores enseñan que “tener los pies descalzos”, “llevar ropa sucia y sudada”, no es parte de la identidad maya, como alguna gente lo piensa, sino parte de la pobreza en la que han vivido los indígenas. Desde aquí, animan a las y los estudiantes a cuidar la limpieza de su cuerpo y a llevar un vestuario que refleje armonía. Esto coincide con el gusto de las estudiantes de Bilingüe quienes llevan trajes que reflejan diseños nuevos que tienen que ver con simbología maya, como los calendarios, o trajes en los que también se rescatan los diseños *originales* de distintos municipios kaqchikeles y de otras comunidades lingüísticas.

Este “consumo” asociado a los trajes no sólo de las mujeres mayas sino de las indígenas en general, también tiene otros efectos, como la generación de empleos para otras mujeres que se ocupan de tejerlos. Pero no siempre las mujeres que los elaboran, especialmente los

27 Escuela Normal de Educación Bilingüe Intercultural que surge dentro de la Escuela Normal Pedro Molina, ubicada en Chimaltenango.

güipiles, tienen asegurados unos ingresos que les permita salir de la pobreza. Al contrario, pareciera ser que quienes sí han logrado mejorar su situación económica con todo esto son los intermediarios, mujeres y hombres que venden en mayores cantidades.

En ocasiones, el abandono de los trajes se ha asociado a la falta de recursos económicos, pero en estos últimos años se observa la introducción de cortes mucho más cómodos y más “sencillos”, como los de Cobán, Nebaj, Nahualá, y algunos de Salcajá, que están haciendo mucho más accesibles estas prendas para muchas mujeres, puesto que los cortes de Occidente tienen costos mucho más elevados, especialmente si son de materiales como la seda. Todo esto está permitiendo que muchas mujeres diversifiquen sus trajes. También es muy común ver que cada vez se rompe más con las diferenciaciones lingüísticas que marcaban los trajes.<sup>28</sup>

Para algunas mujeres y hombres “no indígenas”, el traje en las mujeres indígenas puede resultar un tema sin importancia, como aquellos que plantean, usando de manera simplificada la hipótesis de Severo Martínez, *¿por qué lo siguen usando si lo impusieron los españoles?*, como me lo han preguntado en reiteradas ocasiones, y lo registra Diana Nelson cuando dice “descubrí que muchos ladinos de los que entrevisté compartían la idea de que ‘no significa nada fue impuesto por los españoles’”. (2006: 313) Pero esta fantasía ideológica coexiste con la contradictoria práctica de coleccionar trajes y de usarlos como anzuelos turísticos. (*ibid*)

Para algunas mujeres feministas los trajes indígenas en las mujeres, pueden ser vistos –solamente– como una imposición patriarcal, una vestimenta que ata, algo que hace a las mujeres más femeninas a gusto de los hombres. Con ello se invisibiliza la capacidad de creación y recreación de las mujeres y la opción conciente de utilizarlo. De lo contrario, las mujeres indígenas que se asumen como feministas optarían por abandonar los trajes y no resulta siendo necesariamente así, porque ello forma parte de su vida, de sus costumbres y de su resistencia, no solamente frente al patriarcado sino también frente a las formas de racismo, en que marcar la diferencia con los mismos rasgos que se inferiorizan resulta siendo una opción política de peso.

El interés de este apartado es plantear cómo, más allá de las contradicciones, el traje en el cuerpo de las mujeres indígenas, tanto de quienes no hacen de ello –aparentemente– una opción política como de quienes sí lo hacen, continúa expresando un contenido identitario y estético político que sustenta al mayanismo. Una fuerza que está siendo aportada por las mujeres ya sea de forma intencional o no. El problema es hasta qué punto, los trajes y su significado se separan de las mujeres concretas, y adquieren más valor que ellas y su realidad, lo que podría estar reproduciendo las mismas lógicas folklorizantes que han caracterizado al Estado guatemalteco.

28 Según Ana Silvia Monzón (comunicación personal) e Irma Alicia Velásquez (2004: 263) esta situación que se inició a ver –con más frecuencia– en el tiempo del “conflicto armado” cuando las mujeres variaron los trajes como recurso de protección frente a la forma en que el ejército las identificaba y clasificaba.

## 7 MUJERES INDÍGENAS Y ESTADO: SOPORTE DE LA ECONOMÍA Y LA "IDENTIDAD NACIONAL"

De acuerdo con Irma Alicia Velásquez "en tiempos de globalización económica, el estudio de la cultura es inseparable del marco económico, social y político dentro del cual se desarrolla. Dado que algunas de las fuerzas transnacionales son culturales y simbólicas, éstas deben analizarse en un contexto que muestre como el poder económico y cultural está estructurado al servicio del capital transnacional. Un ejemplo de una expresión cultural al servicio del capital transnacional es la industrial del turismo". (2004: 235)

Para Diane Nelson, cuando instituciones como el Ministerio de Cultura dicen: "*Nuestra herencia cultural es un generador importante de divisas*", en realidad se están refiriendo a las mujeres mayas. Su confinamiento en el área rural es lo que las mantiene "tradicionales", "coloridas", "exóticas", "curiosas", objeto de comercialización mundial, de portadas de fotografía. Sus rituales, su ropa colorida, el tejido de sus manos, los idiomas que hablan, son aspectos que atraen a turistas de todo el mundo (2006: 291, 292). Pero paradójicamente, estas mujeres son quienes llevan el mayor peso de las desigualdades en sus cuerpos.<sup>29</sup>

Las mujeres indígenas, al igual que los hombres, que entran dentro de la lógica de la folklorización también han sido el soporte de la "identidad nacional", la cara de Guatemala hacia afuera.<sup>30</sup> Todo esto está asentado en la lógica de la mercantilización, sosteniendo un aparente y endeble "nacionalismo" que se avergüenza de sus símbolos humanos, pero los estetiza para la mercantilización. Para Ana María Alonso, las representaciones nacionalistas del pasado, producidas por aquellos que controlan el sistema del Estado, apropian y transforman las memorias de los grupos subordinados, por medio de las estrategias de naturalización, idealización y desparticularización. Los pasados que no son incorporados son privatizados y particularizados, se convierten en imágenes nacionales y se les niega una voz pública (2006:170).

Así, en Guatemala, la representación oficial del pasado se expresa ambiguamente entre la insistencia en que "*el atraso*" de los indígenas dada su "*idiosincrasia*" frena su posibilidad de alcanzar el Estado y el "desarrollo". Pero, a la vez, se teme que si se "desarrollan", pierden esa "pureza" que les hace únicos y particulariza a Guatemala frente al mundo. Esto representa una cosificación de los cuerpos, porque —contrario a las mujeres— se empieza a dudar de la "pureza" de los hombres que ya no representan esos símbolos folklorizados: ¿serán indígenas? De este modo se debate que sí lo son porque eso se lleva en la sangre, pero que no lo son porque han perdido sus tradiciones, tal como lo señalan varios de los estudios realizados en este proceso de investigación.<sup>31</sup>

29 Las mujeres indígenas del área rural, reflejan fuertes situaciones de desigualdad, son más monolingües de idiomas mayas, analfabetas y pobres: "este grupo presenta los más bajos índices de desarrollo humano del país" (Minugua, 2001, citado en Camus, 2002).

30 Sin embargo, la imagen de una mujer y un hombre indígenas usando el traje, tienen marcadas diferencias como lo sugiere Carol Hendrickson, el traje en las mujeres se complementa con una serie de accesorios que marcan su feminidad. Pero los hombres indígenas que usan los trajes indígenas también son vistos como menos masculinos, incluso menos adultos en un mundo dominado por valores occidentales etnocéntricos. (Nelson, 2006: 309)

31 Esto puede verse en los Estudios realizados en Ministerio de Cultura y Deportes, la Procuraduría de los Derechos Humanos, la Escuela Pedro Molina y Estanzuela, Zacapa.



En cambio, las mujeres son “*más indias*” (Camus, 2002: 1), no hay duda; mientras no cambien, seguirán siendo el soporte de la “identidad nacional”. Pero las imágenes folklorizadas parecen cambiar también en el tiempo o parecen diversificarse. Las postales, las fotografías de los periódicos, las imágenes que adornan las oficinas o las casas, las representaciones que se hacen de los indígenas en los actos cívicos en las escuelas han variado actualmente sus lógicas. De la mujer y el hombre indígenas rurales “pobres”, asociados a la naturaleza y la religiosidad, se ha pasado también a tener imágenes de mujeres jóvenes “*limpias*”, ataviadas con trajes “*tradicionales*”, pero recién elaborados. Las “dos trenzas” para identificar a las mujeres folklorizadas también ha ido quedándose atrás, aunque no completamente.

Los medios de comunicación, especialmente los escritos, cada vez presentan más imágenes de mujeres indígenas, principalmente si se trata de hacer propaganda del trabajo del gobierno oficial o de los partidos políticos. Aparecen también en la gran mayoría de portadas de revistas sobre “las culturas guatemaltecas”. Pero también hay otros motivos que plasman imágenes no vistas antes, mujeres indígenas escribiendo, sentadas frente a la computadora, llevando la balanza de la justicia, anunciando celulares para el área rural o promoviendo el trabajo de un banco en el área rural, muy asociado al consumo de bienes y servicios.

Cuando veo a mi abuela, mi madre y mi tía pasar largo tiempo discutiendo sobre la fotografía de la joven indígena que vieron en el periódico, pues les resulta novedoso y se identifican con ella, pienso que haber llegado a esto no ha sido fácil. Convencer a un banco o a una empresa de celulares para que incorporen mujeres indígenas en su publicidad —de vez en cuando, a pesar de que pueda verse como algo superfluo, seguramente ha requerido de la insistencia de alguien detrás de ello. A pesar de que esto forma parte del mercado, del consumo, no ha sido allí el lugar de las mujeres indígenas, mucho menos como empleadas dentro de estas empresas, aunque esto ha ido cambiando, en algún sentido.

Pero independientemente de que estos cambios hayan sido empujados por las luchas culturales y políticas de las organizaciones mayas y todo lo que ello ha conllevado, según Alonso, una vez que ha sido mercantilizado, las elites “no indígenas” pueden apropiarse del carisma de “lo indígena” y legitimarse nacional e internacionalmente mediante los canales del Estado y el mercado (2006: 179). Cómo se puede cuestionar el uso de los trajes indígenas en los concursos de “Miss Guatemala ‘no indígena’” o “Miss Guatemala Ladina”, como lo dice Alonso (*ibid*). Es lo mismo cuando los empleados públicos y de empresas privadas “no indígenas” comercializan con toda normalidad lo “indígena” en el exterior.<sup>32</sup> El mercado, al aprovecharse de “lo indígena”, deja un mensaje claro y poderoso que sugiere que las mujeres y hombres indígenas servirán para los símbolos pero no para ser actores por sí mismos. De allí que el Estado y los grupos de poder alaben el hecho de que gente extranjera o “no indígena” nacional aproveche las riquezas del país para generar recursos nacionales.

<sup>32</sup> De acuerdo con Ana Silvia Monzón, estos espacios abiertos por medio de mercantilización de “lo indígena”, guardando las distancias, también ha sido aprovechado por los propios indígenas que comercializan en el exterior. Sin embargo, la idea que aquí enfatizada es precisamente la apropiación que el Estado y las empresas hacen de los indígenas como un patrimonio que les pertenece, contradictoriamente a su renuncia de verlos como sujetos.

Las luchas y las resistencias de los grupos subordinados, como en el caso concreto de Guatemala, se ven mediadas entonces por el poder del Estado y del mercado. Se van creando cambios, pero también se crean nuevas relaciones de dominio. Habrá que tener presente hasta qué punto estos cambios desde el Estado están tocando realmente el núcleo de poder, hasta qué punto se estarían socavando con esto las exclusiones fundamentales sobre las que se basa la mercantilización de lo indígena construido sobre la "identidad femenina" y de las mujeres.

## 8 CONCLUSIONES: DESNATURALIZANDO SISTEMAS PATRIARCALES RACIALMENTE ESTRUCTURADOS

¿Cómo se está abordando el multiculturalismo desde la perspectiva de género? y ¿cómo se está analizando la problemática de género desde una perspectiva multicultural? ¿Cómo las luchas políticas desde las diferencias y las identidades, desafían las desigualdades sociales en las mujeres?

Las sociedades —en contextos coloniales— no sólo se han fundado sobre un tratamiento desigual entre indígenas y "no indígenas", sino también sobre un trato desigual de mujeres y hombres. Por lo mismo, los efectos que producen tienen impactos diferenciados sobre cada colectivo. Los sistemas de dominación como el racismo, el patriarcado, el clasismo no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados. Actualmente diversos movimientos sociales abanderan luchas desde las diferencias y desde las identidades políticas. Sin embargo, parten regularmente de una sola noción de la diferencia: diferencia sexual y de género, diferencias étnicas, diferencias de clase, etc. Si bien estas demandas han generado una serie de derechos para los colectivos subordinados, también han particularizado el análisis y la acción política sobre la realidad.

Sugiero que la lucha por las identidades políticas, tanto de género como étnicas y de clase social, que parten de particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación, se convierten en muros, que invisibilizan lo que bell hooks llama el "sobrecruzamiento de opresiones". Estas luchas también pueden entrar en competencia, creando discursos que más que desafiar los poderes de dominación, intentan legitimarse, deslegitimando la lucha de los otros. Un efecto de esto es que quienes sufren ese "sobrecruzamiento de opresiones", como las mujeres indígenas en Guatemala, tengan que elegir determinada posición y, tantas veces, dividir sus lealtades políticas, encontrándose entre las fronteras de las diferentes reivindicaciones.

Estas formas de reivindicación tienden a pensar en los subordinados como el problema. A las mujeres mayas que están haciendo luchas desde diferentes perspectivas o que critican las identidades políticas rígidas, se les plantea: "*idefinan sus identidades!*". Pareciera ser que las identidades políticas unidimensionales tienen una importancia de primer orden antes que la realidad que se quiere cambiar.

Para Beatriz Preciado, hacer un trabajo que tengan en cuenta ese "sobrecruzamiento de opresiones" no es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad étnica en



los análisis de género, la especificidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión. Esto implicaría evitar la creación de jerarquías entre las políticas de género, etnia y clase. Se apelará, por el contrario, al establecimiento de una “intersectorialidad política” de todos estos ejes de opresión. Se trata, como dice Avtar Bra, de pensar una “política relacional”, de no compartimentalizar las opresiones, sino formular estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis de cómo se conectan y articulan (Preciado, 2004: 2). Como dice bell hooks, es así como las mujeres indígenas pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad para imaginar y crear formas con las que desafiar los poderes en sus múltiples dimensiones (2004).

Este tipo de perspectiva no sólo opera para las luchas políticas sino para los análisis académicos. Según Ana María Alonso, aunque escasos, algunos de los mejores textos que analizan la etnicidad y su conexión con la constitución de los Estados y los nacionalismos han sido producidos por académicos para los que el género y la sexualidad son inquietudes analíticas centrales. Puesto que las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de las subjetividades y colectividades étnicas y nacionales, las lógicas de poder esgrimidas desde el Estado han tenido consecuencias diferentes para hombres y mujeres (2006: 166).

El imaginario de nación creado ha excluido a indígenas y mujeres, naturalizando las desigualdades inscritas en sus cuerpos, mediante su folklorización, estetización y mercantilización. El mayanismo busca crear una “unidad nacional”, mediante diversas políticas que intentan ser contrahegemónicas al Estado heredado. Sin embargo, un análisis de las exclusiones, de los fallos en la construcción de este Estado desde una perspectiva de género, permitiría indagar si este nacionalismo que está intentando crear el mayanismo podría estar reproduciendo algunos de los errores en los que incurrió el actual Estado.

Colocar a las mujeres indígenas como un símbolo clave de la identidad política, neutralizando o minimizando a partir de ello las desigualdades sociales que se inscriben sobre sus cuerpos, no sólo podría estar legitimando los efectos del mismo sistema colonial, patriarcal, construido racialmente, sino que también estaría repitiendo los procesos excluyentes y de cosificación de las mujeres. Aún cuando el “esencialismo estratégico” puede haber sido útil, la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se desvele como vive ésta y en qué condiciones de poder. Desafiar una opresión que conduce al reforzamiento de otra, sería como caer en una autoderrota.

Si para muchos mayas, el sistema patriarcal y el machismo que de diferentes formas se vive actualmente entre los indígenas son productos de la colonia, reproducir formas diferentes a las coloniales implicaría también atender a un análisis sólido sobre cómo las opresiones de género, etnia y clase se han articulado y afectado de manera diferente a mujeres y hombres. Ésta es una función que no compete sólo a las mujeres mayas, si ha sido así se debe seguramente a que su noción de dominación también esta siendo unidimensional y excluyente.



Las nociones de *complementariedad*, *dualidad*, *reciprocidad*, *equilibrio* y cualquier otro significado que se cree para nombrar las relaciones hombres mujeres en las sociedades mayas, son legítimas y urgentes como ideales de sociedad, como utopías que guían acciones. Pero si éstas son usadas para neutralizar una realidad existente, tienen un efecto perverso. Hay, por ahora, escasa discusión sobre planteamientos como el de la complementariedad, antes que darlos por hecho, quizás sea más útil pensar su contenido ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?

Por otro lado, si desde el esencialismo feminista se piensa que las prácticas “*atrasadas*” que subyugan a las mujeres indígenas son simplemente consecuencia de su propia cultura, no se estaría problematizando la relación histórica de lucha que ha habido entre el liberalismo y el feminismo. Se estaría asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que “esas culturas indígenas”. Esto niega los siglos de lucha que las mujeres “blancas” y “no indígenas” privilegiadas han tenido frente a las inconsecuencias del liberalismo, mientras las mujeres indígenas y negras sufrían los procesos de esclavitud y colonización (Hernandez, 2003: 14).

De modo que, cuando (se toman posiciones extremas) el feminismo esencialista ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas, o, el mayanismo esencialista justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia, se ubican en una misma posición: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas. En este caso, comparto el razonamiento de Avtar Brah cuando propone, “Parece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión de cómo se interconectan y articulan... Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes” (2004: 36).



## UNIDAD NACIONAL Y UNIDAD DEL PUEBLO MAYA

*Los compromisos de forjar proyectos de unidad y de cohesión exigen la realización de continuados esfuerzos por analizar, comprender y trabajar tanto con lo común como con la heterogeneidad de experiencias de vida. Esto conlleva un cuestionamiento de los efectos del colonialismo y de los procesos políticos, económicos e ideológicos contemporáneos en el mantenimiento de poderes de dominación, de divisiones sociales y particulares en el seno de la sociedad y de los colectivos subordinados.*

(Avat Brah)

Las luchas mayanistas han generado diversas reacciones en la sociedad guatemalteca. Las valoraciones sobre sus implicaciones han variado dependiendo del actor que las evalúe, del contenido de sus propuestas y del momento político que se viva. Pese a todo ello, pareciera ser que cuando los mayas hablan de *autonomía y de poder* la respuesta que se obtiene es diferente a cuando hablan de *interculturalidad y respeto por las culturas indígenas*. Así, en momentos de aprobación de instrumentos como el Convenio 169 o en la discusión sobre la Consulta Popular de 1999 hubo críticas fuertes respecto a que acciones como éstas eran propiciadoras de desestabilización y de fraccionamiento de la “unidad nacional”. También —en diversos espacios, como se muestra en esta investigación— se han tildado a las reivindicaciones mayas de ser generadoras de “racismo al revés” o incitadoras de una guerra étnica, ya sea porque las perciben como *fundamentalistas* o porque se ve con recelo la posibilidad de transformación del ordenamiento heredado.

Estas reacciones son una muestra de cuán conflictivas son las relaciones étnicas en Guatemala. La retórica igualitarista (liberal hegemónica) en este país se ha convertido, en buena medida, en un espejismo que esconde tras de sí una problemática de segregación y jerarquización étnica/racista basada en mecanismos de dominación. La desigualdad social que se vive actualmente tiene sus orígenes, precisamente, en la forma en la que fue estructurado este país en términos étnicos/raciales. Sin embargo, se ha llegado a un momento en el que el tema étnico se comprende desligado de su vínculo con los sistemas de dominación, es decir, se comprende aislado y simplificado producto de las ideologías hegemónicas. Se percibe que al poner sobre la mesa la problemática étnica se están creando

diferenciaciones y divisiones, mientras se desconoce que puede estar significando más bien la visibilización de algo que ya existe. Con todo, hay una percepción generalizada respecto a que las relaciones étnicas en este país son una fuente que podría generar conflictos, principalmente cuando mujeres y hombres indígenas eligen luchar como tales.

A pesar de las distintas expresiones de luchas desde el mayanismo, uno de los discursos que ha logrado influir en diversos sectores del país ha sido, precisamente, aquel que propugna por el respecto a las diferencias culturales como un fin en sí mismo. Esto se puede escuchar en funcionarios del Estado, partidos políticos, iglesias y algunos sectores empresariales. Los términos multi inter pluri, junto a la palabra *maya* se utilizan ahora con mucha más frecuencia que diez años atrás, llegando a tener significados diferentes para quienes los usan. Pero, al analizar el contenido del discurso que los refleja, puede verse que estos términos están perdiendo su capacidad transformadora y se están convirtiendo en una retórica al igual que el "principio de igualdad". La adopción del discurso de esta manera, en un sentido políticamente correcto, le trae más ventajas a quienes se benefician del orden social existente y es perfectamente compatible con la defensa de la supuesta "unidad nacional" actual. En tanto es así, tiene efectos nocivos para las poblaciones indígenas puesto que es un recurso que puede normalizar la problemática de dominación étnica y las desigualdades sociales que de aquí se derivan.

Si el mayanismo, en sus diversas expresiones, está desafiando al colonialismo, a la dominación étnica y a las desigualdades sociales, significaría entonces que la parte discursiva que el Estado y otras instancias han sabido domesticar no reducen su acción ni truncan su poder de incidencia y de transformación social. Sin embargo, el riesgo estaría en las posibles coincidencias o en la complacencia de quienes tiene en sus manos la posibilidad de lograr transformaciones a esos niveles. El solo hecho de hacer del medio el fin, de quedarse en el respecto por las diferencias culturales y no hacer de ello un poder alternativo para luchar contra las desigualdades, termina significando una ventaja para los grupos de poder y el Estado mismo, aunque no sea esa la intención. Esto mismo pondría en cuestionamiento la representatividad desde el momento en que las reivindicaciones no coinciden con los cambios que los indígenas desearían para su vida diaria.

Una de las fortalezas de las luchas mayanistas más sobresalientes es su esfuerzo por la construcción de una identidad étnica positiva. Todo esto ha conllevado al planteamiento de una serie de derechos políticos y culturales, pero también a la construcción de un imaginario de Pueblo o de Nación en torno a una ideología, historia y cultura que serían la base de la "unidad del Pueblo Maya". Pero, de acuerdo a lo encontrado en esta investigación, la población indígena —en su mayoría— no se reconoce dentro de las reivindicaciones mayas, no comparte muchas de las demandas y no se ve en un *nosotros* tal como el mayanismo lo ha construido. Por un lado, desde el mayanismo esto se podría ver como situación entendible puesto que es un efecto de la misma colonización. A esto se le ha llamado "alienación", "ladinización" o "enajenación" en los discursos mayanistas. Siendo así, serían superados, entonces, con procesos de "concientización". Sin embargo, apresurarse a calificar de esa manera la falta de vinculación ideológica o política de los indígenas hacia el mayanismo, sin hacer una revisión un tanto más matizada de estas respuestas, podría ocultar otros aspectos fundamentales.

Quizá la prioridad y defensa por encima de todo de una identidad política o una ideología esté llegando a facilitar el camino para ocultar una realidad que es diferente a cómo la quisiéramos ver ideológicamente. Es decir, si la lucha es contra la dominación étnica y las desigualdades, se estaría partiendo de un análisis profundo de cómo está viviendo todo esto la población indígena. La prioridad sería revisar las diferentes formas de dominación étnica, clase, género y como éstas confluyen en la vida de los indígenas. Pero si la lucha es —antes que nada— por las diferencias convertidas en identidades políticas, la prioridad es acomodar las diferencias culturales de los indígenas de la vida diaria a la identidad política reivindicada. En este caso, se estaría partiendo de la idea que la homogeneidad es el vínculo primordial para la cohesión del Pueblo Maya, que toda lucha política requiere de una uniformidad, pero sobre todo, se estaría cayendo en el error de esconder la complejidad de la realidad.

Este modelo que se ha seguido para imaginar y construir una nación y un nacionalismo maya coincide con la forma en la que los estados latinoamericanos y el mismo Estado guatemalteco, se han construido históricamente (Bastos y Camus, 2004, Esquit 2005). Su base es la homogeneidad, la creación de una identidad común, de símbolos compartidos, de una historia compartida, de un sentimiento de unidad, es decir una comunidad política imaginada (Anderson, 1993: 23). Si bien el mayanismo no está pensando en una nación sólo para un grupo, evadir la heterogeneidad puede llevar a ese mismo punto. La heterogeneidad en el Pueblo Maya es un hecho actual, puede ser entendido como los efectos de la misma colonización, pero si es así, quizá convendría desentrañar esos efectos, comprenderlos y trabajar junto a ellos, antes que negarlos.

Desde estas preocupaciones, en este documento intento realizar un análisis de los aspectos comunes o los que cohesionan al Pueblo Maya y de los que puede ser entendidos ahora mismo, como elementos que lo separan. Empiezo hablando de los aspectos comunes.

## 1 PUNTOS DE ENCUENTRO

### Luchas históricas y caminos recorridos

Conuerdo con Edgar Esquit cuando opina que los discursos mayanistas que han propuesto una forma de entender el pasado de los pueblos indígenas dejan ver una contradicción que podría estar omitiendo o negando una lucha crucial librada por los antepasados cercanos en el marco de un Estado igualitario en el discurso y segregador en los hechos. En ocasiones se plantea que el Estado ha sido “asimilacionista” de manera unilateral hacia los pueblos indígenas. Sin embargo, la lucha local de muchos líderes indígenas a principios del siglo XX, demuestra que más que asimilacionista el Estado continuaba teniendo una práctica segregadora racista que negaba los derechos básicos de dignidad de los indígenas, les confinaba al trabajo forzado y les marginaba de los “procesos de modernidad”.

Las formas de dominación que desde lo local vivía la gran mayoría de indígenas les obligó a conformar luchas contra el trabajo forzado, contra la expropiación de tierras o contra la dominación de los “ladinos” de los pueblos en cuyas manos estaban, en muchos



casos, el poder político y económico. Esta lucha la hizo gente que estaba convencida de que sólo “castellanizándose”, sabiendo leer y escribir o educándose podrían tener la mismas “armas” para luchar contra quienes les oprimían.

Hay gente adulta mayor que asocia su liberación al hecho de haber aprendido a manejarse en los códigos culturales occidentales porque esto les permitió ir rompiendo el denso círculo de exclusión. Algunos recuerdan que muchos ladinos vedaban a los indígenas el derecho a castellanizarse o ir a la escuela, justificando que así se volvían rebeldes o que no necesitaban saber leer y escribir para trabajar en las plantaciones, en los caminos o en los oficios domésticos, para el caso de las mujeres. Transgredir esto fue toda una lucha valiente, constante y con grandes reveses, como lo evidencia Esquit para el caso de Comalapa en la primera mitad del siglo pasado. Pero también es una dinámica que se ve en lugares como San Pedro La Laguna, San Bartolo Aguas Calientes y puede suponerse que en muchos otros municipios, por lo que sería muy útil conocer la complejidad de sus historias locales.

Son varios los espacios peleados por los indígenas contra los mecanismos de exclusión y segregación colonial de principios del siglo XX. Los más sobresalientes son el acceso al poder político legal y el acceso a la educación. Esto era liderado por élites indígenas que en gran medida tenían solvencia económica y no estaban ya ligados directamente al trabajo forzado. Sin embargo, también fraguaban alianzas con campesinos y pequeños comerciantes con quienes establecían luchas colectivas como indígenas desde los niveles locales.

De manera que las primeras escuelas en municipios indígenas, el ingreso a las municipalidades, algunas políticas de castellanización, la lucha por eliminar el trabajo forzado, la recuperación de tierras fueron el resultado de un trabajo constante por demandar los derechos de igualdad hasta entonces negados. Pero los indígenas dirigentes tenían muy claro que para pelear, negociar y demandar tenían que conocer los códigos de *los ladinos* (como se les nombra entonces), porque de lo contrario era como sentenciarse a la exclusión, situación a la que no estaban dispuestos.

En este caso, la educación y la castellanización se convierten en instrumentos estratégicos importantes, principalmente para las “élites” económicas de los pueblos indígenas. Pero también es oportuno recordar que muchas familias indígenas rechazaron el que sus hijos e hijas asistieran a la escuela. En la época en la que se buscaba a los niños para inscribirlos en las escuelas había quienes los escondían en el temascal, como dice Esquit, o los ocultaban entre las milpas, porque los padres estaban convencidos de que en la escuela aprendían a desobedecer a sus padres, se convertían en haraganes o en ladrones. En muchos casos, las familias tomaban como ejemplo a *los ladinos* y no tenían una imagen positiva de ellos, precisamente por las relaciones de poder y de dominación que mantenían, tal como lo dice Aroldo Camposeco para el caso de Jacaltenango. Pero es evidente que, en la lógica de estas familias, la educación no necesariamente construía “mejores y útiles personas”, como ellos lo esperaban.

Independientemente de las contradicciones que se libran entre la lucha y el rechazo, hubo dirigentes indígenas en los pueblos que trabajaron por llevar escuelas. Estas luchas

se materializaron, precisamente, en la escolarización paulatina de gente indígena. Algunos entrevistados, principalmente adultos mayores, hablan de cómo el hablar castellano, aprender a leer y escribir fue crucial para moverse en un mundo diferente a las fincas, al comercio de sobrevivencia y a la servidumbre doméstica, tal como lo manifiestan Engel Tally y Josué Chavajay para el caso de San Pedro la Laguna. Hablar castellano, leer y escribir también fueron importantes para que los indígenas asumieran de manera directa las cuestiones de intermediación de demandas y conflictos entre las localidades indígenas y el Estado y/o entre “indígenas” y “ladinos”, tal como se ve claramente en caso de San Bartolo Aguas Calientes y Comalapa.

Pero es obvio que ir superando la exclusión y rompiendo con la segregación a la que estaban confinados tuvo enormes costos para los indígenas, primero en términos de que no existía la posibilidad de una libre elección respecto al mundo que regía sus vidas. Utilizar el castellano, dejar la indumentaria indígena, moverse en los códigos culturales “occidentales” y “ladinos”, implicaba tantas veces ocultar los códigos culturales propios o dejarlo para el ámbito privado. Pero esto no ocurría con todos los indígenas, sino en gran medida con los hombres, quienes mantenían el contacto con el mundo exterior, mientras las mujeres eran quienes resguardaban y reproducían de manera directa las lógicas culturales indígenas, manteniéndose monolingües (respecto al castellano) y analfabetas en su gran mayoría.

De manera que la realidad tan compleja que se ha heredado y que hoy puede sacudir los anhelos de unidad del Pueblo Maya, quizá podría entenderse mejor si se busca comprender cómo ha sido su génesis. En repetidos discursos alguna gente mayanista afirma, casi con una lógica absolutista, que “*los indígenas han sido víctimas de asimilación*”. Sin embargo, datos históricos, muchos de los cuales se recogen en los estudios de caso (realizado en este proceso de investigación), revelan que los gobiernos y el Estado como institución, principalmente antes de la revolución de 1944, no tuvieron mucho interés en asimilar a los indígenas, más bien, mantenían una posición “indiferente” que aseguraba el provecho económico de la segregación.

La lucha de los indígenas apelaba precisamente a este sistema excluyente y segregador, como lo sigue siendo ahora, en gran medida. Comparto con quienes plantean que es con la llegada de los ideales del desarrollismo (en la década de 1940), cuando el asimilacionismo llega a ser una política con base práctica, pero que al igual que en épocas anteriores, la ciudadanía llega a ser alcanzada mayormente por gente ladina al tener condiciones socioeconómicas, políticas y una base cultural para incluirse o ser incluidos (Taracena, 2002: 392). No obstante, tanto el gobierno de Arévalo como el de Árbenz buscan llegar a la población campesina e indígena, principalmente a través de la educación y el trabajo de desarrollo agrícola.

El ingreso de los indígenas a la política local y nacional y la organización alcanzada en las décadas de 1960, 1970 y 1980 fue precisamente el resultado de un camino recorrido con esfuerzo. Los ideales de superación de tantos indígenas coincidieron precisamente con los contextos de mayor apertura política. Asimismo, el ingreso de indígenas a organizaciones de izquierda evidenciaba las esperanzas de buscar cambios ante condiciones de vida infrahumanas, pero la represión indiscriminada desde el Estado demostraba que los sectores de poder hegemónicos no estaban interesados en atender las causas de las



desigualdades que se vivían, ni en superar esta situación. El genocidio en los años de la “guerra” demuestra que, ante el Estado, los indígenas eran un colectivo diferenciado, peligroso e inhumano.

El peso del pasado se refleja en los indígenas actuales en sus diversas historias, experiencias, vivencias e intereses de vida. Pero el pasado también ha construido un imaginario del *ser* o lo que llamaríamos una *identidad étnica*, que no es abstracta, sino que está ligada a situaciones de vida materiales y subjetivas, que además, se entrecruza con otras identidades. Las ideologías hegemónicas como el racismo y el desprecio por lo indígena también han calado hondo, no sólo en la mente de los “no indígenas” sino en la de muchos indígenas, llegando a formar parte de la forma en la que se asumen y de su misma estima personal y colectiva.

Pero lo que no puede obviarse, independientemente de la forma en la que asumen sus identidades, es que los indígenas no han dejado de luchar frente a los poderes de dominio. Así, para Edgar Esquit, lo que aconteció a principios del siglo XX, las fuertes demandas por los derechos de igualdad en distintas localidades indígenas eran una forma de luchar —como indígenas— contra el colonialismo y el racismo. Es decir, las luchas actuales no pueden ser aisladas ni descontextualizadas. Pero sí se puede notar que las demandas en la primera mitad del siglo XX eran de alcance local y frente a un Estado nacional liberal. Ahora la lucha de los indígenas se realiza frente a un Estado que ha ido asumiendo el discurso multicultural, en un contexto mundial que demanda el reconocimiento político de “la diversidad cultural”, paralelamente al reclamo individual del “progreso”.

Así, el discurso de mayanista se posiciona en un contexto difícil y adverso, frente a una población que no sólo necesita sentir un orgullo abstracto por su identidad, sino que necesita materializar ese orgullo en sus condiciones de vida, de lo contrario podría sentirlo como un peso más. Así, mucha gente asocia lo maya con “atraso” o con una nueva forma de opresión, como lo muestran expresiones reiteradas del tipo “*si no quieren que aprendamos castilla es porque nos quieren seguir explotando*”. Esta expresión demuestra que quienes piensan así no sólo no logran concebir el uso de los idiomas mayas como un derecho, sino que conocen su falta de funcionalidad en el mundo exterior “occidental”. Pero sobre todo, tienen presente que “*el encierro en la cultura*” les veda la posibilidad de “*superar*” en una sociedad excluyente. Sin embargo, no desprecian su cultura, se enorgullecen de ella, pero en términos prácticos, tantas veces la relegan al espacio privado.

Así, la vida de los indígenas —como la de la mayoría de guatemaltecos— está modelada por el capitalismo, el liberalismo y lo que ha implicado la colonización histórica de las relaciones de poder. Por lo mismo, las luchas mayanistas no se libran sólo frente al gobierno, al Estado, a los grupos de poder, a los ladinos, sino frente a los mismos indígenas que en medio de una vida construida de manera compleja y diversa tienen historias, intereses y condiciones diferentes a quienes impulsan el discurso mayanista.

Desde algún lado del mayanismo, se puede valorar a los indígenas que no comparten ideas mayanistas como “alienados”, “enajenados” o “ladinizados”. Podría también, juzgarse como “correcto” o “incorrecto” el camino que muchos han tomado, pero esa posición solamente lleva a negar la difícil historia pasada y a olvidar que los múltiples caminos

tomados tienen que ver, principalmente con la necesidad de sobrevivir, de superar y de progresar. Con todo, una de las características que comparten los indígenas actuales, es precisamente su resistencia a ser asimilados o ladinizados.

### Resistiendo a la ladinización y asimilación

Para sentirse indígenas, los indígenas en la vida diaria no están utilizando los mismos parámetros que se usan desde el mayanismo. En los municipios indígenas que formaron parte de este proceso de investigación puede verse cómo la gente afirma *soy indígena* aun cuando a nuestros ojos puedan parecer “no indígenas” o “ladinos”, como se dice frecuentemente. Esto no significa sin embargo que no haya formas de ladinización y asimilación, como lo muestro en el Apartado I de este texto. Sin embargo, esto no puede verse como algo masivo mientras la gente siga considerándose indígena y siga defendiendo su identidad étnica de esa manera, aunque el contenido de sus prácticas culturales cada vez se parezca menos a lo que las y los mayanistas quisiéramos. Es decir, la fuerza del seguir siendo indígena está en la identidad y no tanto en las prácticas culturales que quisiéramos fueran las ancestrales. Esto coincide con la vida que muchas mujeres y hombres mayanistas llevamos.

En San Pedro La Laguna, Patzún y otros municipios, la gente indígena también cuestionaba la identidad de los mayanistas porque su forma de vida no se parece a la que se ha considerado que “debe ser la de los indígenas”. Hablaban, por ejemplo, del uso de “tacuches” en los hombres, de los carros, celulares, de la tecnología en los hogares, de la falta de uso de los idiomas mayas en la vida cotidiana. Esto lo hacían precisamente para cuestionar la incoherencia entre un discurso “tradicionalista” y una práctica “moderna”.

De modo que no sólo los mayanistas podríamos ver como ladinos a otros indígenas que no siguen lo que nosotros consideramos que “es maya”, sino también que otros indígenas perciben que algunos mayanistas “*se están convirtiendo en ladinos*” o “*son gente aparte diferente a la mayoría porque no viven como la mayoría de indígenas*”. Esto puede abrir el debate sobre quién tiene autoridad para decidir quién es indígena o maya y quién no,

Con todo, la idea que quiero seguir manejando es que la gran mayoría de población indígena que se ha integrado a procesos de “superación”, que ha cambiado sus formas culturales, no se siente ladina, ni siempre muestra ambigüedad en su forma de identificarse. Aunque también es claro que mucha gente no quiere asumir sus identidades étnicas como formas abiertas de identificación, A pesar de ello, aunque muchos indígenas no se asuman de esa manera, al preguntarles si son ladinos, responden que no.

La persistencia de las identidades indígenas, a pesar de las crudas formas de racismo, etnocentrismo y discriminación de género, puede tener variadas explicaciones. Por un lado, las formas de racismo en situaciones de segregación territorial y humana crean condiciones que hacen difíciles las posibilidades de ser asimilados o ladinizados. En el caso de Guatemala, la economía sustentada en la mano de obra y el cuerpo indígenas hacía del Estado un defensor del sistema segregador (Taracena, 2002: 338).

Pero las poblaciones subordinadas, a pesar de sufrir una persistente denigración en aras de justificar su dominación, no siempre están dispuestas a ser asimiladas, no siempre se construyen en inferioridad y no siempre creen en la superioridad humana



y cultural de los dominadores, principalmente cuando las acciones de éstos ponen en duda su propia humanidad. Así, las ideas que muchos indígenas han construido de “los ladinos”, principalmente cuando han estado en relaciones directas de dominación, no necesariamente tienen un contenido que los indígenas quisieran para ellos. Por ejemplo, en los estudios de caso de Comalapa, Patzún y Chisec, la gente se refiere a los ladinos como “astutos”, “aprovechados”, “mentirosos”, “malos”, “ladrones”. La misma palabra *kaxlan* tiene un significado de desconfianza. Enrique Sincal, sobre el caso de Patzún, relata cómo la figura del ladino se personificó en un ogro que se utilizaba para amedrentar a los niños indígenas. “*Callate, porque te va a llevar el ladino*” o “*xpe mo’s*” (*¡Viene el ladino!*) eran expresiones suficientes para aterrorizar a un niño. Sobre esta lógica la idea de los ladinos es de desconfianza y de distanciamiento, no sólo físicamente sino en la cuestión de formas de vida y de pensamiento.

De manera que no es simple y lineal el hecho de que en un sistema de opresión los subordinados siempre quieran imitar o convertirse en la imagen del dominado. Para Franz Fanon la violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos (“no indígenas) en un sistema colonial no puede esperar como respuesta que los colonizados glorifiquen —siempre— tales valores y busquen imitarlos de manera pasiva (Fanon, 1973: 38, 39). Así, la población indígena también ha creído en sus formas de pensamiento, ha valorado la manera en la que conduce su vida frente a otros seres humanos. Lo que ahora denominamos “valores” ha sido un aspecto importante en la vida de los indígenas que difiere de los “valores” de los “no indígenas”, tal como se escucha decir a la misma gente. Por supuesto, todo esto está sutilmente impregnado por las formas de dominación, sin embargo los indígenas han sustentado su vida en sistemas de pensamiento sobre una ética de vida que también ha sido parte de la resistencia frente a la ladinización.

Aunque como parte de las contradicciones de los sistemas de opresión, y los mecanismos que le dan fuerza también sucede que los subordinados admiren otras características de sus opresores aunque no puedan alcanzar lo que admiran. Así la expresión “*mo’s*” (ladino hombre) tiene un sentido positivo si se usa para calificar a algún hombre indígena. He escuchado de algunas mujeres indígenas que se sienten alagadas cuando sus hijos son confundidos con ladinos por sus características físicas, o los mismos hombres suelen mofarse de ello. Los rasgos “no indígenas”, principalmente blancos, también son apreciados entre los indígenas. La subjetividad de los indígenas también ha sido afectada por tantos siglos de denigración no sólo psicológica sino física. Tanto es así que hay indígenas que tienen interiorizado un sentimiento profundo de inferioridad y de vergüenza propia, como lo explican Cristóbal Jones y Brent Metz, pero siguen siendo indígenas y aparentemente no están buscando ser ladinos, solamente que quizá no tienen las condiciones sociales y políticas para materializar un orgullo por su diferencia.

Los procesos de segregación territorial y humana se han ido modificando por el ingreso de mujeres y hombres indígenas a las escuelas, pero también de hombres —mayoritariamente— en instituciones como el ejército, desde principios del siglo pasado en adelante, y más recientemente en instituciones como la policía y otras más. Esto ha supuesto que los indígenas se posicionen frente a instancias abiertamente asimilacionistas

que podrían conducir a procesos de ladinización acelerada de los indígenas, tal como se pensó en los años cincuentas del siglo pasado (Adams 1999; Smit, 1999).

En una charla con jóvenes (hombres) indígenas salidos del ejército, ellos contaban que así como creyeron firmemente en la necesidad de defender a la patria, también creyeron en la inferioridad de los indígenas y en la necesidad de hacer un cambio radical en sus vidas. Sin embargo, al llegar a sus casas y comunidades se encontraban con un mundo diferente que no estimulaba ese tipo de cambio. Uno de ellos compartió: *“Cuando llegaba a mi pueblo o hablaba con mi madre me convencía de que lo que me pintaban en el ejército no era para mí, y me volvía a dar cuenta que no éramos la miseria humana que allí creían, somos gente trabajadora pero marginada. En vez de cambiar, lo que hicieron conmigo es que me sentí orgulloso de ser así, indio como ellos dicen.* En este caso la comunidad ha cumplido una función de protección y de presión social que ha evitado los procesos de ladinización acelerados, puesto que los individuos que han estado frente a los discursos de asimilación han regresado a un núcleo que les refuerza una identidad particular. En este caso las mujeres indígenas, como he venido reiterando, han tenido un aporte clave en tanto que han sido pilares fundamentales en el mantenimiento de formas de cohesión familiar en las que se sostienen las prácticas culturales indígenas.

Sin embargo, los procesos ideológicos de asimilación o ladinización no funcionan de la misma manera en todos los indígenas. Hay casos en los que la escuela, el ejército u otras instituciones sí han logrado cambiar el rumbo de la gente indígena. Siguiendo con el mismo ejemplo de estos jóvenes egresados del ejército, uno de ellos planteaba: *“A otros compañeros que sí les lavaban el cerebro, ya no querían regresar a sus comunidades. Sus padres venían aquí a verlos y ellos se sentían avergonzados. Algunos de ellos se quedaron en la capital, lo primero que hicieron fue buscar esposas de vestido (“no indígenas”) y querían llevar una vida diferente. Conozco a algunos que sí cambiaron”.* Este ejemplo ilustra una situación diferente, en tanto que algunos indígenas sí han tenido cambios ideológicos que luego les han llevado a ladinizarse.

La educación también es un buen ejemplo de cómo cuando los indígenas se enfrentan a un sistema homogenizante no todos terminan asimilandose. Cuando en las décadas de 1940 y 1950 los padres y madres escondían a sus hijos es los temascales o en las milpas quizá lo hacían también por temor de que sus hijos se ladinizaran. Sin embargo, los primeros indígenas escolarizados siguieron siendo indígenas y se convirtieron en ejemplo para que otros. Hoy hay una escolarización importante de mujeres y hombres indígenas sin que eso esté significando ladinización, pero sí cambios en sus intereses y perspectivas de vida.

Las resistencias culturales que los procesos de globalización están generando en todo el mundo son una muestra de cómo las formas de imposición de ideologías y modelos homogeneizadores no reciben como respuesta una actitud pasiva ligada a esas formas de homogenización. En Guatemala, hay una capa cada vez más amplia de indígenas de clase media, aunque siguen representado una minoría en comparación con la cantidad de indígenas en el país. Con todo, están construyendo formas de vida desde su ser indígena, están dinamizando y recreando su cultura. El caso de las mujeres es un asunto muy interesante en tanto que los trajes representan una nueva imagen del ser indígena que



va desligándose de la vida campesina. Sin embargo, no puede negarse que todo ello está ocurriendo en un contexto de dominación étnica, de desigualdades sociales y de género.

### El *nosotros* indígena

Aunque la mayoría de personas indígenas de este país no se ve identificada con el término *maya* de reciente uso, existen otras formas de definir un nosotros. El término *q'abina'c* (nuestra gente) usado en algunos idiomas indígenas, es una muestra de la existencia de un imaginario del nosotros. Los mismos términos "indígena", "natural" e "indio" (este último en menor medida) siguen siendo formas de identificación que traspasan fronteras administrativas como los departamentos, municipios y aldeas. Esta visión del *nosotros* como característica identitaria suele cobrar fuerza en los espacios en los que se logra vincular con procesos políticos en marcos territoriales concretos. Así las identidades locales —en municipios y aldeas de mayoría indígena— están muy vinculadas al ser indígena. Pero, estas identidades no siempre están politizadas como tales, no siempre son factores de movilización política.

No coincido con quienes afirman que la falta de un sentimiento nacional de un *nosotros* indígenas se debe solamente a las divisiones coloniales. Si se parte del hecho de que los pueblos pre coloniales podrían definirse como múltiples estado o naciones y que fue la colonia quien buscó unificarlos en un bloque dominado, más bien ese sentimiento del nosotros como colectivo indígena amplio se relaciona con los procesos de dominación colonial. Es decir, la segregación, la subordinación y el racismo compartidos como pueblos dominados pudieron haber imaginado una idea del nosotros en términos más abarcadores. Pero las diferencias lingüísticas y culturales dan cuenta de la existencia de mundos diferentes, aunque frente a lo castellano tenían aspectos comunes al compartir las mismas matrices culturales, políticas y territoriales. Siendo así, parto de la idea de que esa unidad no ha existido ni antes ni después de la colonia. En la época pre colonial esa unidad quizá no fue necesaria, pero frente a un sistema de dominación étnica compartida de manera horizontal por todos los pueblos indígenas, esa unidad se ha tornado fundamental para luchar contra las formas de dominación.

Es decir, actualmente se ha heredado una mezcla de las formas de organización de los pueblos indígenas previas a la colonización, junto a la dinámica que produjo el mismo sistema colonial y capitalista que fraccionó, en principio, las comunidades lingüísticas. Las divisiones administrativas concretadas en departamentos, municipios, aldeas y caseríos han creado identidades sociales y políticas que movilizan porque se materializan en acciones específicas. Es decir, la cohesión aquí no se da (siempre) a partir de un sentimiento imaginado del nosotros, sino a partir de la posibilidad de luchar y conseguir mejoras sociales desde una posición del nosotros. Hay un vínculo instrumental que crea una posibilidad de materializar un nosotros.

Por otro lado, una ventaja más para los anhelos de unidad del Pueblo Maya es la vivencia de relaciones horizontales y sin aparentes conflictos de origen étnico entre los pueblos indígenas. El panmayanismo apela a una unidad sin jerarquías entre comunidades lingüísticas. Pero, quizá las mismas condiciones de desigualdad compartidas no dan lugar a luchas por relaciones de poder y posibilitan el encuentro en posibilidades de lucha

común. Sin embargo esto no significa que no haya conflictos sociales entre municipios indígenas, principalmente por disputas territoriales, como sucede en los casos de Santa María Visitación con Santa Clara, o San Bartolo Aguas Calientes con Momostenango, según puede verse en los estudios de caso. En algunos momentos estos conflictos podrían articularse con diferencias étnicas, pero no hay suficientes datos para demostrar que así sea. Lo que sí puede verse son distancias de clase social y formas de discriminación intraétnica en espacios indígenas, situaciones que crean distancias en el imaginario de un nosotros, como lo describiré más adelante.

En todo esto, aunque los indígenas en Guatemala se reconozcan dentro de un nosotros, ya sea por aspectos culturales, lingüísticos o porque saben que comparten relaciones de subordinación y racismo, sus múltiples experiencias y formas de vida, su heterogeneidad cultural e intereses económicos, políticos y sociales sobrepasan la posibilidad de movilizarse exclusivamente alrededor de una identidad étnica. Esto se vería aún más remoto si sus intereses no se ven reflejados en quienes asumen su representatividad y en las demandas políticas que dirijan, así lo ve la mayoría de indígenas que externaron sus ideas en este proceso de investigación.

Pese a lo anterior, un aspecto que podrían compartir todos los indígenas de este país es la construcción de una identidad étnica positiva, bien sea alrededor de lo maya o de los términos creados y reapropiados históricamente como *q'a winäq*, indígena y natural. El hecho de compartir una dominación étnica, de encarnar una identidad inferiorizada (aunque no siempre se viva así), posibilita el vínculo por una identidad resignificada que se puede vivir con orgullo y dignidad.<sup>1</sup> Pero todo esto sería insostenible si no existen las bases sociales, políticas y de derechos humanos para vivir una diferencia étnica resignificada. En este caso, uno de los aportes del mayanismo ha sido su lucha por el derecho a una identidad política positiva alrededor de lo maya, pero parece ser que no es apropiado fácilmente mientras no existan las condiciones sociales para materializar ese orgullo o mientras esa intención no sea percibida por los indígenas en la vida diaria.

Si bien gran parte de los indígenas que dieron sus aportes para esta investigación —por distintos motivos—, no se sienten representados en el Movimiento, en las organizaciones o en los personajes mayas, principalmente aquellos que han tenido un vínculo con el Estado, sus críticas tienden a reflejar que si depositan esperanzas en la gestión de las y los mayas. Esperan que lleguen a democratizar y humanizar los espacios en los que intervienen, que se conduzcan con *honestidad* (dada la problemática de corrupción en el país), y generalmente están atentos para ver cómo se traducen los *valores indígenas o mayas* en la actuación de los mayanistas. Esto sumado a su necesidad de ver de qué manera la acción de los mayanistas llega a la gente, aunque contradictoriamente cuando llegan traducido en políticas como la educación bilingüe, la promoción y el respeto por los derechos políticos culturales, no siempre son compatibles con lo que la gente espera.

1 En el apartado uno, describo cómo hay indígenas que sin tener vínculos con lo maya viven su identidad étnica con orgullo, aunque junto a ello sufren diversas formas de racismo. Pero también hay otros indígenas que viven sus identidades con vergüenza y inferioridad puesto que no tienen las condiciones sociales para sentir un orgullo por la diferencia interiorizada.



Es indudable que las reivindicaciones mayas han contribuido a facilitar la participación indígena en espacios políticos o el acceso a la educación escolarizada, esto ha coincidido con las luchas cotidianas de muchos indígenas, quienes aunque no se vean reflejados en las luchas mayanistas han sido beneficiarios de ellas.

Con todo, la presencia de indígenas en diversos espacios ha ido creciendo, pero las divergencias, las contradicciones, los disensos y las descalificaciones son una muestra de la profunda y compleja heterogeneidad del Pueblo Maya. Puede ser que los puntos comunes sean los vínculos estratégicos para trabajar desde la heterogeneidad.

### Alianzas y codependencias interétnicas

Frente a una realidad en la que los indígenas no son un grupo homogéneo, no tienen una misma visión del “nosotros” y no tienen intereses comunes, la propuesta identitaria maya tiene poco eco. Romantizar la “unidad del Pueblo Maya” es un recurso político que sirve de muy poco. Puede ser más útil como ideal, siempre y cuando se consideren las complejas relaciones sociales no sólo entre indígenas sino de éstos con los “no indígenas”, puesto que, muy a pesar de la existencia de la bipolaridad, aunque sea ésta diferente a la del siglo XIX, indígenas y “no indígenas” han creado alianzas y codependencias a lo largo de la historia, aunque esto no implica que el racismo y la discriminación que media las relaciones desaparezcan con las alianzas.

Hay indígenas que parecieran no poner “demasiada atención” a este tipo de diferencias que marcan los ladinos ni al racismo y discriminación de los que son objeto a pesar de que muchas veces tienen mayor poder económico, como sucede en el caso de Totonicapán. Pero en estas condiciones las alianzas entre “indígenas” y “ladinos” se realizan con la desventaja que representa ser étnicamente subordinado. En ocasiones, un mayor poder económico por parte de los indígenas no es suficiente para “comprar” la estima. Las alianzas, entonces, con los ladinos, en tanto casos, les dan respaldo, estima, prestigio o poder.

Esquit habla de cómo a principios del siglo XX mientras algunos indígenas luchaban como colectivo para reclamar la igualdad a la contradictoria práctica del liberalismo, algunos indígenas utilizaron sus posiciones privilegiadas para alcanzar más poder personal al lado de los ladinos. Y esto parece ocurrir en las realidades actuales, en el sentido de que muchos indígenas no están pensando en una lucha para un colectivo llamado indígena o maya sino en luchas personales, familiares, locales, dentro del sistema que les ha tocado vivir.

## 2 LOS DESENCUENTROS

Las múltiples experiencias del ser indígena dadas las relaciones sociales que históricamente se han establecido, reflejan una enorme heterogeneidad. He mencionado algunas características que los indígenas tienen en común y que podrían funcionar como vínculos sociales y políticos. Pero también mencionaré seguidamente, algunas experiencias, intereses, comportamientos e ideologías que podrían entenderse como mecanismos que separan a los indígenas, y que ponen en cuestionamiento la idea de la unidad como Pueblo, por ahora.

## Voluntad de superación indígena y múltiples caminos

No parece haber indígenas que no sueñen con *superarse* o, por lo menos en esta investigación, no aparecen quienes piensan lo contrario. La idea de los “*indios*” como haraganes y conformistas no coincide con las luchas cotidianas de los indígenas, quienes se aferran a las oportunidades de “*salir adelante*”. Pero dado que los espacios que tienen son reducidos debido a su exclusión histórica, la mayoría se encuentran en situaciones de desigualdad y empobrecimiento a pesar de sus esfuerzos. Uno de los espacios al que cada vez está accediendo mayor población indígena es el de la educación, que se percibe como fuente de progreso al igual que lo perciben los “no indígenas” también.

El deseo de *superación* o *progreso* de los indígenas se conecta con las posibilidades que el contexto hegemónico de igualdad (liberal) formal y las promesas de “modernidad” le permiten. Así, los indígenas en la vida diaria se han vinculado a los procesos liberales y capitalistas que conducen la vida de este país, aunque no siempre o todos sean ideológicamente defensores de esos principios. Edgar Esquit, Lucía Robles, Tally y Chavajay plantean que los esfuerzos implementados por los indígenas durante el siglo XX —y aún antes—, fue una reacción ante la segregación, la exclusión y el control colonial que estableció el Estado guatemalteco desde el siglo XIX.

En este proceso según Esquit, están las raíces de las actuales luchas indígenas y mayas. Tanto los indígenas que buscan la igualdad mediante los mecanismos que ofrecen la ideología étnica nacional liberal y el capitalismo, como los mayas que buscan autonomía mediante el multiculturalismo, arrastran el legado de aquellos líderes que promovieron la educación, el trabajo, la formación profesional y, lo hicieron en medio de la ideología bipolar en que el ladino se había posicionado como el primer invasor del espacio local, tal como sucedió en Comalapa. En este caso, tanto indígenas como mayas, están luchando por superar pobreza y desigualdades, pero utilizan estrategias diferentes en su afán de superarse. Es muy interesante el análisis de Esquit, cuando plantea que, con importantes matices, un mayanista que opta por luchar desde esta ideología ve a los indígenas como alineados, enajenados o ladinizados. Pero, un indígena que busca liberarse adoptando las nociones dominantes sobre la modernidad, ve a los mayanistas como atrasados, muchas veces como aprovechados e ignorantes.

La identidad étnica, independientemente de cómo se defina no es un factor de cohesión de los indígenas en la actualidad. En vista de que, ha sido, la justificante de la desigualdad, la mayoría de indígenas, más que marcar sus identidades y sus diferencias, las subsumen (sin dejarlas) para luchar contra la desigualdad, contra la pobreza, por las vías que se abren a partir de sus luchas cotidianas. De allí que vemos a los indígenas en diversos campos políticos, económicos, sociales, militares o dentro de las instituciones del Estado. Pero la misma persistencia del racismo institucionalizado los va colocando, generalmente en los márgenes, aunque esto no implica que haya quienes hayan tenido la posibilidad de lograr llegar a espacios inéditos.

Si los indígenas fueron subordinados como colectivos, se esperaría que, existiera una reparación histórica de esa manera, sin embargo, desde las promesas de la igualdad formal, pareciera ser que ello no se contempla. Aún, así, los indígenas no parecen esperar, una



reparación colectiva de esa naturaleza, al luchar cotidianamente con todos los recursos a su alcance, pero ello no implica que el Estado y los grupos de poder hegemónicos puedan olvidar y obviar la deuda histórica hacia los pueblos indígenas.

Ahora, las luchas colectivas como sucede desde el mayanismo o desde la izquierda, no puede ser compartidos por los indígenas aunque vivan en la precariedad. También la historia de violencia ha marcado u orientado los esfuerzos por vías menos dolorosas. Esto implica que las luchas indígenas en la vida diaria, como la de la mayoría de guatemaltecos, también contribuyen a mantener, la organización social heredada de la colonia y su rearticulación con un tipo de capitalismo local, en tanto no haya una exigencia de constituirse en ciudadanos sujetos de derechos.

Con todo, los indígenas en la vida diaria no siempre se sienten identificados con las luchas mayanistas y sus logros desde el Estado, porque la experiencia de dominación étnica ha estado mayormente vivida en la segregación y la negación de las diferencias. Hacer de esto mismo, un mecanismo de resistencia, ahora, también es visto con recelo porque es lo que se ha intentado esquivar para superar. Esto por supuesto va unido a la profunda interiorización de las ideologías hegemónicas, que ubican las razones del “atraso” en las diferencias y no tanto en la utilización de ellas para la desigualdad.

### La lucha por la educación y las reacciones ante la educación bilingüe

Un minucioso análisis de las historias locales da cuenta de que la educación que llegó a muchos pueblos no fue una concesión del Estado y las élites de poder, sino que se logró por la lucha insistente de los indígenas, tal como lo plantea Esquit. De igual manera, su llegada a la política no se logró sin derramamiento de sangre, ni su conversión al evangelio fue por ignorancia. Cada una de las lógicas a las cuáles los indígenas se han incorporado ha tenido un sentido importante en sus vidas. Cada “elección” que han hecho ha llegado a formar parte sustancial de su existencia.

De allí se explica el enérgico rechazo de muchos indígenas en la vida diaria hacia políticas como la enseñanza de los idiomas mayas en las escuelas. Lejos de verlo como una acción positiva y de orgullo, lo ven como un tropiezo a sus sueños de progreso y modernidad. Más allá de ver a los mayas como sus representantes, algunos creen que se han convertido en aliados del gobierno para seguir explotando a los indígenas, como aparece en San Bartolo Aguas Calientes, San Pedro La Laguna, San Juan Sacatepéquez o el área urbana de Patzún, por mencionar algunos lugares.

Pero analizando el contenido de esta reacción parece ser que ésta no es de rotundo rechazo a los idiomas mayas. En algunos casos sí suele ser así, pero en otros no, sino más bien, la gente ve la escuela como un canal para que las niñas y niños aprendan a defenderse en el futuro. De allí que hay padres y madres que piensan que los niños deben aprender el idioma en su casa, y que la escuela se use para enseñar el español.

Es importante, también, observar que en otros casos el rechazo no tiene que ver sólo y exclusivamente con que el idioma no sea funcional, sino que es motivo de vergüenza, como lo explican Cristóbal Jones para el caso de San Juan Sacatepéquez y Enrique Sincal para el caso de Patzún. Sincal relata la experiencia de la reina indígena, quien se dirigió

al público en kaqchikel y recibió abucheos, siendo la mayor parte del público maestros, principalmente hombres. También esto se puede ver en la experiencia de un joven de la Escuela Bilingüe de la Pedro Molina, quien contó a sus amigos que estaba estudiando magisterio bilingüe, y cuando le pidieron que hablara inglés, él dijo que era español kaqchikel y todos soltaron la carcajada burlándose de esta situación que les parecía incomprensible dentro de sus ideales de superación y estima social.

Es decir, aparte de que existe un rechazo por el idioma porque no es funcional en la vida diaria, también existe un rechazo porque representa desprestigio. Aunque esto no es absoluto, puesto que existen experiencias como la de la aldea Choatalum de San Martín Jilotepeque, en donde a la reina se le exigió aprender algunas palabras en kaqchikel para que pudiera representar con más legitimidad a su aldea, y de esa forma ganó el concurso en un municipio donde la gran mayoría de la población indígena ya no habla kaqchikel. Pero esto no quita que en las escuelas de este mismo municipio, los maestros —contratados como educadores bilingües— no enseñen kaqchikel por la oposición de los padres y porque ellos mismos no están convencidos de la necesidad de hacerlo.

La preocupación de los indígenas —como la de cualquier ser humano en Guatemala— es sobrevivir diariamente, y conocen por experiencia que hay aspectos de su vida que deben dejar de lado para buscar esa “superación”. De modo que el abandono de los idiomas mayas por parte de mucha gente indígena ha sido visto como “necesario” para ingresar al progreso. El recurrente dicho de muchos padres indígenas, “*no te enseñe el dialecto para que no sufras como nosotros*”, encierra un imaginario en donde se entrecruzan no sólo una cuestión de “falta de utilidad”, sino el sufrimiento de la gente que es monolingüe maya. Para mucha gente, aprender español también ha sido un recurso de poder para luchar contra la dominación ladina en muchas localidades. Un profesor que se opone a la enseñanza del kaqchikel dice: “*Mientras los ladinos van para adelante, nosotros vamos para atrás*”, puesto que no concibe un mundo en donde a la par de hablar kaqchikel también haya “progreso”.

En el actual contexto, el rechazo de los idiomas ya no se debe solamente a la negativa del Estado guatemalteco por impulsarlos, sino a las exigencias de un contexto globalizado al que la gente indígena también quiere acceder. “*¿Por qué le vamos enseñar lengua a nuestros hijos, si en todos lados exigen inglés?*”, dice un hombre de San Juan Sacatepéquez. Su posición es tan clara, ya no sirve sólo el castellano sino también el inglés. En esta lógica, si los idiomas mayas se entrelazaran con su utilidad material en la vida diaria, quizá tuviera mayor aceptación. Lucía Robles explica que en San Bartolo algunos jóvenes están aprendiendo el kiché porque hay trabajos en donde les exigen que lo hablen, pero, paradójicamente, algunos indígenas se sienten discriminados porque no se les contrata por no saber hablar un idioma maya. En este caso, los idiomas mayas han dejado de ser parte de su identidad como indígenas y los están viendo como algo ajeno a ellos.

Las mismas lógicas económicas conectadas a este tipo de capitalismo que existe en Guatemala influyen no sólo en la mentalidad sino en las actuaciones de los mismos indígenas en cuanto al rechazo de aspectos como el idioma, porque ellos no son sólo espectadores de lo que acontece, sino que con mucho esfuerzo se han ido involucrando en esas dinámicas. Hoy vemos a los indígenas casi en todos lados y con diversas ocupaciones. Si bien una buena parte sigue siendo rural y campesina, hay indígenas urbanos comerciantes, empresarios,



profesionales, profesores, trabajadores de la empresa privada, militares, artistas, etc. Y todos están buscando cómo mejorar su vida en un contexto en que sus condiciones como indígenas son menoscabadas.

Lo que mucha gente indígena tiene presente es que para progresar hay ciertas “reglas” que cumplir, y como dice una señora que ha vestido a sus hijas con el “traje occidental” y no desea enseñarles kaqchikel: *“Qué se le va hacer si el pasado no se puede cambiar”*. De modo que ser indígena en Guatemala ha implicado un regateo constante a la dignidad. Hay indígenas que sienten una autovergüenza, como dicen Cristóbal Jones y Brent Metz; hay otros que tienen auto desestima; y otros que sienten un orgullo propio, pero que a la vez sienten impotencia frente a su realidad. Por un lado, hay un sentimiento de que las cosas van, no se pueden detener y no se pueden cambiar, pero se añoran los valores humanos de antaño el idioma, los trajes y la vida comunitaria, por ejemplo según se deja ver en varias de las etnografías de los espacios indígenas.

Si bien, la cobertura de la educación bilingüe ha ido avanzado –aunque lentamente desde que se ha establecido en la institucionalidad del Estado, no puede negarse las dificultades encontradas en su implementación. Por la forma en que se han establecido las relaciones de poder, nos parece menos escandaloso que éstas políticas encuentren rechazo al interior del Estado y de otros grupos de poder. Pero, parece incomprensible, tantas veces, cuando el rechazo se da desde la población indígena. En un taller con funcionarios públicos del Ministerio de Educación, en junio del 2005, algunos funcionarios “no indígenas” manifestaban su indignación ante la desaprobación hacia la educación bilingüe, de parte de gente indígena. Ellas y ellos no entendían cómo era posible que los indígenas rechazaran sus propios idiomas. A partir de aquí era fácil calificar a los indígenas de “ignorantes”, por sus actitudes de reprobación.

La desaprobación que ahora encuentra la educación bilingüe, tiene tantas aristas. Por un lado, su falta de funcionalidad en la vida diaria, dada la estructura etnocéntrica de este país, pero también juegan un papel importante las ideologías étnicas desde el mismo Estado, que han denigrado históricamente lo indígena. Esto ha significado que el uso de los idiomas mayas no se asuma como un derecho, tal como lo explica Santiago Bastos en este mismo volumen. En tantos casos, pareciera ser que los idiomas mayas han dejado de verse como “idiomas propios” desde los mismos indígenas, en tanto el castellano se ha convertido, o se está convirtiendo en el “idioma materno”. Entonces, parece paradójico que, quieran encontrarse cambios inmediatos y actitud receptiva de los indígenas, mientras las reacciones están relacionadas a su experiencia de vida e interconectadas a otros procesos sociales.

Puede verse que hay temor desde los indígenas, con respecto a que la escuela enseñe un idioma maya. Esta desconfianza es comprensible, puesto que se tiene la certeza de que con el monolingüismo acentúa la exclusión. Alguna gente no está pensando que educación bilingüe significa aprender en dos idiomas, sino lo asemeja al monolingüismo maya. Pero, en lugares en donde, a pesar del rechazo la educación bilingüe se ha ido implementado, se ha logrado ir rompiendo, también, con este temor, al ver que no se trata de sustituir el castellano por un idioma maya, sino aprenderlo de forma paralela. Pero existe otro, argumento muy fuerte de contraposición, cuando la gente piensa que está bien, aprender

un idioma maya, pero es mejor aprovechar el tiempo para aprender inglés puesto que es más importante. En este caso, se está tomando una actitud más utilitarista, en donde los idiomas mayas no se están viendo ya como parte del ser indígena. Puede ser que frente a ello, fomentar el orgullo por lo que significa saber un idioma maya, no sea suficiente para que quienes piensan así, estén dispuestos a aprenderlos. Quizá aquí la forma en que, estas personas indígenas puedan vincularse a los idiomas mayas, es a través de una fuerte institucionalización, así como ha sucedido con algunos indígenas que han tenido que aprender algún idioma maya, porque los espacios laborales se lo han exigido.

Sin duda, el avance de la educación bilingüe será lento, pero en la medida en que se logre vincular con los diversos intereses, con las formas de pensar de la gente indígena y con nociones de futuro, más que de pasado, pueda tener mayor éxito. Por ahora, algunos indígenas parecen asemejar la educación bilingüe al monolingüismo, al atraso y a la vergüenza, por el énfasis que se hace en los idiomas mayas solamente. Pero, quizá cuando se piensa que junto a los idiomas mayas, los indígenas también son capaces de aprender no solamente el castellano, sino el inglés y otros idiomas más, vayan rompiendo también con esta actitud de rechazo.

### Las religiones hegemónicas y la espiritualidad maya

También la subjetividad de los indígenas ha sido influida por lógicas impuestas desde la colonización como la religión católica, una de las principales armas que haría incuestionable la jerarquización de las relaciones de poder. Como se muestra en varias de las etnografías, el catolicismo influyó enormemente en la organización social de los pueblos indígenas y en la forma de ver la vida. Posteriormente, a principios del siglo XX llegó la religión evangélica a muchos espacios indígenas. Tal como está sucediendo ahora con la espiritualidad maya, la religión evangélica sufrió un fuerte rechazo y los que se integraban a ella eran denigrados cotidianamente, pero la situación se ha revertido y en estos últimos años puede verse que el protestantismo se ha extendido y en muchos pueblos es la religión con más seguidores, como sucede en el área urbana de San Bartolo Aguas Calientes, en San Pedro La Laguna y en Panabajal, una aldea de San Juan Comalapa.

Al asociar la religión con la subjetividad, tiene que ver, por un lado, su contenido de fe, de tradición, de costumbre incluso, en donde la racionalidad pareciera tener un papel limitado. Sin embargo, al analizar alguna de las razones por las que los indígenas se han acercado a la religión evangélica puede verse que la fe se entrelaza con objetivos de vida claros. En el caso de San Bartolo Aguas Calientes y San Pedro La Laguna, los evangélicos son reconocidos como progresistas. Mucho de los recursos económicos y los bienes que tienen no se explican abstractamente como "Bendición de Dios", sino como parte de una vida mejorada materialmente.

En los testimonios de la gente de San Pedro La Laguna puede verse cómo ellos explican que su estado anterior al evangelismo era "*miserable*" porque en la "*ignorancia*" se practicaba "*costumbres antiguas que ofendían a Dios*" y había mucha gente "*tirada en el vicio*" del alcohol, mientras sus familias vivían en la pobreza. Esquit también plantea: "Muchos hombres y mujeres ven las congregaciones católicas e iglesias evangélicas como medios para enfrentar esa realidad que ha traído y trae consigo pobreza, enfermedades y burla de



los ladinos”. Lo que ha llevado a mucha gente al protestantismo, también está ligado a intereses económicos, sociales e incluso políticos, como sucede en Santa María Visitación.

Este modelo de progreso, sin embargo, no se tiene sólo en la religión evangélica sino en las “nuevas” tendencias del catolicismo, como la Acción Católica, que en gran medida cuestionó e intentó cambiar los modelos tradicionales del catolicismo que se reflejaban en las cofradías. Esquit explica que uno de los reclamos a la organización católica indígena son los recursos destinados a la Iglesia y el abuso del consumo de licor por parte de los cofrades. Situación que mucha gente no sólo veía como “mal ejemplo”, sino como desperdicio de recursos. Además de que la tradición no permitía el ingreso de gente más joven y con otros pensamientos.

El progreso de mucha gente indígena ligado a la religión también ha llevado a marcar situaciones de clase en los mismos municipios. En San Bartolo Aguas Calientes la gente sabe claramente a qué iglesia asiste determinada familia “de dinero”. Algunas iglesias se han convertido en círculos sociales amplios, mientras que la gente de las aldeas en su mayoría son católicos y campesinos. En San Pedro La Laguna también las iglesias representan el prestigio familiar.

Por lo que puede verse, la religión evangélica ha tenido aceptación porque ha llegado a llenar alguna expectativa de la gente, ya sea material, espiritual o psicológica. Hay mucha gente indígena que entiende su existencia ligada hondamente a la religión evangélica, como también lo ha sido la católica o incluso otras denominaciones actualmente. Así puede entenderse, el caso del pastor evangélico de San Pedro La Laguna que dice “*no estamos aquí por cultura sino por propósito de Dios*”.

Por el lado de la espiritualidad y lo psicológico, la aceptación de las religiones, y en este caso la evangélica, también tiene que ver con que llena un vacío espiritual, otorga esperanza a mucha gente frente los sucesos tantas veces difíciles de la vida diaria. Podría decirse como hipótesis que su aceptación en la posguerra en muchos lugares tiene que ver con que ha sido un recurso de apoyo psicológico y espiritual para mucha gente afectada.

La aceptación de la religión evangélica, tanto como de la católica, no sería la misma si no tuvieran la libertad y las condiciones para expandirse. No sucede lo mismo con la espiritualidad maya que ha estado prohibida, perseguida y semi oculta por tanto tiempo. Si bien es cierto que las religiones tanto católica como evangélica tiene mucho contenido maya, o que también tanto católicos como algunos evangélicos realizan “ocultamente” prácticas “mayas”, eso no significa que hagan una defensa muchas veces fundamentalista de su doctrina, como podría suceder en otros casos, en los que las ceremonias mayas reflejan algún contenido católico pero hay una posición anti católica. Es decir, las doctrinas religiosas han modelado la vida y el pensamiento de los sujetos indígenas, como ha sucedido con cualquier guatemalteco. También, se han convertido en reproductores de posicionamientos fundamentalistas, y de allí su rechazo, muchas veces contundente y violento, a otras religiones y, en el actual contexto, a la espiritualidad maya.

Hay, por supuesto, otros casos en donde los indígenas —cristianos— se convencen de que su lugar está en la espiritualidad maya y “regresan” a su práctica, pero esto no es masivo. Sin embargo, cada vez es más notorio el hecho de que para muchos indígenas hacer la

separación entre “espiritualidad maya”, lo “evangélico” o lo “católico” es bastante difícil y por ello son partícipes de dos o tres espiritualidades.

Para muchos mayanistas lo sincrético “no vale”, como tampoco la ambigüedad de posiciones respecto a las religiones, entonces reproducen también un fundamentalismo religioso maya que tiende a provocar el rechazo de los mismos indígenas. Como dice Santiago Bastos, la espiritualidad maya, para muchos indígenas, está siendo aceptada como parte “de la cultura”, de la identidad recreada. En este sentido, muchos indígenas no lo están viendo como una religión. De manera que ni la condena de algunos mayanistas de tachar de ignorantes a los indígenas que practican otras religiones ni su posición fundamentalista podrá hacer que los indígenas se aboquen masivamente a la espiritualidad maya, cuando la religión no es sólo un acto de fe sino que está ligada a otras condiciones materiales y subjetivas.

### Las relaciones intraétnicas y la clase social

Otra situación que “pone limitantes” a la unidad del pueblo indígena se refiere a lo que podríamos llamar jerarquías de clase social, que marcan diferencias entre indígenas que tienen más o menos recursos económicos, unido al tipo de ocupación, pero también entre quienes viven en áreas consideradas urbanas y las rurales. Además de que existen diferencias materiales, hay también diferencias al momento de plantear un *nosotros*. Esquit habla de cómo en Comalapa la gente del pueblo se diferencia de los de las aldeas cuando les llama “aj pajuyu”: los del monte o los de las aldeas, a quienes consideran gente de menor categoría por su “pobreza” e ignorancia.

De la misma manera, encontramos en San Pedro La Laguna que una población se diferencia de otra incluso por el color de la piel. Algunos que se consideran superiores llaman a otros “Xat Ula”, dándoles una categoría de inferiores. Lo mismo encontramos en Jacaltenango cuando los *popti* se consideran superiores a los *migueleros* (*akatecos*) y a los “*joxhes*” (*mames*), pero el significado de estos últimos tiene una categoría negativa entre los *popti*. El caso de Jacaltenango es llamativo porque la discriminación hacia *akatecos* y *mames* va de la mano con su exclusión de los espacios políticos; no sucede lo mismo con los *ladinos* (que son minoría) con quienes han hecho alianzas, y el alcalde de este período es un *ladino*. En cambio, los *akatecos* y *mames* tienen un estatus de “*servientes*” de los *popti*.

Para algunos, un deber ser de los indígenas es “estar unidos”, aglutinados como colectivo que comparten una historia propia. Para otros, el hecho de ser subordinados los indígenas les debiera dar una sensibilidad frente a la discriminación, de manera tal que no la reproduzcan; pero eso no sucede así, como tampoco sucede en el caso de las mujeres u otros grupos humanos subordinados. Como dice Paul Gilroy, citado por Williams: “El sufrimiento no siempre hace virtuosas a las víctimas”. (Williams, 1993: 1)

Evidenciar y comprender las lógicas detrás de las discriminaciones de clase social e intraétnicas, parece importante para problematizar y no dar por sentada la unidad del Pueblo Maya. En tantas ocasiones, se escucha decir que entre indígenas “*somos discriminadores*”, “*somos egoístas*”, “*se denigra a quienes viven en el área rural*”, “*vivimos en competencia entre*



*nosotros*”, etc. Estas frases que tienen base en la realidad, dan cuenta de la existencia de relaciones humanas y sociales conflictivas, como sucede en cualquier sociedad humana. Sin embargo, estas mismas evidencias podrían chocar ante posicionamientos políticos que tienden a idealizar a determinada sociedad, en este caso la maya. Pero, interpretar cómo y por qué suceden estas relaciones sociales, podría ayudar a identificar algunas posibilidades de consolidar formas de cohesión política.

En ocasiones se ha dicho, que las formas de discriminación entre indígena (ya sea de clase, de género o intraétnicas) se debe a la réplica de actitudes de herencia colonial. Sin embargo, parece también importante observar cómo no siempre todo esto puede explicarse de esa manera, sin descartar, por supuesto, la influencia de la dominación colonial. Quienes reproducen formas de discriminación, en tantas ocasiones articulan sus intereses y obtienen provecho de ello, principalmente si se está inserto en un sistema capitalista de base inhumana.

### 3 CONCLUSIONES: DOMINACIÓN, HETEROGENEIDAD Y UNIDAD

Las mujeres y los hombres mayas o indígenas en este país somos profunda y complejamente heterogéneos dada nuestras historias, experiencias de vida e intereses. Esto, como ya es sabido, no se ve reflejado en la “nación” guatemalteca, construida sobre la voluntad de un reducido grupo con privilegios de “raza”, clase, género. El mayanismo están planteando la construcción de una nación y un nacionalismo mayas, pero tal como se observa en este proceso de investigación, la mayoría de indígenas no se ven reflejados en su proyecto nacional. Esto indica que los indígenas se ven excluidos de ambos procesos. Si bien es cierto que la intención del proyecto de nación criolla no es la misma que la intención de la nación maya, ambos llegan al mismo punto: la negación y evasión de la heterogeneidad imaginando una nación homogénea como base de la unidad.

La nación criolla no excluyó a los indígenas exclusivamente por su cultura, más bien hizo una defensa racista y etnocéntrica de sus diferencias físicas, culturales y sociales para el establecimiento de un sistema de dominación útil para la construcción de una nueva patria a la que luego –de diversas formas– accedieron los *ladinos* y otros grupos no eran considerados indígenas. El endeble nacionalismo “no indígena” no es un elemento que unifique a todos los habitantes de este país. Las grandes desigualdades sociales, el racismo y la denigración de las diferencias no permiten un imaginario de un *nosotros* guatemaltecos, sino que más bien han credo un *nosotros* y un *ellos*.

El Movimiento Maya en Guatemala ha sido una fuerza importante que ha puesto en debate esta normalización colonial de entender las diferencias étnicas. Ha generado un debate sobre los derechos políticos y culturales, la problemática del racismo, la necesidad de entender la dimensión étnica cultural en todos los procesos sociales. Le está dando una lectura diferente a la diferencia, no entendiéndola en su dimensión colonial sino como equivalencia humana. Sin embargo, estas reivindicaciones mayanistas han sido tachadas –comúnmente– de divisionistas y de un peligro para la unidad nacional. Desde el mayanismo se ha respondido que el país ha estado dividido no sólo entre “indígenas” y “no indígenas”,

sino entre los mismos pueblos indígenas. En este sentido, el mayanismo busca la “unidad en la diversidad”.

Así pues, el mayanismo ha planteado la existencia de un Pueblo Maya sobre la base de elementos y vínculos culturales comunes entre los indígenas. Ha sido fundamental el reclamo por una herencia de origen maya y el derecho a tener una identidad elegida. Si bien el mayanismo se ha inspirado en la misma vivencia de los indígenas para plantear su imaginario de Pueblo o Nación, la mayoría de indígenas no se ven reflejados en ello. El vínculo cultural que el mayanismo ha planteado no ha sido suficiente para que los indígenas se sientan parte de ese proyecto. Tampoco el ser dirigido por mayas es una razón suficiente para que los indígenas se movilicen alrededor de las reivindicaciones mayas.

Algunos mayanistas han argumentado que el rechazo a estas reivindicaciones se debe al fraccionamiento étnico y social producto de la colonización, unido a las mentalidades colonizadas de los propios indígenas. En este caso, bastarían los procesos de “concientización” o de acercamiento para que los indígenas coincidan con estas luchas. Sin embargo, no siempre la falta de coincidencias se ha debido al desconocimiento del mayanismo, sino que se conecta con otras historias, experiencias e intereses de los indígenas.

Negar o evadir la heterogeneidad del Pueblo Maya puede significar una derrota para el mismo mayanismo. Significaría una limitante para sus intenciones de llevar una representación nacional con respaldos sólidos. De igual manera, invisibilizar los conflictos, las relaciones de poder, de desigualdad y opresión, léase de género, de clase o intraétnicas, no es un asunto políticamente útil. La democratización del mayanismo pasa por poner el acento en develar y luchar contra cualquier forma de poder y de opresión, antes de enarbolar una bandera identitaria que esconda tras de sí otras formas de poder. En este sentido, aunque el esencialismo estratégico fue útil en algún momento, su permanencia conlleva el riesgo de ocultar formas de opresión.

Uno de los intereses que marcan una separación entre mayas e indígenas, es precisamente que mientras los mayas luchan por la diferencia, los indígenas luchan por la superación de las desigualdades, muchas veces sin negar la diferencia, pero no politizándola. Interpretar por qué sucede esto podría ayudar a encontrar vínculos o puntos de encuentro. Vivir la diferencia desde condiciones sociales estables es diferente a vivirlas en condiciones de precariedad, aunque desde ambos lados se sufran formas de racismo. Revindicar las diferencias culturales pareciera ser que se ha vuelto un fin en sí mismo y no un camino para superar las desigualdades. Esto es lo que se lee en las políticas públicas que desde el Estado llegan a los indígenas. En un contexto de dominación étnica la reivindicación exclusiva de las diferencias puede profundizar las formas de opresión, así lo perciben los indígenas en este proceso de investigación. Quizá existan más coincidencias si la lucha no es por la diferencia sino por la desigualdad desde la diferencia, esto implicaría un esfuerzo continuado hacia la creación de condiciones sociales y políticas para vivir las diferencias con dignidad.

En Guatemala las diferencia y relaciones étnicas son en sí mismas problemáticas, y aunque se niegue discursivamente su existencia, se siguen viendo como un peligro latente. En este sentido, las propuestas por el respeto a las diferencias culturales, concretado en el



término *interculturalidad*, han tenido la capacidad de ser aceptadas por amplios sectores de la población incluyendo a sectores de poder. Pero la retórica por el *respeto a las culturas* se ha convertido en una forma de prever conflictos o neutralizar los existentes, creando así la falsa idea de que los problemas se inscriben en las diferencias culturales y no en las desigualdades que se han servido de esa diferencia. De esta manera, se está quitando la capacidad transformadora de las políticas multi pluri inter, en ventaja de la aparente unidad nacional y su ordenamiento jerárquico.

El mayanismo –por diversos motivos– ha sido señalado como un ente desestabilizador para el país que propugna la división y el racismo al revés. Para quienes así lo ven, pareciera ser que al haber vivido en una historia de despojos, de antagonismo y de injusticias es difícil visualizar mundos posibles que no sean mediante la opresión. En este sentido, el mayanismo ha tenido el reto de ser un proyecto alternativo que visualiza mundos posibles en el marco de la justicia, sin desconocer que sus luchas apuntan a la humanización y dignificación –material y subjetiva– de quienes han vivido procesos de opresión. Bajo esta idea, los sueños emancipadores pueden ligarse a otros movimientos o proyectos que buscan los mismos fines.

LA IDEOLOGÍA MULTICULTURAL  
EN LA GUATEMALA DEL CAMBIO  
DE MILENIO

SANTIAGO BASTOS



# INTRODUCCIÓN: EL ANÁLISIS DE LAS IDEOLOGÍAS

## 1 INSTITUCIONES, DISCURSOS E IDENTIDAD

El objetivo inicial de la investigación era llegar a saber cómo *la gente* entiende y da sentido a la ideología y el discurso multiculturales cuando se le presenta, normalmente alrededor de “lo maya”. En este caso, “lo maya” es entendido, como una *propuesta nueva* de pensarse e identificarse étnicamente, y de pensar e identificar étnicamente a la sociedad guatemalteca.<sup>1</sup> Dado el tipo de acción política e ideológica que plantea el movimiento maya (ver los capítulos de la introducción) más que buscar una movilización social que se deje ver a partir de unas “bases” reclutadas y congregadas, estamos antes una transformación que se aprecia más en un despliegue institucional diverso, que *debería* tener efectos en cómo la gente se ve a sí misma en la sociedad en términos étnicos, y esta percepción se reflejaría en discursos tanto orales como gráficos o rituales.

Las dieciocho etnografías que forman el segundo volumen de esta colección, además de otra serie de trabajos contemporáneos, muestran que a inicios del siglo XXI en Guatemala existe una red de *instituciones* variadas que tienen que ver de alguna forma con el *discurso multicultural*. Es decir, organizaciones, colectivos, asociaciones, oficinas, que hablan de *cosas nuevas* —como derechos culturales o educación bilingüe— o que dotan de *nuevos significados*, y por tanto, a veces también de *nombres nuevos*, a prácticas ya existentes, como las idiomáticas, espirituales, rituales o institucionales, de acuerdo a esta forma de ver lo étnico que se basa en el orgullo y en la reivindicación de los elementos culturales.

### Las evidencias

Como muestra el reporte que aparece en el trabajo de Cojtí en este mismo volumen, los estudios de caso han encontrado instituciones u organizaciones de desarrollo, culturales, educativas, religiosas, etc. presentes en los lugares estudiados. Algunas de ellas se autodenominan como mayas, otras no; son de acción y origen local o están relacionadas con iniciativas regionales, e incluso nacionales; se dedican a asuntos educativos, culturales o espirituales. Así, tenemos las escuelas mayas como el Colegio Chorti', de Jocotán; el Instituto Q'alun Bana', de Jacaltenago; y muchas más repartidas por el país; o las numerosas Asociaciones de Sacerdotes y Guías Espirituales Mayas que proliferan en los pueblos y

---

1 Dado el carácter y objeto del este estudio, cuando se escriba “lo maya” entre comillas, o se hable de *el mayanismo* o *los mayanistas* se estará refiriendo *específicamente* a la propuesta ideológica identitaria que se caracteriza por este nombre. Cuando no se quiera hacer referencia a ese matiz, se usará indistintamente el término *maya* o *indígena*.

capitales. También puede tratarse de otro tipo de organizaciones locales o regionales centradas en otras cuestiones –desarrollo local, producción, mujeres, resarcimiento, etc. que también utilizan este nuevo discurso, como Aproba–Sank, en Chisec. Se incluyen radios comunitarias como Sinakán, en Patzún; o católicas, como Utank’aj, de Poptún; asociaciones como la Sociocultural de San Bartolo Aguascalientes, la Coordinadora Juvenil de Comalapa, la Asociación K’anil Maya Kaqchiikel que reúne a las víctimas de la represión en Chimaltenango o la Asociación Maya de Turismo de Candelaria Camposanto, que administra las cuevas del mismo nombre.



Reinas indígenas en Patzún tras la bandera nacional

Todos estos actores y otros muchos más se hacen presentes en actos y rituales como los del 15 de septiembre, en los que están apareciendo referencias a los cuatro pueblos que conforman Guatemala; los de la ferias patronales, donde en carrozas adornadas con glifos y pirámides mayas aparecen una “Reinas Indígenas” que cada vez se identifican más con nombres mayas y pronuncian discursos en sus idiomas mayas. Se crean imágenes en espacios públicos, que transmiten estas nuevas ideas: en muchas escuelas, los glifos del calendario y los números mayas acompañan o sustituyen a los “símbolos patrios”; en Comalapa, el mural que ocupa la pared del cementerio propone una forma de entender la historia del pueblo plasmada con una iconografía que liga “lo maya” con las tradiciones locales. Y, además, hay “ceremonias mayas”, así llamadas y practicadas en unos lugares, de una forma y con unas funciones que no tienen que ver con los rituales ligados a la costumbre. También hay muchos “talleres” en los que ciertas organizaciones e instancias autodenominadas “mayas” explican al resto de la población maya las características de la cosmovisión o del calendario, de las formas de autogobierno local, del derecho al uso de los idiomas propios y, a veces, también tratan de racismo y de derechos sociales y políticos.



El origen de Comalapa según el mural pintado por los grupos juveniles

Ciertos espacios del Estado y de otras instancias de poder –nacional e internacional están transformando su discurso para acercarse a las propuestas multiculturales. El CACIF denomina “Kab’awil” a su *Plan de Desarrollo Económico y Social 2004 2007* (Velásquez, 2005: 17) y no son extraños los carteles referidos a proyectos de desarrollo que utilizan la iconografía mayanista al lado de los nombres de las agencias internacionales que las financian. En el Estado, ciertas instancias crean oficinas para temas indígenas, como la Defensoría de los

Derechos de los Pueblos Indígenas en la Procuraduría de Derechos Humanos o diversas unidades del Ministerio de Cultura; la documentación oficial está llena de términos como “nación multicultural”, “pueblos indígenas”, “interculturalidad”. En muchos de estos espacios estudiados hemos encontrado la presencia de estas instituciones que basan su discurso y –supuestamente su actuar en las nuevas formas de entender lo étnico relacionado con “lo maya”. Los programas de educación bilingüe intercultural del Ministerio de Educación son quizás los más extendidos –aunque no necesariamente los más exitosos, junto con las oficinas y servicios del Academia de Lenguas Mayas. También hay una cierta presencia del Ministerio de Cultura a través de sus festivales y de la Unidad de Lugares Sagrados; así como de los nuevos Juzgados de Paz o de la articulación de diferentes formas de justicia.



Cruz maya en el cementerio de Sumpango

Como consecuencia de toda esta presencia, las mismas etnografías muestran que, sobre todo, pero no únicamente en las cabeceras de los municipios mayoritariamente mayas se ha ido dando una *apropiación* por parte de algunos sectores de ese discurso aprendido en la escuela, las ONG o por décadas de activismo. Se aprecia en detalles gráficos cotidianos como el cartel de la “Tienda Ixil”, en Nebaj; el anuncio de Servifiestas de Comalapa, con un glifo; los Muebles Mayas de San Juan Sacatepéquez; los mototaxis de la Asociación Raxa’uuq de San Pedro la Laguna. Son muestras de una aceptación de un discurso, incluso de una forma de entenderse étnicamente, de la que no sabemos cuáles son los referentes políticos. Incluso los nichos y cruces mayas en los cementerios de Comalapa y Sumpango van más allá, parecen hablarnos de una nueva manera de representarse en un tema tan trascendente como es la eternidad. Estos elementos aparecen incluso entre toda una serie de actores que en principio tendrían más relación con el mercado que con la ideología, pero que también los utilizan y aprovechan. Quizá el relacionado con el turismo sea el más evidente, desde las escuelas de español con nombres mayas hasta las rutas místicas en Atitlán. Pero también existen marcas locales –el refresco India Quiché, las “rutas mayas” de Rabinal son propiedad de ladinos, pero reflejan que ahora mismo “lo maya” ayuda a vender.



Publicidad del refresco India Quiché en Nebaj

## La imagen creada

A través de estos síntomas, pareciera entonces que sí existen indicios de que se están dando cambios importantes en la forma en la que la gente maya se percibe a sí misma, que la

ideología mayanista está siendo adoptada de forma más o menos explícita por aquellas personas a las que va dirigida, que está cambiando el sentido que se da a ciertas prácticas culturales, al mismo tiempo que se están adoptando formas nuevas en otros casos.

Es a eso a lo que nos referíamos en 2003 cuando escribíamos que “a través de evidencias indirectas, podemos plantear que de parte de la población indígena sí hay un margen de aceptación y respaldo tácito al movimiento maya. Pese a las diferencias anotadas, se les reconoce como parte del ‘nosotros’ y de alguna manera se les da un aval que está significando una aceptación de algunos elementos simbólicos. Esto es una ‘mayanización’, una lenta extensión de lo maya, en el sentido identitario” (Bastos y Camus, 2003: 316). Más allá, puede ser a lo que se refiere Fisher cuando dice que “un número creciente de mayas usa inconscientemente el nuevo vocabulario del panmayanismo –con los cambios implícitos en las lógicas culturales que ello conlleva para situarse a sí mismos en sus mundos sociales y materiales” (2001: 247).

Igual que en estos dos casos, esta imagen es la que de alguna manera se ha ido reflejando en los trabajos académicos y en otra serie de escritos e imágenes sobre la vivencia de la etnicidad en Guatemala que pueden haber acabado por crear una idea como la que refleja Bente Mæhlum cuando escribe que como estudiante de maestría en Tromsø –Noruega

“...había leído mucho acerca del Movimiento Maya. Mi impresión era que toda Guatemala estaba pendiente de este movimiento. También muchos antropólogos habían enfatizado la importancia de este movimiento... Por ello creía que los mayas de Concepción [Chiquirichapa, donde hizo trabajo de campo] también se preocuparían por la concienciación acerca del ser maya. Quizá esperaba encontrar gente que usaba nombres mayas o mujeres que se vestían con trajes de otros municipios” (2002: 100 101).

Por ello, no nos ha de extrañar su sorpresa y decepción cuando tras ver que los cambios de huipli no tienen nada que ver con ello, termina reconociendo que

“...mi impresión es que había *muy poca gente* en Concepción que decía identificarse o interesarse por el Movimiento Maya. No conocí a nadie que utilizara el calendario de 260 días activamente ni que pusiera nombres “mayas” a sus hijos... se solía usar el calendario católico... y muchos niños tenían nombres en inglés... Muy pocos utilizaban o sabían utilizar el sistema numérico maya... Mi impresión fue que la población de Concepción no se identificaba mucho con los valores panmayas de los que *yo había leído tanto*. Las preocupaciones de la gente eran otras: el precio de la papa y, sobre todo, el destino de los miembros de la familia que habían emigrado a los EEUU” (*ibid.*: 101 102, cursivas mías).

## Los rasgos de la diversidad

Las palabras de Mæhlum nos están mostrando algo que quizás sabemos, pero que es precisamente lo que tenemos que retratar.<sup>2</sup> No es que lo que decíamos Manuela Camus y yo sea falso o que lo que dice Fisher no esté ocurriendo, es que las cosas no son tan sencillas, más bien son *más complicadas*: como Mæhlum dice, sí hay gente que cumple lo

<sup>2</sup> Además, está el tema de la responsabilidad de lo que escribimos y publicamos los analistas “autorizados” para ello, tema que se recoge en las conclusiones.

que ella esperaba, pero no es la única posibilidad. No todos los indígenas de Guatemala se comportan según esa imagen de “lo maya”. Las etnografías muestran una gran diversidad de situaciones en cuanto a las formas en las que la gente recibe, se apropia o reacciona ante la propuesta maya. Y no sólo entre los destinatarios directos del discurso, los apelados como tales “mayas” —o los otros pueblos indígenas—. Entre los no indígenas, ladinos o mestizos, tampoco se puede hablar de una respuesta única, de una sola tendencia que muchas veces se asocia a la imagen del “racista” nato para el que todo avance indígena supone una amenaza.

En primer lugar, hay que hacer referencia a la dimensión espacial de todo lo que estamos analizando, tener en cuenta la “geografía de la mayanización”, como decía Ricardo Falla, con sus centros de creación y difusión, sus áreas grises y las olvidadas.<sup>3</sup> Por ello hay que empezar diferenciando cómo se da esta difusión en áreas consideradas “mayas” frente a las que no entran bajo esa denominación, básicamente pobladas por gente no indígena. No es que el discurso no llegue —como veremos más adelante— es que se da en condiciones diferentes y las condiciones sociales y políticas propugnan unas respuestas que tampoco son homogéneas. De la misma forma, dentro de los espacios mayoritariamente poblados por mayas hay un área de surgimiento, de “creación” y desarrollo de todo el proceso histórico que nos ha llevado a este punto en el que estamos investigando, que correspondería sobre todo al altiplano central kaqchikel y tzutujil, y al occidental k’iche’. Esta área está muy bien representada en las etnografías, y podemos decir sin miedo que mucho de lo que se dice se refiere sobre todo a ella.

Pero existen otros lugares que son *periféricos* y que de una forma u otra “reciben” el discurso y las prácticas, así como a sus actores. Chisec y el área chorti’ son buenos ejemplos, pero no los únicos. El caso de Choatalum, en el norte de Chimaltenango, también permite hablar de “periferias internas”, que muchas veces coinciden con la división urbano rural que se dan entre cabeceras y aldeas. Las etnografías nos corroboran la idea de que en su mayoría se trata de procesos que se dan sobre todo *en* las cabeceras municipales, más urbanizadas y donde los servicios educativos están más extendidos que en muchas aldeas, que han recibido mucha menos atención de estos actores multiculturales y de los de desarrollo.

Al contrario, Jacaltenango muestra que hay lugares con producción de ideología de forma muy autónoma, que siempre han estado en lo nacional de una forma muy propia y particular. La capital como referente físico del Estado es paradójicamente un punto central en este proceso —es lugar de creación y difusión, y mucha gente percibe a “los mayas” como capitalinos o políticos—, pero también un lugar en que el discurso multicultural llega de forma lateral como en oriente, más a través de vías intermedias —la prensa— que de los actores interesados.

Esta regionalización básica se ve matizada y cualificada por las historias regionales y —sobre todo— locales particulares, que explican por qué San Bartolo Aguas Calientes, pese a estar en el corazón k’iche’ y ser vecino a Momostenango, no sea un espacio donde se valore lo maya, sino que el orgullo étnico se vive de otra forma. Y casos como los de San

3 Antigua, 7º Encuentro de Discusión, 6 de agosto 2006.



Pedro la Laguna o Santa María Visitación, que muestran una vía hacia la modernidad que no encaja con la idea del “pueblo oprimido”, porque ya hay orgullo étnico, una inserción positiva desde el ser indígena, que a veces pasa al “ser maya” y a veces al “ser tzutujil”.

Tenemos que reconocer que en esta geografía del proceso de extensión del discurso multicultural, esta investigación adolece de vacíos imperdonables, situados sobre todo en esa periferia.<sup>4</sup> Quizá la ausencia más inexcusable en todo este análisis sea la de la Bocacosta y Costa Sur, desde San Marcos hasta Escuintla, donde se están dando procesos étnicamente marcados que apenas están sistematizados.<sup>5</sup> De forma paralela, habría que pensar en el heterogéneo altiplano marquense y su extensión hacia el sur de Huehue, donde lo étnico tampoco está tan claro como ocurre en los Cuchumatanes, donde sabemos que también se están dando procesos autónomos desde unas bases muy propias (Camus, 2007b). Lo mismo ocurre en el norte del país: el caso de Chisec muestra algo de lo que ocurre en la Franja Transversal Norte, pero no disponemos de evidencias del Petén últimamente convulsionado o de espacios tan emblemáticos como Ixcán. Y por último, si bien se consiguió insertar al oriente en el análisis a través de los casos de Huité, Estanzuela y el área chorti’, no podemos dejar de lado lo que ocurre en el suroriente, entre Jalapa y la fronteras de El Salvador, con la emergencia de lo xinka.

Esta dimensión espacial ha de ser completada con la temporal: a pesar de podemos hablar de un proceso histórico más o menos común que se desarrolla a lo largo de las últimas décadas, las evidencias impiden la tentación evolucionista de que “se va hacia algo mejor”. La presencia de “lo maya” no sigue una lógica lineal o evidente, puede cambiar y cambia en el tiempo dependiendo de la actividad de los actores involucrados. En Cancuén, una actividad arqueológica acaba tomando sentido identitario cuando la intervención de la Comisión de Lugares Sagrados muestra el potencial del manejo sagrado del territorio. En San Pedro de la Laguna, las formas de lo maya cambiaron cuando la actividad de la ALMG decayó tras una etapa de fuerte protagonismo. En el área chorti’, Metz detecta un importante declive de actividades tras la salida de la cooperación internacional.

Además de todo esto, *dentro* de cada espacio social estudiado se han encontrado *respuestas diversas* que tienen que ver sobre todo con la situación socioeconómica, el status, el nivel educativo y, en forma menos importante, con la historia familiar, la vinculación política o la experiencia laboral. Así, podemos hablar de un “liderazgo mayanista local” —esos “pocos” de los que hablaba Mæhlum— que aparecen prácticamente en todos los estudios, normalmente proviene de un sector descampesinizado y con cierto nivel educativo, que está inserto en los procesos de cambio ideológico y cultural. Es el tipo de gente que participó en los Talleres Locales y Regionales realizados en los espacios indígenas. Ellos son los que están creando o participando en la creación de la institucionalidad mayanista local, que recrea las ideas de lo maya desde una lectura propia de los referentes y los discursos.

En ese mismo sector social —no campesinos con cierto nivel educativo— encontramos casos de indiferencia e incluso fuerte rechazo a todo lo que tiene que ver con “lo maya”.

4 Estas ausencias muestran la debilidad indagatoria de las ciencias sociales en Guatemala, así como la conformación centralizada de la imagen nacional, pero también de la imagen que se crea desde “lo maya”.

5 Sólo conozco el trabajo hecho por Coello y Duarte (2001) para CIRMA, así como la tesis doctoral de Irma Alicia Velásquez, aún no publicada.

Desde una postura de “superación personal”, propugnan una inserción al sistema social, político y económico por encima de su identidad étnica. No es que renuncien a ella, es que plantean que ha de ser un asunto personal, doméstico, local a lo sumo. Por lo que parece, este sector que no reta la ideología étnica oficial es hegemónico.

## La disyuntiva de perspectivas

Por lo que vemos, no nos ha de extrañar que, en general, en toda la población indígena exista dificultad para autoidentificarse como “mayas”. En eso coinciden todas las etnografías y otros estudios.<sup>6</sup> Este indicador no ha de llevarnos a más conclusiones, pues se refiere sólo a una *etiqueta* de identificación –no es más que eso–, y contrastaría con la idea de que, en general, la llegada de “lo maya” sí que ha colaborado en cambiar las perspectivas. Se constata que en general, la visión de “lo maya” y “lo indígena” que plantean los activistas –los locales y los ligados a las instancias estatales– no siempre coincide con la que tiene la gente de sí misma y de su condición étnica. Hay cosas que se entienden, pero otras no.

Por eso, no encontramos apenas casos de rechazo total, pero tampoco de asunción acrítica. Tampoco conflictos. Hay tensiones cuando las formas de entender la diferencia se vinculan a procesos de poder. Lo que vemos en los estudios se acerca más al desconcierto, a veces a la desconfianza, y muy a menudo, se trata de desconocimiento ante toda la propuesta multicultural. En parte, porque la gente lo percibe como un discurso eminentemente cultural, *externo* a sus vivencias cotidianas, que a veces no aporta mucho a su situación y en ocasiones choca con sus formas de entender esos mismos elementos. En parte, porque pese a su uso por agencias estatales y otras, sigue siendo un discurso minoritario, a veces planteado de forma poco coherente por instituciones muy diversas y con intereses que pueden ser divergentes.

Pese a ello, hemos visto casos en que “lo maya” ha supuesto la posibilidad de insertarse en procesos de autovaloración o de inserción a dinámicas que pueden apoyar en la subsistencia. Los chorti’s de Chiquimula o los qeqchi’s de Chisec, que han hecho suya la idea de “lo maya” como positivo, tienen ahora más asideros ideológicos para plantear una dignificación de sus condiciones de vida, así como más aliados estratégicos y recursos para poder hacerlo.

Y, con todo esto, aún no se responde a la pregunta central de la investigación: ¿cómo se *apropia* y *recrea* la gente las ideas sobre “lo maya” que les son expuestas o en las que participan? En este sentido, podemos decir con tristeza y como autocrítica, que no hemos podido entrar a analizar esa “vida cotidiana” con el tiempo y la dedicación que necesitábamos. Así, aunque no sabemos mucho de esta apropiación, sí que sabemos algo de cómo *no* se da. Sabemos que en muchos casos, el uso de una etiqueta o un símbolo mayanista no implica comprender su contenido, sino tratar de aprovechara las ventajas que conlleva. En el discurso esto es evidente: existen personas e instancias que de alguna manera se asumen como “mayas” o dentro de lo multicultural, pero utilizan mucho del discurso que proviene del asimilacionismo liberal, o dan significado de este origen a términos nuevos –algunas veces impuestos–. El caso de la “interculturalidad” de la Escuela Pedro Molina

6 Por ejemplo, en una encuesta entre 51 jóvenes de Comalapa, sólo uno se identificó como maya (Oxlaj, 2004: 87)



es muy evidente en este sentido: muchos maestros no han cambiado su forma de pensar, sino su vocabulario. En la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, institución supuestamente “maya”, conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas ante unos “clientes” que no entienden ni les importan los matices ideológicos que los separarían.

Por otro lado, podemos apreciar cambios identitarios en ciertos sectores, pero las etnografías muestran algo que ya planteábamos a continuación del párrafo citado: “También es cierto que no se logra hacer efectivo en el plano político, como si identidad y política llevaran caminos y lógicas diferentes. En un lugar con una cultura política como la guatemalteca, pareciera que la gente no acaba de ver que las elecciones pueden ser una vía para terminar con siglos de discriminación y exclusión” (Bastos y Camus, 2003: 316). Llama la atención que en lugares como Santa María Visitación se pueda estar dando un proceso de revitalización cultural ligado a la educación bilingüe y la expresión pública de la espiritualidad maya, sin que haya un conocimiento por parte de la población de las organizaciones mayas. El que se desconozca a los actores que han promovido y promueven los cambios que se están viviendo, más allá de las figuras públicas más evidentes, es un síntoma de la falta de perspectiva política que se le otorga al proceso.

En definitiva, en una primera mirada a los trabajos –de los que acá sólo se ha hecho un resumen menos que mínimo– lo que hay que resaltar es la *diversidad de situaciones* en cuanto a formas y grados de presencia de la institucionalidad y el discurso multicultural; y también una diversidad en cuanto a formas y grados de respuesta y apropiación por parte de sus destinatarios. Esto nos debe prevenir ante la tentación de crear imágenes simplistas de la situación identitaria e ideológica respecto a lo étnico, incluso al interior de espacios sociales locales. Estamos frente a un proceso no lineal, que además se da entre *otras agendas* que generalmente son más importantes para la población, sobre todo las relacionadas con la subsistencia o la “superación”. Y todo ello en un contexto mucho más amplio, en el que se están dando profundas transformaciones en la forma de vivir y de expresar la pertenencia étnica, a través de procesos como la migración internacional, la inserción a mercados, el enriquecimiento a través del narcotráfico o la ruina por las catástrofes meteorológicas, y muchos etcéteras más. Cada uno de ellos puede incidir en los que estamos buscando, de formas muy diversas según sea el contexto concreto en el que se engarzan.

## 2 EL OBJETIVO Y MARCO ANALÍTICO: EN BUSCA DE LAS IDEOLOGÍAS Y EL CAMBIO SOCIAL

### Adecuando el objetivo a los resultados

La constatación de los procesos arriba descritos, que aparecen desarrollados en las etnografías de una forma sistemática, es un logro de este proceso de investigación al llenar un vacío que puede ser muy útil a los interesados e involucrados en la materia. En la mayoría de los casos, cada etnografía va acompañada de un marco sociohistórico y una problematización que ayuda a situar lo encontrado. Pero no es suficiente, la intención era ir más allá. Ahora nos podemos dar cuenta de que buscar la forma en la que los “diferentes sectores” de la sociedad guatemalteca “recrean y dan sentido” a la propuesta de “lo maya” era un objetivo



muy ambicioso, representaba un salto cualitativo demasiado grande para lo que sabíamos. La “ruta metodológica” que se diseñó (instituciones discurso ideología identidad; y de ahí, prácticas, factores y contexto histórico), unida a una serie de limitaciones analíticas y metodológicas (que se mencionan en la introducción general), no permitieron llegar a obtener de forma suficientemente sistemática conocimiento sobre ello.

En cambio, sí que se ha podido *avanzar bastante* en una tarea que podemos considerar previa y necesaria para la anterior. El amplio trabajo etnográfico nos ha mostrado que en la Guatemala indígena y en la no indígena se dan gran *variedad de actitudes* alrededor de lo étnico. Aunque las etiquetas muestran algo, no son suficientes para entender los diferentes contenidos que están detrás de plantearse “ser indígena” o “ser maya”, “ser ladino” o “mestizo”, o simplemente “ser guatemalteco”. Disponemos de evidencias que nos permiten analizar la gran cantidad de matices que ello puede conllevar, en relación a los elementos que supuestamente definirían cada “opción” y a la ubicación en la sociedad y a las relaciones con los demás sectores étnicamente definidos.

Esta diversidad ha sido retratada en buena parte por Aura Cumes en su capítulo de este volumen, mostrando ejes para entenderla; y fue parte del contenido expresado en los Talleres y algunos Encuentros. En ellos, la variedad a veces fue considerada casi como sinónimo de “caos ininteligible”, a veces como esa “heterogeneidad” intrínseca a la sociedad; a veces para no entrar en su análisis, a veces para no recoger el guante de lo que implica para la acción política en torno a la dimensión étnica, y sobre todo para las opciones –ligadas al nacionalismo clásico o al multiculturalismo– que buscan simplificar el abanico de la vivencia étnica a dos o cuatro etiquetas.

Pero en otros muchos casos, en esos mismos Talleres y Encuentros, la gente se sintió *retratada, identificada*, en estas imágenes aparentemente contradictorias de cómo se está recibiendo e interpretando el discurso multicultural contenido en la propuesta mayanista. Su actitud mostró la necesidad de un análisis fino para entender no sólo las vivencias, sino la formas de entenderlas, explicarlas y, por tanto, de darles sentido político.

La forma en la que se va a avanzar en este estudio, el aporte de este texto en concreto, va a ser buscando unos criterios que nos sirvan para dar un *orden analítico* a las realidades sociales encontradas. Con el riesgo de caer en lo que González Ponciano llama “la compulsión taxonómica heredada de Adams”, se va a buscar dar sentido a esa diversidad de formas de entender y entenderse, considerándolas como muestras de una serie de *ideologías étnicas* que coexisten hoy en Guatemala. Estas ideologías no están en el aire ni son construcciones arbitrarias, sino que responden a construcciones sociales que están ancladas históricamente en relaciones de poder específicas y cambiantes. Para indagar en los factores sociales, culturales y políticos en los que se sustentan, se analizó el material de las etnografías y los talleres tratando de ubicar los discursos hallados en tres dimensiones: histórica, social e ideológicamente. Esto implica buscar una *economía política* de los discursos étnicos en el marco de una sociedad racista en transición hacia la globalización neoliberal en la que nos encontramos.



## Las ideologías étnicas

Como ya se vio en la Introducción General que abre este volumen, la investigación que se ha realizado trataba sobre *ideologías étnicas*, y ése va a ser el eje en torno al cual gira este texto. Ya se explicó en la Introducción algo sobre el concepto de *ideología*. Ampliémoslo aquí diciendo que al hablar de “ideologías étnicas” estamos hablando de la *representación social que un sector, grupo o sujeto social tiene sobre las causas, consecuencias y formas concretas que toma la diferencia étnica*. Hale considera la ideología étnica como “el juego de categorías sociales creadas históricamente, que los miembros de una sociedad usan para afirmar una identidad colectiva misma [propia], para definir a las demás y para demarcar las fronteras entre sí” (2004: 134). La definición usada aquí parte de la misma visión de creación histórica, pero amplía la de Hale al incluir la forma en la que es concebida y *justificada* la diferencia y los *contenidos* que se dan a las categorías. Evidentemente, esta noción de ideología está muy relacionada con la identidad étnica; es decir, con cómo se representa cada sujeto o colectivo dentro de los grupos y categorías étnicas existentes y qué contenidos le otorga a esa pertenencia.

Pero algo en lo que ambas definiciones coinciden es en centrarse en el carácter de *marco de comprensión social* de los colectivos sociales, eso significaría que, en palabras de Wolf, estaríamos hablando más de *ideas* —“la gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas” que de ideología —“configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder” (2001: 180). Pero esto no significa en absoluto olvidar o dejar de lado su carácter de creación de los grupos dominantes como forma de justificar o legitimar su poder. Ese carácter se enfatizó en la introducción y es evidente: siguiendo al mismo Wolf, toda “idea” está cargada de poder, y forma parte de construcciones “ideológicas”. Es más, la interpretación que aquí se hace de las construcciones étnicas como mecanismos de subordinación y el papel de la ideología en ellas sigue de cerca los planteamientos de autoras como Williams (2006 [1989]) o Alonso (2006 [1994]), que enfatizan el papel de las elaboraciones simbólicas —alrededor de la sangre o el espacio, por ejemplo— como elementos para justificar las desigualdades étnicas.<sup>8</sup>

Así, no se olvida que al hablar de *ideología*, evidentemente se está hablando de *poder* y *representaciones sociales*, y de hecho, las ideologías étnicas que han funcionado normalmente han sido las que los grupos dominantes han fomentado y fomentan para justificar su poder. Pero el centrarnos en la forma en la que funcionan esas ideologías entre diferentes sectores sociales nos va permitir apreciar cómo son adaptadas, recreadas y reinterpretadas de forma propia por los diferentes grupos, o incluso el hecho de que pueden surgir ideologías que pretenden ser contrahegemónicas. Esta versión permite otorgar a los sujetos sociales capacidad de agencia respecto a esas ideologías, más allá del mero papel de reproductores pasivos de construcciones simbólicas creadas desde el poder. Pero tampoco es sólo la noción

8 Esta vertiente de la formación y función de las ideologías en la etnicidad como forma de subordinación ya ha sido trabajada en otros espacios (Bastos, 2001, 2006). Respecto a la concepción de ideología étnica concretamente, por ejemplo: “Con este término me refiero a la ideología “hegemónica”, es decir, la representación social que en cada fase histórica los grupos dominantes *fomentan* de las causas, consecuencias y formas concretas que toma la diferencia étnica”. (Bastos, 2000: 26). Esta definición sería complementaria de la que aparece arriba, al explicar el origen y función de esas ideologías que queremos analizar

clásica de la *resistencia* (Scott, 2000 [1990]) como algo inherente y única repuesta posible por los subordinados.<sup>9</sup> Se pretende tener una capacidad de análisis más amplia en la que junto a la resistencia entre también la reproducción y la adaptación, la recreación y la construcción de cosas nuevas. Todas estas posibilidades vamos a encontrarlas en relación a las ideologías étnicas presentes hoy en Guatemala.

## Ideologías y proceso histórico

Como ya se explicó, se parte de considerar que, en Guatemala —como parte de Latinoamérica y el mundo—, desde la Colonia, han existido dos grandes paradigmas en la forma de concebir y regir desde el poder la diferencia étnica: el *segregacionismo* era la ideología asociada a la visión estamental de la sociedad en la época colonial, y partía de considerar a los grupos sociales con derechos y deberes diferenciados y jerárquicamente ubicados. Esto implicaba que la lógica étnica se basaba en la idea de que la diferencia de origen era causa legal de desigualdad. Más adelante, el *asimilacionismo* ha sido la ideología étnica asociada a la modernidad capitalista, surgida de la combinación de los elementos liberales de igualdad y de los nacionales de homogeneidad, en un marco social en el que la desigualdad estaba marcada aún por la diferencia de orígenes.

Los estudios que se han hecho de las construcciones históricas y sus bases ideológicas han enfatizado más la fase colonial con la ideología segregadora que creó la identificación entre diferencia y desigualdad (en eso, se sigue a los clásicos de Martínez, 1970; y Guzmán y Herbert, 1970). Pero no podemos pasar por alto que desde el siglo XIX, la ideología liberal de la supuesta igualdad ha dado forma a esa exclusión en el marco de la nación (ver los trabajos de Taracena *et al* 2003 y 2004; Casaus y García, 2005 o Casaus, 2006), y que así, la justificación ideológica de la exclusión étnica se constituye a partir de las formas *concretas* en que estas dos ideologías se combinan.

La hipótesis de partida es que en este desarrollo, el marco de la “post modernidad” global, con sus neo liberalismos (económico y político) y el cuestionamiento de la nación estado, es el contexto en el que hay que entender el *multiculturalismo*. Esto supone que la ideología multicultural también es producto de un proceso histórico —paralelo a la transición de la modernidad a la globalización— que tiene otros efectos sociales, culturales e ideológicos entre los que se enmarca su surgimiento ¿y consolidación? Es tanto producto como productora de esos otros cambios sociales, y no se puede entender fuera de ese contexto.

Lo interesante de este caso es que esta ideología multicultural surge de la oposición a las estructuras de dominación étnica en las que se basa la desigualdad en buena parte del mundo. Va tomando forma como tal ideología a partir de la conjunción de muchas luchas locales, que en principio no tienen articulación entre sí ni conciencia de la propuesta ideológica que están construyendo. En este proceso, las diferentes experiencias se van

9 En su texto del Volumen dos, Esquit da una versión de resistencia que, por omisión pareciera centrarse en esta idea: “Al hablar de *resistencia* ... se alude a las diversas perspectivas y posicionamientos que muchos indígenas han adoptado en su historia y en momentos específicos después de la llegada de los españoles”. ¿cada una de esas “diversas perspectivas y posicionamientos” han sido actos de resistencia? ¿no pueden haber habido otras lógicas que los guiaran?



influyendo mutuamente, de acuerdo a las opciones con que cuenten para ello, y de esa forma, se va conformando una ideología mucho más común, que va tomando cada vez más legitimidad internacional (Dietz, 2003). Llega un momento en el que la producción de las ideas ya no se encuentra sólo en los espacios locales y de base que generaron la propuesta, sino que *llegan* a ellos desde actores diversos. Porque tampoco son sólo los actores interesados quienes entran en esta tarea de producción y difusión.

En eso, el proceso de formación y consolidación de “lo maya” en Guatemala es un ejemplo nítido. Y el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta Menchú en 1992 es un momento en el que se ve perfectamente cómo las luchas locales guatemaltecas toman un carácter regional y de ahí mundial, y cómo ese nuevo alcance internacional condicionará las formas locales de lucha indígena, sobre todo partir de 1995. Si bien la ideología “surgió de las comunidades”, es decir, de gente que se había criado y desarrollado en la experiencia de la vida en los espacios rurales, en la actualidad, muchas de las formas discursivas llegan desde la capital u otros centros urbanos, muchas veces por agentes extranjeros, y han sufrido todo un desarrollo al asociarse a otras demandas en el mundo que han modificado las de acá.<sup>10</sup> Eso no quiere decir que en los espacios locales no se haya seguido desarrollando, sino que —como vamos a ver— ahora se hace en relación a otras formulaciones y experiencias que la condicionan.

Con ello, lo que se quiere plantear es que es muy difícil separar las diferentes dimensiones que incurren en este proceso, que un análisis que separar lo “endógeno” de lo “exógeno” —como plantea Zamora, o “mayanización” de “mayanidad” según Grisales y Benavides— no permite entender bien lo que ocurre. Separar “mayanización desde arriba” de “mayanización desde abajo”, como plantea Diana García, puede ser políticamente más alentador y liberador de culpas, pero me da la impresión de que no ayuda a entender los procesos que se quieren estudiar —o por lo menos los que yo quiero estudiar.

Otra consecuencia de este planteamiento es introducir una duda sobre el actual carácter contrahegemónico de la ideología multicultural. No se duda en absoluto de sus orígenes y su vocación, pero sí de su uso por parte de los centros de poder. Hay que ver hasta qué punto el multiculturalismo, *tal y como hoy lo conocemos*, cumple una función de justificación o no de la desigualdad a través de la diferencia, que es lo que han hecho las ideologías étnicas hasta ahora.

Por último, otra pregunta que se desprende de estos planteamientos es la relación que existe entre la consolidación de “lo maya” como ideología y el proceso socioeconómico básico de esta transición a la globalización que vive la población maya de Guatemala. Me refiero a su diversificación social interna, que comenzó —tal y como hoy la conocemos— a mediados del siglo XX y que ahora es evidente con la presencia de un sector descampesinizado que basa su status en un nivel educativo medio o alto. ¿Se podría hablar de que el mayanismo es una “ideología de clase” o que tiene, al menos, una dimensión de clase? Si es así ¿cuál es su función como apoyo a este sector que se va consolidando con la globalización? ¿Cuáles

10 La globalización puede haber dado más alas a este proceso, pero desde siempre, o al menos desde el siglo XV, las formas de vivir la etnicidad y por tanto de entenderse a sí mismas de la población maya, han estado en estrecha relación con lo que pasaba en el resto del mundo.

de las especificidades identitarias y socioculturales de estos sectores se reflejarían en la forma que se propone de entender “lo maya”?

## Cultura y culturas

Gran parte del multiculturalismo como ideología —empezando por su nombre y de “lo maya” como propuesta, se basa en propugnar un reconocimiento y cambio de status ideológico de “la cultura maya”.<sup>11</sup> Por eso, la mayoría de las propuestas que la gente identificaba como “mayas” estaban basadas en el cambio de actitud ante ciertos elementos culturales; y metodológicamente, el análisis se ha centrado sobre ellos. Como se verá, los capítulos que siguen, dedicados a la población maya, tratan sobre lo que la gente dice, piensa o practica con respecto al idioma, la religión, las formas de organización local, por ejemplo.<sup>12</sup>

Pero lo que hay que tener en cuenta es que estos elementos no aparecen por causalidad, son aquellos elementos culturales en los que se hace recaer *la diferencia*, el ser o no ser mayas. Es decir, tanto el multiculturalismo como otras ideologías étnicas no hablan de “la cultura” en general, sino de *ciertos* elementos culturales que son los que Barth (2006 [1968]) llamó los “diacríticos” o “marcadores de la diferencia”, y Solares (1989) denomina “etnocultura”. Son aquellos elementos culturales que las ideologías étnicas y la práctica social han hecho “depositarios” de la diferencia entre los grupos, e incluso causantes de la desigualdad entre ellos. El momento actual permite ver cómo esos marcadores van cambiando con la práctica social y los juegos de poder inscritos en ella: el idioma es uno de los marcadores “clásicos” de la diferencia en Guatemala, pero la espiritualidad o religión no lo había sido —quizá por su asociación con el catolicismo hasta que el movimiento maya le ha empezado a dar ese papel.<sup>13</sup>

Ésta es una versión de “cultura” asociada a los grupos que supuestamente se definen a través de sus rasgos o ciertos rasgos culturales, lo que ocurre con los grupos étnicamente definidos. Es algo que viene de la tradición antropológica unida a las versiones de las naciones como grupos culturalmente homogéneos y lleva a hablar de “las culturas” como entes únicos y en parte equivalentes de “los grupos”: así, “la Cultura Maya” sería equivalente a “los Mayas”, o “la Cultura norteamericana” sería equivalente a “los norteamericanos” (aunque en este caso no es tan claro, pues esa cultura nos impregna a todos.... por cuestiones de poder).

Pero “la cultura” no es sólo “aquello que es propio de un grupo”, es mucho más. La cultura es un rasgo inherente a *todos* los seres humanos *en tanto que seres sociales* (Carrithers, 1995). Si según Geertz “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que

11 No es de extrañar que en el mundo académico norteamericano se la denomine, como hace Jones, “lucha cultural maya”.

12 La escasa o nula referencia en el discurso multicultural a los elementos biológico raciales, la sangre y el fenotipo se refleja en su escasa aparición en este análisis. Si la entrada al estudio de los procesos étnicos hubiera sido la reacción de los diferentes sectores ante las propuestas racializadas de la diferencia que se ven en ciertos sectores ladinos y criollos, seguramente hubiéramos recogido una amplia gama de versiones de cómo se entiende este aspecto.

13 Ya en los años 60 del siglo pasado, Barth mencionaba esta labor de creación y recreación simbólica: “Gran parte de la actividad de los innovadores políticos está dirigida a la codificación de modos de expresión: la selección de señales de identidad, la asignación de valor para estos diacríticos culturales y la supresión o negación de vigencia a otras diferencias (2006: 74).

*él mismo ha tejido... la cultura es esa urdimbre*" (1987: 20, cursivas mías), para que haya cultura debe haber colectivo, un grupo que comparta los significados otorgados y que se sirva de los símbolos comunes para comunicarse entre sí. Pero no es la cultura la que hace al grupo —y por tanto, lo define— sino que es el grupo el que *crea* la cultura en su accionar social. Esta diferenciación, aparentemente inocua, es importante, pues nos lleva a varias conclusiones que ayudan a explicar bastante de los comportamientos encontrados.

En primer lugar, como ya lo dijo Barth (2006[1969]) y es aplicable a todo tipo de colectivos, el grupo puede permanecer como tal aunque la cultura —o elementos culturales concretos— cambien, pues la identificación no es un hecho cultural sino *social*. Como se dijo en la introducción general, es una cuestión de identidad e identificación. De hecho, podemos encontrarnos colectivos sociales con diversidad cultural interna, pero sin apenas diferencia étnica. De la misma manera, pueden darse una gran diferenciación étnica con apenas diferencia cultural entre los grupos. La etnicidad está en la identificación, no en el hecho de la diferencia o “distancia” cultural.

Pero más allá, “la cultura” es algo que la gente *hace, crea*. Es evidente que las personas nos comportamos de acuerdo a nuestros entendimientos culturales —que siempre son colectivamente creados— pero en esas mismas acciones se crean y *transforman* los significados: “La acción es formada por los significados que la gente otorga a la acción, [y los] significados están formados por las actividades de la gente... La acción con sentido está formada por los significados que la gente le da a sus acciones, tanto como que los significados están formados por las actividades de la gente” (Roseberry, 1994: 33). Por ello, los elementos culturales van cambiando en el tiempo, en relación a las condiciones en las que se crean los significados y en las que se llevan a cabo las acciones a las que dan sentido. Lo que “los guatemaltecos” hacen en el año 2006 no es lo mismo que lo que “los guatemaltecos” hacían en 1944, porque la configuración social del grupo, y por tanto sus entendimientos culturales, son diferentes.

Pero estos cambios no se dan en el aire, la trama de significados se crea siempre *sobre unos contenidos previos*: la forma de entender algo condiciona la forma de hacerlo y los significados nuevos que se le puedan dar. Es por ello que Wilson dice que “los signos de la etnicidad no son ‘accidentes’ arbitrarios. Están *ligados a significados históricos*... Debemos descubrir cómo las experiencias pasadas y presentes están implícitas en la identidad y cómo la hacen posible y se limitan mutuamente” (1995: 10, cursivas mías). Normalmente los grupos que entran a una relación de características étnicas tienen entendimientos propios de historias diferentes, pero no es esta divergencia la que causa la diferencia, sino que se usa para justificar y “naturalizar” la relación asimétrica que se crea entre ellos. En el caso de Guatemala, indígenas y no indígenas no se diferencian por su cultura, sino por sus desarrollos históricos dentro de la formación social en la que ambos están insertos; pero al mismo tiempo, esos desarrollos han creado significados culturales diferenciados.

Además, los seres humanos somos culturalmente complejos, *multidimensionales*, podríamos decir. Por eso, en este análisis no vamos a ver los mayas *sólo* como mayas, sólo guiados por los entendimientos culturales que poseen como mayas. Siguiendo la base de que el colectivo crea la cultura, y no al revés, podríamos plantear que no hay una “cultura maya” *per se*, sino una “cultura de los y las mayas”, que los elementos culturales que

comparten todas las personas conocidas y autoidentificadas como “indígenas” o “mayas” se derivan de pertenecer al grupo histórica y socialmente adscrito como tal “indígena” o “maya”. Es decir, hablar de “cultura maya” sería una forma más fácil de hablar de “la cultura *de los mayas*”, pero con el uso parece que se nos han olvidado las personas y se han quedado sólo los rasgos específicos. Esto es importante porque, como decíamos, las características del grupo identificado como “indígena” cambian, y con ellas cambian las formas culturales. Pero además, porque estas personas también se adscriben según otras dimensiones de la vida social, y eso incide en sus entendimientos culturales. Hablamos del género, la generación, la clase, la ubicación espacial, la nacionalidad, etc. Estos mayas cuya identidad y cultura analizamos comparten con otras personas otra serie de elementos culturales derivados de compartir ubicaciones sociales: se puede hablar de una “cultura urbana” diferente de una “cultura rural” relacionada con el elemento socioespacial, con elementos que compartirán indígenas y no indígenas que viven en las ciudades –aunque no sean iguales, precisamente por los elementos que unos y otros manejan por ser indígenas o no. Este razonamiento se puede aplicar a los efectos culturales de las demás dimensiones. Los guatemaltecos nacidos después de 1980, sean mayas o no, comparten unas formas comunes de entender la vida, marcadas por su socialización entra el consumo cultural global, la economía neoliberal y el fin del conflicto armado. Cómo haya vivido cada uno o una esos procesos, tendrá mucho que ver con el ser o no ser mayas, pero también con ser hombres o mujeres, rurales o urbanos, etc.

## Cultura, etnicidad y poder

Así pues, estamos hablando de seres sociales *culturalmente complejos*, en los que la visión del mundo y la sociedad –la cultura no viene dada sólo por la ubicación o adscripción étnica, sino por otras como la de ser campesinos o profesionales, hombres o mujeres, jóvenes o maduros. Esta complejidad es de suma importancia cuando buscamos la *economía política* de estos significados, pues debemos ponerlos en el marco socioeconómico y político en el que se generan. Esto implica, en primer lugar, tener claro que aunque los mayas no sólo son mayas y la étnica es sólo una de las dimensiones de su ubicación social, no podemos olvidar que es una dimensión fundamental en el marco de la sociedad guatemalteca y que, de alguna manera, marca a las demás. Esto nos lleva a un último asunto, no menos importante: implica que lo étnico no es sólo cultural, que conlleva dimensiones de identidad, de status y ubicación social –de racismo que hay que tener en cuenta a la hora del análisis.

Las transformaciones culturales que se dan en los grupos étnicamente marcados no se dan sólo por las los cambios en su contexto social. Además, hay que tener en cuenta si tienen carácter de marcadores étnicos, en qué medida están ideológicamente asociados a la diferencia entre los grupos, y cuál es el valor que se les da en la carga de poder que conlleva esa definición. Podemos decir que el uso de los idiomas mayas no está cambiando sólo por las tendencias a la urbanización y la comunicación más abierta, sino también –y quizá mucho más importante por la carga valorativa que lleva su uso.

Por eso, las referencias a la cultura –como las que vamos analizar hay que verlas en medio de las relaciones de poder que se establecen entre los grupos y del papel que juegan



en ellos los elementos ideológicos y simbólicos, en este caso, los ligados a la diferencia étnica. Y también en este caso, al estudiar las formas en las que se justifica ideológicamente la diferencia de poder y de acceso al bienestar, debemos partir del racismo históricamente imperante en Guatemala, que marca la vida cotidiana de los guatemaltecos —no sólo de los y las mayas y otros indígenas, sino las de todas y todos—. Pero eso no puede hacernos obviar que el surgimiento y consolidación del discurso multicultural son efecto de un cambio social en el país —y en toda América Latina— que ha supuesto un cambio —aunque todavía sea mínimo— en las relaciones de poder, al menos entre ciertos sectores de los indígenas y la sociedad nacional; y que el mismo discurso está buscando, y en parte obteniendo, que esas relaciones se transformen aún más. Lo que hay que ver es a quién favorecen, pues las relaciones de poder étnicamente marcadas no son las únicas existentes en el país, y habrá que indagar en el papel de las nuevas formas ideológicas *entre* los mismos mayas.

### 3 LOS TEMAS TRATADOS

A partir de las evidencias que hemos encontrado en las etnografías (junto a otras de fuentes diversas), los objetivos trazados y el marco mencionado se van a hilar una serie de reflexiones que intentan responder —con las limitaciones apuntadas— a las preguntas que provocaron este esfuerzo investigativo. Ésa es mi contribución al entendimiento de las transformaciones sociales e ideológicas que se están dando en Guatemala en este cambio de milenio, y espero que puedan ser aprovechadas por los actores involucrados e interesados en ellas; especialmente por los actores mayas que generaron el proceso.

Las reflexiones se van a desarrollar en los tres apartados en los que se va a dividir este capítulo. El orden de presentación es más *inductivo* que *deductivo*, está más relacionado con el proceso de indagación que se siguió que con la lógica de argumentación que se ha ido construyendo. Por un lado, no ha habido tiempo para realizar ese siguiente paso cognitivo con suficiente calidad, y además se ha querido respetar los análisis concretos de cada una de las dimensiones estudiadas para que puedan entenderse desde las preocupaciones que los generaron más que desde su lugar en un marco más grande construido posteriormente. Se presentan para que puedan ser leídos de forma autónoma, pero evidentemente forman un conjunto. También hay que advertir que no se trata de un análisis exhaustivo en el que se aborden todos los temas posibles, sino aquellos que en el desarrollo de los casi tres años de estar pensando en esta temática han ido apareciendo como los más relevantes. Recuerden que siempre queda al lector o lectora la posibilidad de hacer su propio análisis a partir de los datos de las etnografías y de las interpretaciones de todos nosotros.

#### Los puntos de conflicto y sus enseñanzas

El análisis va a comenzar buscando los campos en los que la propuesta maya ha aparecido como más conflictiva para aquellos a quienes va dirigida, qué elementos del discurso que la gente identificaba con “lo maya” como propuesta nueva generaban *más reservas y cautelas* para ellos, sus prácticas y su identidad. No sonará extraño que, entre los indígenas, los ámbitos en que encontramos mayor cantidad y calidad de conflictos fueran el *educativo* y el *religioso espiritual*, además del *identitario local*. Las tensiones en ellos mostraban diferentes



formas de posicionarse en relación al papel y valor dados a elementos culturales que supuestamente definen la identidad, que se relacionan con el *atraso* y la *modernidad* como polos fundamentales en los que mueven su situación y aspiraciones. Otro elemento que surgió como problemático es la tensión entre lo local y lo nacional como ámbitos de acción y de pertenencia.

El siguiente paso fue buscar las razones de las posibles contradicciones, es decir qué otros significados podían atribuírsele a esas prácticas o discursos. Eso permitió encontrar y caracterizar las otras fuentes ideológicas que compiten hoy en día con la multicultural. De ahí fue quedando claro que entre los mayas del cambio de milenio en Guatemala podemos hablar de tres *ideologías étnicas* o formas de entender la diferencia y la pertenencia étnica, sobre todo en relación a los elementos culturales señalados como “propios”. Las denominé *sincrética*, *moderna* y *maya*, y se trata de polos analíticos de referencia que formarían un triángulo en el que podríamos ubicar cada uno de los casos estudiados y de las situaciones encontradas.

### El proceso histórico y la ubicación social de las ideologías

Una vez que estas contradicciones fueron tomando forma y dibujando conjuntos más o menos coherentes, se buscó ubicar social e históricamente el origen y situación actual de la ideología multicultural en los casos estudiados. Eso supuso reconstruir el marco histórico en el que surgen y se desarrollan estos planteamientos, poniendo atención a lo que supuso la fase de modernización después de los años 50 del siglo pasado y centrándose en los elementos que en el actual contexto de *globalización* ayudan a explicar la consolidación de la ideología multicultural, como el turismo o la presencia de la cooperación internacional, frente a aquellos heredados de la historia de Guatemala que conspiran contra el cambio ideológico.

A partir de esta ubicación histórica, se procedió a desarrollar un análisis sociológico que permitiera diferenciar internamente entre los mayas, buscando los factores socioculturales y socioeconómicos que hacen que las personas y los grupos se sitúen de una determinada manera con respecto a este discurso y a los otros polos ideológicos encontrados. Esto permitió crear una relación entre los beneficiados y los excluidos de la inserción global y las reacciones ante “lo maya”, pudiendo hablar también de los márgenes y los “excluidos” de ese discurso.

### Los no indígenas: su definición y sus respuestas

Todo este análisis se centra en la población maya como destinataria directa del discurso multicultural, sobre todo si lo vemos desde su vertiente de lograr el orgullo étnico. Pero también provoca reacciones entre quienes no se les apela en este sentido. Pese a su enorme diversidad interna, se exploraron las respuestas de los ladinos, mestizos o, en general, “no indígenas”. Se verá cómo esa diversidad es inherente a su constitución étnica, pero se les estudia unificados porque así lo hace el discurso maya que sirve de base a la investigación: los análisis desde el multiculturalismo *unifican* todo el espectro no indígena de la sociedad en un polo que denominan –y proponen que se autodenomine “pueblo ladino”. Y además,



unificamos a los no indígenas porque el discurso multicultural apela a ellos de forma unificada y claramente *diferente* a cómo lo hace con los indígenas.

Como se hizo con los mayas, se buscaron los elementos del discurso multicultural que resultaban más conflictivos para los no indígenas, que se pueden resumir en lo relacionado con igualdad y diferencia y con la forma de (no) entender la diferencia cultural. Lo interesante de este caso es que las categorías creadas para los mayas caso no fueron válidas para este sector: no podemos hablar de la “triangulación” de las ideologías étnicas presentes, pues entre ellos, la cultura no está reñida con la modernidad. Son otros los referentes.

## Las conclusiones: ideología multicultural y vivencia de la etnicidad en el siglo XXI

En cada uno de los tres apartados en que se divide el texto, va a haber unas reflexiones propias, por lo que en este apartado final sólo se van a recoger algunas ideas comunes que se redactaron ya sin mucho tiempo, intentando dar una imagen general del panorama, así como sus consecuencias respecto al quehacer de los actores mayanistas en relación a esos guatemaltecos de a pie, mayas y no indígenas, que han sido el centro de esta investigación.



En la primera investigación sobre el movimiento maya que publiqué, junto a Manuela Camus, hace ya un *baqtun* de 13 años, nos hacíamos eco de un pensamiento de Bonfil Batalla: “Ante el pensamiento indígena sólo cabe establecer un diálogo real; negarlo es empecinarse vanamente en prolongar cinco siglos de dominación colonial”. Si en aquel momento correspondió darles la palabra a quienes estaban emergiendo como actores políticos; en este caso, el “diálogo real” ha avanzado, y lo voy a establecer con un pensamiento consolidado y armado. Y, como nos conocemos y así me pidieron algunos mayanistas, el diálogo se va a hacer hacer de tú a tú, sin falsas solidaridades que esconden paternalismo y miedo a la práctica autónoma de los mayas. Es mi contribución al avance de su lucha.

Por ello, quiero dejar constancia de que los que acá se escribe es de mi absoluta responsabilidad, pero que ha sido posible gracias a todas las personas que participaron en el proceso del Proyecto de Mayanización, directa o indirectamente. Estas ideas surgen de las lecturas de las diferentes versiones de los estudios de caso y los análisis de “expertos” y “expertas”, fueron esbozándose en las discusiones con el equipo, en los Encuentros y en los Talleres Locales; y fueron desarrolladas, expuestas y discutidas en los Talleres Regionales y Nacionales. En especial, quiero mencionar a mis compañeras de Equipo, Aura Cumes y Leslie Lemus, así como a Manuela Camus y a Arturo Taracena, maestro y amigo.

## IDEOLOGÍAS EN TENSIÓN: IDENTIDAD, CULTURA Y MODERNIDAD

La primera tarea de este estudio va a consistir en encontrar las ideologías étnicas que manejan los mayas guatemaltecos —de los guatemaltecos no indígenas nos ocuparemos más tarde en relación a su ser étnico. Dado que estas ideologías se muestran en el valor otorgado a ciertos elementos culturales, ése va a ser el eje inicial de análisis.

Se va a empezar por la educación y la religión/espiritualidad, dos cuestiones sobre las que se han desarrollado propuesta mayas muy concretas y que han surgido prácticamente en todas las etnografías, pues provocan unas tensiones que remiten a las diferentes formas de apreciar el valor de estos elementos culturales en la definición de “lo indígena” y “lo maya”. Veremos cómo estas diferencias nos remiten al binomio tradición—modernidad, que es visto muy en relación al de pobreza superación. Por otro lado, existe una serie de tensiones que quizá no son tan explícitas como las anteriores, pero que sí se aprecian, y se refieren a diversos aspectos de la relación de *lo local* con *lo nacional*. En este caso, el conflicto no se da tanto con las ideas de modernidad, sino con las formas bajo las que históricamente se ha forjado la identidad étnica y la política hecha en su nombre.

Existen otros elementos y cuestiones que provocan tensiones que pueden llegar a disputas. Esquit habla en su estudio sobre Comalapa sobre las versiones de la historia.<sup>1</sup> En otras etnografías se ven los conflictos que se pueden originar alrededor de la ropa de las jóvenes, tema muy relacionado con los gustos musicales. Las diferentes formas de entender las relaciones de género, y su relación con las prácticas cotidianas, también provocan tensiones. El derecho indígena, como práctica y como reivindicación, es uno de los grandes ausentes de este texto, pues apenas aparece en las etnografías.<sup>2</sup> Cada uno de ellos, y los que faltan, merecen ser estudiados para ampliar la visión que acá se va a dar.

Estos temas han sido objeto de análisis específicos que aparecen en el Volumen 3 (en concreto: Cojtí, la educación; Morales y Ponciano, la religión; y Mendizábal, la identidad y acción política). Acá no vamos a replicar sus visiones. Además de verlos desde una perspectiva diferente a la de cada uno de ellos, acá se van a considerar, *dentro*

1 Aparte de la mención de Esquit, no hay más referencias a este tema que, en cambio sí que ha provocado cierto debate académico (ver Esquit, 2004 y Taracena en AVANCSO, 2006). Es como si no fuera una de las cuestiones que provocan tensión a nivel local, aunque sí lo haga en otros espacios.

2 Esta ausencia puede estar relacionada con la escasa atención prestada en las etnografías a las aldeas en comparación con las cabeceras municipales. Según Esquit y Ochoa (2006), la presencia estatal en los núcleos urbanos hizo que las prácticas jurídicas mayas se dieran más en los ámbitos rurales. Pero también hay que ver hasta qué punto esta temática tiene la misma importancia que la educación o la cosmovisión como uno de los ejes de la “política maya”, o simplemente si no es tan conflictiva para la gente como lo son éstas.

de la preocupación general de este capítulo, buscamos qué nos pueden revelar sobre las ideologías étnicas su práctica y las formas de entenderlas.

## 1 LAS PROPUESTAS SOBRE LA EDUCACIÓN

### El valor político y social de la educación

La educación es un elemento muy importante en cualquier sociedad, y más aún para cualquier Estado: si por un lado es un derecho básico y un medio de movilidad social y acceso a ciudadanía; por otro es una de las bases de creación de esas ideologías que aseguran la hegemonía. Por ello, los grupos dominantes la han usado con la intención de crear significados compartidos que legitimen su situación. En la Guatemala contemporánea, la educación ha sido casi el único instrumento de creación de identidad nacional, aunque se haya utilizado de forma muy poco sofisticada: ha sido una enseñanza escasa, militarista, no ciudadana (ver Adams y Bastos, 2003: 181-187). Los resultados están a la vista en el tipo de nacionalismo y de conciencia ciudadana históricamente creados. La crónica escasez de cobertura e inversión son muestra del tipo de sociedad buscada. En el actual contexto de globalidad neoliberal se ha ampliado esa presencia, pero no desde una perspectiva de derecho ciudadano, sino de requisito para la inclusión en los mercados mundiales. Por eso, en los nuevos modelos como el PRONADE –Programa Nacional de Autogestión Educativa la responsabilidad es “compartida” por el Estado y los usuarios –padres y madres de familia. Las diferentes iglesias, de forma histórica y en la actualidad, también han sabido el valor ideológico de la educación y la han convertido en una de sus formas más conspicuas de evangelizar. Los colegios católicos siguen siendo lugares fundamentales de enseñanza (la casi ubicua presencia de los establecimientos de La Salle es un buen ejemplo), cada vez con más competencia de los colegios evangélicos.<sup>3</sup>

Aunque apenas haya servido de medio de ciudadanización, al menos la educación ha estado relacionada con la posibilidad de cierta movilidad social, como ocurrió durante el periodo de modernización, sobre todo entre los no indígenas; y para la población indígena, la educación también ha sido vista como la mejor posibilidad de salir de la situación de atraso. En lugares como Comalapa –al igual que en Quetzaltenango (Grandin, 2000) o Patzicía (Rodas y Esquit, 1997) desde los inicios del siglo XX hubo iniciativas para ampliar este servicio por entonces negado a los indígenas desde las lógicas claramente segregacionistas. Cuando en las décadas de 1940 y 1950 la cobertura y las posibilidades empezaron a ampliarse, comenzó un proceso que se generalizó en los años 90 (Adams y Bastos, 2003) por el cual se buscó revertir la tendencia histórica de exclusión educativa.

Desde los años 60 del siglo pasado, la carrera de magisterio se convirtió en una de las pocas posibilidades de ascenso social, pero fue muy importante simbólicamente pues los maestros personajes con poder a nivel local hasta entonces sólo habían sido ladinos. Éstos siguen presentes, y normalmente mantienen los puestos de dirección, pero en todas las etnografías se destaca la importancia de que la mayoría de los maestros sean indígenas,

3 La estrecha relación entre los campos religioso y educativo hace muchas veces que los análisis se crucen con facilidad, pero acá vamos a intentar centrarnos en cada uno de ellos por separado.

del mismo lugar o de otros vecinos. Es un cambio fundamental en las relaciones y en la transmisión de las ideologías de dominación. El contar con maestros de la misma condición étnica es un factor constatado por McAllister en Chupol (2001) y por García en Chisec como uno de los factores del aumento de la escolaridad por la confianza generada.<sup>4</sup>

Los testimonios de este cambio de comportamientos –más de que de oportunidades son muchos, y muestran que en todos los espacios sociales estudiados, existe una *voluntad de acceder* a los niveles más altos que las condiciones permitan. En lugares como Chisec o Jocotán es aún incipiente, pero en las cabeceras municipales del altiplano chimalteco, los resultados son impresionantes: En Comalapa existen 15 abogados, 18 médicos, 30 sacerdotes católicos y 30 oficiales militares, además de ingenieros agrónomos, lingüistas o arquitectos; en Patzún se reportan 7,000 profesionales de nivel medio y 500 universitarios, más otros 1,000 estudiantes de este nivel.<sup>5</sup> Estos resultados tienen un efecto demostración: en éstos y otros lugares, para quienes pueden acceder, el objetivo a lograr ya es una titulación universitaria.<sup>6</sup>

Pero estas cifras no nos deben dejar engañar: el nivel educativo de los y las mayas sigue siendo en general muy bajo. En un lugar como Guatemala, donde los niveles genrales son bajos, ser indígena es aún sinónimo de menores oportunidades educativas. El Informe de Desarrollo Humano indica que Guatemala es el país con menor índice educativo –la medida usada para construir el índice de desarrollo humano y con menor proporción del PIB gastado en educación de Centroamérica. Por ello, pese a que “el país ha realizado importantes esfuerzos durante la última década... persiste el desafío de alcanzar como mínimo los niveles educativos que ya tiene la mayoría de la países en la región” (PNUD, 2005: 148 152). Dentro de ese panorama, los mapas de analfabetismo, matriculación en primaria y niveles de escolaridad siguen muy de cerca los de presencia de población indígena (*Ibid*: 158, Gráfica 7.3), siendo las más afectadas la mujeres y ciertos grupos como los chorti's –con menos de un 50% de jóvenes entre 15 y 24 años alfabetizados .<sup>7</sup> En la secundaria los resultados son desoladores en todo el país: sólo un tercio de los jóvenes de 12 15 años (básicos) y un quinto de los de 16 18 (diversificado) están estudiando. De los primeros, el 80% estudia en el área urbana –cabeceras municipales para arriba y un 16% son indígenas (*Ibid*,:160 161).

Así que existe una lectura étnica de las oportunidades y resultados de la educación, y superar la situación educativa asociada a su adscripción étnica es uno de los motivos aducidos para el esfuerzo que les supone. En los primeros tiempos esta educación tendía hacia la “ladinización” y era un instrumento de *asimilación* –o así lo entendían los estudiosos y la sociedad letrada en general . Pero ahora las etnografías y otros trabajos actuales (ver

4 Según McAllister (2003: 292) el actual director –un k'iche' ha conseguido que la Escuela sea “la única institución estatal que los chupolenses reconocen”

5 La situación es variada en el departamento. Hale habla de 2 médicos indígenas en San Martín Jilotepeque, que representan el 29% de la oferta, frente a 1 en Balanyá y Parramos (30%), 2 (50%) en Parzicia, 7 (70%) en Comalapa y 11 (100%) en Patzún. Respecto a abogados, en San Martín se menciona sólo uno, un 8% (en Parramos, Poaquil y El Tejar, ninguno), en Parzicia y Comalapa, dos en cada lugar (50% ambos) y 6 (75%) en Patzún (2000: 23, cuadros 12 y 13).

6 Al menos en Jacaltenango y Santa María Visitación existen programas educativos de nivel universitario

7 Mientras, entre kaqchikeles, sakapultekos, jakaltekos (popoti's) y mopanes, el alfabetismo supera el 80% en este rango de edad.



Adams y Bastos, 2003: 187-191) muestran que la escolarización se ve en unos términos étnicos diferentes: ya no es para *parecer* ladino, es para *igualarse* a ellos, poder situarse en su mismo nivel, y terminar con un de las razones excusa para su discriminación. En algunos casos, esta versión tiene planteamientos más políticos: necesitan saber su idioma y sus lógicas para exigirle, para enfrentarse a él.<sup>8</sup>

Este esfuerzo de superación toma un sentido de lucha por la igualdad que llega tener tintes de ciudadanía —y que estaba ya presente en los esfuerzos de la élite comalalpense de inicios del XX—. Por eso, aunque realmente su capacidad para promover



Homenaje a don Agapito Cortés en San Pedro de la Laguna

la movilidad social sea relativa, es simbólicamente tan importante. En lugares como San Pedro la Laguna, el estudio no sólo se ve como algo que da oportunidades laborales, sino como algo que les caracteriza como pedranos, que ha pasado a formar parte de su identidad local y también de la hegemonía que ejercen a nivel regional. Se refleja en el orgullo por don Agapito Cortés, *Taa'pit Kortés*, primer pedrano alfabetizado, que da nombre a la biblioteca local y a un proyecto educativo.

## La implementación de una alternativa maya para la educación

Así pues, en estos momentos la educación es un campo en disputa entre actores con intereses diversos y a veces contrarios: un estado y unas iglesias que quieren inculcar, y unos padres que quieren que sus hijos se superen y puedan mirar a los ladinos cara a cara. En ese contexto ha desembarcado hace tiempo una propuesta educativa basada en la ideología multicultural —y que es una de sus políticas estrella. Pretende romper con la tendencia de abandono progresivo de los idiomas indígenas, ejercer el derecho a la educación en el propio idioma y rescatar los valores y formas propias de su cultura.

### *Educación pública bilingüe*

La exigencia al Estado de una educación ligada al uso y aprendizaje del idioma materno fue uno de los primeros y más constantes caballos de batalla de las organizaciones mayas (Cojtí, 1991; 1995). Ya en los 80 empezaron los primeros programas de educación pública bilingüe a través de lo que fue el PRONEBI —Programa Nacional de Educación Bilingüe que ha acabado convertido en la DIGEBI — Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural y que generó la formación de un Viceministerio de Educación Bilingüe Intercultural ya en este siglo. Detrás de este proceso está la participación y el esfuerzo de un buena cantidad de organizaciones y activistas mayas, lingüistas, políticos, pedagogos, docentes, etc.; desde dentro del Estado o presionando desde afuera.

El resultado es que en estos momentos existe un modelo consolidado de educación pública bilingüe que se va extendiendo en el país, desde las primeras 40 escuelas piloto

<sup>8</sup> “Lo básico es poder exigir el derecho me dijo un miembro del comité que abrió el instituto básico si no puedo hablar, leer, escribir ¿para qué voy a exigir? No me entienden. Mejor me quedo conforme” (McAllister, 2000: 40)

hasta las más de 3,000 actuales (PNUD, 2005: 164 165).<sup>9</sup> De forma complementaria, se está ampliando la formación de maestros bilingües por parte de la Escuelas Normales, al introducir una nueva carrera, como ocurrió en la Escuela Pedro Molina, en 2003, o transformar la que hay, como se intentó en el Escuela Normal Rural de Occidente de Totonicapán.

El problema es que esta presencia supone sólo un 30% de la cobertura en áreas de población maya, mientras que el restante 70% sigue contando con el modelo monolingüe (*ibid*). Allá donde se practica, la educación bilingüe usa como primer idioma el local sólo hasta 3º de primaria, y después continúa con algo de matemática maya y algunos aspectos de al cultura. La formación de profesores no es muy completa, y se quejan de que no cuentan con suficiente apoyo logístico ni pedagógico. No es de extrañar: pese a toda la presión y voluntad de los implicados, los costos de la educación bilingüe intercultural sólo supusieron el 5.7% del presupuesto del Ministerio de Educación –MINEDUC en 2005 (*Ibid*, 168). Estos datos llevan al mismo PNUD a plantear que “la educación bilingüe sigue siendo ... concebida, además de cómo un derecho cultural, como un instrumento que subsana las dificultades de aprendizaje y facilita un ‘tránsito más exitoso’ de la población cuya lengua materna no es el español” (*ibid*: 159). Es decir, está más cerca de la lógica neoliberal de descentralización y cobertura mínima que de la de una ciudadanía completa.

En estas condiciones, la educación pública bilingüe se imparte en prácticamente todas las cabeceras y en muchas aldeas de los lugares estudiados. En todas partes aluden a las dificultades, pero a pesar de éstas, al menos supone una forma simbólicamente distinta de acercarse al idioma propio, y también ha traído nuevas formas de nombrar la diferencia. Los registros oficiales del MINEDUC están en términos de “mayas” y “ladinos”, los idiomas mayas ya adquieren el prestigio de “idiomas impresos” (Anderson, 1993). En Choatalum, por ejemplo, los maestros kaqchikeles mencionan que “supieron que ésta era su identidad en los cursos de profesionalización”, que también son mencionados por Fisher (2001: 208) en Tëcpán. En otros lugares, como Comalapa o Totonicapán, tanto las escuelas como las Coordinaciones Educativas se convierten en espacios para los activistas y centros locales de la ideología mayanista. Su labor va más allá de la mera educación: la ideología de los maestros –más o menos cercana a la propuesta maya, como veremos después se hace presente en los rituales internos y en los actos cívicos locales.

Sin embargo, existen problemas en la implementación de la propuesta incluso en los niveles en los que es planteada. Ni padres ni maestros están preparados ni profesional ni ideológicamente, y muchas veces tampoco identitariamente, para la propuesta de cambio. En primer lugar, tenemos que tener en cuenta que, ya sea por bilingüe o por maya –por metodología o por filosofía , esta propuesta educativa es *nueva*, rompe con los planteamientos básicos que se han manejado hasta hoy. Por ello, a veces les cuesta mucho a los maestros ponerse a implementarla, en particular cuanto más mayor sea la persona, más tiempo lleve haciendo su trabajo de una determinada forma y menos energía tenga

<sup>9</sup> Para conocer más sobre el proceso y las reflexiones alrededor de la educación bilingüe intercultural, ver Álvarez (comp, 2007), así como las memorias de actividades y publicaciones del CNEM –Consejo Nacional de Educación Maya .

disponible para ello. La formación que reciben como profesores bilingües es técnicamente deficitaria y no ayuda a dar el paso. Pero además, la mayoría de los maestros han sido formados en el sistema monolingüe asimilacionista: se les inculcó la ideología del valor del idioma español, como síntoma de *progreso* y del rechazo a los idiomas mayas como vehículos “civilizados” de comunicación. Incluso deben mucho de su prestigio y poder local al hecho de estar conectados a redes nacionales y a manejar los códigos castellanoparlantes con suficiente fluidez.

Ahora esa imagen va cambiando: con las nuevas disposiciones, dominar un idioma maya no es algo de lo que hay que olvidarse para ser maestro o maestra: ser bilingüe —mejor aún, estar alfabetizado en algún idioma maya—, es una forma de acercarse más a una plaza de maestro, e incluso en otras oficinas públicas y organizaciones civiles.

### *Las Escuelas Mayas*

La labor de estas escuelas públicas se ve complementada con la de las “Escuelas Mayas”, iniciativas particulares que empezaron a aparecer en la década de 1990 con la intención de crear y aplicar un modelo de “educación maya” basada en los valores y principios mayas.<sup>10</sup> En la actualidad, parecen estar presentes en todo el área maya del país puesto que son mencionadas en *todos* los estudios de esta zona —excepto en el de Chisec, significativamente—, además de en lugares tan disímiles como Tecpán (Fisher, 2001: 209), Ixcán (Falla, 2006:87), San Luis Jilotepeque (Dary, 2003: 165).<sup>11</sup> Eso sí, siempre están en las cabeceras municipales, nunca en aldeas.



Instituto Balun Q'ana en Jacaltenango

Estas escuelas —la mayoría privadas suman al currículum oficial el aprendizaje de lecto escritura del idioma maya, el rescate de la cultura, talleres sobre tejidos, matemáticas y calendario maya, glifos y simbología de la espiritualidad. Foto 3 Con esto pretenden ir más allá de la cuestión idiomática de la educación pública y fomentar la revitalización de ciertos elementos culturales, así como la recreación de los valores mayas en la sociedad global. A su labor en la secundaria se suman algunos centros públicos como el Instituto

Ch'orti' de Jocotán, o la Escuela Bilingüe de la Pedro Molina; y muchas de ellas imparten la carrera de magisterio. Con ello han logrado, como se menciona para Jacaltenango, que los maestros de la educación pública bilingüe tengan mejor preparación para sus tareas.

La labor educativa de estos dos tipos de establecimientos se complementa con otros actores locales, como el Museo Maya Tz'utujil de San Pedro de la Laguna o las delegaciones de la Academia de Lenguas Mayas —ALMG— presentes en las cabeceras. En parte por

10 Estas Escuelas conformaron la Asociación de Escuelas Mayas de Guatemala, que mantienen bastante relación con el CNEM y con el CEDIM —Centro de Documentación e Investigación Maya—, a través de los cual se han puesto en relación con la cooperación internacional

11 El listado de las Escuelas sería bastante largo, y ya aparecen, ordenadas por caso, en el texto de Cojtí en el Volumen tres.



mandato, pero también por vocación y conexiones sociales, mucha de la labor local de la Academia se basa en el apoyo a la educación maya y bilingüe, aportando maestros, a través de pláticas y de las publicaciones (gramáticas, revistas, etc.) que tienen.

Estas escuelas desarrollan su labor lo mejor que pueden, adaptando su ideario a las condiciones y posibilidades de cada localidad. Eso implica que, por ejemplo en Jacaltenango, el Insituto Q'alun Banah' no obliga a sus a estudiantes a hablar popotí, dado el nivel de uso del castellano del lugar, o que en Comalapa, el Colegio Técnico Maya tuviera que cambiar parte de su currículum, pues los padres lo veían “demasiado apegado a los patrones culturales mayas”. Para entender bien esto, hay que tener en cuenta que estas escuelas mayas forman parte de la oferta educativa *privada* a nivel local, y que –sobre todo en secundaria , han de competir dentro de ese “mercado educativo” adaptándose a las necesidades locales y demandas que se hagan, compitiendo en temas como la computación, el idioma inglés o los idearios católico o evangélico. Las dificultades financieras del CEDIM, por ejemplo, hicieron que el Colegio Maya de San Juan Sacatepéquez tuviera que acabar vinculándose con la Iglesia Bethania, dando lugar al Colegio Evangélico Maya Bethania, “con un currículum bastante híbrido”.

### *La presencia local*

Así, existen en las últimas generaciones unos sectores –siempre minoritarios que se están acercando a través de la educación a ciertos contenidos de la ideología multicultural presentes en la propuesta mayanista siempre tamizados por las posibilidades y los significados locales . Además, como parte de la tarea educativa y a partir del prestigio de los maestros, estas escuelas e institutos se convierten en espacios de *irradiación* más allá de las aulas de la ideología y el discurso multiculturales. No es sólo la imagen de prestigio que para la gente supone ver libros escritos en sus idiomas (Fisher y Hendrikson, 2003: 101), además de esos valores implícitos, las paredes de las escuelas e institutos como el Colegio Ixmucané de San Pedro la Laguna o en Santa Cartarina Palopó, se decoran con la simbología maya: a los tradicionales próceres y símbolos patrios se van uniendo glifos calendáricos, números mayas, pirámides y personajes prehispánicos, toda una serie de símbolos nuevos que la gente va incluyendo en su repertorio, unidos de alguna manera al prestigio otorgado a la educación. En estos colegios se realizan actividades diversas con carácter público, entre las que hay que destacar las ceremonias mayas. Como veremos más tarde, de hecho son las escuelas mayas los lugares en los que más se desarrollan estas actividades.



Glifos de nawales en la pared de una escuela rural en Santa Cartarina Palopó

En los actos oficiales de la Escuela Pedro Molina tiene también un lugar oficial la bandera maya, llamada “la bandera intercultural”. Igualmente, las escuelas y colegios suelen ser bastante activos en la celebración de actividades cívicas “clásicas” como los desfiles patrios o de las ferias patronales, las presentaciones teatrales en estas mismas

fechas, etc. En todos ellos, los maestros y alumnos de estos centros incluyen formatos, símbolos y significados que remiten a la iconografía y las ideas mayas, contribuyendo a su difusión y a que pasen a ser parte de la cotidianidad de las localidades en que están.

### Reacciones a las propuestas *mayanistas*

Todas estas propuestas reciben diferentes tipos de respuestas entre la gente, y éstas nos van a servir para apreciar las diferentes formas de entender el valor de “la cultura propia” sobre todo el idioma en relación a la educación, que es vista como forma de acceso a la modernidad y la superación. Ello nos permitirá acercarnos a esas ideologías étnicas presentes en la sociedad, pues la actitud de los indígenas ante los idiomas mayas es quizá la mejor muestra de toda la compleja relación de fuerzas que se mueven alrededor de los elementos culturales que como tales son considerados “indígenas”.

#### ¿“Inculcar” la cultura maya?

La propuesta educativa mayanista, presente sobre todo en las Escuelas Mayas pero también de alguna forma en la escuela pública bilingüe, se basa en la idea de que los rasgos identitarios y culturales mayas conllevan una importante carga negativa para la misma gente maya, por la situación de colonialismo en la que han vivido. Por ello, si los mayas *conocen* realmente su cultura y su historia, se sentirán orgullosos de ellas. De esta forma, el papel de la educación es *reforzar* la identidad a través de *enseñar* los idiomas y otras formas culturales.

Es la idea de “*inculcar nuestra cultura, nuestros valores*”, que aparece repetidamente señalada por las escuelas y por maestros y maestras. Desde esta perspectiva, la escuela no debe sólo dar insumos para la movilidad social o la ciudadanía, sino que se debe utilizar su capacidad para reforzar la identidad y la cultura: “*es importante que se les platique la identidad y la parte cultural*”.

Es que ahora se propone explícitamente, pero que siempre se ha hecho en las escuelas con respecto a la cultura y la identidad “nacionales” sin decirlo abiertamente, tomándolo como algo “natural”. Se pretende que la historia de Pop Vuh, las representaciones de costumbres antiguas o los glifos y otras figuras que decoran las paredes pasen a formar parte del entorno cotidiano de los estudiantes, conviviendo con los santos o los próceres: es una forma de inculcar ideología en el sentido de forma “natural” de ver las cosas.



Representación del Pop Vuh en la Escuela Pedro Molina

Esta misión se desarrolla en actividades que son habituales entre los actores mayas pero que también tienen una función pedagógica, como los talleres y pláticas sobre historia, cosmovisión y derechos que reciben lo ch’ortis o en Choatalum, pero también se aprecia en la forma en la que los ajq’ijab explican el significado de cada acción de cada ceremonia cuando llegan a Chisec. O en las representaciones teatrales sobre el Pop Vuh que se hacen en la Escuela Pedro Molina, en la “danzas de antes” que se representan en Santiago Atitlán

**FLACSO - Biblioteca**

(Vallejo, 2006: 222), la “representaciones de la cultura local” de Comalapa, la carroza en la que la Reina de Tecpán aparece entre pirámides y glifos (Fisher, 2001: 196). También en las “estampas culturales” y los bailes a través de los cuales el MICUDE trata de codificar la “diversidad cultural” que pregona para el país. Se trata de toda una serie de actividades en las que las escuelas son actores importantes, pero no únicos. Esta idea de *inculcar* es extraña para muchos padres de familia, que no están preparados para entender lo que implica toda esta nueva propuesta. Para ellos, la escuela debe llevar a enseñar una serie de cosas que *no se conocen* y que deben ayudar a salir del atraso.

Por otro lado, a la hora de *inculcarlas*, se está entrando en un proceso de *codificar* las formas culturales en *representaciones* de alguna manera estandarizadas, ritualizadas. En esta operación las actividades quedan separadas de los significados que tenían para la gente que las practicaba, y quedan reducidas a *representaciones*, formas nuevas en las que lo que importa es la puesta en escena, no lo que significa y por qué se hace o hacía. Las “danzas de antes” ya no tienen el sentido que tenían para quienes las bailaban; en el concurso de la Flor de la Feria de Choatalum, el discurso en kaqchikel es algo que se ha aprendido para la ocasión; igual que los “valores mayas” que representan las Reinas Indígenas de San Juan Sacatepéquez. Para todas estas personas, los “rasgos culturales” toman una nueva connotación de “cultura como símbolo de lo propio” más que de “cultura como red de significados” a través de los cuales se vive.

En este proceso, se ven unas formas de “lo maya” que normalmente no coinciden con lo que se practica bajo el mismo concepto: el idioma maya no siempre es el idioma que ellos hablan, los “rituales de casamiento de los mayas” no coinciden exactamente con los que ellos practican, las “danzas mayas” no son tampoco las que ellas o ellos bailan. Esto puede llevar a una esquizofrenia entre las dos esferas: si éstos son el idioma “maya”, la espiritualidad “maya”, la cultura “maya” y nosotros somos “los mayas”, ¿por qué no coinciden?, ¿por qué no los practicamos? Esta preocupación remite a la diferenciación que se hacía entre “la cultura maya” y “la cultura de los mayas”, y puede llegar al punto de que a los chortí’s, los activistas les regañan “por haber perdido su cosmovisión” porque, como dice Metz, no se considera a su rico mundo religioso y de creencias como parte de esa “cosmovisión maya” (siendo, como es, “cosmovisión de los mayas” aunque no coincida en los códigos y formas concretas).

Esta situación unas veces lleva a asumir el mensaje de revitalización de los mayanistas y aviva el deseo de recuperar el orgullo étnico a través de la “apropiación” hacer propia como de nuevas formas de su cultura ritualizadas y con nuevos sentidos como la “cultura maya”: la espiritualidad, los bailes, los “valores”, el Pop Vuj serían las “formas propias” de esta cultura de los mayas en el siglo XXI. Pero, otras veces, sucede al revés: la respuesta puede ser reforzar la identidad propia —como “indígena” normalmente basada en las formas culturales que se practican, y distanciarse de la propuesta “maya”, precisamente por no sentirse identificados —o no sentirse con capacidad de identificarse con las formas culturales que se proponen como “mayas”.

*Educación maya e idioma español*

Los idiomas mayas forman un rasgo cultural que durante la colonia apenas fue tomado en cuenta por el Estado, por lo que ha perdurado más o menos “limpio” hasta la actualidad.<sup>12</sup> Pero, al mismo tiempo, es un rasgo relativamente fácil de cambiar por su carácter utilitario para la comunicación. Supone una explosiva combinación de símbolo étnico por antonomasia en Guatemala –tanto en la versión clásica como en la multicultural– y por tanto es importante para muchos indígenas; también es símbolo por antonomasia de “el atraso”, eje de la discriminación y acompañante de la pobreza.<sup>13</sup> Por tanto, para muchos no es algo que deba estar en la escuela, aunque sí se puede hablar en casa.

En la propuesta mayanista, el idioma se presenta como un elemento de orgullo, símbolo de continuidad histórica y de especificidad cultural, al que se tiene derecho de uso y que el Estado debe enseñar. Por reunir todas estas facetas, la revitalización de los idiomas mayas es un elemento fundamental de la revitalización étnica. La reproducción de esta identidad y esta cultura, así como el aprendizaje de esos valores dejan de ser producto de unas relaciones sociales concretas –marcadas por la dominación–, para pasar a formar parte de una tarea –la educación– que supuestamente no se encargaba de esas cosas. Deja de ser parte de las estrategias de resistencia de un colectivo dominado, para pasar a formar parte de la ideología que se propaga desde el Estado.

Por todo esto existe gente que sí quiere participar en esta revaloración y acude a la cantidad de Escuelas Mayas que hemos visto, para que sus hijos no sufran la presión de abandonar el idioma materno, como les pasó a ellos, y para que también puedan aprender a expresarse mejor en él por escrito. Todo ello supone una forma de aumentar la autoestima étnica, y Metz menciona que gracias a este tipo de políticas ahora se oye el idioma chort'i en espacios en los que hace diez años era prácticamente imposible por la presión social de los ladinos.

Pero el comportamiento que destaca al hablar de la educación bilingüe, lo que se repite una y otra vez en prácticamente todos los estudios (así como en otros, ver Adams y Bastos, 2003: 191-200), es el *rechazo* de muchos padres –y muchos profesores–, sobre todo en las escuelas públicas. En Jacaltenango, los mismos profesores no usan su idioma más allá de los tratos habituales, porque, como la mayoría de los padres, “piensan que la misión de la escuela es castellanizar”. En otros lugares, la cuestión es más matizada: en Santa María Visitación “hay tensión” entre quienes piensan que la ecuación debe aportar los códigos en castellano y quienes piensan que debe hacerse en tzu'tujil. En Chisec, “había algunos dilemas”, pues los padres de familia quieren que sus hijos aprendan español pero que los maestros sean bilingües para evitar la deserción.

Una situación concreta de esta resistencia a la educación bilingüe se da en aquellos espacios, como Choatalum o San Bartolo Aguas Calientes y en parte Jacaltenango (y Xela

12 Al Estado colonial no le interesó en absoluto la “asimilación” de los indígenas a ningún conjunto social, por lo menos hasta el siglo XVIII. El mantenimiento de conjuntos sociales con códigos culturales diferentes es la mejor muestra de las políticas de segregación: negarle al dominado la capacidad de conocer el idioma del dominante le aleja de la posibilidad de acercarse política y culturalmente a él.

13 El mapa del monolingüismo en idioma maya se traslapa de forma nítida con el de la pobreza (PNUD, 2005: Gráfica 4.12 (pag. 84) y Gráfica 5.17 (pag. 115))

y otros muchos lugares), en los que apenas se habla ya un idioma maya, incluso entre los y las maestros.<sup>14</sup> En realidad, en estos lugares no es fácil considerar al idioma maya respectivo como “lengua materna” puesto que hay muchos niños que ya no lo hablan.<sup>15</sup> Sin llegar a esa situación, hay otros lugares donde las proporciones de hablantes son bajas y, sobre todo, en los que el castellano es el idioma de *prestigio* y uso habitual entre los más jóvenes (para el caso de Tecpán, ver Fisher y Hendrikson, 2003: 104).

Esta preocupación y las dudas que conlleva apareció repetidamente en los Talleres Locales y Regionales, surge en conversaciones y expresiones varias, y también ha tomado forma en reacciones concretas, como cuando en 2003 los bartolenses se unieron y consiguieron que la Departamental de Educación de Totonicapán retirara la enseñanza bilingüe de todo el municipio, excepto en dos aldeas.

No deja de llamar la atención que una política pública con tan poca cobertura y planteada con tan poca ambición levante respuestas tan unánimes de duda y rechazo. Éstas no se pueden atribuir a los *efectos* que está teniendo la ecuación bilingüe, sino a lo que *significa* como política educativa y como política idiomática. Dada la importancia simbólica del idioma dentro de la definición de lo indígena, que para muchos es símbolo del atraso en el que viven, y dada la importancia simbólica y práctica de la educación como medio para salir de ese atraso, educación e idiomas mayas son cuestiones antitéticas, pueden coexistir pero en ámbitos y con funciones diferentes.

Como vimos, hay lugares en los que ya no se habla apenas ningún idioma maya, y donde se considera que enseñarlo es “regresar al atraso”. En casos como San Bartolo, se plantea una relación entre el comercio ambulante –base de la economía y prosperidad local– y el idioma castellano. En Ixcán, los jóvenes piensan que para salir adelante han de abandonar el idioma maya de sus padres (Falla, 2006: 81). En otros, como San Pedro la Laguna, es la necesidad del español –y también el inglés– para atender al turismo del que viven. En San Juan Sacatepéquez, Comalapa o Chisec, hemos visto casos en los que no existe ningún problema con el idioma maya, la gente lo utiliza habitualmente, pero lo que no se entiende es que *se enseñe* en la escuela, o mejor que *no se enseñe el español*.<sup>16</sup> Esto hay que insistirlo, hay casos en los que se plantea que hay que olvidar el idioma maya, dejar de hablarlo, pero en otros, sólo se piensa que no es un asunto de la escuela aunque sí lo sea del hogar. Todo esto nos lleva al debate sobre el papel mismo del idioma en el “ser maya”: ¿es un rasgo más, o es un requisito por su importancia y su valor simbólico?

### *Educación y superación*

Como dice Esquit para Comalapa, la gran preocupación de muchos mayas es salir de la situación de atraso en la que se encuentran. Estamos ante dos propuestas de cómo la educación puede y debe contribuir a ello: para unos, hay que cambiar las características

14 Un 17% del total de la población maya sólo habla español, con situaciones regionalmente muy variadas que van desde el 3% entre q'eqchi's y poqomchi's, el 35 entre kaqchikeles y 67 entre poqomames (PNUD, 2003: 83, Gráfica 4.11. En San Martín Jilotepeque los hablantes de kaqchikel sólo son un 24% de los mayores de tres años.

15 Esto plantea, además, otra discusión sobre la relación entre etnicidad y cultura: las políticas públicas que se aplican a una población étnicamente homogénea que se supone que culturalmente también lo es, aunque no sea así.

16 Acá, desde luego, hay que llamar la atención sobre la política divulgativa o explicativa de la educación bilingüe. Por lo que se ve, no consigue mostrar a los padres y madres preocupados que en ningún momento se va a dejar de enseñar el castellano y en castellano a sus hijos, que la educación es *bilingüe*, en dos lenguas.



del sistema educativo para que se adecue a la realidad cultural de la gente; para otros, la educación debe ayudar a cambiar aquellas características de la gente que le impiden “progresar”. Detrás de ambas está la misma voluntad de superación, eso es algo que las unifica, pero las formas en las que se piensa llegar a ello están en tensión

Dentro de la propuesta mayanista hay que reforzar, recuperar la identidad, y hay que hacerlo a través de la educación, porque la educación es un *derecho* que hay que exigir, para que sirva en forma *específica* para inculcar y reforzar la identidad. Esta idea entra en tensión con la visión con la que la mayoría de los mayas ha aprendido a percibir la educación: como un derecho *universal* que ha de acercar a la gente a esos códigos universales que permiten el *acceso* a los espacios y oportunidades; el derecho a la educación como derecho ciudadano al que la gente aspira; y el derecho a saber castellano como idioma estatal.

Ya se ha dicho que el aprendizaje del español es visto como la función básica de la escuela. La escuela es quien otorga la posibilidad del derecho históricamente negado a saber leer y escribir castellano para así poder acceder a las mismas oportunidades que los ladinos. Con ello, la educación como *instrumento para la movilidad social* adquiere un carácter de equidad étnica. Esta posibilidad de igualarse socioeconómicamente no aparece en la propuesta mayanista y es de suma importancia para muchos padres indígenas. Lo es para aquellos que con sus estudios han conseguido salir de la situación de “necesidad”, y también para aquellos que precisamente necesitan que sus hijos lo hagan porque ellos siguen atrapados por el analfabetismo. Este razonamiento es lo que llevó a la ideología de la “educación como herencia” que menciona Abigail Adams (2001) para el caso de Chamelco y de la “superación” de los migrantes a la capital.<sup>17</sup> En todo este panorama, esa cultura que desde la perspectiva mayanista se quiere rescatar, es vista como la causante de ese atraso, y por tanto se ven con recelo los intentos de valorarla; y, sobre todo, que sea en la escuela donde esto ocurra.

Estos razonamientos se basarían en la ideología de progreso y modernidad que asume que con el estudio los indígenas “se civilizan” y, por lo tanto, podrán dejar de ser tales para, por fin, convertirse en ciudadanos. Pero lo nuevo, lo revolucionario, como ya se ha dicho, es que normalmente no se pretende dejar de ser indígenas, sino serlo sin los rasgos que se usan para justificar la desigualdad. Es así cómo la educación permite desmontar el discurso sobre el que están basadas la discriminación y la exclusión según los planteamientos liberales “igualitaristas”: no es explícitamente sobre la diferencia étnica sino sobre los elementos “anexos”. Es como si se dijera: “como no conocen el idioma oficial y son analfabetas, entonces no son ciudadanos, pero no por ser indígenas. Si aprenden, tendrán que aceptarlos como ciudadanos aunque sigan siendo indígenas”.

Además de estar más asumido como propio por la gente, el modelo monolingüe cuenta con la ventaja de la cultura política de los guatemaltecos. Si el mero hecho de

17 “...En algunos hogares, normalmente migrantes, los responsables plantean que vinieron a la ciudad para ‘superar’, y esta idea de búsqueda de mejora continua para ellos y sus hijos permea todo su discurso y actividades... Supone una voluntad expresa de salir de las condiciones de precariedad y miseria, normalmente basada en la educación de los hijos y hacia ello se dirigen las energías y el resto de las actividades de los hogares... En el caso de los indígenas, esta superación supone intentar romper con las barreras simbólicas, ideológicas y materiales que les impiden insertarse como miembros de pleno derecho en la sociedad urbana” (Bastos, 2000: 259-262)

educar es visto más como una responsabilidad familiar que del Estado –como demuestra el funcionamiento de PRONADE ¿cómo visualizar la educación en idioma materno como un *derecho*? Nunca ha habido el derecho a su propio idioma, que se puede apreciar mucho pero no lo relacionan con la faceta ciudadana mercantil de la escuela. No se entiende que eso forme parte del “ser guatemalteco” al que todos aspiran. La ausencia de derechos, de cultura ciudadana, y de una educación de calidad hace que no se la aprecie desde este ángulo, sino sólo como la forma de aprender lo mínimo necesario. Quizá a ello se sume una política informativa que no ha sabido explicar que los modelos educativos propuestos no cuestionan en absoluto el aprendizaje del idioma castellano como necesario para todas y todos los guatemaltecos, sino que enriquecen el modelo monolingüe vigente.

## 2 LAS FORMAS DE CREER Y DE IDENTIFICARSE

La importancia de la religión en la vida cotidiana de los mayas

Si el apartado anterior comenzaba marcando el valor que la educación tiene para los individuos y para el Estado, en este caso esa aclaración es mucho más necesaria, pues la dimensión religiosa / espiritual –es decir, la forma de entender y relacionarse con lo incognoscible, dándole un carácter sagrado, sobrenatural es uno de los elementos básicos de la construcción cultural de los humanos como seres *sociales*, una de las formas de relacionarse y *dar sentido* a los fenómenos y características tanto de la naturaleza como de la sociedad de la que se forma parte. Por eso, desde tiempos inmemoriales y prácticamente en todos los grupos, lo religioso ha sido un factor de cohesión social, de identificación y también de diferenciación. Y, aunque en Guatemala no haya sido el caso hasta el momento, en otros muchos lugares la religión ha jugado y juega un papel fundamental como “marcador étnico”.<sup>18</sup>

Por esas mismas características, la religión ha estado siempre relacionada con el *poder*: lo que sirve para cohesionar puede servir también para subyugar. Ha sido y es fundamental en la sustentación de *ideologías* que crean la hegemonía al dar una versión de la sociedad que justifica el modelo de jerarquía en el que se basa, no desde ese mismo modelo, sino desde una voluntad superior que así lo ordena.<sup>19</sup> Prácticamente todos los regímenes estatales en la historia del mundo han estado basados en justificaciones teocráticas, y las monarquías se han argumentado normalmente por su papel en relación a la deidad (ver Anderson, 1993). De hecho, la idea de regímenes *laicos* es relativamente reciente, producto del liberalismo que se basa en una *libertad individual* que va de la mano de la idea de *libertad religiosa*.<sup>20</sup>

18 Se pueden mencionar los casos clásicos de los judíos, pero también de irlandeses/católicos e ingleses/anglicanos en Irlanda del Norte, o de serbios/ortodoxos, croatas/católicos y bosnios/musulmanes en la ex Yugoslavia; o chiitas contra sunitas en Irak. Los recientes enfrentamientos “Islam vs Occidente” también podrían verse en este sentido, y están sirviendo para exacerbar el papel de diferenciador de este rasgo en el mundo.

19 La presencia de esta “voluntad superior” en los asuntos de la sociedad aparece en el célebre Decálogo de Moisés para los israelitas y en los textos del Pop Vuh sobre la intervención de Tojil en la expansión kiche’, pero también en el escudo de la Gran Bretaña, donde aparece escrito en francés antiguo: “Dieu le veult”: (Dios lo quiere)

20 Y, podríamos añadir que se trata de un laicismo nunca del todo instalado: desde el “In God we trust” (En Dios confiamos) de USA, hasta los regímenes demócrata teocráticos de Islam o la frase de “Mixco está con Dios” puesta por esta municipalidad.



Así pues, si la religión es importante en la definición de la identidad, en el contenido de la cultura y en la justificación del poder, no ha de extrañar que el primer campo ideológico cultural en el que los españoles intervinieron al invadir estas tierras fuera el religioso: no sólo porque la religión era la *justificación* de su expansión, sino porque era la forma de cambiar el modo de pensar de los dominados. Así, la religión de los Estados mayas perdió su calidad de religión oficial, y lo católico se convirtió en *la religión de Estado*, que fue impuesto como forma de dominio. Pero su función era más ideológica que religiosa, y las labores de conversión no se plantearon a mucha profundidad. Por ello, como comenta



Maximón entre imágenes de santos católicos, en San Jorge de la Laguna

Morales en su texto del Volumen tres, desde el inicio lo que se dio es una práctica que *aparentaba* ser católica y guardaba muchos contenidos mayas previos. Las creencias religiosas que resultaron las podríamos denominar “catolicismo maya”: ya no era una creencia como la religión estatal prehispánica y, aunque supuestamente era catolicismo, no lo era en absoluto igual al practicado en Europa. Se trató *una forma propia* construida a partir de contenidos sincréticos, que no son sólo una suma de los términos previos, sino algo diferente, “propio”.<sup>21</sup>

Esta forma religiosa, en sus diferentes versiones y variedades, se acabó convirtiendo en un elemento básico de definición de lo indígena, y en una parte muy importante de la *cultura* y de la *identidad* de los y las indígenas por varios siglos, hasta el punto de que “tradicionalmente los grupos indígenas se consideraban a sí mismos como ‘cristianos’ y ‘*cristiano winaq*’ era la expresión utilizada para designar al ‘hombre verdadero’” (Murga, 2006, 112-113). Los “santos” católicos, en su versión maya, fueron parte de la identidad local expresada en los ritos católicos en su honor. En lugares donde sobrevivieron entidades mayas – adaptándose, como el Maximón de Santiago Atitlán y otros lugares –, normalmente esto no produjo ningún conflicto con las formas supuestamente católicas. Además, cuando la República trajo el final de los cabildos más o menos autónomos, con la imposición de las Municipalidades en las que los ladinos tomaron el poder local, las instituciones religiosas locales asociadas a esta religiosidad propia, como las cofradías, se convirtieron en un soporte fundamental de la autonomía indígena interna (Rojas Lima, 1988; Barrios, 2001), reforzando el papel simbólico de la religión en la identidad local. De la misma manera, las personas ligadas a la religión juegan papeles sociales importantes, desde terapéuticos hasta la administración de justicia.

Así pues, cuando a mediados del siglo XX aparecieron con fuerza Acción Católica, las diferentes denominaciones evangélicas y posteriormente el catolicismo pentecostal de

21 Para Garrard Burnett: “el catolicismo perdió hace tiempo en Guatemala su carácter extranjero” (2005: 53), mientras que Grisales y Benavides hablan de una “religiosidad indígena tamizada por las cosmogénesis católica o evangélica”.



los carismáticos, la unidad religiosa de las comunidades se resquebrajó. Por un lado, estas nuevas propuestas pretendían, y pretenden, cada una a su manera, “rescatar” lo cristiano, “limpiándolo” de las influencias y formas “paganas”, “supersticiosas” o “heréticas” que venían de su relación lo maya. Por otro, debido a su carácter de adscripción social, la religión se convirtió en marcador de secciones o facciones locales, relacionadas con otros elementos no religiosos: política, tierra, opciones económicas, etc. (Falla, 1980). De esta manera, a partir de estos momentos, muchas comunidades dejaron de ser religiosamente unitarias, algunas de una forma conflictiva que superaba lo sagrado.<sup>22</sup> La importancia de este factor en la identificación y la vida social ha hecho que la simple diversidad o heterogeneidad religiosa dé lugar a diversos grados de “divisionismo” o “conflicto” local entre las opciones religiosas, agrupadas de formas diversas según casos y momentos: en San Pedro de la Laguna, Tally y Chavajay hablan de “antagonismo” religioso; mientras que la población de la cabecera de San Bartololo Aguas Calientes, mayoritariamente evangélica, rige su sociabilidad por la pertenencia a unas de las 16 denominaciones presentes.



Presencia evangélica en San Pedro de la Laguna

Además, cada una a su manera, estas nuevas propuestas religiosas fueron asociadas a ideologías de la *modernidad* que planteaban formas nuevas de ver el mundo y las relaciones étnicas. En los 50 a 70 del siglo pasado fue la Acción Católica quien propuso la visión más “nacional” de los problemas indígenas (ver Brintnall, 1979; Warren, 1978; Falla, 1980) y por ello en parte acabó vinculada a la propuesta desarrollista y después revolucionaria (ver Arias, 1985; Samandú *et al*, 1990). Para los 90 y después de su papel en la estrategia contrainsurgente (Stoll, 1991; Cantón, 2005), Annis (1987) y sobre todo Goldín (2003) han destacado la importancia de lo protestante en la forma de autoperibirse y de actuar de ciertos sectores económicamente emergentes, que no necesariamente se restringe sólo a quienes se autodenominan “evangélicos”.

Estamos entonces ante una panorama complejo y heterogéneo. Por toda la geografía del país se desarrollan una ingente cantidad de prácticas y creencias religiosas que mantienen elementos de su origen autóctono, muchas veces combinados con otros de origen católico y evangélico. El culto al *tzultaqa'* y los *mayehak* practicados por los *q'eqchi's* son ejemplos de las formas más claras de esta raíz; mientras que las oraciones de Chichicastenango o la instauración del 28 de octubre –día de San Simón y San Judas– como día de Maximón, son ejemplos de mayores influencias católicas. Al mismo tiempo, en éstos y en otros lugares y entre ciertos sectores sociales, se ha dado una mutación ideológica por la que hay quienes han abandonado esos núcleos de creencia para pasar a practicar unas formas

22 Por ejemplo, están los casos de Santiago Aritlán alrededor de Maximón (Mendelson, 1965), Comalapa entre facciones católicas tradicionalistas y modernas (Ver Esquit, y también Oxlay, 2004), y del efecto del “desembarco” de la ortodoxia Mariknoll en Santa Eulalia (Davis, 1997) o San Miguel Acatán (Deuss, 2007).



Mayehak para bendecir la construcción de una iglesia en Chisec

cristianas mucho más ortodoxas. Toda esta diversidad va unida a la diversificación social de los espacios locales. Sin embargo, no significa que la cultura o identidad de ninguno de ellos deje de ser maya –sólo añade otro tipo de contenidos ni impide que, finalmente, todos acaben descansando en los mismos cementerios y con ritos muy similares.

## La propuesta de una espiritualidad maya

En este contexto dinámico y complejo, durante los años 80 y 90 del siglo pasado va tomando forma una propuesta religiosa que abiertamente se autodenomina “maya”, que se presenta como radicalmente diferente a las demás, pues no es religión, sino “espiritualidad”. Además, no es de base cristiana, pero reclama estar en la base de la forma en la que la gente practica las otras doctrinas, pues parte de la cosmovisión propia de los mayas. Esta nueva “religiosidad” o “espiritualidad” maya se hace presente sobre todo en las llamadas “ceremonias mayas”, en las referencias al calendario maya –sobre todo el *Cholqij*– y en los personajes de los *ajqij’ab*.

### *La renovación de lo propio*

A diferencia de lo que ocurría con la educación bilingüe y la educación maya, en este caso no estamos ante la propuesta de algo *nuevo*, que antes no se había hecho, sino de *dar sentido nuevo* a algo que se venía practicando, y simbolizar esa novedad a partir de *cambios* en los rituales. Como comenta José Roberto Morales en su trabajo, la religión o espiritualidad maya ha existido y se ha venido practicando, pese a la supuesta conversión, bajo la forma de “costumbre”, combinada con elementos católicos. Lo nuevo no es considerarla como tal “costumbre” ni su combinación con lo católico, sino considerarla como “maya” –dentro de todo lo que supone este término y buscar, por tanto, profesarla desde una concepción de *pureza*, de “no contaminación” con lo católico. Estos elementos sí que son nuevos, y suponen toda una forma de acercarse a las creencias que antes no se daba. Por un lado, por el cambio de significado dado a las prácticas, ahora ligadas a todo un proyecto político “lo maya”, y segundo, porque en este proceso se está dando una *institucionalización* de unas prácticas y creencias que al menos desde que dejaron de relacionarse con los Estados prehispánicos habían funcionado de una forma muy autónoma, como “religión popular”. Todo ello va acompañado de la institucionalización de fechas sagradas, indumentaria específica y procesos de formación de los especialistas (Morales, 2006). Con todo esto, se acaba generando una *propuesta nueva* de religiosidad, que ya no se parece a la contenida en la “costumbre”.

La *novedad* de estas formas institucionalizadas se aprecia en las formas de nombrar: empezando por la “espiritualidad maya” en vez de la “costumbre”, y siguiendo por los *ajq'ijab* en vez de “curanderos”, “brujos” o incluso “sacerdotes mayas”. Además, conlleva la “oficialización” de estas figuras como *únicos* representantes de la nueva espiritualidad maya, seguramente porque han sido los especialistas en la “cuenta de los días” a través del *cholq'ij*, y este calendario es central en la nueva propuesta religiosa. En las formas religiosas “tradicionales”, existe una diversidad de especialistas religioso terapéutico jurídico políticos que formaba parte de esa concepción de “la costumbre” más como una forma de vida que como una religión. En Santiago Atitlán, Manchón habla de *telinel*, *tixal* y *ajk'un* (2006: 181). En San Juan Sacatepéquez, Jones habla de los *kamöl bey*, que son rezadores y dan consejos, *los aj aq'on*, que curan con sus rezos, y los *kexunela'*, que reúnen a hueseros, comadronas y otros. No existe en ese lugar la figura del *ajq'ij* tal y como la propone el mayanismo. Al igual que ocurre en la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala –ASMG, en San Juan todos los que responden a este título provienen del área *k'iche'*. Entre los *ch'orti's*, los *ajq'ijab* llegados del occidente del país desconocen mucho del carácter sagrado de la labor de los *padrinos* y otros especialistas, pues en occidente “prefieren su cosmovisión y ritos estandarizados”. Su formación también deja de ser una relación personal, para llevarse a cabo a través de prácticas estandarizadas (Morales, 2007).

Esta labor unificadora también se ve en los *rituales* asociados a la nueva espiritualidad: las “ceremonias mayas” entendidas como tales suponen la instauración de un formato más o menos único en todo el país. La amplia gama de formas concretas de llevar a cabo las ceremonias siempre sobre la base del fuego, la candelas, el pom, etc, en lugares específicos ha quedado sustituida por un “modelo único” de ceremonia basada en los cuatro colores y que no usa ni licor ni sangre animal. Este formato proviene de Momostenango (Morales, 2007), y es propuesto como el “verdadero”. Por ello, en prácticamente todos los lugares se pueden ver actualmente los dos tipos de ceremonias; y en los lugares periféricos y con su propia tradición ritual, como Chisec, los *chorti's* e incluso Jacaltenango, se habla de las prácticas de occidente, como algo diferente a las suyas.



Ceremonia maya realizada en Jocotán, mayo 2004

Tradicionalmente, las practicas rituales se relacionan con el ciclo de vida y el agrícola: la construcción de la casa o el chuj, pedida de mano, nacimiento de un niño o niña o cosecha del maíz (Fisher, 2001: 194). Las “ceremonias mayas” se hacen fuera de los espacios habitualmente destinados a este tipo de rituales, y desde hace años se practican en espacios públicos, “laicos”, y sobre todo políticos. De la misma forma, el conocimiento ligado al calendario *Cholq'ij*, ha salido del espacio de los especialistas y se ha popularizado a través de la reproducción gráfica de los glifos, los nombres asociados a los días del calendario y los

mismos calendarios. Es decir, un asunto que era de conocimiento general pero de práctica privada, ahora se ha convertido en asunto público.

En la sede de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala –ASMG– conviven las formas “tradicionales” y nuevas, la “costumbre” y la “espiritualidad”: los “clientes” van a buscar “curanderos” que se denominan a sí mismos “sacerdotes”; frente al Cristo de Esquipulas y a Maximón se encuentran altares pintados de los cuatro colores mayas donde se realizan ceremonias privadas para familias o particulares, y otras públicas, muchas veces en días concretos del calendario sagrado: el día 15 de enero se celebra el “día de la cosecha según el calendario maya”, aunque muchos acuden para celebrar el día del Cristo de Esquipulas.



El Cristo de Esquipulas y Maximón en la sede de la ASMG



“Altar maya contemporáneo” en la plaza central de Tikal

El cambio de sentido que lleva a *creación* se aprecia en la transformación de los “centros arqueológicos” en “centros ceremoniales”, pasando de la lógica secular a la sacralizada de una forma institucionalizada desde la administración pública. En éstos, las ceremonias ya no se celebran, como se hacía habitualmente, en espacios más o menos cerrados o escondidos, sino en el mero centro de los “centros”. Más allá, lugares como Cancuén; las Cuevas de Candelaria o las de Releb Wakax, en Chisec; o el Cerro J’olom B’ay, en San Juan Sacatepéquez son *sacralizados*, convertidos en “lugares sagrados” mediante la Comisión de Lugares Sagrados, a petición de las asociaciones locales. Lugares donde *nunca* se practicó o donde hacía tiempo que ya no se practicaba la religión maya, ahora son espacios oficialmente dedicados a ello. Se está recreando la espiritualidad de la misma forma en la que se recrean los espacios en los que se practica.

### *Diversidad de procesos y tendencias*

Este cambio de forma de entender la religión o espiritualidad maya tiene expresiones y significados muy diversos, pues está inscrito al menos en tres dinámicas que se dan al mismo tiempo, aunque cada una tiene su lógica.

Por un lado, está una dinámica meramente religiosa y de carácter mundial, que se refiere a la “individuación” y “espiritualización” de la religión; es decir, la tendencia a tomar la relación con lo sagrado y lo sobrenatural de una forma más personal y menos grupal, más allá de lo ritual o de lo moral. Una expresión de esa tendencia son las expresiones neopentecostales recibir la gracia de Dios individualmente de los evangélicos y carismáticos. Otra es la llamada *New Age*, esas “religiones a la carta” que son capaces de reunir expresiones de diferentes orígenes culturales en una forma nueva de sincretismo. En este marco, “la espiritualidad indígena” es concebida como una “fuente de sabiduría

y energía” para turistas que buscan “la pureza, como ocurre en San Pedro de la Laguna o San Marcos (Tally, 2006).<sup>23</sup> También toman sentido las expresiones “mayas” que aparecen combinadas con Budas, pirámides, espiritismo, etc., como ocurre en la ASMG. Por último, dentro de esta perspectiva se incluirían iniciativas como la del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla’ (2004), que se ha acercado a una “espiritualidad maya” que tiene más de búsqueda combinada de energías que de religión.

Por otro lado, en el ámbito social maya guatemalteco existe un proceso que podríamos denominar de “sociología religiosa”. Desde los años 1950 se dio una tendencia a la disminución de la presencia, importancia y número de los especialistas religiosos mayas. Se trató de procesos muy diversos regionalmente, pues la disminución de la presencia pública de “la costumbre” iba unida a la implantación de Acción Católica y a la llegada de sacerdotes —especialistas religiosos ligados a la institucionalidad y la ortodoxia católicas. Así, donde esta implantación fue mayor, como en San Martín Jilotepeque o Comalapa, por ejemplo, la tendencia fue más fuerte que en los altos Cuchumatanes o Momostenango. Pues bien, existen suficientes indicios para pensar que esa tendencia se ha revertido.<sup>24</sup> Después del desastre social, cultural e ideológico que supuso la violencia de los 80 (Salvadó, 2003), comenzó a resurgir la actividad de *ajq’ijab* y otros especialistas, en un proceso que aún no ha sido estudiado con suficiente profundidad.<sup>25</sup>

Por último, está la dinámica meramente política de recuperación y recreación de los elementos de identidad, que es desde donde se está estudiando aquí el fenómeno. En un principio, se dio a la religiosidad y los “sacerdotes mayas” el valor de uno de estos rasgos de diferenciación que se podían entender como “propios”. Con el tiempo, ha ido adquiriendo cada vez más importancia en la definición de ese “ser maya”, institucionalizándose (Morales, 2007) y tomando un papel como marcador étnico que antes no tuvo. El paso de “religión” a “espiritualidad”, y de “sacerdotes” a “guías espirituales”, refleja la voluntad de separarse de las “religiones oficiales” y de asumirse como algo más profundo, previo y más cercano a la “cosmovisión”; es decir, algo más propio, más “maya” (Bastos, 2006). Paradójicamente, esta visión étnica de la religión “de un pueblo” como marcador cultural por antonomasia que busca rituales politizados contrasta con la forma más individual y espiritual de lo maya, que es lo que buscan numerosos extranjeros y guatemaltecos no mayas.

Esta diversidad de procesos y significados hace que podamos hablar de una diversidad de corrientes y formas de entender la religión / espiritualidad, en su relación con la política, con la misma espiritualidad *entre* los mismos especialistas que se autodenominan “mayas”. Dentro de la ASMG, Molina distingue tres tendencias: los puristas religiosos, los esotéricos *New Age* y los políticos mayanistas. Por su parte, Morales, en su texto del Volumen tres, habla de los “tradicionales” que trabajan en el ámbito local, los “modernos” que se

23 Un ejemplo de esta actitud es la propuesta del Museo Maya Tzutujil que al realizar una ceremonia maya para los turistas, busca, no sólo “enseñarles” cómo es, sino “que sientan la energía” que se desprende.

24 Un buena muestra de ese cambio es que la siguiente frase escrita por los Colby en 1980 nos parece ahora fuera de lugar (y más si sabemos que el “contador de los días” es el especialista denominado *ajq’ij*): “No quedan muchos contadores de los días entre la sociedades descendientes de las civilizaciones precolombinas de México y Guatemala. Menos aún extranjeros que han conocido a un contador de los días, oído sus consejos o presenciado los ritos... El material de este libro constituye el fin de una época” (1986: 9-10).

25 Que yo sepa, sólo Fisher (2001: 250 y MacLeod (2006: 72) lo mencionan, vinculado precisamente con la violencia, y Warren escribió un interesante artículo (1993) en el que aparecían elementos que la reconfiguraban.



relacionan con el movimiento maya, y los “posmodernos”, con contactos internacionales y más cercanos a lo *New Age*. A ello podemos sumar la contradicción interna de que toda religiosidad aspira de alguna manera a ser universal, a que todos crean en ella; frente a la relación pueblo espiritualidad que la define de una forma más étnica, más exclusiva. Esta tensión se muestra en situaciones como las de los “servicios religiosos” ofrecidos a no mayas, como los turistas de San Pedro de La Laguna, o el caso de prominentes políticos –como Álvaro Colom– que acceden al título de *ajq'ij*.

## Las reacciones institucionales

### *Institucionalidad laica*

Todos estos cambios, en la forma en que se dan, han provocado reacciones en ciertos actores relacionados de maneras diversas con la nueva propuesta de religión. Como comenta Morales, los mismos especialistas religiosos que han participado en el proceso de vinculación con “lo maya” se organizaron en Coordinadoras desde las que participaron en las propuestas indígenas para el proceso de paz, y tras la firma de la AIDPI y de la paz, en la Comisión Específica de Lugares Sagrados (Bastos y Camus, 2003: 181-182). Ésta representó la institucionalización de lo religioso, tanto por parte de los mayas, a través de COPMAGUA; como por el Estado de Guatemala. Posteriormente, lo sagrado ha estado presente en el Estado a través de la débil institucionalidad multicultural que se ha ido creando. Como vimos, se fundó en el Ministerio de Cultura y Deportes la Unidad de Lugares Sagrados, cuya estructura relata Acevedo y cuya acción en Chisec y San Juan Sacatepéquez comentan García y Jones en sus etnografías. Además de capacitar al personal ministerial en cuestiones de cosmovisión, esta Unidad es la encargada de titular oficialmente tales lugares para el libre acceso y realización de ceremonias, y ha reconocido también a los guías espirituales que pueden usarlos, a través de unos gafetes extendidos por el Ministerio. De esta forma, en una lógica multicultural, más que apoyar el ejercicio de la libertad religiosa, se reconoce y se fomenta un derecho cultural específico de una forma que tiende a la institucionalización y delimitación tanto de los espacios físicos como de los especialistas y las actividades.

### *La Iglesia católica y la inculturación*

Por la influencia que tiene en la vida de la gente, son más importantes y más impactantes los diversos tipos de respuesta que se han dado dentro de la Iglesia católica, que muestran las posibles respuestas a la necesidad de adaptación a un fenómeno nuevo en un “mercado religioso” en pugna. Para entender las respuestas de la Iglesia católica a la propuesta maya hay que tener en cuenta que se dan en medio del crecimiento evangélico, una situación que rompió con el monopolio que por siglos había mantenido sobre las almas y las mentes mayas.<sup>26</sup> Por eso, la propuesta maya supone la aparición de un *nuevo competidor* por un lado

26 Según el PNUD (2005: 89) no hay datos confiables sobre la proporción de evangélicos en el país, pero habla de 25,000 pastores que atienden unos 22,000 centros de culto a los que acudirían unos dos millones de fieles, entre los que la mayoría serían mayas

que se suponía sin problemas: el tradicional, el de “la costumbre”.<sup>27</sup> Por otra parte, también aparece cuando la “opción por los pobres” –que fue tan importante en el continente en las décadas de 1970 y 1980– pierde espacio institucional y algunos sectores católicos buscan una manera de recrearse en la opción por los excluidos.

Dentro de la creciente legitimidad del marco multicultural, la recreación de las formas culturales indígenas y el respeto a la forma indígena de entender la vida y el cosmos es una posibilidad para no perder “clientela” por ese lado –lo contrario a lo que se lleva haciendo por siglos. Sin embargo, la respuesta no es única ni siquiera coherente en sí misma. En un espacio tan pequeño como Guatemala se dan una gran cantidad de propuestas a nivel de diócesis, de parroquias o de órdenes religiosas de las que desgraciadamente no sabemos su implantación o capacidad

Existen una serie de casos en los que la Iglesia católica está apoyando de forma más o menos decidida todo lo que tiene que ver con la cultura maya. En lo religioso esto se plasma en la idea de la “inculturación de la fe”, una propuesta que pretende aceptar las formas culturales propias de cada lugar dentro la religión católica.<sup>28</sup> Esto se aprecia en el uso de elementos ceremoniales mayas en las misas y otras actividades, en el uso de idiomas mayas y en el apoyo a actividades más mayas que católicas. La diócesis de las Verapaces es desde hace tiempo donde se ha desarrollado más esta tendencia, tanto por la presencia de los dominicos –con el Centro Ak’kutan como punta de lanza– como por la fuerza que históricamente han tenido las formas sincréticas al lado de las creencias mayas personificadas en la figura del Tzultaq’a (Flores, 2001), lo que aconseja un apoyo al *mayebak* para evitar la ruptura. El programa de los Salesianos que llevan la parroquia de Chisec “trata de combinar y compartir la fe católica con las formas tradicionales q’eqchi’s”, y para ello, coordinan con las juntas de ancianos la fecha para realizar la misa que hacen antes de cada *mayebak*. El Vicariato Apostólico de Petén produjo un programa en Radio Poptún con claros contenidos multiculturales, y todos los años, el 12 de octubre, promovía una reunión de los ancianos de la zona para realizar un gran *mayebak* colectivo.

Hay órdenes religiosas más proclives que otras a este respeto e incluso al fomento, de lo maya dentro del catolicismo. Desde hace años, los Hermanos de la Salle del Instituto Indígena Santiago crearon el Proyecto de Desarrollo Santiago PRODESSA que se ha convertido en centro de creación y difusión de pensamiento maya. En Santa María Visitación, las ceremonias mayas también se hacen habitualmente



Iconografía maya en la iglesia de los Recoletos Agustinos, San Miguel Totonicapán

27 Murga comenta cómo desde los años 1980 la Iglesia católica de Santiago Atitlán cambió de estrategia, pues su competencia ya no estaba en “la costumbre” sino en “el evangelio”. Por ello era preferible hacer alianzas con los tradicionalistas, cuestión que los líderes de Acción Católica no entendían bien (2006: 143-45)

28 Respecto a la justificación religiosa católica de la inculturación, ver Salado y Tapuerca (1996).

en el Colegio de los Salesianos. En Totonicapán, los Recoletos Agustinos offician las misas en k'iche' y desde hace años incluyen en ellas ceremonias mayas, mientras la Pastoral de Medios difunde mensajes mayanistas. La parroquia de Santa María Chiquimula, llevada por los jesuitas, se ha convertido en otro centro de experimentación e irradiación de la inculturación. En San Juan Sacatepéquez un grupo de católicos "progresistas" se apoyan en un cura y unas monjas estadounidenses en su labor de "inculturar el evangelio".

Esta postura de apoyo tiene límites en la misma institucionalidad católica –los ancianos o guías espirituales no pueden sustituir a los sacerdotes y en las bases de su fe –no se puede discutir la figura de Cristo o del Dios judeocristiano, por lo que parece apoyar más a los ligados a "la costumbre" sincrética que a los mayistas más politizados. Pese a ello, no cabe duda de que en estos lugares la Iglesia católica se ha convertido en "agente de mayanización", poniendo su propia impronta en la forma en la que se desarrolla la idea de "lo maya".<sup>29</sup> Y tiene consecuencias: en Totonicapán, la Iglesia católica está perdiendo feligresía ladina debido a su énfasis en los indígenas.

Entre las iglesias evangélicas, esta opción se presenta de una forma claramente minoritaria. Garrard habla de la CIEDEG –Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala– como un caso de inculturación que pretende "reconciliar el cristianismo protestante con la espiritualidad maya" (2005: 55).

Una situación diferente a la anterior, pero que también muestra cierto grado de apoyo y apertura hacia las reivindicaciones mayas, es la que se da en las diócesis, parroquias, órdenes o personas más ligadas a la "opción por los pobres", las diócesis de San Marcos y el Quiché serían los ejemplos más claros. También la actitud antirracista del párroco de la Colonia Primero de Julio, que considera que la Iglesia católica fue la primera defensora de los indios, y que está incluyendo elementos como candelas de los cuatro colores y referencias a la Madre Tierra en sus liturgias

### *De la indiferencia al rechazo*

Además de estas opciones de apoyo a la versión maya de los religiosos, en una gran cantidad de situaciones lo que encontramos es indiferencia ante la temática étnica y



Iglesia de San Martín Jilotepeque, en la que ningún detalle habla de la calidad indígena de la mayoría de la población

los planteamientos mayas, como ocurre en la parroquia de Estanzuela y en otras muchas de las que no tenemos constancia de una actitud concreta hacia "lo maya". Pero existen otras, por último, en las que se da un rechazo *total* y abierto a la espiritualidad maya, e incluso a la dimensión indígena de los feligreses. Quizá el caso más evidente es la Diócesis de Chimlatenango Sololá, cuya visión conservadora y etnocéntrica –el Obispo es miembro del Opus Dei y su apoyo a los Carismáticos es evidente– aparece en diversas etnografías. En Choatalum, el párroco de San

<sup>29</sup> Esto tiene relación con lo que se planteaba antes de la labor educativa católica y su capacidad de creación de ideologías.



Martín reprende a los jóvenes que han presenciado ceremonias mayas porque “*son cosas del diablo*”, y desde la Renovación Carismática se ataca esta opción. En Comalapa, los sacerdotes deslegitiman cualquier práctica religiosa que contradiga el evangelio, y por eso consideran las prácticas mayas como “*satánicas*”. En San Juan Sacatepéquez, la mayoría de las instituciones católicas no ven con buenos ojos a los curas y monjas mencionados antes y condenan abiertamente la espiritualidad maya.<sup>30</sup>

Entre los evangélicos, lo normal es esta postura de no aceptar la espiritualidad maya dentro del rango de lo religioso ni de fomentar el orgullo étnico entre sus miembros indígenas. Por el teocentrismo que promulgan, por la tendencia conservadora de las opciones pentecostales y neopentecostales predominantes, y por la apuesta por una “modernidad” emprendedora y basada en la “superación”, lo general en sus colegios y oratorios es negar la importancia de la diferencia étnica y rechazar la posibilidad de una religión maya. Garrard destaca la desvinculación entre la propuesta evangélica y “lo maya, así como reticencia a aceptar la inculturación” (2005: 61).<sup>31</sup> Sin embargo, esta tendencia no es generalizable: existen denominaciones que hacen uso de los idiomas mayas en sus rituales, las “iglesias históricas” son mucho más abiertas a reconocer la diversidad. Además de CIEDEG, se puede mencionar a la Iglesia Ch’orti’ de los Amigos (López y Metz, 2002: 191) o el caso del Colegio Maya Bethania, de San Juan Sacatepéquez, que ya se mencionó. Entre los creyentes, Garrard dice que “se está empezando a acomodar la visión indígena del mundo con sus creencias protestantes” (2005: 61), como ese pastor de San Bartolo Aguas Calientes que dice que “*los k’iche’s son descendientes de los judíos y por eso son el pueblo elegido, a diferencia de los ladinos*”.

## Espiritualidad maya y opciones religiosas

Estamos pues ante una situación de diversidad de opciones religiosas, cada una de ellas con su historia, su carga ideológica y sus fuentes de poder. En este contexto, las formas institucionales ligadas a la nueva propuesta de la espiritualidad maya como algo diferente a la “costumbre” tradicional han ido logrando una presencia que provoca diferentes tipos de reacciones entre la gente a la que va destinada.

### *La posibilidad de creer con orgullo*

Prácticamente en todos los municipios e instituciones estudiados hay algún tipo de actividad relacionada con la espiritualidad maya que es practicada por un conjunto variable de población. En lugares como San Juan Sacatepéquez, Patzún o Comalapa, los especialistas religiosos, sobre todo los *ajqij’ab*, se han unido en Asociaciones de diverso tipo, pero siempre vinculadas a “lo maya”, mostrando una nueva forma de entender la visibilidad o la funcionalidad de sus actividades que contrasta con la secretividad con la que se hacían hasta ahora. La ASMG sería el mejor ejemplo de esta actitud, ligada al *reconocimiento*, y su vinculación con esas asociaciones locales hace que las nuevas *formas* vayan difundiéndose.

30 Aún así, existen fisuras en la actitud, como el sacerdote de Tecpán que dice las misas en kaqchikel (Fisher y Hendrikson, 2003: 92)

31 Las campañas de la Iglesia el Shaddai en Quetzaltenango y Sacatepéquez eran, entre otras cosas “contra la idolatría”, y en Quiché, directamente “contra Kukulkán” (Cantó, 2005: 78-79).



En La Isla, Chisec, la organización U'k'ux Mayab Tinamit ha conseguido que se le ceda un lugar sacralizado donde realizan unas ceremonias que explican a todos los presentes.

Esta acción va acompañada, como hemos visto, por una serie de *actividades* rituales que trascienden la simple esfera religiosa. Las ceremonias mayas se dan de forma habitual en



Ceremonia maya como parte de actividades escolares en Jacaltenango

escuelas como el Instituto B'alunh Q'an'h'a de Jacaltenango, al igual que las visitas a lugares sagrados cercanos. En Patzún, Radio Sinakan retransmitía en vivo las ceremonias a todos los oyentes. Se hacen ceremonias multitudinarias como no se habían visto antes. La Unidad de Lugares Sagrados se hace presente con sus talleres de capacitación sobre la espiritualidad maya. Además ésta se *representa* en desfiles, centros culturales, turísticos, reforzándose la idea de un reconocimiento público que hasta ahora no disfrutaba.

Todo esto hace que la opción “mayanista” sea bien recibida por un sector que ahora puede reivindicar y practicar libremente algo que ha formado parte de su cotidianidad durante mucho tiempo: significa reivindicar unas funciones y *personajes* muy unidos a la institucionalidad local. La presencia institucional ha permitido que algunas personas reconozcan abiertamente su calidad de *ajq'ij* en unos entornos que antes los penalizaban social e ideológicamente. Y los que *aprenden* empiezan a tomar parte activa, como los vecinos de La Isla que ahora son miembros orgullosos de una organización que promueve una forma *nueva* de entender “lo maya”. Todo ello permite que se den opciones que reúnen los extremos aparentemente opuestos: en Choatalum los miembros de los comités de víctimas que son carismáticos rezan un oración antes de asistir a una ceremonia en una actividad de Saqb'e / Uk'u'x. El director de Ixmucané en San Pedro la Laguna transitó desde lo católico hacia lo maya sin romper con lo católico, aunque dice que prefiere lo maya. Todo esto es parte del contexto que hace que llegue a la gente una valoración de lo propio que no había.

El caso de Chisec –La Isla permite ver el uso instrumental que puede unificar orgullo y religiosidad con beneficios sociales y materiales. En este espacio se dan diferentes iniciativas que muestran la reapropiación del espacio a través del uso de categorías nuevas que lo sacralizan. De esta forma, el discurso de lo maya, la espiritualidad y la presencia de la Comisión de Lugares Sagrados toman sentido desde las necesidades locales de marcar el territorio para apropiárselo de una forma en la que además de reconocerse lugares sagrados, se están *creando* lugares sagrados –sacralizando lugares que antes no tenían esa calidad– con la finalidad de apropiarlos como recursos.

### *Religión, “superstición” y modernidad*

Existen lugares y sectores sociales en los que los cambios socioeconómicos y políticos hicieron que la presencia de las fuerzas “renovadoras” de la Iglesia católica –Acción Católica y después Renovación Carismática o de las denominaciones evangélicas fuera

minando el poder y la presencia de las formas religiosas tradicionales. Esto ocurrió prácticamente por todo el país, pero en los lugares donde la Iglesia católica practica una política institucional de intolerancia hay más posibilidad que se estas opciones sean fuertes. En ellos, la relación con la propuesta maya de religión se percibe desde un doble rasero, ninguno positivo. Desde la esfera meramente religiosa, las creencias renovadas se perciben como ya se veían las tradicionales –no distinguen entre ellas– es decir, como “paganismo”, “brujerías” y “cosas del diablo”. Así se expresan en Comalapa, Santa María Visitación, San Pedro la Laguna, Choatalum, etc. No se trata sólo de versiones opuestas a la ortodoxia –normalmente autoritaria– que ellos profesan, sino de algo que, al negar a un Dios que creen universal, no amerita el título de “religión”. Desde estas posturas no se reconoce la pluralidad religiosa ni mucho menos la posibilidad de situaciones sincréticas (aunque, después, muchos de ellos sean asiduos de Maximón y otras formas similares)

Por otro lado, si tenemos en cuenta que lo religiosamente ortodoxo evangélico o católico va muy unido a la ideología social de superación, diferenciación y “modernidad”; las formas de la espiritualidad mayas son vistas como “superstición”, creencias que van en contra de lo moderno.<sup>32</sup> Según Sincal, la espiritualidad maya es “ajena a la realidad social de estos sectores modernizados. El cura de Santa María Visitación dice que los practicantes de la espiritualidad mayas son “*ignorantes, brutos, estúpidos, pecadores*”, y para el de Comalapa se trata de “*un pensamiento erróneo que ya había sido superado*”.

La tensión que se crea entre religión y brujería genera dificultades cuando se trata de convencer a los mismos protagonistas de que la recuperación y recreación de los elementos propios no significa regresar a los estadios de no modernidad y no civilidad que justificaron la discriminación en base al apelativo de “atrasado”. En esta situación, es difícil entender lo maya en lo referido a la educación, que el “dialecto” –por ejemplo– pueda modernizarse y convertirse en “idioma” a través de espacios de legitimación como la escuela, los manuales, la ALMG, iglesias, mercado, etc., pero es mucho más difícil que “la tradición” y “la costumbre” se modernicen, porque de por medio está no sólo la religión sino la secularización, la racionalización que lleva a verlo como superstición.<sup>33</sup>

### *La perplejidad desde la tradición*

Pero además de estas actitudes opuestas de base, existe gente que, practicando con mayor o menor conciencia la “costumbre”, podría aceptar lo que la propuesta mayanista supone de recuperación del orgullo. Dados los siglos de abandono de su carácter oficial y de su supervivencia entre los rituales católicos, la religiosidad practicada por muchos de los mayas como “costumbre” se ha caracterizado por una institucionalidad que según Fisher y Hendrikson, “es extremadamente fluida, como lo son normalmente las tradiciones orales” (2003: 85). Se puede entender como una “religiosidad popular”, tal y como la explica Ana Luisa López en su texto: es una forma religiosa diferente y en resistencia a las formas

32 En este caso, en contra de los planteamientos weberianos clásicos, lo “moderno” no es lo secular y laico, sino las formas ortodoxas y universales de religión que van unidas al capitalismo y el liberalismo.

33 Un ejemplo de esta versión simplificada y “desmodernizadora” de la espiritualidad maya lo contaba Martín Sacaxlot al decir que en la PDH les llamaban “adivinos”, porque en el año nuevo maya habían explicado que empezaba el “año del aire”, y la gente decía que habían pronosticado el huracán Stan. (Taller de validación en la PDH, 9 febrero 2006)

oficiales, la cual, además de las funciones reguladoras de la vida social, tiene una función *terapéutica*: resolver problemas concretos a través del contacto directo con lo sagrado, que suele estar representado en figuras concretas. Estas formas conviven con cualquiera de los credos oficiales, y de ellos también se nutren. A los “pacientes” de la ASMG no les importan los orígenes diferentes del Cristo de Esquipulas y el Maximón, incluso parece que la combinación les parece especialmente beneficiosa.

Las creencias actuales en torno a la figura de Maximón son un buen ejemplo: es un fenómeno espiritual de origen maya que choca con las formas de cosmovisión codificada, cerrada. Él mismo no corresponde a esas visiones moralistas ni representa una parte de una fe regulada por el bien y el mal, el cosmos y la naturaleza, sino que es amoral, una figura cercana a la gente, con sus vicios, sus maldades y sus bondades: el trago, las mujeres, el pisto, el tabaco. Responde a la religiosidad popular, es una figura que “resuelve”, no parte de un sistema holista cerrado de cosmogonía. Maximón es símbolo en disputa ahora por diversos actores. En Santiago Atitlán, hasta ahora era símbolo local, esa religiosidad no formalizada que no habían acabado ni los de Acción Católica ni los evangélicos —y al que ambos recurrían— y a través de la cofradía se vinculaba al “catolicismo maya” de “la costumbre”. Hace tiempo el turismo y el folklore lo empezaron a reclamar, lo que hizo que



Rezando al Maximón de Zunil

los cofrades se pusieran las pilas y entraran en una “mercantilización de la cultura” como táctica de sobrevivencia, aprovechamiento y reproducción cultural.<sup>34</sup> Los trabajos de Murga (2006) y Vallejo (2001) muestran el importante papel jugado en la luchas entre facciones políticas en diferentes coyunturas por este poderoso personaje.<sup>35</sup> Ahora también es reclamado desde el mayanismo como símbolo de esa religión persistente, pero también, según Mario Roberto Morales (1999), como símbolo de la hibridez.

A los practicantes —más o menos declarados— de estas formas populares sincréticas de religiosidad les cuesta entender la idea de una religión “pura” y codificada de la espiritualidad maya, diferente a la que han conocido y practicado “desde siempre”. Hay un contraste evidente entre la concepción de “lo propio” que incorpora lo sincrético, y aquello que lo quiere *puro*. De esta forma, todas las prácticas que son *recreadas* desde “lo maya” —el formato de las ceremonias, el lugar en el que se hacen, la centralidad de los *aj’q’ijab*, la indumentaria de los especialistas— son cuestiones que son vistas como *diferentes* a las que ellos practican.

34 Lo importante no sería si los cofrades sacan dinero o no a los turistas por visitar a Maximón, sino si esta figura ya sólo cumple esa función externa mercantil o si los atitecos siguen otorgándole un lugar en su vida. La etnografía de Murga parece indicar que así es, por lo que la “mercantilización” parece ser sólo una estrategia, no un cambio de función.

35 En el periódico de 8 de mayo de 2007 volvía a aparecer la forma en que en la coyuntura electoral de este año la figura de Maximón era reclamada por varias facciones.

Con perplejidad, los practicantes ch'orti's ven que no se considera "maya" aquello que siempre –para ellos– ha sido la base de sus creencias como *indígenas*, y que les permitía reconocer más o menos abiertamente que habían mantenido prácticas no católicas. Pero ahora les dicen que son cosas diferentes, que hay que escoger. Esto lleva a que, como ocurre entre los q'eqchi's de Chisec, se distinga entre las "ceremonias mayas" y las propias. En algunos casos se tiene la sensación de que se "exporta" un modelo que no es el propio del lugar, lo que hace que la implantación sea más difícil y que sólo se realice de forma parcial. Y, sobre todo, que cueste más la identificación con la propuesta mayanista que la apoya.

De nuevo nos encontramos con el problema de "inculcar la cultura" a quienes la practican, de la *representación* de prácticas a las que se les han otorgado unos contenidos diferentes a los que tenían. La institucionalización de las creencias y prácticas hace que ahora se trata de una espiritualidad que *han de aprender* en seminarios organizados expresamente para eso o cuando los nuevos *ajqij'ab* van explicando sus acciones a los presentes –algo que antes nunca se hacía—. Como vimos con los q'eqchi's y ch'ortis, se produce un distanciamiento que sólo se reduce cuando esta nueva forma de espiritualidad se "inculca" a través de las *experiencias vividas* por la gente más que a través de códigos culturales que no son manejados por aquellos y aquellas a quienes va dirigida.

## Espiritualidad, identidad y cultura

Allá a finales de los 80 e inicios de los 90, la "religión maya" –como se conocía entonces– empezó a ser entendida públicamente como un rasgo de esa identidad maya que había que portar con orgullo y, por tanto, como un aspecto sobre el que se podían y debían exigir derechos.<sup>36</sup> Fue un logro que estos derechos quedaran plasmados en el Acuerdo e Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Desde esos días, la importancia de este rasgo en la definición de "lo maya", ha ido aumentando paulatina pero constantemente. Podemos hablar de una "politización de la religión y una sacralización de la política" (Bastos y Camus, 2003: 246-247) que unió ambos campos de diversas formas: *ajqij'ab* que se lanzaban al reclamo y la negociación; líderes más o menos clásicos que se convertían en guías espirituales; ceremonias mayas que empezaron a ser habituales en las inauguraciones de actividades, por actores cada vez más lejanos a la problemática maya.



"Sacerdotes quichés entregan la vara entregan al Procurador [de Derechos Humanos] la vara de poder que simboliza la sabiduría"

Sobre todo, lo que se ha dado a lo largo de estos años es una dependencia cada vez mayor de la *cosmovisión/ espiritualidad / religión* en la *definición* de la identidad maya desde ciertos esferas. Para cierta gente joven, lo que "define" el "ser maya" es la espiritualidad, y no ya los rasgos como idioma o traje (ver Xon, 2004). Esta relación entre la espiritualidad

36 Posiblemente, la primera manifestación pública de una ceremonia en un marco político fue la que se dio en el II Encuentro Continental de la Campaña de 500 Años de Resistencia, que se desarrolló en Quetzaltenango en octubre de 1991 (Bastos y Camus, 2003: 104-108)

/ religión, la cultura y la identidad provoca una serie de reacciones que quedan reflejadas en las etnografías.

Por un lado, la *espiritualidad* aparece como algo que está *entre* un rasgo cultural de los mayas y una religión, una forma de creer; pero que no acaba de ser ni de dejar de ser ninguna de las dos cosas. El mismo término de “espiritualidad” y no de “religión” es una muestra de esta situación, que provoca una incertidumbre la cual se manifiesta en la realización pública de las ceremonias mayas. Como se ha dicho, en prácticamente todas las escuelas mayas mencionadas se realizan o promueven estas ceremonias “para que conozcan y fortalezcan su identidad”, como dicen en la Escuela Pedro Molina. Esta ubicuidad muestra la importancia dada a este rasgo en la propuesta identitaria mayanista; pero al mismo tiempo, provoca esa ambigüedad: en Santa María Visitación, “para la gente que asiste a las ceremonias en La Salle, son más un esparcimiento y un acto de celebración social que una actividad religiosa”.

Con el uso más o menos continuado en actos y escuelas, por y para gente variada, las ceremonias mayas llegan a vaciarse de sus contenidos espirituales, creando incertidumbre entre quienes acuden —o no acuden— a ellas. Si se convierten en recursos meramente “pedagógicos” pueden llegar a perder su efectividad política al pasar a formar parte de todo un conjunto de actividades en las que “lo maya” se mezcla y desdibuja entre otras ideologías. San Pedro de la Laguna, con su turismo, sus escuelas mayas, su orgullo tzu’tujil, es un buen ejemplo de cómo la generalización de actividades ligadas a la espiritualidad puede ir haciendo que ésta sea cada vez más cotidiana, pero también menos “maya”. Así, Tally y Chavajay plantean que “nos queda la incógnita de si las ceremonias mayas contribuyen más al reforzamiento de una identidad maya o si simplemente contribuyen a debilitarla”. Peligrosa duda.

Este carácter de “rasgo cultural” hace que las ceremonias y otros elementos como el calendario, salgan cada vez más del espacio de lo sagrado y vayan perdiendo sus significados originales. De nuevo, la *representación* se desarrolla cada vez más lejos de los mayas de a pie, y está ligada a otra serie de actores como los políticos, el turismo, los gringos, las escuelas, el *new age*. Y esta situación se complica cuando la gente tiene la impresión de que se está “lucrando” con ella, de que “se vende” la fe de sus ancianos. Esto puede referirse a los líderes locales, a los políticos “del movimiento” que practican esas ceremonias o a quienes ponen la espiritualidad al alcance otras personas, normalmente turistas.

El otro aspecto que provoca dudas prácticamente en todos los espacios estudiados, y que salió también en muchos talleres, son los reclamos cada vez más claros de la práctica de la cosmovisión maya como *requisito indispensable* (y para las jóvenes generaciones, casi el único) para “ser maya”. Esto supone un salto cualitativo importante, al buscar una otredad ya no en rasgos entendidos étnicamente —el idioma, por ejemplo— sino en rasgos que —por lo menos para mucha gente— hasta ahora no ejercían como “marcadores étnicos”. Y por eso la gente que se ve como practicante de una religión mixta —en la que lo maya es complementario de lo católico— no ven la otredad absoluta que se le quiere dar a la *espiritualidad/cosmovisión*, sino que la percibe como una parte más de lo católico occidental guatemalteco.

Para los evangélicos y católicos practicantes e institucionalmente vinculados, *no es comprensible* la exigencia maya de abandonar sus credos. La gente que en Comalapa acepta sin problemas el rescate de antiguos patrones como el idioma o la numeración, pero que *jamás* podrá dejar de lado el cristianismo, representa a todo un sector de población vinculada a la propuesta mayanista que no comprende la necesidad del salto cualitativo que se les pide. También vemos esto en Tótonicapán, en Jacaltenango, en Patzún, ente los ch'orti's, en San Juan Sacatepéquez, en San Pedro, en la Escuela Pedro Molina, en Choatalum: son gente que trabaja de la mayanidad desde su ser católico —e incluso algunos evangélicos—; para quienes la faceta étnica está desvinculada de la religiosa, son dos niveles que pueden complementarse, y de hecho, en su caso, lo hacen sin problemas. No ven el ser maya con la misma pureza o profundidad histórica, sino de una forma más presente futurista, no tan ligada a la historia como a los derechos. Esto nos lleva a preguntarnos por las diferentes formas de entender la etnicidad y sus componentes que se dan incluso entre quienes apoyan y promueven el mayanismo.

### 3 POLÍTICA NACIONAL E IDENTIDAD LOCAL

El último aspecto en que se han encontrado tensiones, aunque haya sido de forma más dispersa que los dos previos, tiene que ver con la relación entre las esferas local y nacional en el actuar de las organizaciones y activistas mayanistas; por lo que en este caso, lo político aparece de formas más clara.

Por la construcción histórica de lo étnico en Guatemala, lo local tiene mucha importancia en el “ser indígena”, tanto a nivel de identidad como de sociabilidad y de participación política. No tenemos datos para saber cómo era en el periodo previo a la invasión, pero sí que esta relación tiene un momento importante en la creación de los pueblos de indios como forma de sujeción política, exacción fiscal e indoctrinamiento religioso (Martínez, 1970), que de hecho aportó una importante autonomía interna durante la colonia. Se renovó con las “alcaldías indígenas” como forma de sobrevivir a las Municipalidades constitucionales manejadas por ladinos (Barrios, 2001), y con las habilitaciones de base local para la recogida de café. Por esta razón, durante mucho tiempo y aún hoy en día tanto la identidad étnica como las formas de acción política han estado muy ligadas a esta base local.<sup>37</sup>

La propuesta de “ser maya” como una identidad política, está orientada precisamente a crear una identidad de carácter *nacional*, que supere lo local y los grupos lingüísticos. Éste es el sentido de lo *pan maya* que tanto se ha remarcado desde la academia norteamericana (Warren, 1998; Montejo, 1997). Con ello también se pretende romper la oposición creada por el poder entre “lo local indígena” y “lo nacional ladino” y así reemplazar las alianzas históricas que han estado basadas en la comunidad (Fisher, 2001: 246): para los mayanistas, la acción política que termine con la exclusión étnica debe plantearse desde “lo maya” como algo nacional y frente al Estado de Guatemala como ámbito de disputa. De hecho, se puede afirmar (Hale *et al*, 2001: 11 12) que el movimiento maya no ha

37 La persistencia del debate nunca resuelto en torno a la validez del concepto de “comunidad” para entender el comportamiento de los mayas en Guatemala (Tax, 1937; Smith, 1990a; Watanabe, 2006; Bastos, 2000), muestra la importancia del ámbito local para entender la sociabilidad indígena.



prestado hasta ahora mucha atención a la dimensión municipal del poder, más allá de un discurso idealizador de “la comunidad” como sociabilidad “pura” y casi perdida.

Este “cambio de foco” en la percepción de la identidad y la política trae tensiones entre una acción que se concibe y se ejerce sobre todo a nivel nacional y unas personas que se conciben como indígenas o mayas sobre todo a nivel local. Se dan adaptaciones en la forma de actuar que pueden llegar a ser muy positivas y muestran un camino interesante a seguir.

### La identidad local y discurso maya

Todo el discurso identitario mayanista ha sido construido para reivindicar y dar base al orgullo de ser *un pueblo* que descende de los mayas.<sup>38</sup> Por eso, y para contrarrestar la tendencia histórica a la acción política difusa, se apela a un *todo común* que se refleja en sus propios rituales y su propio repertorio iconográfico, como las ceremonias mayas que hemos visto.

#### *Los símbolos de lo local*

En ellos apenas hay cabida para los símbolos y contenidos de la identidad local, o para la forma en la que esos símbolos se viven y entienden en cada lugar. Como esta identidad local es tan fuerte entre la mayoría de la gente, estas ausencias se convierten en una traba para sentirse identificado con “lo maya” y el proyecto mayanista, y muchas veces dan lugar a acuerdos y componendas entre estas propuestas. En las etnografías han aparecido una cantidad de elementos que definen la identidad local y que, de alguna manera,



Imagen de un danzante de son en el parque central de Jacaltenango

entran en conflicto con la propuesta mayanista. Un ejemplo de este desencuentro puede ser el papel de la música en la identidad local de Jacaltenango, –los *sones jacaltecos* reforzado por la migración internacional. Pese a su importancia es un elemento que no suele parecer en el repertorio que se tiene de lo maya. En cambio, el idioma no es tan importante para los jacaltecos: hay una ambigüedad –como se da en otros muchos lugares–, con respecto a los que se entiende como básico en la identidad local. La fuerza de lo local entre los q'eqchi's se muestra en la figura ubicua del tzultaqa', que no acaba de encontrar lugar en el panteón maya nacional. Algo parecido ocurre en Quetzaltenango, donde el orgullo k'iche' tampoco pasa por un idioma que en muchos casos se abandonó quizá para “ser modernos”, para parecerse más a los ladinos urbanos que a los indígenas campesinos.<sup>39</sup>

38 Como dice Esquit, la ideología mayanista busca la unidad política porque es una forma de nacionalismo. Sobre el nacionalismo maya y las connotaciones políticas del término “pueblo”, ver Bastos (2006).

39 Xela es un espacio muy especial en cuanto a lo étnico, pues es una ciudad símbolo tanto del poderío k'iche' como del racismo contra ellos, pero las relaciones, la identidad, los rasgos se viven de una forma muy especial, muy diferente a como ocurren en el área rural (ver Grandin, 2000 y Velásquez Nimatuj, 2002).



Una de las razones de este desencuentro viene de que muchos de los elementos que están ligados a esa identidad local y a la vivencia cotidiana del “ser indígena” proceden de una tradición que ha incorporado los elementos católico occidentales, que como vimos, se pretenden eliminar desde “lo maya”. Así, el ser *maxeño*, o ser *pedrano*, *sanjuanero* etc., no puede entenderse sin la importancia que en cada lugar se da al Santo Patrono en la definición de esa identidad, en un rasgo que seguramente tiene más de totémico que de creencia ortodoxa.

Las Ferias Patronales, en las fechas dedicadas a estos santos patronos en el calendario gregoriano, son los momentos en los que se despliegan toda una serie de rituales y símbolos que representan esa identidad local. Y en ellas tradicionalmente se bailaba el Baile de la Conquista y otros similares –Toritos, Venado, etc. –. En muchos lugares se están dejando de representar con la asiduidad de hace un par de décadas, por lo costoso en tiempo y dinero y por la ausencia de jóvenes que lo quieran hacer; pero en cambio están empezando a formar parte de los rituales *representados* en desfiles y colegios (por ejemplo, Vallejo, 2006: 222). Estas representaciones danzadas no ha sido asumidas ni reivindicadas por los mayanistas como algo “propio”, pues también provienen de fuentes españolas, pero no cabe duda de que hoy en día son absolutamente indígenas (García Escobar, 1989) y así lo sienten quienes las practican. Incluso pueden ser vistas como simbolizaciones de la resistencia.<sup>40</sup> A ellos habría que sumar otra serie de símbolos que no tienen carácter étnico, sino más bien folklórico, pero que también forman parte de lo “propio”: Rabinal, tierra de las naranjas; Patzún, de los girasoles; San Martín Jilotepeque, de los zompopos; etcétera.<sup>41</sup>

Esta identidad local puede estar imbricada dentro de “lo guatemalteco” de una forma nada problemática, que desde luego no coincide con las críticas al modelo nacional que se hacen desde el mayanismo; pero que ha de convivir con ellas. Los desfiles y otros “rituales cívicos” que se organizan en las ferias y otras fechas importantes –como el 15 de septiembre– son momentos en los que se aprecia la forma en la que se despliegan los símbolos de lo local y cómo, desde hace tiempo, a éstos se les van introduciendo elementos que provienen del discurso mayanista y se mezclan con las demás tradiciones. En Santiago Atitlán, esto se percibe con claridad el 24 de julio, durante la feria patronal; en el llamado



Niños vestidos para el Baile del Venado, en Jacaltenango



Desfile en Patzún el 15 de septiembre, Día de la Independencia

40 Si no, no se puede explicar que en el baile de San Andrés Sajcabajá, allá en la Semana Santa del año 90, no hubo manera de que los bailadores llegaran al momento de la muerte de Tecún Umán en los tres días que duró el baile.

41 Un caso interesante de identidad y orgullo local lo constituyen los luchadores descritos por Jones: “El Chichicasteco, terror de Occidente”; “los Pescadores de Palopó”; “el Ciclón Sanjuanero”, que ostentaban sus trajes, hechos con tejidos tradicionales de sus lugares, en las jornadas de lucha libre en la capital.

“Desfile de la Identidad”, la carroza de la Reina Tzutujil *Ru Maam Tz’utujil Poop* va acompañada de símbolos relacionados con el Lago Atitlán, de una representación de la procesión de Santiago Apóstol y de *bandas de guerra* que provienen de la mejor tradición militarista de Guatemala. En el acto denominado “Nuestra Identidad”, los atitecos aparecen representados como tejedoras y campesinos, y los garifunas como *rastas* bailadores (Vallejo, 2006: 219-221). En el pueblo vecino de San Pedro de la Laguna también se organiza un festival en el que los personajes míticos, que suponemos provienen del Pop Vuh, bailan al ritmo de un son acompañando a la carroza que representa una gran olla de barro con *matz’*, el atol de San Pedro, o reparten tamalitos de chipilín en “una olla de estilo antiguo”. Todo ello, mezclado con las banderas de Guatemala y con las dramatizaciones del “antiguo” sistema de administración de justicia y de alcaldes, como los elementos “perdidos” que desde lo maya ortodoxo se consideran como “lo propio”. Al hacerse presentes de esta forma, los actos cambian su significado original por uno nuevo: la “pedida de mano” ya no es para casarse, sino para “ver cómo éramos antes”.

Estamos pues ante momentos en los que las *representaciones* de “lo maya” tal como se entiende desde la propuesta mayanista, conviven con otras de lo local, lo nacional recrean estereotipos clásicos y creándose unos nuevos. Se podría decir que al arroparlos con otros símbolos que tienen significados concretos, aceptados por la gente, todos estos significados renovados van pasando a formar parte de la ideología local, pero lo hacen combinados con elementos de otras fuentes ideológicas que a veces son las mismas que se pretende combatir o contrarrestar, como la católica o la nacional.

El caso de la “Reinas Indígenas” representa bien este cúmulo de significados y contradicciones que se conjuntan en los rituales cívicos locales. Desde los años 70, la elección de una “Reina indígena” que rompiera el monopolio ladino de esta representación local fue una demanda y lucha de contenido antidiscriminatorio (Bastos y Camus, 2003: 38), y fue asumiendo un carácter de reivindicación de *la diferencia*. En la actualidad,



La “Princesa Jolom Konob”, de Santa Eulalia

encontramos esta celebración prácticamente en todas las ferias locales, organizadas a veces por actores que pronuncian discursos en idioma maya y con claro contenido mayanista. Son otro espacio en los que las diferencias culturales se *representan* cambiando su significado: la joven de Choatalum que ganó el título de *Taj Aj Och Wuj* (Hija del Valle del Jilotepeque) tuvo que aprenderse su participación en kaqchikel, pues no sabía hablar ese idioma. Se les pretende dotar del contenido “maya”, pero son formas de expresión de prestigio local que provienen de modelos puramente “occidentales” (Schakt, 2002b: 115), y de hecho los formatos son los mismos: mujeres guapas, coronas y capas, vestidos elegantes. De modo que no se cuestiona que su origen sea aquello contra lo que se peleó, sino sólo su contenido étnico evidente, con lo que se reproducen unas lógicas de representación

desde luego machistas, y además muy ligadas a “lo nacional”, a través de la folklorización de la diferencia étnica.<sup>42</sup>

Los pintores de San Pedro la Laguna, Comalapa o Santiago Atitlán –indígenas, evidentemente han formado una escuela con toda una visión de “lo propio” como local que responde a unos códigos de idealización de lo “tradicional”.<sup>43</sup> Son unos códigos de “pureza” e identidad que conllevan toda una propuesta de autorrepresentación que no corresponden con la mayanista. Como dice Dary (1998: 196-198), pintan sobre su cotidianidad y sobre un pasado idealizado, con una visión de lo folklórico que tiende a dulcificar las situaciones de dominación y pobreza, pero se basan en la vivencia de la gente. Estos pintores “indígenas” y sus obras tienen un importante efecto en la creación de códigos de lo local y en la identidad de los lugares (Comalapa es “la Florencia de las Américas”), pues han mostrado las posibilidades de éxito al insertarse en circuitos externos a partir del “ser indígena” creado desde esos códigos idealizados. Ahora, los pintores jóvenes comienzan a incluir preocupaciones e iconografía mayanistas en sus trabajos.

### *Una identidad orgullosa*

Además de estas representaciones de lo local que se reflejan en contenidos simbólicos relacionados con la base histórica y la pertenencia a la nación guatemalteca, en las etnografías aparece todo un repertorio de elementos concretos que constituyen la base de un *orgullo local* anclado sobre las transformaciones ocurridas en el último siglo. Los cambios que en el discurso mayanista son causantes de la pérdida de la cultura maya, son vividos por los habitantes de lugares concretos, no sólo como motivos de la identidad local, sino de una satisfacción a la que se da dimensión étnica.

Los altos niveles educativos alcanzados por sus poblaciones son motivo de orgullo tanto en San Bartolo Aguas Calientes como en Jacaltenango, San Pedro la Laguna o Santa María Visitación. Al dotarse de contenido étnico, este orgullo da vuelta a uno de los estereotipos más extendidos sobre la naturaleza indígena, por lo que ellos lo toman con mucha fuerza.<sup>44</sup> El nivel educativo acompaña y suele dar base a otros motivos, como “la cultura” en Visitación, el comercio en San Bartolo, el predominio comercial en San Pedro y en Comalapa, donde también exaltan el haber superado al ladino y sus tejidos locales, elemento que también aparece en Patzún (Fisher, 2001: 211). Pero pueden darse otras formas: en Ixcán



“Santa María Visitación, pueblo culto”, graffiti en un baño de San Pedro la Laguna

42 Más tarde se profundiza en este tema de la folklorización. El tema de las reinas indígenas ha sido muy criticado por su vinculación con el “Festival Folklórico de Cobán” organizado por los militares desde los años 70. Al respecto, para conocer la crítica maya de esa época, ver Anónimo (1981 [1978]), y también los estudios de McAllister (1994) y Shackt (2002b).

43 Quizá el mejor ejemplo es que los numerosos cuadros que aparecen en la iglesia vieja de Comalapa no se muestran en la nueva, que está al lado: ésta no pertenece a ese universo de “lo indígena” y “lo comalapanse” que se quiere representar.

44 En lugares como Chamelco o Ixcán, dando la vuelta a los estereotipos étnicos, el hecho de estudiar secundaria está siendo asociado a los indígenas y no a los ladinos (Adams y Bastos, 2003:194).

se sienten orgullosos de que “allá ocurrieron cosas muy importantes para Guatemala y ejemplares para todo el mundo” (Falla, 2006: 76); en Comalapa, el orgullo por la figura del músico Álvarez Ovalle reúne a todos los “ilustrados” del pueblo por encima de las brechas étnicas.



Busto del don Marcelino Champet en el parque central de San Bartolo Aguas Calientes

En contra de la visión unitaria de “lo maya”, y como era de esperar, en algunos casos la identidad local se organiza en relación de oposición a la de algún pueblo vecino. En San Bartolo, toda la mítica local está basada en la autonomía ganada en 1951 con respecto a Momostenango, que se convierte en todo lo opuesto a lo que ellos son. Es el único municipio –que yo conozca– en el que hay en el parque un busto de un maya contemporáneo, no mítico del que claramente se sienten muy orgullosos. En Santa María Visitación, el conflicto limítrofe con Santa Clara la Laguna toma este papel, pese a las evidentes relaciones cotidianas entre las dos cabeceras, separadas únicamente por una calle.

Otras veces, por el contrario, lleva a una dimensión *regional* que supera el ámbito local y que asume para ello parte del discurso mayanista con un sentido propio. De nuevo, un ejemplo es el “orgullo” *popti* de Jacaltenango, que refleja la calidad central de este municipio en la región adyacente. Así, esta nueva identidad *p’opti* no está tan asentada sobre los elementos culturales que propone la mayanización oficial como sobre elementos que reflejan el orgullo local. Frente al término local “*jakalteko*” o el regional “*huista*”, la terminología multicultural actualiza la situación hegemónica y renueva prestigio. Algo parecido ocurre con “*lo tzutujil*” en San Pedro la Laguna y sus vecinos. En Santa María Visitación, el reclamo de ser la “*cuna milenaria del Reino Tzutujil*” que aparece en la entrada del pueblo toma sentido en la disputa con los *k’iche*’s de Santa Clara. Por último, el orgullo por la “*raza quiché*” de San Bartolo tiene posiblemente su origen en la retórica de lo “*maya quiché*” que acompañó la identidad regional altense (ver Zamora, 2007 y Taracena, 1997) más que en la multicultural actual, como se aprecia en el uso del término “*raza*” en vez del de “*pueblo*”.

### *El mayanismo apropiado desde lo local*

Esta forma de identificación lingüístico regional apunta a un fenómeno más generalizado, por el cual muchos de estos símbolos, discursos y argumentos multiculturales son apropiados desde una práctica local de la mayanidad que no se ajusta totalmente a la propuesta nacional, sino que intenta vincularlos con “*procesos endógenos ya instalados*”, como dice Zamora.

En Totonicapán, uno de los núcleos de difusión de la identidad *ki’che*’ es la Morería Nima *K’iche*’, donde se fabrican esos trajes que la propuesta más ortodoxa no reconoce como “*mayas*”. En Patzún, fueron organizaciones mayas las que reorganizaron el Baile de la Conquista y las *cofradías* para el Corpus. Uno de los pocos actores autodenominados

“mayas” en Jacaltenango es el grupo musical Mayahohn –nosotros los mayas creado en Chiapas cuando estaban refugiados el refugio, pero eso no evita que los murales del la municipalidad compartan espacio los mayas clásicos y el son contemporáneo. En San Luis Jilotepeque, la cofradía se percibe como parte de “la cosmovisión” (Dary, 2003: 159). En, Comalapa, la tradición pictórica local es recuperada por los jóvenes para pintar el mural que recrea la historia del lugar con códigos mayanistas y de otros orígenes. Los locutores de las radios religiosas de Comalapa usan el idioma kaqchikel, reforzando la idea del ser indígena o maya desde las vivencias locales (Oxlaj 2004: 73 76). En San Pedro la Laguna, don Pedro Rafael González Chavajay pinta el cuadro “Esencia maya” combinando elementos de ese discurso con otros locales y nacionales.

Las personas que hacen esto son quienes dirigen o enseñan en las escuelas mayas, las que hacen las ceremonias mayas, las que están creando la forma propia de cada lugar de vivir “lo maya”. Con sus prácticas que admiten lo sincrético o lo local dentro de lo maya, se va creando una mayanidad que quizá carece de de la fuerza y coherencia doctrinaria de la propuesta original, pero que en cambio se acerca más a la forma fluida híbrida y contradictoria en la que la gente vive su etnicidad. Para ellas y ellos, “lo maya” sólo toma sentido *dentro* de lo local, *cerca* de sus experiencias cotidianas, de las cuales no se puede separar. En términos étnicos, estas prácticas “no reconocidas” serían evidentemente unas “prácticas mayas”: no importa cuándo, cómo o de dónde surgieron, sino que ahora son prácticas realizadas por los mayas” como tales mayas, y dándole ese significado. Estos “mayas locales” muestran las formas en las que se está adaptando el discurso: se sienten mayas, pelean por lo maya, pero también, y desde ahí, cuestionan ciertos elementos de los “mayas centrales”.

Así existe lo que podríamos llamar un “mayanismo local”, que algunos etnógrafos no dudan en denominar como “movimiento maya local”, que se hizo presente en los Talleres Locales y Regionales del proyecto, porque es el que se vive y el que contribuye a difundir “lo maya”, haciéndolo comprensible y atractivo desde esta perspectiva. Son una dimensión más de toda esa movilización ideológica que se da en el país, pero en algunos casos, ellos mismos, y los etnógrafos, se encargan de diferenciarlos del “movimiento maya nacional”. No se sienten parte de él, y hay casos en los que se marcan bien las distancias, como el de los “mayas populares” de San Juan Sacatepéquez o ASOINDEMA, en Comalapa, que asume esta identidad pero “no son los postulados políticos del movimiento”; los activistas de Tecpán y Patzún, que comparten “la agenda del panmayanismo pero se distancian del ‘elitismo’ del movimiento maya” (Fisher, 2001: 248). En resumen, como dice Esquit, estas iniciativas se mueven con contradicciones internas, pues “tratan de vincular la cultura local



Las dos caras del orgullo jacalteco: lo maya y lo local en las paredes del balcón de la Municipalidad

en el proyecto mayanista que están construyendo, pero aún no han logrado estructurar a cabalidad un discurso y una práctica favorables en torno a ello”.

### La política étnica: ¿un asunto local o nacional?

Como se ha dicho, una de las bases de la propuesta maya es dotar a la política étnica de un carácter nacional estatal: es decir que se maneja nivel de Estado y que reconstruya el contenido de “la nación” desde una nueva forma de “nacionalismo étnico”. Eso es algo nuevo en el ámbito local, por lo que su comprensión es a veces difícil. La forma en la que se ha hecho política étnica ha hecho que en la cultura política, lo *étnico* —la calidad de indígenas haya sido manejado de forma *local* por instituciones muchas veces ligadas a lo religioso, y sin una idea de estar “haciendo política”, sino como factor de cohesión, como reproductor de la identidad y la cultura. En cambio lo *político* era y es algo que tenía carácter *nacional*: se hacía y se hace *fuera* de la localidad y por instituciones que normalmente poco o nada tienen que ver con lo étnico: los partidos políticos, las iglesias, los sindicatos, organizaciones campesinas y las revolucionarias. La ideología universalista sobre la que están basadas las acciones de casi todas estas instituciones hace que normalmente hayan apelado a los mayas como *guatemaltecos* y que no se hayan preocupado por lo étnico como tal. El proceso por el que las organizaciones de carácter nacional empezaban a tomar en cuenta lo étnico y, al revés, por el que las organizaciones surgidas en lo local iba tomando carácter nacional, quedó abruptamente cortado en los 80 y ahora estas instituciones mayanistas lo están retomando.

#### *La municipalidad como espacio político aétnico*

Esto permite comprender el hecho de que en la mayoría de los casos, las municipalidades no sean espacios de expansión de “lo maya” como forma de concebir lo étnico y que los mismos mayanistas apenas se preocupen por llegar al poder municipal. La Municipalidad, como tal institución a la que se accede a través de los partidos políticos, es vista en este conjunto de instituciones nacionales aétnicas. Al separarse las Alcaldías Indígenas de las Municipalidades Republicanas (Barrios, 2001), a las primeras les asignó el carácter de “lo indígena”, mientras que las segundas pertenecían al ámbito nacional. Y parece que esto no cambió cuando los indígenas empezaron a acceder al control de estas Municipalidades desde los años 60 y 70: se vieron como espacios para la articulación necesaria con lo nacional estatal, pero no de manejo de “lo indígena”. Y esa conexión es tan limitada como lo es la importancia que desde la política nacional se da lo local. Como contraposición, como ya se ha apuntado en innumerables ocasiones, los partidos políticos son vistos como medios para acceder al poder local, pero normalmente no logran mayor implantación.<sup>45</sup> Lo que sí llega a ellas es el desprestigio de “la política”, sobre todo a través de la corrupción y manejo de unos fondos que han aumentado por las políticas de descentralización. Para los visitecos la municipalidad es un lugar al que llegan a enriquecerse los aprovechados. Los bartolenses basan parte de su orgullo local en el hecho de que su administración municipal no depende

45 Síntomas de esta desvinculación y de la misma disfuncionalidad del poder municipal pueden ser no sólo la cantidad de candidaturas que surgen cada cita electoral 16 candidatos en Patzún en 2003 sino los motines que se han venido produciendo periódicamente contra las figuras ediles

de los fondos del Estado y de que los principales controlan la labor de los funcionarios municipales, que no cobran por su trabajo.<sup>46</sup>

En este contexto, por lo se aprecia en las etnografías, en la actualidad las Corporaciones Municipales apenas son actores que cuenten en la política étnica local, ya sea en la tradicional o en la mayanizada. En varios lugares, la cuestión del racismo y las relaciones con los ladinos parecen ser importantes, pero están más o menos resueltas a nivel local, sin necesidad de mayanismo, con la expulsión –relativa– de ladinos del monopolio del poder local y las municipalidades.<sup>47</sup> Las instituciones mayas tampoco se han preocupado mucho por entrar a estos espacios. Parciera que, como el marco de demandas, discusión y propuestas de lo maya es el espacio nacional, por eso apenas se han hecho propuestas concretas para entender o transformar lo local. Esta tendencia parece estar cambiando a partir de experiencias más o menos exitosas, como la de Xel Ju en Quetzaltenango.<sup>48</sup> En Santa María, el alcalde evangélico elegido por ANN ha hecho una cierta promoción de “lo maya” desde la municipalidad. En Totonicapán, la Pastoral de Medios impulsó la creación del Comité Cívico *Kastajibal Noj*, que casi gana las elecciones del 2003 presentando a una mujer maya para alcaldesa. Pero no hay mucho más.



Calendario Maya en la entrada de la Alcaldía Municipal de Santa María Visitación

Por otro lado, queda la duda de qué puede ofrecer un alcalde mayanista a sus vecinos, cómo se puede hacer *política maya* desde ese puesto, en qué consistiría la política municipal maya. Si ya hemos planteado que normalmente no se entiende que la identidad y la cultura sean cuestiones de política, nunca lo ha sido para ellos; en algunos casos tampoco se entiende que se usen elementos propios de esos campos desacreditados..

### *Las lógicas nacionales e internacionales*

La política maya como política étnica es dirigida normalmente desde afuera, por actores de alcance nacional –pues los locales, como vemos, se dedican más a lo cultural—. Es en esta situación cuando las organizaciones mayanistas se encuentran con la experiencia histórica que vincula lo étnico a lo local, y lo político –como algo ajeno a lo étnico– con lo nacional. El problema está en convencer de que la exclusión étnica es un reto a nivel nacional que no lo resuelven las actuales formas sólo locales, y que por ello es necesario entrar a esos campos desacreditados de la política.

46 En la crisis del modelo municipal que se dio en este lugar en 2002, la corrupción de la política nacional fue uno de los argumentos utilizados por los principales para defender su sistema de elección municipal mediada por ellos. Dada la experiencia, para 2003, los principales decidieron presentar su propuesta a través de un comité cívico que obtuvo el 70% de los votos.

47 En el periodo de estudio, el alcalde de Jacaltenango era ladino, pero según Camposeco eso no parecía ser un problema para los popti's jacaltecos, que parecían tener asegurada su hegemonía local y regional.

48 Sobre la experiencia de Xel Ju, ver Cajas, 1998; Velásquez Nimatuj, 2002; AMUTED, 2002.

Además de romper una lógica creada en siglos de hacer política de determinadas formas, hay cuestiones de funcionamiento que hacen más difícil la comprensión de la política maya propuesta. Por un lado, muchas de las instituciones forman parte de redes nacionales, En algunos casos, es evidente que la dimensión nacional de los agentes mayanistas ayuda a resolver problemas locales: los q'eqchi's de Mucbilha' que sacralizan sus tierras gracias a las Comisión de Lugares Sagrados logran una fuente de recursos nada despreciable; la presencia de la Defensa Legal Indígena, con su manejo del Convenio 169 de la OIT, permite que el Cerro Jolom B'ay de San Juan Sacatepéquez se convierta en un lugar sagrado en vez de en una pista de motocross para los capitalinos. Los comités de víctimas de Choatalum y Chupol (McAllister, 2002: 269) aumentan sus posibilidades de justicia y resarcimiento cuando pasan a formar parte de una estructura más amplia, de carácter nacional, que les relaciona con el Estado. En todos estos casos, la lógica nacional ha servido a ciertas demandas locales concretas. En este sentido, la relación con agentes de alcance nacional con el Estado y, más aún, con la cooperación internacional, es fuente de prestigio e incluso de poder por la capacidad que conlleva de resolver problemas (y administrar fondos).

Pero en otros muchos, no es así, las dinámicas nacionales e internacionales muchas veces son las que guían los objetivos, ritmos y tipos de acción: la existencia de un ente como COPMAGUA y un Acuerdo como el AIDPI llenó las cabeceras del país de seminarios y talleres en pro de los derechos indígenas. La convocatoria a la Consulta Popular de 1999 lo reforzó. Pero después, toda esa actividad decayó. Esta coincidencia en el tiempo pudo ser la que hiciera que en Alta Verapaz la gente pensara que la identidad “maya... había sido impuesta por el gobierno de Arzú” (Shackt 2002a: 12). En el área ch'orti, como la mayoría de la energía era externa, este fenómeno resultó evidente; pero se dio en todas partes. En situaciones como ésta resulta evidente para mucha gente que no se trata de problemas locales, sino de “política”.



Actividad de la Defensa Legal Indígena en pro del Cerro Jolom B'ay de San Juan Sacatepéquez

Este carácter “externo” queda corroborado en su forma de actuar: “desembarcando” en las localidades de forma puntual, para hacer *talleres* que pretenden a veces *enseñar* lo que “la gente no sabe”. Como pasó con Uk'u'x Mayab, en La Isla, si la presencia es más o menos continuada, se puede llegar a crear una base local. Pero cuando sólo llegan a esas actividades como el MICUDE, que sólo llega a explicar cómo tienen que desarrollarse los festivales, o Paq'uch, el Comité del Decenio o Defensoría Indígena, en San Juan Sacatepéquez— sin llegar a asentarse o a promover una línea de trabajo continua, se las identifica, cada vez más, con ese centro político, externo a la localidad, que normalmente no se ha preocupado de sus asuntos.

Por otro lado, la historia del país —la reciente y la de siempre— hace que todo lo que tenga que ver con “la política” haya caído en un profundo *descrédito*. Acá el propio éxito de las organizaciones y activistas se vuelve en su contra: en el mismo San Juan, en San



Bartolo, en Tzotucapán (Tzalquitzal *et al.*, 2002: 78) se menciona a las instituciones y líderes mayas como parte de ese sistema político, con lo que se les achacan los males de corrupción, oportunismo, incoherencia ideológica, etc. Esta impresión se agudiza por el hecho de que estos líderes y activistas que manejan el discurso multicultural y hacen directa o indirectamente de “lo maya” su campo de acción, muchas veces están vinculados a instituciones como ONGs, cooperación internacional, dependencias estatales, que suponen la posibilidad de acceder a unos ingresos regulares muy por encima de las posibilidades de la mayoría. Eso lleva a situaciones de rivalidad, envidia y acusaciones de “vender la cultura”.

A ello se suma el miedo que aún perdura a “meterse en política”, que hace que hubiera ch’ortis a los que no les gustaba que los líderes les trataran de convencer para que votaran “sí” en la consulta popular. “Era una mezcla prohibida de política con el movimiento”, dice Metz.<sup>49</sup> De la misma manera, los cubuleros residentes en Chisec se referían a las actividades rituales de Releb Wakax como “política”, de modo que las rechazaban por tener ese carácter.

Por último, no podemos olvidar que pese a los cambios que se puedan dar en las posiciones, las propuestas mayas son *per se* totalmente opuestas al modelo de Estado que existe en la actualidad. Va a ser muy difícil que los logros que se puedan obtener rompan con la imagen históricamente creada de dominación y puedan servir como jugada de éxito. Al revés, puede ser que el uso nominal de lo multicultural, por el que la diferencia se refuerza en el discurso pero se olvida en la práctica, pueda tener un efecto negativo en las instituciones mayas locales.

Con la cooperación internacional la cuestión es más compleja. Por un lado es base de nuevos liderazgos y se ve como una fuente de recursos y poder, y en parte está exenta de las prevenciones hacia el Estado, pues su imagen se relaciona más con “la ayuda” que con la exacción. Pero el ser más legítima no la libra de una imagen de externalidad que muchas veces se une a la prepotencia: En San Bartolo, el intento de la ONG Nexus –con financiamiento de USAID por apoyar la labor municipal fue visto como una intromisión en unos asuntos que los bartolenses consideran muy propios. En San Pedro la Laguna, el apoyo de la GTZ alemana al colegio CECOTZ implicó tener que adaptarse a su “propuesta” de currículum. El papel de esta cooperación externa en sus diversas modalidades en la difusión del *discurso* –pero no tan claramente la ideología– mayanista queda claro cuando en Santa María Visitación la Asociación Coordinadora Maya para el Desarrollo Social y Cívico –ACOMDESCO– reconoce que “*le pusimos maya a la organización porque nos dijeron que así era más fácil que nos ayudaran en nuestros proyectos*”. La aparente ingenuidad del argumento esconde toda una presencia en el desarrollo de la ideología y prácticas mayanistas que pese a las apariencias no hace mucho bien a sus propósitos.<sup>50</sup>

49 En su monografía, López y Metz (2002: 183) hablan del descrédito, el miedo, el clientelismo y la corrupción como los elementos que marcaron las elecciones de 1993 entre los ch’orti’s.

50 La organización maya Uk’u’x B’e considera que “la cooperación internacional reconoce los niveles de exclusión de los pueblos indígenas y mantiene programas orientados [a ello]”. Pero asume como dos de las debilidades del movimiento maya el que “las organizaciones del movimiento maya han sido llevadas por el Estado y la cooperación internacional a oenegizarse” y que “la cooperación internacional o el Estado ponen las agendas nacionales” (2005: 100 102).



## Un choque de institucionalidades

Como se ha dicho, las organizaciones que se asumen como mayas suponen una nueva forma de entender la relación entre política y pertenencia étnica. Esto no sólo implica retos respecto a la *forma* de entender la política nacional, sino que además supone que se está creando una *nueva institucionalidad* local, que aparece en la etnografías, ligada a los proyectos educativos, espirituales, culturales, algunos políticos; y que, de alguna manera, implica una renovación de la vigente. En su intención de representar y promover una nueva forma de entender lo étnico vinculando lo local y lo nacional, se encuentran con unas instituciones que siempre se han encargado de esa función social e ideológica.

### *Una densa red organizativa*

Por la forma histórica de entender la política y lo étnico, se crearon un conjunto de instituciones de base local –municipal o menor– que han servido para regular las relaciones al interior de la colectividad indígena y para mediar con los poderes externos –locales o nacionales–. Inicialmente se trató de las cofradías, las alcaldías indígenas, los principales, los padrinos –en consejos o individualmente–, comadronas, etc., que a lo largo del siglo XIX y dos tercios del XX fueron consolidándose en sus funciones vinculadas a las religiosas, terapéuticas, formativas, espirituales, de justicia, etc.

Los procesos sociopolíticos que se dieron desde mediados del siglo XX fueron transformando su carácter y función. La mayor inserción de las comunidades en las lógicas nacionales se hizo evidente con la aparición en el ámbito local de instituciones dedicadas al *desarrollo*. Desde las cooperativas a los ubicuos comités “de desarrollo” o vinculados a problemáticas concretas, pasando por organizaciones y asociaciones de productores y, últimamente, por las ONG. Estas instituciones, que Sosa llama el “movimiento comunal”, tuvieron contradicciones con el sistema “tradicional” (1998: 97-98) y en parte tomaron el relevo en sus funciones de regulación social e intermediación (Esquit 1998: 305). Ahora se ocupan del “desarrollo” y la superación de los miembros de las localidades desde perspectivas muy diversas: en San Juan, ECOSABA es una cooperativa, y la Fraternidad Indígena de San Juan otorga becas a jóvenes de bajos recursos; en Comalapa, ASOINDEMA; en Visitación, ASCOMDECO ejecuta proyectos de desarrollo. Y así muchísimas más.

Como resultado, en la actualidad nos encontramos con un entramado compuesto por unas instituciones “tradicionales” y otras más “modernas” que conviven con las representantes de la institucionalidad a nivel nacional –de las iglesias a los partidos y estatal –de escuelas a juzgados–. Hay que destacar, por su vocación, a los “alcaldes comunitarios” –antes “auxiliares”– y a los Comités Comunitarios de Desarrollo –COCODES–.<sup>51</sup> Esta densa red es la que en los duros años 80 hacía decir a Carol Smith que las comunidades indígenas “son las instituciones más fuertes de la sociedad civil guatemalteca” (1990b: 281). Las instituciones “tradicionales” se encuentran ahora en una situación muy variada

51 Diversas voces mayas han alertado sobre el papel de los COCODES como desarticuladores de la institucionalidad tradicional comunitaria. Desde luego, como instrumentos de descentralización, suponen la presencia institucional del Estado a unos niveles que hasta ahora no era importantes. Pero existen casos como el de Chichicastenango (Barrientos, 2007) o San Antonio y Santa Catarina Palopó (Gavin, 2006) en los que parecen haber sido aprovechados como aglutinadores de los actores locales, funcionando más bien como espacios de renovación de la institucionalidad comunitaria.

en cuanto a poder real y funcionalidad social, pero normalmente mantienen altas cuotas de *legitimidad* en sus tareas. En Choatalum, el conjunto de cofradías y alcaldes auxiliares rigen la vida social. En Tecpán (Fisher y Hendrikson, 2003: 92) y en Comalapa las cofradías representan la “institucionalidad de la costumbre” y son muy activas en la Feria. En San Pedro Laguna, están más vinculados a la Acción Católica En espacios sociales tan complejos como Chichicastenango y San Juan Sacatepéquez han sabido renovarse para seguir siendo instancias de regulación social importantes.<sup>52</sup> En este último municipio funciona “una extensa red de principales”, vinculada tanto a la municipalidad como la Iglesia católica. En casos como el de San Bartolo Aguas Calientes la fuerza y presencia de los principales se muestra en la legitimidad del sistema “mixto” de poder municipal, en el que éstos tienen control sobre una alcaldía elegida democráticamente.<sup>53</sup>



Principales de San Pedro la Laguna en la puerta de la iglesia católica

### *La ambivalencia ante la tradición*

La presencia de las nuevas instituciones mayanistas en este panorama no parece suponer mayores conflictos con las que hemos llamado “de desarrollo”: a veces funcionan en espacios y con finalidades diferentes y por tanto no se molestan ni interfieren; a veces las primeras modifican sus discursos, para obtener recursos o por convencimiento; a veces las segundas sustituyen a las primeras. Sus labores e ideologías pueden ser diferentes.

La relación entre las organizaciones mayas y estas instituciones “tradicionales”, allá donde existen, pasa por el hecho de que, aunque no sea ésta su intención, implícitamente las primeras pretenden sustituir a las segundas en el manejo de lo étnico a nivel local, a veces transformándolas o apropiándose de ellas y, a veces, directamente sustituyéndolas. Así, su relación está mediada por una paradoja. En su discurso, las organizaciones y activistas mayas *idealizan* a las instituciones comunitarias de tal forma que su imagen no corresponde con lo que ocurre en las instituciones que realmente funcionan. Ven a los ancianos, principales, *ajqij'ab*, cofrades, alcaldes comunitarios como “puros”, insertos en los espacios “ancestrales” que muestran las formas “propias”. “genuinas” de gobernarse, con una “pureza” no machada por “la modernidad” y sus efectos “externos”; y las formas de decisión se perciben “horizontales”, de “consenso”. En esto suelen coincidir los mayas nacionales y los locales. Por ello se intenta revitalizar, o dar sentido “maya”, a estas instituciones.

52 Quizá en estos dos casos tenga que ver con la gran cantidad de población (más de 100.000 habitantes cada uno (INE, 2004) mucha de la cual es rural, por lo que la red de principales o la Alcaldía Indígena ejercen la función de conexión de la población rural con el centro urbano, de una forma semejante a lo que ocurriría en Sololá y Totonicapán.

53 Al iniciarse las elecciones étnicamente abiertas en los 40 50, en muchas localidades se manejó este sistema que permitió mantener el poder de las estructuras comunitarias previas durante una temporada (ver Falla, 1972). Pero en la mayoría de los casos se terminó imponiendo la lógica del voto individualizado.

El caso de San Bartolo Aguas Calientes es un buen ejemplo de esa dualidad. El importante papel de los principales en el gobierno municipal de este lugar es visto por organizaciones y estudiosos mayas (ver CISMA, 2002 y Chaj, 2005) como muestra de las formas “ancestrales” de gobierno, a base de consenso y servicio.<sup>54</sup> Pero los principales bartolenses no se ven así y perciben su “tradición” como muy propia, pero nada ancestral; según ellos, data de 1951. San Bartolo no es una “comunidad prototípica”, “anclada en las tradiciones”. Más bien sería un buen ejemplo de pueblo “ladinizado”, “alienado”: las cofradías dejaron de funcionar en los años 70 y desde hace un par de generaciones apostaron por una “modernidad” basada en el comercio y la profesionalización, la fe evangélica y el monolingüismo castellano. Quienes cumplen las funciones de principales no responden a ese perfil de ancianos de “pura” cultura maya: son profesionales y comerciantes, la mayoría evangélicos, y muchos de ellos viven fuera de la comunidad. No es un lugar donde la ideología maya haya calado. CISMA Centro de Investigación Social Maya buscó intervenir en la lógica local, creando un Concejo Comunal que no gustó a los principales.<sup>55</sup> Mientras que CDRO –Cooperación Para el Desarrollo Rural de Occidente trató de organizar a la gente según su modelo de “pop” (petate), a lo que las autoridades locales respondieron que “ya tenían su propio sistema”.<sup>56</sup> Incluso ahora, en medio de la extensión de la legitimidad multicultural, en vez de legitimarse como tales “ancianos mayas”, se invisibilizan como tales “principales”, quedando de “comité asesor”, mientras sigue cumpliendo sus funciones de siempre.

Así, los casos muestran que la articulación que pretenden los mayanistas es difícil, pues existen problemas de identificación ideológica y sociológica con quienes ocupan esos puestos. Por un lado, en la mayoría de las ocasiones la forma de entender sus



Alcaldes Auxiliares de la aldea El Pilar I, San Juan Sacatepéquez

funciones, la ideología en la que basan su actuar, no proviene de “lo maya”, sino de “la costumbre” o “la tradición”. No se ven a sí mismos como representantes de una pureza ancestral, sino como “puros católicos”, como dicen en Quetzaltepeque. También en San Luis Jilotepeque hay tensiones, pues los grupos más tradicionalistas dicen que los nuevos líderes “no siguen los procedimientos rituales tradicionales” (Dary, 2006: 14). Además –como se verá en los próximos capítulos– quienes ocupan los puestos

- 54 CISMA plantea que en San Bartolo “está vigente el contenido de la Cosmovisión Maya, los bartolenses están conscientes de mantener su cultura manifestada en las formas de Poder Local... En todas las actividades sociales del pueblo se manifiestan las normas mayas” (2002: 18). Chaj vincula el Consejo de Principales de San Bartolo con “las abundantes referencias de la existencia de Principales y Consejos de principales antes y durante el proceso de colonización de América” (2005: 286) de una forma que parece relacionar a los principales locales actuales con los nobles de los reinos prehispánicos, denominados como “Consejos” por los cronistas en una actitud bien etnocéntrica, pues los asimilan a los “Consejos” con los que se gobernaba la Corona de Castilla.
- 55 Pese al diagnóstico manifestado en la nota previa, CISMA propone ese “Concejo Comunal Municipal... conformado y sustentado sobre los principios filosóficos del Pueblo Maya. Propuesta que debe ponerse en práctica para mejorar los aspectos débiles y potenciar los positivos” (2002: 18).
- 56 En el mismo San Bartolo aparece la única mención al derecho maya de las etnografías. Pero éste no es practicado por las autoridades tradicionales, sino por el Juez de Paz, un k’iche’ de San Miguel Totonicapán que accedió al puesto como activista maya y desde ese puesto pretende revitalizarlo.

de las cofradías suelen responder a un perfil sociológico diferente al de los nuevos “mayas locales”, que se refuerza a menudo por la diferencia generacional: suelen ser analfabetas, de orígenes campesinos, gente ya mayor; o por el contrario, responden a un tipo de modernidad que ya se ha asentado y ha producido beneficios, como en Quetzaltenango. Es decir, responden a mundos muy diferentes y, como en San Juan Sacatepéquez, apenas hay relación entre los dos tipos de institucionalidad.

Esto lleva a veces a salvar la institución condenando las prácticas: no se aceptan como “mayas” las formas locales de esas funciones, y a quienes las ocupan se les ve como “equivocados”, portadores de una “conciencia falsa”. Se vuelve a la diferencia entre “cultura como símbolo” y “cultura como vivencia”, recurriendo a los viejos prejuicios que supuestamente se quieren trascender. Estos desencuentros llevan a veces a situaciones de “conflicto de autoridad”, como dice Metz, que revelan dualidad de funciones y problemas de representación que manifiestan cuestiones de poder.

“Hay un conflicto de autoridad entre los dirigentes [mayanistas] ch’orti’s y los padrinos. Varios dirigentes nacionales me han expresado su desilusión porque hay pocos ancianos o expertos espirituales en el movimiento ch’orti’, y algunos dirigentes locales (no todos) no aprecian o reconocen a los padrinos, curanderos y adivinos locales como esos expertos mayas, sólo como gente equivocada y atrasada o, peor aún, como brujos. Prefieren aprender la cosmovisión y los ritos estandarizados por el movimiento nacional en lugar de ceder autoridad a los espiritualistas locales. Mientras tanto, los espiritualistas locales, como los padrinos en Quezaltepeque, son muy celosos de sus prácticas y hasta se jactan de que sus poderes son mayores que los de los sacerdotes mayas occidentales que les han visitado”.

Así pues, la relación de la institucionalidad maya con la costumbrista tradicional no es una cuestión fácil. Por un lado, se trata de cumplir sus funciones desde una nueva ideología –como en el caso de los *ajqij’ab*, y por otro de cumplir funciones nuevas, como en la educación bilingüe. En el primer caso, las nuevas instituciones, de alguna manera, violentan y cambian los procesos y lógicas de reclutamiento y aprendizaje que habían guiado las funciones en las comunidades. Normalmente, los aprendizajes son más cortos y los pasos ya no responden a la lógica de gerontocracia, sino de otros atributos. En el segundo, se propone un cambio de modelo de acción política como indígenas: ya no es a través de los santos sino de los idiomas; ya no es manteniendo la autonomía con respecto a lo nacional, sino vinculándose a ello; y no es intermediando con los ladinos locales, sino enfrentándose a ellos; pero finalmente, lo que está en juego es quién va a jugar el papel del *intermediación* (*broker*, según Wolf, 1980) entre la población local como indígena –étnicamente excluida y el Estado –como étnicamente excluyente .

## Las ventajas de la renovación

Estamos entonces en una situación en la que se ha creado un discurso maya que insiste más en lo nacional que en lo local, por lo que no ha buscado apoyarse en los elementos locales de identidad. Además, asigna a “la comunidad” un lugar simbólica e ideológicamente muy importante como lugar en el que existen unas instituciones que supuestamente aún guardan las “costumbres ancestrales” y se rigen por “consenso” y “servicio”, por lo que se



insiste en su retorno. Sin embargo, la cuestión es más compleja, esta institucionalidad y las formas comunitarias han sido transformadas por los cambios de tal forma que los ancianos y las cofradías ya no cumplen el mismo papel que hace 100 años. Pero en muchos lugares siguen existiendo y, aun sin tanto poder, mantienen legitimidad entre ciertos sectores; entre los que la tensión con las organizaciones mayanistas ayudaría a explicar los recelos ante “lo maya”.

Como se ve en el apartado dos de este Volumen, en el contexto actual de difícil movilización social y en que el movimiento maya ha perdido buena parte de su capacidad de convocatoria, existen casos exitosos de acción colectiva en los que se ha usado esta institucionalidad local indígena, *renovando* su contenido y adaptándolo a las nuevas circunstancias. En vez de quedarse como refugios, como entes ancestrales puros fuera de la política, y superando sus funciones tradicionales, ciertos actores mayas locales utilizan su legitimidad interna para convertirlas en vehículos de expresión del descontento local *desde* el discurso multicultural.

En las etnografías no han aparecido casos de éstos, pero desde hace tiempo asistimos a un renacimiento o renovación de la figura de la Alcaldía Indígena, ahora bajo la legitimidad multicultural y como espacio de lucha política para organizaciones mayas de distinta índole. En Santiago Atitlán se revitaliza el cargo del “cabecera” para restituir las tierras perdidas durante el conflicto (Vallejo, 2006: 240), y más tarde aparece un “Consejo de Principales” ligado a la CONIC. En Santa Cruz del Quiché, actores vinculados al derecho maya se articulan alrededor de una nueva Alcaldía Indígena que había desaparecido prácticamente en los años 70. La renovación de la Alcaldía Indígena de Sololá fue el primer paso para la formación del comité Sololatecos Unidos por el Desarrollo SUD –y, con ello, la toma del poder municipal de esta cabecera por parte de los mayas en 1995. Foto 34 Desde entonces, la Alcaldía ha jugado un importante papel local en relación a la Municipalidad (González, 2000: 107), ha sido espacio de disputa entre la URNG y ASUDI, herederos de SUD y plataforma para luchas como la que se desarrolló contra la minería a cielo abierto de San Marcos en 2005. En Chichicastenango, la Alcaldía Indígena funciona con



Toma de posesión de Pedro Iboy como Alcalde de Sololá (15 enero 1996). A la izquierda, la corporación entrante, del SUD

mucha relación con la Asociación de Desarrollo Comunitario –ASDECO y “se propuso, en 2005, la recuperación de la dignidad de los indígenas” (Barrientos, 2007: 56). En mayo de 2007, en “el Pueblo Natal de Santa Catarina Ixtahuacán los que no se trasladaron a la cumbre de María Tecún se re funda la Alcaldía Indígena como institución que les representa “en ejercicio de los derechos establecidos en la Constitución, el Convenio 169 de la OIT ratificado por el Estado de Guatemala, y del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas”.

Quizá el caso más conocido es el del Comité de los 48 Cantones de Totonicapán, que en los últimos años ha promovido un par de alzamientos locales que han alcanzado resonancia nacional precisamente por haber logrado una respuesta masiva. El Comité de

los 48 Cantones ya no es sólo la estructura que vela por la integridad de los bosques y fuentes de agua, los recursos que han permitido la autonomía de los k'iche's de Totonicapán (Reyes, 1998; García 1999; Camey, 2007). Ahora basan su legitimidad en los Acuerdos de Paz y el convenio 169, se distancian de la Municipalidad oficial y se presentan como "los verdaderos representantes del pueblo k'iche' de Chwimiq'ina" (Tzaquitzal, Ixchiu y Tiu, 2002: 79, 113), y con ese discurso y con el apoyo de organizaciones mayas como CPD –Centro Pluricultural por la Democracia , se lanzan a protestar contra impuestos y leyes, además de resolver problemas locales de justicia (Alcaldía Comunal de Chiyax *et al*, 2005).

Estas iniciativas no están exentas de problemas y tensiones. Zamora cree que la vinculación de los 48 Cantones con las comunidades "es más formal que real"; en Santiago Atitlán, los problemas que está habiendo en mayo de 2007 alrededor de la figura de Maximón tienen que ver con la doble institucionalidad que se creó al resurgir la figura del Cabecera. La Municipalidad de Santa Catarina Ixtahuacán no ha reconocido a la nueva Alcaldía Indígena del "pueblo natal" y respondió con agresiones a su constitución. Pero eso no quita el mérito de su actuación. La combinación entonces



Sede la Asociación de los 48 Cantones en San Miguel Totonicapán

es: institucionalidad tradicional –con legitimidad local , discurso multicultural y acciones políticas concretas. La nueva Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché no reclama un derecho maya puro y estático, sino que basa su autoridad en haber usado todo el discurso multicultural sobre el derecho indígena para ir buscando solucionar casos concretos de la gente. Las consultas por la minería en Huehuetenango se arman como un punto de encuentro entre lo local y lo nacional global utilizando las instituciones comunales –Municipalidades y Alcaldes Auxiliares sobre todo la legitimidad multicultural –el Convenio 169 para reivindicarse como ciudadanos (Camus, 2007b). En vez de mirar hacia atrás buscando discursos de justificación, estos actores se han puesto a mirar hacia adelante, están al día de los discursos políticamente correctos y los usan para la acción colectiva.

#### 4 UNAS IDEOLOGÍAS EN TRIÁNGULO

Todas las tensiones y conflictos que hemos visto que se dan alrededor de los asuntos relacionados con la educación, el idioma, la religión, la pertenencia local y las formas de hacer política, muestran que los indígenas de Guatemala reaccionan de diversos modos a las propuestas mayanistas sobre el significado de algunos elementos culturales, de su identidad, de lo político o de su ubicación social. En este sentido, podemos decir que los resultados muestran que entre los mayas existen diferentes formas de entenderse y entender su cultura y su identidad, y también diferentes formas de pensar en cómo salir del atraso, la discriminación y la pobreza. Estas formas no están aisladas, son parte de conjuntos más o menos coherentes: las *ideologías étnicas*. Esto significa que en este momento *coexisten* diferentes ideologías, creadas o aparecidas en diferentes momentos históricos, que han

persistido tanto porque persisten las estructuras sociales y de poder que les dieron lugar como por su misma capacidad de funcionamiento autónomo como tales ideologías.<sup>57</sup>

## Los tres polos

Esta diversidad ideológica no es caótica ni arbitraria. Los datos que hemos recogido permiten ordenar las diferentes versiones sobre los elementos culturales a través de una construcción analítica que se basaría en la idea de *tres polos ideológicos* que podríamos llamar el *sincretico*, el *modernizante* y el *mayanista*. Las tensiones que hemos visto que surgen en torno a ciertos temas y su práctica son diferentes desde cada uno de estas ideologías. Para poder verlo bien, vamos a comenzar con un ordenamiento analítico basado en tres polos “puros”. Esto significa que entre lo que hemos encontrado no existe nadie ni ninguna postura que se halle en *uno* de estos tres, pero sí podemos ubicar *cada una* de las situaciones halladas en un punto intermedio entre ellos tres. En general, podemos decir que existen ciertos sectores sociales –como veremos en el próximo capítulo– que tienden a estar más cerca de cada uno de los polos; pero también es verdad que, como formas ideológicas, conviven a veces incluso en los mismos individuos. Es decir, en este triángulo no hablamos de ideologías *vividas*, sino de *ideologías de referencia*. Por otro lado, se habla de ideologías, formas de entender la cultura, pero esa cultura indígena está presente en *todos* los individuos y sectores, con las diferencias internas que puedan darse por la experiencia histórica y social.

### El polo “sincretico”

Esta primera forma de entender y dar valor a los elementos culturales propios se basaría en la forma históricamente creada desde la colonia de vivir el ser indígena, en la que los elementos culturales que se entienden como propios son los que surgen de la *imposición* de lo español / católico sobre lo maya. De esto se origina algo nuevo, que podemos calificar de “indígena” –como “indígena” es la etiqueta actual del grupo que se crea–. Se responde a la exclusión creando códigos sociales y culturales propios que permiten la sobrevivencia de lo previo ahora negado a base de combinarlo con lo nuevo impuesto. En esa operación los elementos se recrean y ya no son lo que eran

En la cultura maya guatemalteca persisten en la actualidad elementos sincreticos, producto de esa fusión impuesta, que son considerados por quienes los viven como *propios*, y que son la respuesta, la creación del grupo, en la situación de subordinación en la que se ha hallado. La vivencia de la etnicidad en espacios propios, con una cierta autonomía cultural e identitaria como forma de vivir cotidianamente la segregación ha creado una ideología, una forma en de entender el ser indígena. Es una construcción cultural que no se cuestiona, se vive: en esta forma de entenderse étnicamente no hay una lectura explícitamente política de la condición étnica ni de los elementos culturales que la conforman, aunque está claro que su ejercicio tiene consecuencias políticas. La identidad como “indígenas” o “naturales”

57 En este sentido, conviene recordar la propuesta de los Comaroff de que “cuando se convierte en un ‘principio’ objetivado en la conciencia de una sociedad, la etnicidad puede ser perpetuada por factores muy diferentes a los que provocaron su origen, y puede tener un impacto directo e independiente sobre el contexto en que surgió” (2006: 125).



es la que está asociada a este tipo de ideología, y en sí misma está asociada a lo sincrético entre el origen maya y la actualidad guatemalteca.

Los elementos que responden a estas características están presentes en prácticamente todos los espacios sociales estudiados. Aparecen cuando Jones dice que en San Juan Sacatepéquez hay una gran cantidad de “costumbres tradicionales” pese al discurso general de modernidad; o cuando Oxlej nos cuenta que las ceremonias de matrimonio “perpetúan algunas costumbres ancestrales” entre católicos o evangélicos (2004: 40). Pero la fuerza de la *identidad local* y sus formas institucionales es quizá el elemento más evidente de este polo ideológico: esa forma de entender las relaciones sociales, esa fuerza de la identidad, son elementos de esta ideología étnica que impregnan el “ser indígena” –y parte del “ser maya” de hoy en día. La *religión* es otro espacio en el que se aprecia la fuerza que mantiene la construcción sincrética representada en Maximón, los cofrades chuchkajau y los mayehak en tanto que los elementos provenientes de la tradición maya persisten gracias a su vinculación con los católicos y son percibidos por quienes lo viven como *una sola cosa*.

### *El polo "modernizante"*

El polo que llamamos modernizante correspondería a la forma de entender la cultura y la identidad que proviene de las políticas de modernización y su efecto sobre el ser indígena. Podemos entenderla como una respuesta maya a las políticas de *asimilación*: se asumen los elementos culturales indígenas como sinónimos de atraso, y por tanto buscan una identidad indígena libre de ellos.

Esta ideología se centra en la idea de la “superación” del atraso a través del esfuerzo propio. El caso de San Bartolo, con su “ideología local de progreso bendición modernidad” es quizá el mejor ejemplo en su dimensión local; pero esta triada aparece de diferente forma en casi todos los lugares. Tiene referencias claras en las posturas religiosas ortodoxas ligadas a la Acción Católica y las iglesias evangélicas, que pretenden desligarse de la “brujerías y “supersticiones” sincréticas, a las que consideran “*posturas erróneas que ya se habían superado*”. La idea de una *ciudadanía* que se puede reclamar al Estado guatemalteco también proviene de esta forma de entenderse como indígenas; y es la base de la acción política que se da más allá de lo local en que lo étnico no es mencionado. Pero la *educación* es, sin duda, el elemento “modernizador” por excelencia, pues permite asumir los códigos culturales “universales” que se reclaman como carentes entre los indígenas, permite además acceder a la vida urbana y las ocupaciones no campesinas, rompiendo así con lo que supuestamente diferencia del no indígena. De modo que el valor de la educación no está en ser vista como elemento de ladinización –que era la propuesta desde el poder, sino de igualación con el ladino. Esta versión es la que está hoy en día presente prácticamente en todos los sectores y lugares. Sólo en el trabajo sobre los ch’orit’s aparece una referencia –que era muy común en las etnografías de hace unas décadas– de que perciben la escolarización como contraria a los intereses comunitarios, que no enseña nada y sólo “ablanda” a los chicos.

Lo que hay que entender es que esta ideología es producto del racismo. Aparece como respuesta a la situación de pobreza que ha sido consustancial al “ser indígena”, pues la idea básica que está detrás de esta postura y su importancia es la fuerza de la idea de la



“modernidad” como forma de salir del “atraso”. Como esta pobreza se ha vivido asociada a esa vivencia cultural sincrética, se asume que son los elementos culturales “tradicionales” los causantes del atraso y la pobreza. Se piensa entonces que la modernización ha de traer bienestar. Esta ecuación no está confirmada, y en muchos lugares ha traído más pobreza. Pero ideológicamente es muy exitosa, típica de “culturización de la desigualdad”. Visto al revés, al asociarse “lo moderno” con el bienestar, la tradición queda unida a la pobreza, por lo que hay que deshacerse de esos elementos tradicionales para superar “el atraso”. La exclusión se enfrenta ocultando públicamente los elementos que caracterizan el “ser indígena”, y sería la base ideológica de los llamados “alienados”, precisamente por esta subvaloración de los elementos culturales que supuestamente definen lo maya. Las reflexiones de Jones sobre San Juan lo explican muy bien al hablar de los que él denomina “pragmáticos”:

En un nivel explícito se rechaza el programa de revitalización lingüística, pero por debajo de lo explícito parece haber otro nivel reprimido, más profundo. Después de varias conversaciones con gente así situada, a uno le queda la sensación de que están hablando de algo que no dicen. Este *no dicho* apunta hacia un fuerte sentido de vergüenza hacia sí mismo, un rechazo de lo propio; es decir, un odio de lo que sienten que son o que otra gente piensa que son. Esta vergüenza se extiende desde el idioma a toda expresión de la espiritualidad maya y la costumbre, incluidos, a veces, hasta el traje y los propios rasgos físicos.

Por un lado, la larga historia traumática del racismo y la discriminación contra la población indígena ha sembrado un temor de ser, o aparecer, “atrasado”, o de estar considerado como “indio”, “analfabeto”, “pobre”, “campesino”, “alguien sin educación, inteligencia, o posibilidades”. Pero al mismo tiempo, este hecho no basta para explicar las actitudes de los pragmáticos. Para entender la situación actual en municipios como San Juan Sacatepéquez, hay que pensar también en el suplemento necesario de este trauma histórico, que es una rabia que empuja a la gente a “modernizarse”, “actualizarse”, “superarse”, etcétera. Y lo interesante de esta rabia es que cuando estas personas hablan de su deseo de superarse quieren hacerlo *como indígenas* y *no tienen intención* de cambiar de cultura e identidad para convertirse en ladinos. Al contrario, son *orgullosamente indígenas*, al mismo tiempo que su esencia indígena pasa por un proceso de profundos cambios que no están orientados a un destino fijo: lo único que importa es que no se quiere estar donde se ha estado en las épocas dolorosas del pasado. Es entonces una ideología modernizadora que quiere escapar del peso de la historia. Por eso, lo que definitivamente no son, además de ladinos, es “mayas”, con su ideología opuesta, tradicionalista, que alaba y glorifica todo lo que pertenece al pasado y a la historia de su pueblo. A ellos, “lo maya” les parece que es como vivir despiertos una pesadilla. Significa volver a todo el trauma de la historia de “indios atrasados” (y demás) que ellos quieren dejar para siempre a sus espaldas.

Como dice Jones, esta ideología supone una propuesta para salir de ese atraso diferente a la propuesta mayanizadora, y de alguna manera se enfrenta a ella puesto que se basa en desafiar la dominación desde sus mismos códigos. “Lo maya” es visto como un retraso por su insistencia en retomar los códigos culturales que para ellos son síntomas del atraso del que quieren huir. No sirve para salir adelante, si acaso debería ser construido rompiendo

los estereotipos, no regresando a ellos. Por lo mismo, desde este punto de vista no se acepta que lo étnico sea la base de una acción política que ha de hacerse como ciudadanos guatemaltecos, y lo étnico es algo particular. Así, en Comalapa existe un orgullo indígena que se une sin conflictos a un nacionalismo guatemalteco y a la reivindicación de la modernidad.

No se basa en lo "maya" como fuente alternativa de orgullo, sino en dotar de ese orgullo a lo "indígena". Lo que se busca es crear una imagen de lo indígena que no se asocie a los rasgos que han estado asociados al atraso y la pobreza, sino con los logros por los que se sale de la pobreza. Porque desde este punto de vista, la igualdad se puede lograr a través de la economía de mercado más que a través de la movilización; es una cuestión económica individual, no política colectiva. Es imposible entonces, o no se plantea, luchar contra el racismo y sus estructuras, más bien se acepta adaptarse a ellas para poder seguir siendo ellos mismos. No se trata de atacar sino de adaptar.

Todo esto se basa en valorar más la identidad en sí que los elementos culturales que supuestamente la conforman, pues ellos son los símbolos y causantes del "atraso". En buena parte, es una huida, un modo de esconder esta condición por la subordinación y la discriminación cotidiana que conlleva; pero también supone una forma de enfrentamiento y resistencia a esa ideología: aunque suene paradójico, busca y permite cuestionar y romper con la idea de la *ladinización*, pues se crea la figura de los "indígenas modernos", figura que sería imposible en la ideología étnica ladinizadora. Al asumirse públicamente como "indígenas modernos" se les está quitando a los ladinos el monopolio de esta condición. El costo de esta postura es que la identidad étnica queda como algo doméstico y local, mientras que la dimensión nacional, ciudadana, moderna, se ha de vivir de forma desentnazada, sólo como guatemaltecos y guatemaltecas.

### *El polo "mayanizante"*

En este esquema, lo mayanista multicultural que venimos analizando constituiría el tercer polo ideológico desde el que los indígenas pueden leer y entender la vivencia de la cultura, la identidad y la política. Al proponer dar un sentido positivo a los elementos culturales que, según ellos, fundamentan la identidad y hacerlos base de una serie de derechos políticos, esta propuesta se inscribe dentro del marco de la *multiculturalidad* ahora presente en el contexto mundial. Presenta la novedad de convertir a la cultura en base explícita de una serie de reclamos políticos, con lo que los elementos culturales adoptan un status diferente, muy novedoso con respecto al que han tenido hasta ahora.<sup>58</sup>

Lo que está detrás de esta propuesta es romper la ecuación que iguala tradición cultura y atraso pobreza para buscar una forma en la que *la modernidad pueda vivirse desde la diferencia cultural*. Por ello, se pide a los mayas que asuman con orgullo los elementos

58 Esta valoración y codificación de los elementos culturales propios también tiene un contenido nacionalista claro, al buscar crear las bases simbólicas de ese colectivo pan maya; pero esa dimensión apenas aparece en las etnografías, como si se conociesen las partes pero no el todo que las une. Agradezco a Arturo Taracena haberme señalado esta ausencia.



culturales que les diferencian.<sup>59</sup> El costo de esta operación es entender “la cultura” o la “tradicción” de una forma “purificada” de los elementos provenientes de la dominación colonial y neocolonial, diferente por lo tanto de la forma sincrética en que la entienden quienes la viven. Como dice Fisher, supone la “reestructuración de la visión del mundo” (2001: 247) aunque propone basarse en la continuidad, es vivida como *ruptura* por muchos. Así se aprecian en la religión y la educación, y en la misma acción política, espacios en los que las propuestas desde lo maya rompen con gran parte de los sentidos otorgados hasta ahora.

Se trata de una propuesta *nueva* en relación a las otras dos, y que por tanto carece de su fuerza social, aunque como hemos visto sí tiene sus apoyos, pues es manejada por actores poderosos no autoidentificados como mayas. Según Hale, de todas formas sí que ha sido absorbida indirectamente de alguna manera por los indígenas “no organizados”, que saben que “ante la desigualdad humillante o el insulto racista ya no tienen la necesidad de quedar en silencio” (2004: 152).

### Los rasgos compartidos y su vivencia

Estos polos ideológicos dan sentido a una misma realidad y han sido construidos históricamente en un proceso de continuidad. Por ello no están aislados entre sí: hablan de los mismos elementos y, en ocasiones, dicen las mismas cosas sobre ellos. Además, como ya se ha dicho, la gente normalmente no basa sus posturas desde uno de ellos sino en un punto que mezcla elementos de varios. Todo esto se aprecia en la relación que hay entre ellos, que se podría representar a través de la figura gráfica de un triángulo que se puede entender en dos sentidos..

#### *Las líneas del triángulo: los rasgos compartidos*

Si las ideologías que se han mostrado se pueden considerar como polos, como los tres *vértices* del triángulo, al fijamos en las *líneas* que hay entre ellos, veremos que no están en absoluto aislados entre sí, sino que estos tres polos ideológicos están muy comunicados entre sí. Cada dos de ellos *comparten* elementos entre sí que no tiene el tercero. Eso es lo que permite y da paso a esa combinación entre ellas que encontramos en la vida diaria. Y es también lo que permite entender, si nos centramos en ellas, las diferentes respuestas halladas con respecto a la propuesta maya. Esta idea se puede trabajar en un cuadro como el siguiente:

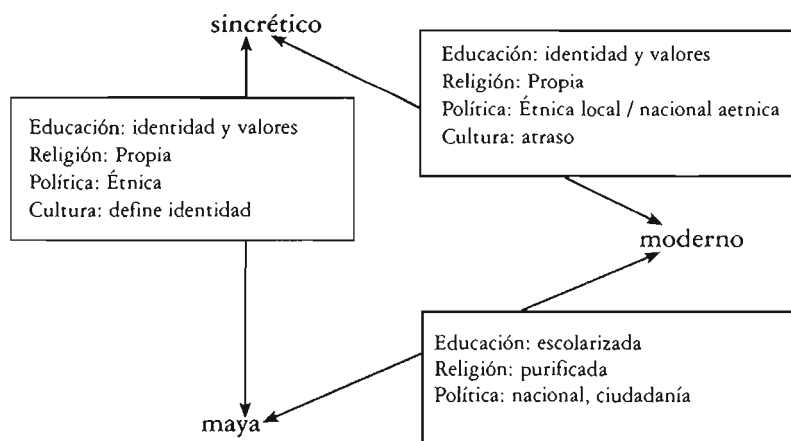
Como podemos apreciar, las tensiones en los ámbitos que hemos desarrollado en este capítulo se pueden entender precisamente porque en ellos convergen de diferente forma versiones de los tres polos ideológicos: Si desde la versión sincrética se preveía una educación no escolarizada para reproducir los valores culturales e ideológicos (de una forma que ya prácticamente no se da), desde lo mayanizante, esta reproducción debería hacerse a través de una escolarización que consideran un derecho, pero que desde lo modernizante sólo ha de servir para universalizar y salir del atraso.

59 Según Murga, en la situación de “inferiorización social, menosprecio y desvaloración de sí mismos y su cultura” la respuesta es diferente a la modernizante que acabamos de ver: “a través de la conciencia y la *politización* se invierte la percepción en un proceso de autovaloración y politización” (2006: 114).

	SINCRÉTICA	MODERNIZANTE	MAYANISTA
EDUCACIÓN	No escolarizada <i>Identidad y valores</i>	<i>Escolarizada</i> Superación	<i>Escolarizada</i> <i>Identidad y valores</i>
RELIGION	<i>Propia</i> Mezclada <i>Apolítica</i>	Universal <i>Purificada</i> <i>Apolítica</i>	<i>Propia</i> <i>Purificada</i> Politicizada
POLÍTICA	<i>Étnica</i> Local "Moral costumbre"	<i>Aétnica</i> <i>Nacional</i> <i>Ciudadana derechos</i>	<i>Étnica</i> <i>Nacional</i> <i>Ciudadana derechos</i>
CULTURA	<i>Atraso</i> <i>Define identidad</i>	<i>Atraso</i> <i>No define identidad</i>	Orgullo <i>Define identidad</i>

Frente a la asunción de un carácter híbrido en la vivencia religiosa sincrética, cada una de las otras dos busca purificarla hacia uno de los dos componentes históricos que la forman: el universal impuesto los modernizantes y el propio originario los mayanistas. Por último, las tensiones entre lo étnico/universal y lo local/nacional que veíamos en la política adquieren más sentido al ser vistas entre estas tres propuestas: desde lo sincrético, la política étnica ha sido local, y desde lo modernizante gana el alcance nacional a base de perder la especificidad étnica. Los mayas pretende unir ambas propuestas: que la política étnica sea de cobertura nacional. La comprensión se enriquece al incluir cuál es la base de esa participación: si la costumbre comunitaria o los derechos –universales o propios que otorgan una noción de ciudadanía inexistente en lo sincrético. Podemos añadir las versiones de la cultura que hemos estado viendo: sinónimo de atraso desde lo sincrético y lo modernizador, pero de orgullo para lo maya, donde se percibe, al igual que en el primer polo, como la base de su identidad étnica.

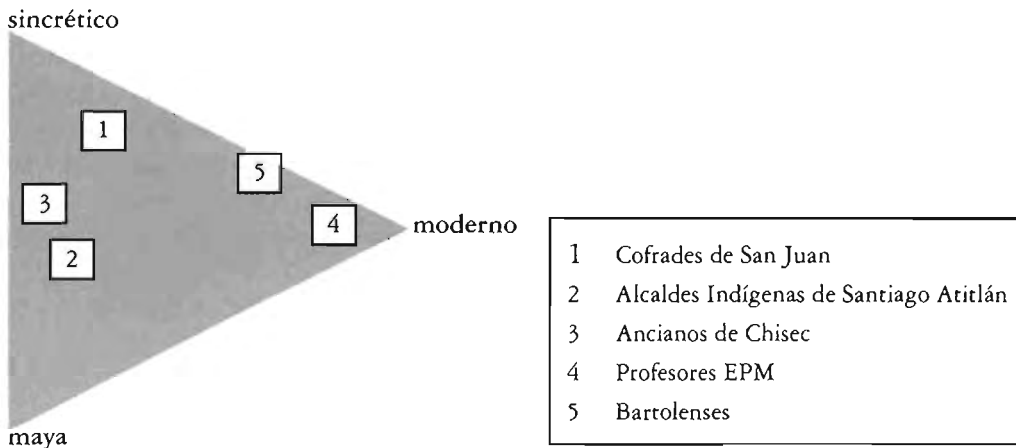
Todo esto se puede representar en forma de triángulo, centrándonos, como se decía, en las líneas que unen los puntos. De todas formas, para evitar interpretaciones simplificadas que lleven a conclusiones erróneas, esto que presentamos aquí es una propuesta de ordenamiento. Las cuestiones son mucho



más complejas de como aparecen en este gráfico. Lo que se quiere resaltar es que el pensar en las propuestas ideológicas de esta forma nos puede ayudar a comprender tanto sus mismos términos como el modo en el que son recibidas y apropiadas por la gente.

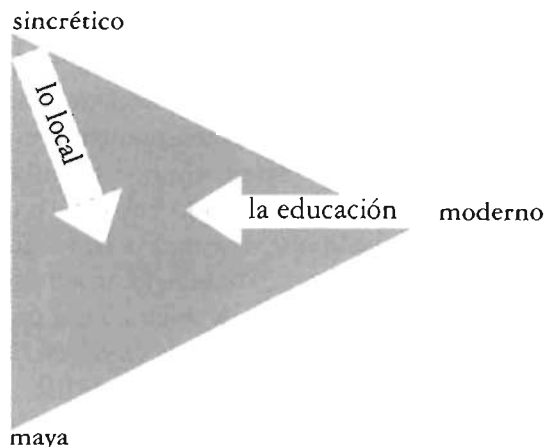
*La superficie del triángulo: las ideologías vividas*

Por otro lado, podemos ver el triángulo como *espacio*, como *superficie* interna, que nos permite hablar de *cómo se vive* esta diversidad ideológica. Como se ha dicho, prácticamente ninguno de los casos de personas, sectores sociales o actores políticos que hemos encontrado se pueden identificar *exclusivamente con una* de las propuestas, sino que éstas deben y pueden ser situadas en algún lugar de ese espacio intermedio. El lugar de un sujeto, colectivo o caso quedaría definido por los elementos que provienen de cada polo en la forma de entenderse y de entender la realidad étnica. Como un ejemplo, se pueden situar algunos de los casos que hemos visto: los Cofrades de San Juan Sacatepéquez (1) estarían cerca de lo sincrético pero hacia lo modernizante, mientras que las Alcaldías Indígenas de Quiché o Santiago Atitlán (2) están entre lo sincrético y lo mayanizante. Acá también estarían los ancianos de Chisec (3) que van acercándose a las propuestas de los arqueólogos. En cambio, los profesores de la EPM (4) están en lo moderno, como los que reclaman el derecho a la educación. Y también hacia lo moderno están los bartolenses (5), pero con un importante peso de lo local



Como vemos, no existe un comportamiento uniforme ni “equilibrado” entre los polos ideológicos que estamos analizando, cada uno de ellos tiene fuerzas diferenciadas. El polo sincrético se basa en su profanidad histórica, y el modernizante en ser la ideología hegemónica desde hace más de cien años. Y dentro de cada uno de ellos, hay elementos que, por decirlo así, salen del polo e impregnan todo el triángulo: la importancia de la *identidad local* a lo largo y ancho del territorio indígena es algo que proviene de lo sincrético pero mantiene una fuerte presencia en todo el espectro, “empujando” las opciones hacia ese lado. Por el contrario, las visiones aislacionistas de este polo respecto a la *educación* están prácticamente superadas en general, prevaleciendo las ideas *modernizantes* –igualitarias o mayanizantes. En lo *religioso*, por el contrario, podríamos hablar de tres propuestas institucionales que coinciden con los polos, pero las prácticas y la fe de la gente se sitúan de forma más diversa.

El hecho de que entre “lo moderno” y “lo maya” no aparezcan muchas formas concretas de entender la etnicidad puede deberse a que, por un lado, lo sincrético es la base histórica compartida aunque valorada de diferente forma entre estos dos polos. Por otro, entre ellas se está desarrollando ahora una lucha de legitimidad para adueñarse del poder ideológico. Lo mayanizante presenta una forma de enfrentarse a la modernidad diferente a la moderna, pero no opuesta sino que quiere ser complementaria a la sincrética. De todas formas, modernos y mayas comparten mucho más de lo que ambos quisieran reconocer. Es más, para llegar a crearse una ideología maya, ha tenido que haber habido antes un paso por la modernidad.



### Las ideologías étnicas

Por último, cada uno de estos tres polos representa la forma en que desde cada una de las ideologías étnicas históricamente creadas se entienden la cultura y la práctica política por parte de los indígenas: segregacionismo, asimilacionismo y multiculturalismo. Por tanto también les podemos ubicar en un “modelo tripolar” si las vemos como tres formas de entender la relación entre la diferencia y la igualdad, como aparece en el siguiente cuadro:

SEGREGACIONISMO	ASIMILACIONISMO	MULTICULTURALISMO
reconoce diferencia	no reconoce diferencia	reconoce diferencia
desigualdad legal	igualdad legal	igualdad legal
racismo abierto	racismo cultural	no racismo

Esta visión triangular cuestiona los planteamientos políticos explícitos que se hacen tanto de desde lo maya como desde sus oponentes, que ven las versiones políticas sólo entre dos polos: el asimilacionismo nacional liberal y el multicultural.<sup>60</sup> Ambos se apropian de alguna manera del tercer polo, haciéndolo desaparecer de la disputa: la segregación sigue vigente en muchos de los planteamientos asimilacionistas –lo veremos en la última parte de este trabajo ; mientras, por el lado maya, se pretende asumir lo sincrético a lo tradicional, ancestral “puro”, retirándole cinco siglos de proceso de construcción cultural en un entorno de subordinación étnica.

<sup>60</sup> Ver, por ejemplo, Cojtí en el Volumen 3 y Bastos, 2006.

## Unas ideologías en relación dialéctica

Las ideologías étnicas que hemos denominado *sincrética*, *modernizadora* y *mayanizante* son las versiones actuales de unas construcciones históricas que han ido surgiendo, desarrollándose y consolidándose en diferentes momentos específicos, respondiendo a intereses de sectores sociales –“bloques históricos” que obtenían beneficios de estas formas de entender la diferencia, la cultura y todo lo que ello conlleva. Pero el hecho de que hayan perdurado hasta la actualidad muestra que pueden seguir manteniéndose por factores diferentes a los que las hicieron surgir. Por ello, en la situación actual conviven elementos que provienen de estas tres propuestas ideológicas. Ésa es la razón de la imagen triangular que se está dando, pero hay que entenderla como una fotografía, un *corte en el tiempo* de algo que se viene gestando y transformando desde hace mucho tiempo.

El situar estos fenómenos en una perspectiva dinámica, procesual, puede ayudarnos a entenderlos mejor en sí mismos y en su relación con su contexto. En ese sentido, se puede considerar que la relación entre estos tres modelos ideológicos es *dialéctica*, es decir, parte de un proceso de relación mutua basada en el valor creativo del *conflicto entre ellas*.

### *Lo sincrético como tesis*

Si partimos de que las *ideologías étnicas* surgen cuando la diferencia de origen se utiliza para justificar la desigualdad en una sociedad compleja, en lo que ahora es Guatemala –y en el resto de América Latina esto ocurre cuando los españoles adaptan la concepción estamental a la diversidad de orígenes dando lugar a una valoración jerárquica de niveles de civilización (medidos por los religiosos). En este momento comienza a darse ya un proceso dialéctico en las formas de entender y practicar la cultura: frente a la situación cultural maya existente (denominada postclásica) tesis se imponen –como antítesis aquellos aspectos de la cultura castellana que los colonizadores consideran necesarios para su labor de dominio.

De ese primer choque (primero, en términos de la historia étnica que nos interesa, pues esas mismas culturas “maya” y “castellana” provienen de choques previos) surge como *síntesis* lo que acá hemos denominado la forma *sincrética* de entender y vivir la cultura por parte de los ahora llamados indios. De la voluntad de imposición colonizadora y la voluntad de resistencia y adaptación del colonizado, surge algo que no es ninguna de las dos anteriores, es un *constructo* nacido de una relación de dominación.<sup>61</sup> Ésta es la situación de la que parte esta relación: la síntesis pasa a ser *tesis* de este proceso.

Las políticas segregacionistas coloniales, y después las republicanas, crearon esa forma de vivir la etnicidad: la segregación física y legal fue el marco en el que surgieron las prácticas sincréticas que conocemos en el caso de la religión y el poder local, pero apenas se perciben en el idioma y no existen en la educación, pues éstas no fueron áreas en las que interviniera el Estado colonial. Con sus cambios y adaptaciones, estas ideas –las de

61 Al insistir en la dominación, quiero alejarme de las imágenes idílicas de “Encuentros entre dos mundos”, además de que el resultado de lo que hablamos no es el mestizaje, sino “lo indígena”.



dominación tanto como las de adaptación estuvieron guiando la política guatemalteca de diferentes formas hasta 1944, más o menos.<sup>62</sup>

### *Lo modernizante como antítesis*

La propuesta de la *modernidad* surge como *antítesis* a esa idea de una segregación originada –según las ideologías étnicas dominantes– por los rasgos culturales. Pretende acabar con la desigualdad asumiendo como propias las características que supuestamente definen y dan poder al “otro” la educación, el progreso, aunque para ello haya que perder los elementos culturales que definen al grupo, que se suponen un impedimento.

Esquit nos habla de la aparición de la idea de *modernidad* en los años 30, entre líderes kaqchikeles de diferentes municipios que ven en la educación una forma de luchar contra la discriminación de la que son objeto.<sup>63</sup> Considerando que el entorno era aún *segregacionista*, esta propuesta modernizadora tiene un claro carácter étnico –contra los ladinos y sus bases de poder– y de *antítesis* consciente y combativa contra la situación existente. A partir de los años 50 del siglo XX esta forma de entender la etnicidad y sus rasgos culturales se generaliza, porque es cuando empiezan a existir posibilidades de salir del atraso en el contexto de la modernización, y cuando el Estado, la Iglesia y otros actores también empiezan a ver la etnicidad desde la óptica de una *asimilación* o *integración*. El entorno ideológico viene dado por la versión local, guatemalteca, de la asimilación: la ideología de la ladinización, que se basa más en una convicción de que “el desarrollo” traerá el cambio étnico que en políticas concretas para lograrlo.

Dentro de las comunidades esta relación de *antítesis* se vivió de una forma muy concreta en el *conflicto* entre las autoridades tradicionales como representantes de “la costumbre” y las autoridades nuevas de la AC con la ortodoxia católica.<sup>64</sup> Así, fruto de los cambios socioeconómicos y sus consecuencias ideológicas, el conflicto entre tradición y modernidad se vive *entre* los mismos indígenas. La situación que se acaba produciendo no implica la desaparición del *polo sincrético*, por su profundidad histórica, pero sí la transformación de su ubicación como ideología y del poder de sus representantes. La forma de “modernidad” que resulta no supone la pérdida de la calidad ni autoidentificación como indígenas, sino su transformación. Es un “indígena” que no quiere arrastrar las cargas de la tradición, sino serlo a través de la educación y del manejo del castellano, adaptándose a la nueva situación socioeconómica e ideológica. La contradicción política de pretender ser indígena y ser moderno (ciudadano guatemalteco) acaba siendo unos de los motores de la exacerbación del conflicto armado a finales de los 70:

“La conciencia nació cuando los chupolenses entendieron que los querían excluir del mundo de los hijos de Dios por pertenecer al mundo de *ri winaq*. [‘la gente’, los indígenas]. Cuando Acción Católica y, posteriormente, ‘la organización’ (es decir, el CUC EGP) los impulsaron a reclamar al Estado que los tratara como hijos de Dios, ... la palabra

62 Compartimos así la idea de Taracena *et al* (2003) de que, pese a que desde inicios del siglo XIX, y sobre todo con el liberalismo cafetalero de fin de ese siglo, el *discurso* fue sobre todo igualitarista, la ideología y las prácticas étnicas concretas del Estado y la sociedad fueron sobre todo segregacionistas.

63 Grandin (2000) también habla de las ideas de “modernidad” entre los k’iche’s de Quetzaltenango para 1890.

64 Existe suficiente bibliografía al respecto: Falla (1980), Britnall (1979), Davis (1997) en partes muy diversas de la República.



‘indio’ adquirió un significado aún más nefasto. Ser ‘consciente’ implica poder reclamar simultáneamente ‘su identidad indígena’ y su identidad como ‘gente, como cristianos, como guatemaltecos’. En contraste con los demás matices de la identidad chupolense, el de ser consciente es fruto de un proceso histórico: ser consciente es incluirse dentro de la nación guatemalteca y, al mismo tiempo, reconocer que para incluirse fue necesario luchar.” (Mac Allister, 2000: 66).

### *Lo maya como síntesis...*

Frente a esta situación de una ideología étnica en la que los elementos modernizantes son preponderantes pero que mantiene bastantes elementos sincréticos, el mismo desarrollo del proceso de modernización hacia la globalización y los cuestionamientos varios al Estado nacional dan paso a la ideología *maya*. Esta nueva propuesta surge del conflicto entre las dos previas, y puede ser entendida como la *síntesis* entre ambas, pues pretende romper con la contradicción entre cultura/tradición y modernidad/participación, que está en la base del racismo actual. Se busca que la pertenencia étnica y las prácticas culturales que la definen sean vistas como motivo de orgullo y no de atraso, y que además sean reconocidas para que sean la base de derechos concretos.

En esta síntesis se *redefinen* los elementos que estaban en contradicción. Por un lado, se redefine la idea de participación y ciudadanía política, que debe dejar de ser individual, para pasar a ser colectiva; y se redefine la idea del colectivo identitario nacional, que de homogéneo debe pasar a reconocer la diversidad interna. Pero lo que más claramente se redefine es la idea de la *cultura* —o mejor, de nuevo, la “etnocultura”, que pasa de “tradicional” a “ancestral”; y de vivida a reclamada. Esto implica que aquellos elementos que definen lo maya ya no son los sincréticos que por siglos se han construido como “propios”, sino unos nuevos (que podríamos llamar *sintéticos*) que surgen de “limpiar” esos elementos de sus rasgos derivados de lo español occidental ladino, actualizándolos, a cambio, al contexto global. Esta nueva versión crea tensiones entre quienes viven la cultura, ya sea más cerca de lo tradicional sincrético o de lo modernizante occidental.

De la misma manera, en un plano más amplio, lo *multicultural* pretende ser la *síntesis positiva* de segregacionismo y asimilacionismo, al recoger lo positivo de ambas propuestas: reconocimiento de la diferencia e igualdad de derechos; dejando de lado la desigualdad y falta de reconocimiento. De esta forma, esta ideología multicultural supone un paso superior del liberalismo, que ha superado parte de sus contradicciones, de la misma forma que la globalización es una fase superior del capitalismo que vio nacer el liberalismo.

### *... y como antítesis*

En esta operación, y siguiendo las lógicas de la dialéctica, la propuesta *maya* se presenta como la *antítesis* a una ideología asimilacionista que es vista como la *tesis* actual. Por eso la tensión se da sobre todo con las propuestas *modernizantes*, que son vistas como el efecto de las políticas asimilatorias, y que además son postuladas por los grupos que actualmente manejan el poder comunitario de forma más clara. Otra consecuencia es que, al situarse en frente de los *modernizantes*, la propuesta *maya* pretende hacer suya la *tesis sincrética* originaria, como si fueran la misma cosa: recrean los elementos culturales que la definen

desde su nueva visión e intereses, pero haciendo ver que son los mismos. En este sentido, la propuesta *espiritual* maya es quizá el mejor ejemplo de una *síntesis* nueva que pretende haber sido siempre así.

### *La propuesta dialéctica*

Esta forma de entender los cambios ideológicos desde la perspectiva *dialéctica* puede ayudarnos a comprender, como hemos visto, algunos de las características de la situación “tripolar” que definíamos antes, y la diferente conceptualización de cada uno de los “polos”. Además, muestra que no sólo en la actualidad existen diversas formas de entenderse como indígena en la sociedad guatemalteca y en relación a sus elementos culturales, sino que a lo largo de la historia no ha habido una sola forma de hacerlo, y que esa diversidad persiste, tanto por inercia como porque en la actualidad persisten en Guatemala diversos tipos de relaciones sociales y de poder, tanto de forma estructural como entre los mismos indígenas. Y eso se refleja en cómo se ven unos y otros.

Este esquema básico da situaciones muy diversas. La diferente forma en la que cada una de estas ideologías ha influido de forma geográfica, ocupacional, social, etc., impide hablar de desarrollos lineales. Por ejemplo, para los campesinos q'eqchi's de Chisec es más fácil transitar de su religiosidad sincrética a la propuesta maya porque no han sufrido el embate religioso “modernizador” que es tan evidente en casi todo el altiplano central, como en Choatalum, donde apenas queda en la gente restos de las ideas religiosas de “la costumbre”.

Además, esta visión dialéctica, que pone unas ideologías en relación a las demás, nos advierte que no todo es ruptura ni todo es continuidad en lo maya multicultural, como a veces puede parecer, sino que muestra rasgos de continuidad con segregacionismo y asimilacionismo en algunos de sus aspectos constituyentes. Esto nos debe llevar a pensar hasta dónde puede o pretende transformar y hasta dónde dar continuidad.

Por otro lado, esta visión dialéctica evita la operación analítica de diferenciar entre procesos “endógenos” y “exógenos”, pues muestra cómo la propuesta maya surge del mismo proceso de desarrollo ideológico dentro del grupo indígena pero que esto no se puede entender a menos que veamos a este grupo como *parte de un conjunto* no sólo nacional, sino internacional global, con el que se relaciona porque forma parte inherente del mismo. Quizá el mejor ejemplo sea la idea de Wilson (1999) de que para que los catequistas q'eqchi's en su caso reivindicaran la cultura maya q'eqchi' como tal, antes sus padres debieron romper con su visión comunitaria a través de asumir las ideas de la modernidad que venían de las ideologías que la Iglesia y otros actores propugnaban. Es lo mismo que dice McAllister refiriéndose a la costumbre: “Los nietos de los que denunciaban los signos del pecado, ahora hablan con todo respeto de su importancia cultural” (2002: 277). Es decir, que para llegar a “lo maya”, lo indígena ha tenido primero que “modernizarse”, y que eso fue en un proceso endógeno exógeno a la vez. Por último, también nos muestra que la suma casi infinita de actitudes como la de estos catequistas —dentro y fuera de Guatemala es la que ha acabado haciendo de lo multicultural una ideología mundialmente legítima.



# IDEOLOGÍAS Y CAMBIO SOCIAL: EL MULTICULTURALISMO EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

La dinámica ideológico identitaria que se ha analizado y descrito en el capítulo anterior está inscrita en un proceso histórico que ha transformado la conformación social guatemalteca y ha generado diferentes respuestas surgidas de experiencias diferenciadas. De eso va a tratar este capítulo. Primero, se va a buscar mostrar el desarrollo sociohistórico concreto que ha llevado al hecho de que hoy en día, en las comunidades mayas de Guatemala, ciertos sectores entiendan la etnicidad desde la perspectiva multicultural. Posteriormente se analizará a ese sector “mayanista” y a los que, desde una base socioeconómica similar, se sienten más a gusto con los postulados “modernizantes”. De ahí se verá cómo están respondiendo a las propuestas mayanistas los excluidos de la globalización, esa mayoría que no ha sacado beneficio como los dos sectores previos a los cambios de las últimas décadas. Para terminar, se verán las reacciones de los actores que, siendo indígenas, quedan de alguna manera en los márgenes de la propuesta mayanista: los otros pueblos indígenas, los que viven en el oriente del país, los que sufren los efectos más directos de la globalización, para terminar con mujeres y jóvenes.

Así como en el capítulo anterior los conflictos ideológicos fueron el eje de análisis y las diferentes ideologías su objetivo, éste se arma alrededor de la dinámica de diversificación social que se ha dado entre los mayas como resultado del proceso de modernización globalización, y la pregunta es qué relación tiene todo esto con el surgimiento la ideología mayanista. ¿A qué lógicas responde esta nueva propuesta?, ¿podemos hablar de una ideología de clase?, ¿qué función cumple ante la diversificación cultural y social de los mayas? Éstas son algunas de las preguntas a las que se intentará encontrar respuesta, con ello se pretende avanzar hacia la *economía política* del multiculturalismo en Guatemala

## 1 LO MAYA, PRODUCTO DE UN PROCESO SOCIAL CONCRETO

### Multiculturalismo y cambio social

A lo largo de este texto se ha venido repitiendo que “lo maya” en su versión multicultural que conocemos es producto de la posmodernidad neoliberal global, así como la ladinización y el asimilacionismo lo son de la modernidad capitalista liberal. A nivel internacional, está estudiada la idea de que las demandas de reconocimiento cultural y las políticas públicas relacionadas con éstas se pueden entender dentro del mismo proceso general que va asociado a la globalización: las inmigraciones internacionales acaban con el ideal de las

naciones culturalmente homogéneas en los países desarrollados (García Canclini, 2004); el fortalecimiento y politización de las identidades son la otra cara de homogeneización de los insumos culturales (Comaroff, 2006 [1996]; Castells, 1999; Fisher, 2001: 245), los grupos arrecian en sus demandas cuando el desmontaje del estado benefactor les deja sin los canales de intermediación clásicos, donde los hubo (Assies et al, eds, 1999; Yashar, 2005).

Pero esta “globalización” no es algo de hace poco. Si bien desde hace más de una década se han consolidado los cambios que permiten hablar de una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo, las características que la definen empezaron a surgir y tomar forma por lo menos hace treinta años, y en su mayoría suponen la agudización de tendencias que ya estaban presentes: la internacionalización del capital y la movilidad de la mano de obra, por ejemplo.<sup>1</sup> En Guatemala, estos momentos coinciden con los de despegue económico y cambio social asociados a la modernización, y con su cuestionamiento político más fuerte, sobre todo en los 70. De ahí que la crisis latinoamericana de los 80 que en Centroamérica tuvo características críticas fue la antesala del ajuste estructural y el cambio de modelo económico (Pérez Sainz, 1996; Robinson, 2003).

Producto de todo esto, las cosas han cambiado mucho en los últimos 20 años, ciertos niveles de población han podido sacar ventajas de los cambios políticos, del fin de la guerra y de la inserción global. Pero la gran mayoría, no, pues todo esto está ocurriendo sin alterar las formas básicas de dominación: el poder indígena no sale de lo local, el poder económico no toca los intereses de la oligarquía, etc.

Lo que queremos mostrar acá es cómo la versión guatemalteca de la multiculturalidad surge en este momento de cambio social entre una modernización regresiva, truncada y parcial y una globalización que no cuestiona esas características. En el Capítulo 2 de este Volumen y en numerosas publicaciones se ha trabajado este origen desde el punto de vista de lo *político*, del surgimiento de ese *actor* que después será el movimiento maya. Acá se pretende explorar más desde un punto de vista sociocultural: cómo se fueron dando las condiciones para que un sector de la población maya rompa con las ideologías étnicas previas, y entienda su situación étnica desde el marco multicultural *tal y como hoy lo conocemos en Guatemala*.

Sabemos, por lo que se ha visto, que existen factores de identidad, de vivencia cultural y de ubicación sociología que influyen en ello, así como de militancia política y adscripción religiosa; pero también hay otros relacionados con prestigio, poder y subsistencia. También sabemos que este cambio ideológico entre algunas gentes es uno de los efectos del cambio social, pero no es el único. Como ya se ha repetido varias veces, este proceso es múltiple, y provoca otros desarrollos ideológicos a otros niveles o en otras direcciones. En su momento, nos referiremos a todo ello.

## Modernización y diversificación

La situación en la que se encontraba la población indígena en general, desde que los gobiernos liberales que siguieron a 1871 organizaron el Estado alrededor del cultivo y

1 Ver lo que plantean Wallerstein (1979) y Robertson (1992) desde diferentes posturas

la exportación del café (Castellanos, 1996; Taracena *et al*, 2003), era una de explotación laboral y dominación política a través de una capa de ladinos locales que, si bien servían a los intereses de la oligarquía, también atendían sus propias necesidades de trabajo gratuito y tierra, a través de la segregación de la población indígena y su exclusión de las decisiones políticas (Esquit, 2002). Pero en algunos lugares existían élites indígenas locales que, por su situación, podían apreciar mejor la discriminación de la que eran objeto y reclamar de un modo político (Grandin, 2000). Sus demandas de igualdad y educación se realizan en el marco de la ideología liberal de “la modernidad” y “el progreso” (Zamora, 2007); pero precisamente en contra de la realidad de segregación que se vivía a pesar de ella.

### *Descampesinización y diferenciación social*

El proceso socioeconómico denominado como “modernización” se dio en Guatemala sobre todo a partir de la Revolución de 1944, suponiendo cambios fundamentales en varias dimensiones, en todo el país y también en la población indígena (ver Pérez Sainz, 1996; Adams y Bastos, 2003; Guerra Borges, 2006). Se produjeron procesos como la industrialización, la migración a las ciudades—sobre todo la capital, la salarización urbana y rural, la monetarización, el aumento de la escolarización y el surgimiento de una clase media asociada a los empleos estatales y de cuello blanco. Todo esto ocurrió de forma parcial, sin acabar de suponer la transformación social que se dio en otros lugares, pues no se tocaron las estructuras básicas del poder, la tenencia de la tierra, y la base agroexportadora de la economía. En su texto, Camus habla de una modernización “autoritaria, regresiva, militarizada y contradictoria”, pues combinó cambios con inmovilidad, y pobreza con consumo, por ejemplo.

Entre la población indígena, los cambios fueron menores, y sobre todo llegaron más tarde que entre el resto de los guatemaltecos (Bastos, 2000). Sin embargo, algunos de ellos fueron *cuantitativamente* fundamentales para explicar la situación que estamos analizando. En muchos lugares, la ampliación de posibilidades económicas a través del comercio, la manufactura o la agricultura de mercado supuso una transformación socioeconómica que limitó la dependencia hacia el trabajo estacional para algunos sectores.<sup>2</sup> Así lo recuerdan y son conscientes, por ejemplo, los habitantes de Patzún, San Pedro de la Laguna y Santa María Visitación, que cifran su “progreso” en ya no tener que “bajar a sufrir” como hacían sus padres y algunos de ellos de jóvenes.<sup>3</sup> Todo esto llevó a una *descampesinización*—en el sentido de no depender de la agricultura de subsistencia y la migración para la reproducción de ciertos sectores, acompañada de un aumento de la *escolarización* que permitió el acceso a empleos no manuales.

Este proceso no afectó de igual forma toda la población. Si bien algunas áreas y sectores se beneficiaron de sus condiciones ecológicas o de sus tradiciones de ambulantes,

2 En algunos lugares, el proceso ya comenzó con la anulación del trabajo por deudas decretada por Ubico en 1934 (Warren, 1992), que permitió centrarse en el trabajo propio de quienes, como los comerciantes de San Bartolo, ya tenían una base para capitalizar. En Totonicapán, ya para la Revolución había una pequeña élite k'iche' local con posibilidades de acceder a puestos políticos.

3 Eso supuso cambios en el sistema minifundio latifundio, pero éste siguió funcionando. Los cambios que se dieron en el altiplano no afectaron la estructura general de la tenencia de la tierra, las fincas agroexportadoras diversificaron su producción y siguieron contratando mano de obra estacional de los sectores y lugares que no pudieron sumarse al proceso de descampesinización

manufactura o turismo; en otros, la modernización no supuso un aumento de las condiciones de bienestar. Así lo comenta Metz para los ch'orti's: en este periodo aumentó la sujeción étnica y la exclusión económica. De la misma forma, en donde sí funcionó, los residentes de la cabeceras municipales tuvieron muchas más posibilidades que los de las aldeas.

Así, en todos los lugares, la modernización trajo una *diversificación social* que desde entonces ha ido abriendo brechas internas. No es que antes no existiera, es que ahora se da de una forma más sistemática por las diferentes posibilidades de entrar a aprovechar los beneficios del mercado; y se da en un contexto nacional y mundial que favorece esa diferenciación. La expansión de las relaciones capitalistas *al interior* del mundo indígena tiene además el efecto de transformar las relaciones e instituciones sociales preexistentes. Todo esto se refuerza por la *diversificación geográfica* producto de la migración fuera de las comunidades (Bastos, 2000; Camus, 2002), que en muchos casos no sirvió más que para seguir dependiendo de la tierra o empezar a hacerlo de un salario que no permite salir de la situación de exclusión.

### *Transformación cultural*

La diversificación, junto a la escolarización y la migración de ladinos a las ciudades, fue abriendo la puerta para el acceso de ciertos sectores de indígenas al *poder municipal*. Éste es quizá el efecto más claro e importante de lo que supuso el acceso a formas restringidas de participación política, a través de los partidos políticos, pero para algunos fue suficiente.<sup>4</sup> Además de esta vía, fue muy importante toda la renovación *ideológica* que al inicio fue de la mano de la Iglesia católica y que apuntó hacia una forma “moderna” de ser indígena que se negaba a seguir anclada en un pasado que implicaba creencias “supersticiosas” y sujeción a lo ladino, y que buscaba convertirse en ciudadanos guatemaltecos como los demás.

Estos cambios socioeconómicos e ideológicos conllevan un *cambio cultural* importante, en el que muchos indígenas asumieron rasgos que supuestamente eran los que definían a los ladinos: salarización, educación, urbanización. Y esto tiene consecuencias étnicas, pues en parte se diluyen esos marcadores de la diferencia. Sin embargo, esto no llevó a la ladinización como proceso social generalizado. Lo que sí empezó a cambiar fue la forma en la que hombres y mujeres se percibían a sí mismos, y percibían al otro, tanto en términos étnicos como de clase. Es decir, empezaron a darse las circunstancias para que cambiara la identidad y la ideología étnicas. También entre los “otros” de estos sectores —los indígenas que continuaban excluidos y los ladinos que se veían desplazados—, empezaba a cambiar la percepción sobre ellos y sobre lo étnico.<sup>5</sup>

Podríamos decir que éste es el principal efecto de este periodo, para lo que nos interesa: va surgiendo una capa de mayas que cada vez es más capaz de manejar los códigos culturales del Estado y de los ladinos. Esto les hace *nacionalizarse*, sentirse más

4 El acceso de indígenas a las Municipalidades en pleno derecho también puede verse como una *recuperación* de la autonomía respecto a los ladinos que se disfrutaba antes del siglo XIX (Esquit, comunicación personal). Por tanto, para algunos sectores puede inscribirse en un proyecto conservador de base local, no tiene por qué ser parte de una estrategia de nacionalización en igualdad de condiciones, aunque sí también puede tomar este valor.

5 Para los años 40 en Totonicapán había mujeres k'ich'es que “usaban prendas de damas ladinas”, mientras que en Parzún, Sinclal habla de que ya no hay una “clara dominación ladina” sobre los indígenas

guatemaltecos, verse por primera vez en esos términos más amplios. Algunos entrarán a espacios, como los abogados y médicos de Totonicapán, o los militares o los curas de Comalapa, que no cuestionan la ideología vigente de segregación ladinizadora: serán los que “para ser oficiales tienen que dejar de ser indígenas” (Bastos, 2004a: 80 86). En otros casos, la nacionalización les llevará a exigir igualdad desde los términos que usa el discurso vigente: de desarrollo y progreso, y también de democracia, igualdad, etc. Los que más se integran en el mundo no indígena se vuelven conscientes de la pérdida de esos rasgos que les definían, y su vivencia les hace darse cuenta de que la promesa de la superación y la ladinización no ha funcionado: aunque dejen de ser pobres y aunque se comporten según los códigos exigidos, los sigan tratando como a “indios”. Esa experiencia compartida irá ayudando a crear un sentido de pertenencia *étnica* por encima de lo local (Bastos, 1998).

En esta época y entre estos sujetos en proceso de cambio surgen las primeras formas institucionales que buscan vincular lo local con lo nacional de una forma nueva. Por ejemplo, las asociaciones culturales y de estudiantes de Comalapa y Patzún, que ven lo indígena como propio, pero al mismo tiempo se politizan. Normalmente se trata de estos sectores beneficiados por el desarrollo económico y convencidos de la necesidad de la modernidad. También los primeros organizadores de lo que después será el CUC pertenecen a esos sectores descampesinizados (Le Bot, 1995), aunque luego sepan ampliar su mensaje a todos sus paisanos excluidos (Sáenz, 2005: 40 44), que también estaban haciendo suya la ideología del progreso y el desarrollo, como ocurría en Choatalum. La educación no sólo formal, sino religiosa, fue un factor fundamental para el surgimiento y un rasgo de identidad de estos nuevos líderes –intermediarios locales.

## **El conflicto armado y la violencia**

Pero todo lo que hemos visto ocurre en el contexto concreto de lo que González Ponciano, (2004) ha llamado la “modernización regresiva”, que en el marco de la guerra fría y el poder estadounidense significó la existencia de espacios políticos muy limitados y de la militarización de la vida civil a través del Estado contrainsurgente (CEH,1999). La polarización política, la movilización revolucionaria y la respuesta represiva que ello implicó son algo que no se puede pasar por alto para comprender la situación actual de la ideología mayanista.

### *La participación en la revolución*

El conflicto armado tuvo dos caras para muchos indígenas. Por un lado, para toda una generación que se había formado en la organización religiosa, social o cultural supuso el intento frustrado de entrar en la política por las vías legales, y después, la experiencia de la organización en el espectro revolucionario como alternativa. La efervescencia política de las décadas posteriores a los 50, que el Estado contrainsurgente no logró acallar, afectó sobre todo a esos estudiantes y líderes que salían de sus comunidades y que contribuyeron a llevar la politización a las mismas. Como relataron muy bien Rigoberta Menchú (Burgos, 1983) y Arias (1985), y como lo muestran los casos de Choatalum y Chupol (McAllister, 2002), en algunas partes, el proceso de movilización política llegó a convertirse en un



asunto de carácter comunitario, involucrando en diversos grados a mucha gente, en el que “la conciencia” era inseparable de la calidad de indígena y también de la de ciudadano.

La fase de la lucha guerrillera que se da en la década de los 70 había incorporado la temática indígena en diferentes formas (ver CEIDEC, 1990), y había situado en área indígena su accionar militar y político, lo que hizo a los indígenas parte de la movilización revolucionaria. Sobre la relación de esta incorporación con el proceso de politización que se venía dando en las comunidades indígenas, Le Bot (1995) habló en su momento de una confluencia de procesos, y Vela (2006) está trabajando sobre la idea de una “rebelión campesina” reforzada por la presencia de organizaciones guerrilleras, en especial el Ejército Guerrillero de los Pobres –EGP, que necesitaba a “las masas” para su guerra popular revolucionaria. Sáenz también niega la manipulación y habla de la “confluencia de distintos intereses en una misma acción política: “la lucha armada” (2005: 52)

El caso es que un sector de indígenas pasó a la lucha revolucionaria, y en muchos casos a las organizaciones armadas.<sup>6</sup> Esto dio un tipo de relaciones interétnicas hasta entonces prácticamente desconocidas. Mendizábal (2004) nos habla de la “experiencia de hermandad” que supuso la vida en la montaña; y Toj (2007) habla del cambio del rol de las mujeres indígenas vinculadas a las organizaciones de masas. Pero otros activistas también han mencionado las experiencias de racismo y discriminación y de imposibilidad de desarrollar demandas propias al interior de las organizaciones (ver Bastos y Camus, 2003: 62 64).

Así, toda esta movilización fue escuela de formación política en muchos sentidos: por un lado, de nacionalización de una lucha que podía ser conjunta con otros actores; por otro, de bases para lo que después sería acción autónoma; de acción transétnica y de reforzamiento de los estereotipos étnicos, de liberación y de represión. Todas esas tensiones se vieron en el actuar del movimiento maya, pero también condicionaron la forma en la que desde las comunidades se fue estableciendo el modelo de organizarse y verse políticamente en términos étnicos: en Chupol se autodenominan “conscientes”, y piensan que ganaron la guerra “porque lo ladinos ya no les miran desde arriba” (McAllister, 2001: 71). En Santiago Atitlán, la masacre de 1990 se interpretó en términos étnicos (Sosa, 1998: 136) y provocó un “orgullo revolucionario tz’utujil” (Vallejo, 2006: 243). Desde luego, el accionar revolucionario fue un paso necesario para la situación actual. Sirvió para fomentar una identidad positiva y politizada, “de proyecto” en términos de Castells, 1999) que superaba lo local y se asumía dentro de lo nacional. Pero también sirvió, en otros casos, para fomentar la desconfianza hacia esos ladinos con los que se convivió y para reforzar la lectura de opresión étnica inseparable al ser indígena.

### *Represión y genocidio*

Lamentablemente, toda la actividad que se ha descrito no se puede separar de la carga brutal de represión con la que el Estado guatemalteco respondió a esta movilización. La “violencia” es antecedente de cualquier dinámica que tenga que ver con la política en

6 Además de la vinculación de base local, es impresionante la cantidad de indígenas que aparecen entre las bajas reconocidas de la URNG (FGT, 2006) y en el “diario militar”, muertos y desaparecidos por estar ligados a organizaciones revolucionarias (MTK *et al.*, 2006)

Guatemala después de los 80.<sup>7</sup> Sobrepasó en mucho a la experiencia de la organización y la acción política, tanto en número de afectados como en profundidad de los efectos, y en concreto de la forma en que lo hizo con los indígenas. Fue una respuesta brutal contra todos ellos y ellas, sobre todo los movilizados políticamente, estuvieran o no organizados militarmente. El racismo con el que se actuó de forma consciente y consistente (Schirmer, 1999; CEH, 1999 Bastos, 2004a; CALDH, 2004) marca la relación del Estado guatemalteco con los mayas en este cambio de siglo y de transición hacia la globalización. El *genocidio* fue la herida más grande, el recordatorio de los límites de la apertura y de la fuerza del racismo.

A nivel organizativo, la represión supuso el fin del proceso de vinculación de lo local a lo nacional que venía gestándose desde los 50. Esa ruptura tomó forma en la muerte y desaparición de toda una generación de líderes locales; y en la militarización que siguió en prácticamente todas las comunidades a través de los comisionados militares y las PAC, como muestra el caso de Choatalum con toda su crudeza. Este mismo caso muestra cómo, a nivel político, la represión dio a conocer los peligros de organizarse de cualquier forma, y peor aún, para buscar “salir de la pobreza”. El miedo sigue siendo una constante desde entonces en muchos lugares.<sup>8</sup> La “pérdida de sentido” que supuso esta violencia empujó a mucha gente, según Warren (1993) y MacLeod (2006a: 76) a buscarla en las formas espirituales de los abuelos.

A nivel étnico, la violencia sufrida supuso una vivencia del “ser indígena” que ahora incorpora nuevas formas de sentirse reprimido y excluido. En Chisec no han olvidado que ser de ese pueblo era sinónimo de ser guerrillero y por tanto estar amenazados por un Estado que nunca les hizo mucho bien. La vinculación de muchos ladinos locales con el Ejército, como ocurrió en Patzún, reforzó aun más la desconfianza étnica, posiblemente aumentada por la salida definitiva de muchos de ellos de las cabeceras (Adams y Bastos, 2003: 74). Como consecuencia, se fue formando la visión de la represión de los 80 como una violencia genocida dirigida *específicamente* contra los indígenas por serlo; pasando por alto los antecedentes represivos del Estado guatemalteco, la retórica anticomunista de la guerra fría y la gran cantidad de no indígenas muertos en el oriente y la capital.<sup>9</sup>

## Globalización y brechas sociales

En Guatemala, la fase de finalización del conflicto armado (más o menos de 1986 a 1996) coincidió con la de consolidación de las medidas de ajuste estructural que llevaron a preparar la entrada al marco de la globalización, que se desarrollaron de lleno después de la firma de la paz.<sup>10</sup> Así, la apertura de mercados y el fin de las –escasas políticas

7 Esta experiencia es fundamental para comprender el diferente desarrollo de la movilización política indígena en relación a otros países de América Latina: desde el corte generacional de líderes al miedo a la acción colectiva, desde las rupturas al interior de las tendencias ideológicas a la presencia de actores paramilitares de presencia local.

8 En el caso de los ch'orrís, la continuidad entre la represión de 1954, la de los 60 con la primera guerrilla, y la de los 80, hacen que los ancianos piensen que “*siempre había guerra*”, y tengan dificultades para diferenciar los ataques y las masacres de las diferentes oleadas represivas.

9 Si bien estos hechos no desmerecen la brutalidad de la violencia contra los mayas y el carácter de genocidio que supuso en muchos lugares; sí que desvirtúa la tesis de una violencia dirigida explícita y únicamente contra un pueblo pasivo situado entre “dos fuegos” a los que era ajeno. (ver Bastos, 2004b).

10 Robinson (2003: 66 70) plantea que los procesos de paz centroamericanos fueron un requisito necesario para poder pasar a esta fase global.



sociales se dieron en una sociedad totalmente desarticulada y empobrecida por la fase de violencia brutal que acababa de darse. En este contexto concreto, la propuesta mayanista cambia de status político y pasa a ser manejada y difundida por una amplia cantidad de actores institucionales y organizativos, pues el Estado y las élites intentan promover una renovación de la ideología liberal, aduciendo que ahora sí se cumplirá su dimensión de igualdad de oportunidades, en lo que Hale (2001: 17) denominó la “década asimilacionista” (1982-1992). Sin embargo, el marco internacional y el mismo desarrollo político de los mayas no lo permitieron.

### *Oportunidades restringidas*

En el plano socioeconómico, las transformaciones que se asocian a la globalización agudizan una serie de tendencias que provenían de la modernización y que se renuevan tras el conflicto, con impactos muy diferenciados a nivel local y regional. Como muestra Claudia Dary en su texto del Volumen tres, los cultivos para la agroexportación son una base económica para pequeños y medianos propietarios en todo Chimaltenango, Quetzaltenango y Sacatepéquez (Goldín, 2003); mientras que en Zacapa funciona la modalidad que Robinson llama “sistema de finca” en contraposición al de “satélite” del altiplano (2003: 179). El cultivo del café a mediana y pequeña escala se ha extendido, y los encontramos en Jacaltenango, Santa María Visitación, San Pedro de la Laguna, San Martín Jilotepeque y, también, en Chiquimula y en todo el Lago Atitlán, en Jalapa y Huehuetenango. Su explotación autónoma es muy importante como símbolo del fin del trabajo semiesclavo en las fincas; pero al igual que los no tradicionales, se muestra indefenso ante la dependencia del mercado externo (Robinson, 2003: 179).

El turismo tiene impactos fuertes y muy localizados en áreas como el Lago Atitlán, Sacatepéquez (Little, 2004), Petén o Livingston (Martínez, 2006), y está empezando a notarse en otros lugares, como Chisec. La maquila no llegó a ser la revolución laboral que se auspiciaba a inicios de los 90 (Petersen, 1992; AVANCSO, 1993), pero es una base de empleo en los departamentos de Guatemala, Chimaltenango y Sacatepéquez. Las oportunidades laborales ligadas a la cooperación internacional y las ONG son otra opción económica en el contexto de la globalización. La migración internacional va camino de extenderse en todo el país como fuente de recursos para la subsistencia familiar. La hemos encontrado en Jacaltenango, Totonicapán, San Bartolo Aguas Calientes, Choatalum, Santa María Visitación, la Colonia Primero de Julio, Estanzuela y Huité, o en San Luis Jilotepeque (Dary, 2003: 147). En algunos casos, queda clara la renovación social que está produciendo, tanto por la llegada de remesas, como por lo que supone a nivel local la nueva figura del coyote y, en otros, por la vinculación con el narcotráfico.<sup>11</sup>

Estos sectores “favorecidos” a veces sustituyen y a veces se suman a los que se crearon con la modernización e incluso a los que venían de antes. En Comalapa, los agricultores no tradicionales, los comerciantes ambulantes, los artesanos y los profesionales suponen formas diferentes de presencia y prestigio social y Esquit también habla de comportamientos diferentes entre sí.

<sup>11</sup> Ver Robinson (2003) para conocer la forma de inserción de Centroamérica a la economía mundial y para un recuento detallado de la forma que en cada una de estas opciones económicas está presente en la región.

Así pues, no podemos entender los comportamientos identitarios e ideológicos que hemos encontrado sin tener en cuenta que se dan en este contexto de la generalización de las formas económicas ligadas a la globalización. En algunos casos, son cosas nuevas; en otros, sólo suponen la consolidación de una tendencia que venía de antes. Pero como quiera que sea, no son tendencias que cuestionen la estructura general de la propiedad de la tierra u otros activos ni de las oportunidades. Los cambios se dan *entre* los que históricamente estaban excluidos: todas las formas vistas suponen que se abren oportunidades para que *unos cuantos*, quienes están en la situación de aprovecharlas, puedan asegurar su reproducción en condiciones dignas y salir de la situación de subsistencia, pero sin amenazar los intereses de los poderosos cada vez más transnacionalizados.

### *Exclusiones renovadas*

Por el contrario, para la gran mayoría, todo esto no supone sino la renovación y ampliación de las formas de sobrevivir sin salir de la pobreza. En las últimas décadas, pese a salir de un conflicto armado que tuvo una fase realmente devastadora, y de una crisis económica de carácter continental para entrar en un régimen democrático en un contexto de crecimiento económico, la riqueza generada no ha servido para paliar las brechas históricas.<sup>12</sup> El mismo proceso que permitió a ciertos sectores salir de la pobreza, ha ido agrandando cada vez más la *brecha* con quienes no lo lograron, poniendo cada vez más distancia entre los beneficiados y los excluidos (ver Pérez Sainz, 2007: 33).

La educación es un buen ejemplo: dada su importancia y extensión, puede estar generando una brecha entre quienes por residencia o recursos pueden acceder a los niveles básicos y quienes apenas tienen acceso a las posibilidades mínimas en las aldeas y demás áreas desatendidas. Así, el mismo nivel educativo se convierte no ya en indicador sino en *factor* de reproducción de esas diferencias. Igual puede estar sucediendo con otras oportunidades ligadas a la globalización: todo lo que genera riqueza, por un lado puede ayudar a socializarla en las comunidades, pero normalmente también hace aumentar las diferencias actuales y futuras entre quienes tienen acceso y los que no.

Los cultivos no tradicionales del altiplano no desplazan a los tradicionales de exportación sino a los granos básicos (Robinson, 2003: 183), afectando a la subsistencia popular. Además de dar “nuevo sentido a la tierra y el trabajo agrícola”, como dice Molina para Estanzuela, están produciendo un proceso intracomunitario de concentración de la propiedad. Todas necesitan mano de obra ocasional, igual que las parcelas de café y las “fincas” del valle del Motagua. Ésta proviene de los mismos lugares y también fomenta nuevas forma de migración interna que se suman a las relacionadas con el café y el azúcar que subsisten muy modernizadas (Herrera, 2000).

La economía campesina de subsistencia es cada vez más difícil en una situación monetarizada, con menos tierra y más agotada, como ocurre en Chisec, y sobre la que pende la amenaza constante de unas catástrofes “naturales” —como el Mitch o el Stan asociadas al cambio climático: los ch’orti’s han vivido 3 situaciones de crisis en 13 años.

12 En 1989 el estrato más bajo representaba cinco veces la población del estrato más alto, y en 2004 fue de casi diez veces, pues el alto disminuyó en cantidad de personas (PNUD, 2005: 95). Los ricos cada vez más ricos en relación al resto y las posibilidades de ascenso casi se dan únicamente de los estratos pobres a los medios.

Esto lleva a una parte de la población a migrar fuera del país y a otra mayor a vivir de esa migración, mientras algunos siguen vendiendo su fuerza de trabajo cerca de su lugar –los de Choatalum, en la construcción o las maquilas en la capital o Chimaltenango, estacionalmente en lugares como México, la costa, Estanzuela o Huité, o de forma itinerante, como los bartolenses menos afortunados.

Las y los trabajadores de turismo y de la maquila, o los mismos migrantes, normalmente no logran salir de la situación de subsistencia, sino mantenerla. Incluso para quienes mejoran sus condiciones de vida, las remesas suponen una forma de “crecimiento sin desarrollo” (Dardón, 2007) pues no potencian las posibilidades locales más allá del comercio y los servicios que inundan las cabeceras como Santa María Visitación, Jacaltenango o Totonicapán; pero apenas llegan a las aldeas de donde salieron los migrantes (PNUD, 2005: 75).

Todas estas tendencias presumiblemente se reforzarán con la implementación de las medidas asociadas al Tratado de Libre Comercio con EEUU. En algunos lugares han llegado a situaciones que los investigadores plantean como *nuevas* y sustancialmente diferentes a las que había. Así hacen Tally y Chavajay para San Pedro. Respecto a Patzún, Sincal plantea que el impacto de los cultivos no tradicionales ha llevado a una “ruptura” por exacerbación de las tendencias de diferenciación que venían de antes. Apunta, además, que estas brechas no están vinculadas con la diferencia étnica.

### *Las formas culturales*

De forma paralela a estas continuidades y discontinuidades socioeconómicas, se refuerza la tendencia a la escolarización en los hogares indígenas, que recogen la acumulación de generaciones de maestros y maestras indígenas y las muestras de sus efectos para salir al menos de la situación de subsistencia. Puede ser que el nivel educativo no sea un elemento tan importante de movilidad social en contextos urbanos, donde el nivel básico se da por supuesto. Pero en espacios rurales y semirurales, donde la tónica es un nivel bajísimo o inexistente, el alcanzar el nivel de secundaria se convierte en base de una movilidad social impresionante, sobre todo al poder acceder a empleos asalariados de cuello blanco.<sup>13</sup> Esta tendencia se beneficia de la relativa ampliación del aparato educativo público y privado de la mano de las nuevas líneas neoliberales representadas en el Programa Nacional de Descentralización Educativa –PRONADE. Este programa refleja muy bien la concepción de la educación pública: si la gente quiere que sus hijos estudien, han de pagar por ello, pues ya no es una responsabilidad exclusiva del Estado, sino de los interesados también.

Todo esto, sumado a lo que se venía dando desde hace unas décadas, acaba provocando una serie de *cambios culturales* que afectan a indígenas y no indígenas (en el caso de los segundos, a nadie le importa ni le sorprende, pero en los primeros, sí, y por ello hay que remarcarlo). Podríamos hablar de la nacionalización –siempre deficitaria y defectuosa en lo político, lo identitario, y lo cultural– que está pasando a ser una transnacionalización –también deficitaria en estos mismos niveles, producto del consumo global (música,

13 La apertura de escuelas de secundaria en las cabeceras municipales aumenta –dentro de su escasez en los 90. Ahí se insertan las Escuelas Mayas.

telenovelas, noticias) que llega prácticamente a todas partes del país.<sup>14</sup> Esto lleva la paradoja de una cierta secularización con la consolidación de formas ortodoxas de religión no las “supersticiosas”, mientras también toman fuerzas las formas denunciadas por éstas. Al mismo tiempo que ocurre todo esto, en varios lugares tenemos un modelo étnico cultural nuevo: el de los indígenas que sólo hablan español o que prefieren hablar español, aunque conozcan su idioma. Se rompe así la relación directa y el valor simbólico identitario de los idiomas para mucha gente.

### *Descentralización, cooperación y acción política*

Por último, el entorno de globalización trae un elemento fundamental para entender la consolidación de la propuesta maya en estos años. La tradicional ausencia del Estado más allá de la capital –apenas representado durante muchos años por escuelas primarias y destacamentos militares– se revierte en parte a través de las escasas políticas de descentralización. Por presiones de organismos internacionales –y con el dinero de éstos– se amplían las infraestructuras, de tal forma que Chisec y San Pedro de La Laguna, como muchos otros lugares, entran en la red de carreteras pavimentadas. Aparecen una serie de instancias que dan cierto espacio para la participación al nivel local, como el ya mencionado PRONADE; y el SIAS en salud; la misma ALMG en cuanto a los idiomas mayas; o los más recientes Consejos de Desarrollo Comunitarios y Municipales COCODES y COMUDEs, respectivamente. No se descentralizan los recursos –al revés– pero sí se refuerza la sensación de capacidad y necesidad de acción autónoma.

Esto ocurre al mismo tiempo que se va dando una cierta apertura política que permite casos como los comités de de víctimas de Choatalum y otra serie de formas organizativas de reivindicación. Sin embargo, el miedo heredado por la reciente violencia y la impunidad mantenida restringen la participación a estos niveles locales y comunales: nunca se llegará a los niveles de los años 70. En su lugar, se da en Guatemala otro fenómeno que Robinson (2003: 226-235) considera característico de la globalización: la proliferación de ONGs –locales, nacionales, internacionales– de ideologías y prácticas de lo más diverso –entre ellas, las mayanistas– como actores que sustituyen al movimiento social y, con ello, neutralizan las energías. Son piezas básicas en la tarea de “descentralización” neoliberal y son el reflejo local de la controvertida importancia de la “sociedad civil” (*ibid.*).<sup>15</sup>

En definitiva, la globalización trae una serie de procesos, algunos de ellos son nuevos y otros provienen de la fase de modernización. Juntos permiten que se consolide el proceso ideológico iniciado en las décadas previas; y que se tienda hacia una determinada forma de entender “lo maya” propia del contexto de transición política, apertura económica,

14 Aunque los insumos culturales que llegan a indígenas y no indígenas pueden ser similares, las respuestas no, pues éstos son comprendidos y dorados de sentido desde bases de entendimientos que son diferentes. Por ello, así como la modernización no implicó la ladinización, esta globalización tampoco ha implicado la “hibridación” (Morales, 1998).

15 Para Robinson las ONG “representan un caso particularmente claro de transnacionalización de la sociedad civil... son extranjeras o ligadas a extranjeros... Existen porque los gobiernos occidentales las financian. No es caridad, es privatización... La ideología del nuevo desarrollo es ‘comunitarismo’: las comunidades locales son responsables de su propio desarrollo, que ya no se concibe como un proyecto nacional dirigido por el Estado... Las ONG no son movimientos sociales, son alternativas a ellos... En la práctica tienden a despolitizar la sociedad. Son más proveedoras de servicios que movilizadoras” (2003: 226-228)



descentralización administrativa y homogenización cultural. El cambio ideológico que acá estudiamos sólo es uno de los muchos procesos identitarios que se están dando, no el único efecto ni el más visible, ni a lo mejor el más importante.

## 2 LAS IDEOLOGÍAS ÉTNICAS ENTRE LOS BENEFICIADOS

A la hora de ver cuáles han sido los efectos ideológicos del proceso sociohistórico descrito, se aprecia una relación entre la nueva propuesta mayanista y la diferenciación interna del mundo maya; pero no es una relación sencilla ni lineal, por lo que vamos a tener que verla con cierto cuidado. Empezaremos analizando a quienes de una manera amplia, y desde luego simplificada, podríamos denominar como los “ganadores” de este proceso, y en el siguiente apartado veremos a los que no han podido beneficiarse de él. Es un esquema simplificador, pero que puede ayudarnos a ordenar los comportamientos sociales e ideológicos encontrados.<sup>16</sup>

### La base social del pensamiento mayanista

Los estudios de caso realizados en esta investigación muestran que en las cabeceras municipales del área maya del país hay cierto tipo de personas que apoyan la ideología multicultural, muchas veces en esas formas *apropiadas* que hemos estado viendo en el capítulo anterior. Son a ellos a quienes encontramos ocupando los puestos de dirección y activismo de las instituciones dedicadas a estas cuestiones.

Existe gente que ha llegado a estos espacios por medio de una vinculación organizativa, de una militancia en organizaciones sociales y/o políticas, normalmente ligadas en algún

momento a la izquierda revolucionaria pero también a las asociaciones locales que vimos en los 70. El desarrollo ideológico de las mismas organizaciones y de cada uno de ellos/ellas ha ido llevando a la visión de lo maya como multicultural, que suele mantener una base socioeconómica importante. Sería el caso de las lideresas de Choatalum o de algunos activistas de San Juan Sacatepéquez. El proceso de “nacionalización” de la política local que se quebró a inicios de los 80, se vuelve a retomar ahora, en una situación en la que el discurso legítimo y políticamente correcto ya no es el de justicia social y clase que hubo en los 70, ahora es el multicultural, y a él se abocan, beneficiándose por el lado de la estima identitaria.



Mausoleo de combatientes caídos de la URNG en Nebaj. Hay una conexión que va desde la vida en la montaña a la izquierda hasta la espiritualidad maya a la derecha.

16 Al hablar de “ganadores” o beneficiarios” de los procesos de modernización y globalización no se quiere introducir ningún juicio de valor o considerar que han sido receptores pasivos de un desarrollo que les ha sido regalado. Cualquier historia personal o familiar de cualquiera de las personas que ahora han podido salir de la situación de pobreza, demuestra la energía, sacrificios y tesón que han sido necesarios para romper con las barreras económicas, sociales e ideológicas que les impedían vivir dignamente.

Lo mismo puede decirse de lo religioso: como en Comalapa o en Chisec, existen *ajqij'ab* que han ido conociendo las propuestas de la espiritualidad maya y a través de ellas van conociendo y asumiendo el ideario mayanista. Estamos ante casos en los que esta toma de postura ideológica viene por este tipo de *procesos personales*, que no tienen que ver en principio con la ubicación sociocultural de la personas.

### *El orgullo local y el orgullo étnico*

Sin embargo, la gran mayoría de quienes hemos visto que forman parte de esas capas de “mayanistas locales”, los creadores, y también los más receptivos, del discurso de los derechos y del ser maya, responde a ciertas características comunes básicas: suelen ser hombres y mujeres “descampesinizados” y con un nivel educativo alto para los estándares indígenas. Su reproducción económica no depende de la agricultura de subsistencia, y normalmente tampoco de la comercial, aunque sí de los servicios; pertenecen a esos sectores que han conocido una cierta movilidad social, ligados al desarrollo y la educación. Así aparece en todas las etnografías. En San Juan Sacatepéquez, Jones habla de la “pequeña burguesía indígena” formada por comerciantes y profesionales de nivel educativo alto, que desde luego recuerda a la situación descrita por Velásquez Nimatuj (2002:215), que también señala a este sector como la cuna de muchos mayanistas “conscientes y críticos” en Quetzaltenango. Incluso en lugares tan alejados como el área ch'orti', cuando llegaron las organizaciones mayanistas en los 90, los primeros en atenderles y su base operativa allá estuvo formada por “maestros, locutores de radios, comadronas capacitadas, estudiantes de secundaria”. Por otro lado, los y las funcionarios públicos mayas que trabajan en el MICUDE o la PDH desde la ideología mayanista en sus diferentes niveles también forman parte de un sector descampesinado con cierto status.

Normalmente, los dirigentes de movimientos sociales suelen tener un nivel de capacitación y cierta capacidad económica que les permiten actuar en el papel de líderes y sobre todo de *intermediarios*, apropiándose y dando forma a las ideas que les llegan.<sup>17</sup> Sin embargo, acá estamos hablando de una serie de *factores sociológicos* que pueden explicar por qué estas condiciones sociales permiten una vinculación con esta ideología, y exactamente por qué se da más en los espacios geográficos centrales: en las cabeceras municipales más que en las aldeas y entre kaqchikeles y k'iche's y otros que han tenido un desarrollo sociopolítico concreto a lo largo del último medio siglo.

Por un lado, si “lo maya” es la positivación de la identidad étnica a través de lo político, no es de extrañar que suela ir unida a la asunción positiva de la identidad por un proceso de mejoramiento relativo de condiciones socioeconómicas. En los espacios como Comalapa o San Pedro de la Laguna, esta condición, además de permitir un orgullo local, hace buscar una identidad étnica que la acompañe. Incluso diríamos más, los casos de orgullo local que hemos visto antes no se dan en aquellos espacios deprimidos, como Choatalum o los que aparecen entre ch'ortis: para que exista ese orgullo debe darse una ruptura, aunque sea relativa, con los niveles de subsistencia. Esto permite cuestionar la idea de que los indígenas son pobres y atrasados por naturaleza, y pueden darse cuenta de que a pesar

17 Respecto a esta figura del intermediario, ver Wolf (1980), de la Peña (1993), y Zárate (1997). Un buen ejemplo de este tipo social son los iniciadores y primeros líderes del CUC.





de no sufrir penurias económicas, sufren racismo como un tipo de exclusión diferente y específica.

Por un lado, lo “maya” puede ir asociado al nuevo status social adquirido por algunos sectores sociales, que quieren diferenciarse de los ladinos, pero quizás también de otros paisanos mayas. Por otro lado, puede darse una asociación positiva entre el orgullo local y la legitimidad alcanzada por el discurso multicultural, como cuando los *jakaltejos* pasan a autodenominarse *poptis* o los visitecos hablan de *orgullo tz’utujil*. Una nueva base de prestigio a sumar a la alcanzada en la localidad.

### *Educación y biculturalidad*

Este cambio de condición social va unido a otro que también es muy importante: un cambio *cultural* en las formas de entenderse y de entender la sociedad. Muchas de las etnografías hablan de cómo las transformaciones de las últimas décadas han hecho que los “valores mercantiles van reemplazando a la cultura comunitaria previa”. Aunque no creo que la cosa sea tan sencilla pues esas “culturas comunitarias” respondan a unas especificidades históricas cambiantes —como ya se explicó, sí es verdad que las nuevas formas sociales y económicas cambian ideas, acercan más la cultura indígena a esos “valores” asociados al capitalismo. Como dice Sincal, su propia experiencia les aparta de la realidad social que vivieron sus antecesores —y muchos de sus vecinos, podríamos añadir como campesinos pobres. Todo esto se complementa con la importancia innegable del proceso educativo, más o menos continuado y largo para las expectativas habituales, que permite todo un proceso de inmersión en las lógicas culturales e ideológicas imperantes. Esto lleva a situaciones paradójicas como la de Ixcán, donde los jóvenes que reivindican la cultura maya son quienes más rápidamente han perdido los rasgos que la definen (Falla, 2006: 87) No es de extrañar, los nuevos liderazgos *necesitan* de la educación mucho más que los clásicos, y el estudiar muy a menudo supone *salir* (Dary, Asturias y Vargas, 2004: 42) y con ello ponerse en contacto con todas las ideas que están circulando sobre lo étnico y “lo maya”.

Estas experiencias, en las que es fundamental la inserción educativa, han permitido un manejo de los elementos culturales occidentales que antes no era tan habitual entre los indígenas, hasta el punto de que podemos plantear que estos profesionales son algo así como *biculturales* y que eso es una de las condiciones para poder asumirse como maya. Para plantear bien este término hay que aclarar que, como ya se ha dicho varias veces, no se puede hablar hoy día en Guatemala de una “cultura maya” y una “cultura occidental” como dos campos cerrados y excluyentes entre sí. La “cultura de los mayas” actuales contiene elementos que provienen de la llamada “occidental” —una simplificación enorme, que no por ello dejan de ser “propios de los mayas”, pues son vividos por los mayas como suyos. Y lo mismo ocurre con la cultura de quienes no son mayas: contiene elementos de origen maya que consideran y viven como propios. Lo que quiero decir es que estas personas conocen y utilizan códigos que provienen de dos fuentes: por un lado, no han perdido la “cultura popular maya” codificada, reproducida y recreada en las comunidades mayas a base de elementos diversos y cambiantes; pero por otro lado se han internado *como nadie lo había hecho antes* en los códigos de la modernidad, la tecnología y, sobre

todo, la política. Han entrado en los dominios de la “cultura oficial guatemalteca” que *no es* ni tiene que ver con la “cultura popular no indígena o ladina” que es la que se manifiesta en los espacios oficiales como las escuelas y otros centros. No han dejado de ser lo que culturalmente les diferencia como tales mayas del resto de la sociedad, pero al mismo tiempo esto les permite construir sus argumentaciones *desde* las formulaciones lógicas y políticas del “otro”, ya sea occidente, ladino u opresor. Es decir, pueden ser los *intermediarios*.

El hecho de salir de la situación de aislamiento político permite conocer la idea de “los derechos” como base de las construcciones políticas occidentales actuales (liberales, podríamos decir), y tomar consciencia de que se carece de algunos de ellos por ser indígenas. Y además, permite conocer las argumentaciones desde las cuales se pueden exigir: no es casualidad que la ideología multicultural pueda ser vista como una extensión de los derechos clásicos a la vez que no se rompe con la idea de nación —aunque sí con la de nación estado monocultural. Acá es donde tiene sentido el que los activistas sean quienes mejor se han castellanizado en lo lingüístico y guatemalizado en lo político. Sería, de nuevo, la idea de Wilson (1999), de que para poder reclamar lo maya como *propio*, se han tenido que conocer antes los elementos *modernos* de ciudadanía que supuestamente les niegan. Este tránsito suele darse a través de la educación formal, pero también ha ocurrido —y en ciertos momentos fue muy importante— a través de espacios más politizados.

Quizá el empuje más reciente hacia la cosmovisión venga de ahí: no sólo del miedo a la pérdida de los valores producto de los cambios sociales, sino a una mayor consciencia de que esos elementos son propios, diferentes de los occidentales. De nuevo es la condición de biculturalidad la que permite esta consciencia. En el caso de las personas que hemos visto que recrean esta identidad desde su experiencia local, esa idea de “la cultura propia” incorpora elementos que *provienen* de lo occidental pero que en la actualidad se *viven* como mayas.

### *Las formas de hacer política*

Existe otra serie de factores políticos que explican por qué este sector social es el representante local del mayanismo. A nivel local, uno de los efectos más generalizados de todo el proceso que se dio desde los años 50 del siglo pasado, es la ruptura del monopolio de poder que mantenían los ladinos al menos desde el siglo XIX. Este monopolio tenía diferentes dimensiones: laborales, de servicios, tenencia de la tierra, políticas, etc. Su espacio es ahora ocupado en buena parte precisamente por el sector de profesionales que por otro lado alimenta a los mayanistas. Ya hemos visto que las actividades concretas de quienes manejan el poder local y quienes lo hacen en lo maya no coinciden. Pero eso no es óbice para que la “nacionalización” que supone la ideología maya no podría haber surgido sin la llegada previa al poder municipal: cuando ya se ha “expulsado” a los ladinos y ya se maneja ese nivel de poder político, pueden empezar los cuestionamientos: ¿de qué sirve realmente el poder a este nivel?, ¿qué pasa a nivel nacional?, ¿qué pasa con el poder económico? De nuevo, es la educación —escolar o política— la que da la capacidad de ver más allá de lo meramente local y darse cuenta de que hay estructuras que no se han

tocado, y que a nivel nacional las relaciones étnicas siguen siendo excluyentes a pesar de que no lo sean a nivel local. Pero para ello, se ha tenido que dar ese paso.<sup>18</sup>

Esta salida física de los ladinos también sirve para recordar que aunque se hayan ido de la municipalidad, ha quedado su ideología, representada por ladinos en otros espacios –maestros, extensionistas, pastores, curas y en otros sectores de mayas que ahora veremos. Esto implica que no se trata sólo de una lucha local por espacios de poder, sino de terminar con todo el sistema *ideológico* que sustenta esos comportamientos. Por eso, hasta hace poco, mucha de la lucha mayanista se ha dedicado a este nivel ideológico más que a la conquista del poder formal.

Pero esta ausencia de posicionamiento político abierto que define mucho del actuar mayanista –como queda claro en las etnografías– tiene otras explicaciones basadas en lo ocurrido en esos lugares durante las últimas décadas. Frente a la euforia de los 70 respecto a las posibilidades de una alianza interclasista e interétnica y un cambio revolucionario; la brutal represión de los 80 mostró los límites de la política reivindicativa, aconsejando la meramente cultural y “apolítica” (Cojtí, 1997; Fisher y Brown, 1999). A nivel étnico la desconfianza hacia el ladino se reforzó, tanto como posible aliado político como por represor. A nivel local, esto implicó también desaconsejar cualquier organización de indígenas como tales.

### *Los nichos laborales del mayanismo*

Finalmente el contexto de la globalización otorga algunos espacios que permiten, a quienes disponen de las cualificaciones necesarias, la posibilidad de acceder a esferas laborales en los que la especificidad étnica, ahora entendida desde “lo maya”, es, casi por primera vez, un elemento positivo. De esta forma, la ideología maya va unida a ciertos elementos no sólo de prestigio sino de posibilidades económicas. No es algo negativo.

En concreto, hay que destacar las oportunidades laborales políticas que aporta el nuevo campo del “desarrollo global políticamente correcto” surgido alrededor de Naciones Unidas, la cooperación multi y bilateral y las ONG en donde lo multicultural es el discurso oficial. Estas organizaciones mayas, instancias internacionales, embajadas, centros de investigación, universidades, etc., son el nicho cabal para los profesionales mayas. Ciertas especializaciones profesionales tienen más posibilidades en ellas: desde luego, el magisterio para el profesorado, y más si es bilingüe; el trabajo social para las labores “de desarrollo”. También las diversas ramas de la lingüística y los estudios relacionados con las ciencias sociales –historia, antropología, sociología– sirven de base.

Las ONG son, desde hace tiempo, un espacio para un tipo concreto de no indígenas que venía de la izquierda y/o manejan y aprenden todo un discurso “del desarrollo” y ahora de “la paz”. Para ellas y ellos, asumir ahora lo multicultural puede ser sólo cuestión de chamba, y es más fácil que entren y salgan del discurso. Pero para los mayas profesionales, el hecho de que en las ONG se combine lo ideológico y lo laboral (Robinson, 2003:228) hacen de ellas un espacio perfecto para la promoción étnica como forma de vida en un

18 El acceso al poder local desde hace unas décadas diferencia a los indígenas guatemaltecos de otros casos latinoamericanos, y esto puede ayudar a explicar también su excesiva atención al nivel estatal nacional en relación a ellos.

contexto en el que no hay muchas más oportunidades. En Totonicapán, CDRO es un buen ejemplo de esta combinación provechosa: a través del discurso étnico consigue movilizar la “solidaridad global” de tal manera que puede estar mejorando las condiciones de vida de la gente sin violentar su identidad y su cultura. Además, permite la reproducción de los mayanistas, pues es un espacio laboral étnicamente cerrado, como se quejan algunos maestros totonicapenses.

Por otro lado, la presencia de lo multicultural en este tipo de espacios ha hecho que también llegue a otros en los que tradicionalmente no entraba. Algunos ámbitos de la Iglesia católica, como la Pastoral de Medios de Totonicapán, serían un ejemplo de espacio que abre sus puertas a este sector de profesionales medios con un manejo del discurso y la ideología multiculturales. El mismo Estado, a través de nichos cerrados, como los personeros locales de la ALMG y, sobre todo, los maestros bilingües, se convierte en una amplia opción laboral para quienes han pasado por la ecuación maya, como ocurre en Jacaltenango con los alumnos del Instituto Qalun Banah'. Otro caso son los funcionarios del MICUDE o la PDH, casi todos están en la capital (Dary, Asturias y Vargas, 2004: 79), lo cual aumenta su prestigio, pero sus redes de reclutamiento llegan a todo el país. Hombres y mujeres que cumplen unas condiciones educativas básicas están inmersos en la política multicultural y, sobre todo si están conectados en ciertas redes político laborales, pueden llegar a ocupar las plazas públicas. No son muchas, lo que aumenta su valor simbólico y real.

Así estas esferas, además de dar oportunidades a los mayanistas, sirven en su nivel local para crear discurso y difundir la ideología entre quienes trabajan en ellos. Son lugares en los que conviven quienes han peleado “lo maya” y los jóvenes profesionales que ya se han educado con esta ideología. En estos espacios que, aunque reducidos, han ido formando parte de la oferta laboral desde hace unos años, se accede a una ideología mayanista que se recrea y se difunde con llegada de estos profesionales. Es un espacio en el que se puede inculcar el discurso mayanista a la gente que entra. Existen casos en los que se entra a un trabajo de éstos, precisamente por ser parte de quienes promueven los cambios ideológicos. Pero también están quienes asumen ese discurso a partir de estar en un espacio laboral, ya sea por interés o por sincero proceso de cambio ideológico. Al ser parte de la ideología institucional, se la va haciendo propia, y al mismo tiempo se van comprobando las ventajas de asumirla. De esta forma, aunque escasos, los espacios político laborales van convirtiéndose también ámbitos de formación de cuadros mayanistas.

Por último, lo interesante de que tanto en las ONG como en los diversos organismos e instituciones estatales existan unos espacios laborales que corresponden casi en exclusiva a gentes que comparten la ideología mayanista, es que esto está obligando a cambiar estereotipos y comportamientos y contribuyendo a otorgar prestigio a esta opción ideológica: en el mismo San Bartolo Aguas Calientes, las opciones educativas ligadas al programa EDUMAYA de la Universidad Landívar, y las laborales como profesores bilingües estaban empezando a minar el sólido prestigio del idioma español como única opción de progreso.

### Las oportunidades económicas de la globalización

Además de estas oportunidades laborales directamente relacionadas, existe otra serie de actividades que en el contexto de la globalización se han vinculado de forma muy precisa a la ideología multicultural, hasta el punto de convertirse en sí mismas en vehículos de este cambio.

De estas actividades, seguramente las más importante y la que va a traer más repercusiones es el turismo. Desde hace tiempo se ha convertido en una de las actividades características de la globalización (Robinson, 2003: 189-204), y en Guatemala es uno de los rubros de aporte de divisas que más ha aumentado en los últimos tiempos. En Centroamérica, se trata de un turismo ligado al ecoturismo, la arqueología y las culturas indígenas (*ibid*: 193).<sup>19</sup> Esto último implica que en el entorno de la globalización cambia el valor económico de la cultura maya, convirtiéndose en una fuente de oportunidades ligada a “lo maya”.

A nivel local el turismo puede generar actividades económicas en diversos ramos: a través de la manufactura de textiles y otros “típicos”, de la prestación de servicios de hostelería –hoteles, cuartos, cafeterías, restaurantes, de transporte –buses, lanchas, *shuttles*, taxis o de cuestiones más específicas, como museos, escuelas de español o excursiones a los volcanes. Estos negocios son llevados sobre todo por agentes transnacionales,



Escuela de idioma español en Antigua con nombre e iconografía mayanista



Tienda de artesanía en San Antonio Aguas Calientes con nombre mayanista

oligarcas nacionales y ladinos locales, como la “Aventura Maya K’iche’”, en Totoncapán, o las numerosas escuelas de español de Antigua, que usan nombres y simbología asociados a “lo maya”. Pero desde hace ya tiempo y como parte de la diversificación de ingresos, cada vez son más los y las mayas que están obteniendo recursos como comerciantes, manufactureros, hosteleros, profesores, etc., al menos en esta escala local.

Están surgiendo proyectos de ecoturismo que relacionan el entorno natural con la espiritualidad maya, como el de la Cuevas de Candelaria, en Mucbilha’, que está logrando recursos para la comunidad en competencia con un extranjero que lleva muchos años asentado en el negocio. Pero en general, el turismo se comporta como el resto de las actividades que hemos visto: mientras para unos está siendo una base más de acumulación, para muchos apenas es una forma más de obtener los ingresos necesarios

<sup>19</sup> Además, habla de un tipo especial de “turismo” que se dio en la región en los 90: el ligado a la reconstrucción y los procesos de paz, vinculado a Naciones Unidas, Ongs, y otras burocracias (2003: 193).

para sobrevivir. Así ocurre en San Pedro de la Laguna y en todo el Lago de Atitlán, Chichicastenango, alrededores de Antigua, etc.

Esta actividad turística y la relación que se produce con “los otros” llegan a ser un factor más de creación y recreación cultural. La demanda de “elementos culturales propios” que genera el truísmo influye en su misma creación, produciéndose de nuevo un deslizamiento de la “cultura vivida” a “la cultura representada”: Como en San Antonio Aguas Calientes, donde muchas mujeres tejen huípiles que ya no son para vestir sino para vender (Annis, 1987), con lo que cambian sus diseños, como apunta Manchón (2006: 205) que ocurre en Santiago Atitlán, y también cambia su *sentido*, como ocurre con las ceremonias mayas del Museo Maya Tzutzujil de San Pedro de la Laguna: no son actividades para ponerse en relación con lo sacro, sino para “enseñar nuestra cultura” y obtener ingresos. Schackt se pregunta hasta qué punto el turismo puede haber contribuido a la formación de “algunos elementos característicos de Chichicastenango o Todos Santos” (2002a: 11).<sup>20</sup>

Además de estas relaciones inevitables, esta forma de generar ingresos pone a sus beneficiarios en contacto con el discurso neo folklorizado de la diferencia cultural, en el que “lo maya” –ya no “lo indígena” es un producto a vender. Con la globalización, se produce un deslizamiento por el que “lo exótico” pasa de “lo antiguo” a “la cultura viva”, y esta representación pensada para venderse se apoya en los códigos multiculturales y, al mismo tiempo, sirve para reforzarlos. Las descripción de San Pedro de la Laguna muestran muy bien cómo llega “un tipo de turismo especial, joven, mochilero y posthippie”, cuya búsqueda de cultura pura, naturaleza indómita, hedonismo y libertad coincide en parte con la idea de cultura reclamada desde lo maya: idiomas vivos, energías espirituales, comunión con la naturaleza, pueblos que reclaman sus derechos. Todo esto hace que el turismo colabore en la creación de “una cosmovisión indígena de la era de new age” (Manchón, 2006: 206). Para los mayas que lo viven cotidianamente, los símbolos de lo maya –como las fajas con glifos que se venden en el todo el Lago; los nombres mayas dados a la tiendas textiles no se asocian sólo con los contenidos de reivindicación y “lo propio” sino con mercancías.



Faja con glifos para la venta a turistas

Esto puede traer problemas. Como veremos después, el que la acumulación económica se haga “vendiendo lo nuestro” pasando de la metáfora a la realidad, provoca recelos. En otros lugares es visto como posibilidad de ingresos y de continuar el camino hacia la modernidad, pero también como la continuación de la amenaza a la cultura y por lo tanto a la identidad: “*¿qué vamos a ser si hablamos inglés?, ¿cómo ser tzutzujil en medio de la globalización?*”. Alrededor de la cultura maya se dan otras actividades que pueden

<sup>20</sup> Esta mercantilización ha llegado al Maximón de Santiago Atitlán con el cobro a los turistas por visitarle. Esto llevó a Morales a plantear que la religión evangélica acabó con él y que el turismo permitió que “la deidad sobreviviera, esta vez como atracción turística sujeta a las leyes del espectáculo, y ya no como factor de identidad y resistencia cultural (1998: 333)

suponer oportunidades económicas y vías de reforzamiento identitario. Un ejemplo es la arqueología tal y como aparece en el caso de Cancún: pasa por la reivindicación de los ancestros inserta en “lo maya” y ahora encuentra toda una serie de amarres “científicos” en la labor y el discurso de unos arqueólogos que también han renovado su actuar.<sup>21</sup> Además, sirve para apropiarse de una fuente de ingresos muy necesaria para las comunidades.

Por último, la relación de la migración internacional con la revitalización étnica es compleja. Por un lado, es un síntoma claro de ausencia de oportunidades de vida en el lugar de origen y por lo tanto de posible identidad positiva. Incluso en aquellos espacios en donde pueden tenerla, como en Visitación y Jacaltenango, es una manera de que salgan del pueblo las personas más preparadas precisamente para desarrollar ese orgullo: los jóvenes con instrucción. Además, es también factor de desestructuración social en las comunidades en las que ocurre. Pero una vez que se pone en marcha, puede ser un proceso que acabe apoyando este orgullo étnico. Apenas hay referencias a estos temas en los estudios de caso, pero se pueden generar puentes que sean factor de unión allá y de orgullo acá, como hacen los jóvenes de San Bartolo con las ligas paralelas de fútbol.

Por lo que sabemos a través de los estudios que se han dedicado a estos temas (Burns, 1992; Loucky y Moors, eds, 2000; Popkin, 2005); para que en los Estados Unidos este orgullo lleve a una politización en clave de mayanismo, se ha de aprovechar positivamente el cambio identitario que se da con la llegada a un espacio social nuevo,<sup>22</sup> y se ha de contar con organizaciones que de alguna manera lo promueva, como la Pastoral Maya –red de la Iglesia católica en todo EE UU . Y se ha de tener capacidad social y económica para recrear



Tumba en el cementerio de Todos Santos Cuchumatán.

allá las comunidades y sus rituales, como fiestas o música. Camus habla de las “extensiones” del movimiento maya en los Estados –sobre todo de la mano de la Iglesia católica pero también advierte que “todavía no es reconocido por el movimiento maya nacional” (2007: 37). En el lugar de origen, sí que hay indicios de que es algo que da prestigio, pero la posibilidad de utilizar la mejora económica que supone la llegada de remesas como base del orgullo maya depende de factores que no conocemos.

- 21 Como demuestran Zamora y Cojtí (2004) el discurso de la arqueología guatemalteca ha estado anclado en los paradigmas de lo que Taracena (2004) llama la doctrina “negacionista”, demostrando el “hundimiento de la civilización maya” con sus trabajos.
- 22 El proceso migratorio siempre tiene efectos sobre la identidad: el hecho de vivir en un contexto nuevo y *diferente*, como unos “otros” nuevos, tiende a reforzar las identidades, pero también a *recrearlas*: no tienen por qué ser las que vienen desde el origen, pueden surgir unas nuevas. La necesidad de cohesión puede ser un factor para la reproducción de prácticas rituales ya conocidas (PNUD, 2005: 77); mientras que el racismo sufrido en el lugar de destino tiende a recrear los valores más negativos de la identidad aunque también fuerza a la cohesión y a la acción colectiva.

## Los indígenas “modernizantes”

En todos los estudios locales ha surgido la imagen de un sector de la población que se caracteriza por una serie de rasgos muy similares a los que acabamos de apuntar. Se trata de gente que logró romper con el estigma de la pobreza y salir de la situación de subsistencia; gente que normalmente vive en las cabeceras municipales y entre los que se encuentran una importante proporción de maestros así como de egresados de diferentes carreras universitarias. Pero no asumen el término “maya” para autoidentificarse ni el discurso de la multiculturalidad para entenderse étnicamente. Ni tampoco se asumen como ladinos, no son “ladinizados”, al revés, muchos de ellos se sienten “orgullosamente indígenas”, pero no quieren serlo culturalmente, quieren ser “modernos”. No consideran que los rasgos culturales –sobre los que hay versiones variadas– deban ser un asunto de política, dado que ésta hay que hacerla como ciudadanos guatemaltecos que deben lograr su igualdad a base del esfuerzo económico propio. En este sentido, estas personas aceptan como buenos los cambios traídos por la entrada del capitalismo en las comunidades –a diferencia de los mayanistas– e incluso consideran que han sido éstos los que les han permitido superarse.

Así, que en vez de formar parte de esas “bases locales”, de esos sustentadores de la mayanidad, mantienen una visión mucho más cercana a lo que llamábamos el “polo modernizante” de las ideologías étnicas. Por eso podemos llamarles “modernizantes” o “universalistas”, frente al “mayanismo” que estamos viendo.

### *¿Un perfil similar?*

El caso es que en todas las cabeceras municipales nos encontramos con un sector social que ha recogido –siempre gracias a su esfuerzo personal y familiar– los beneficios de la modernidad y la globalización, y que no parece estar dispuesto a cuestionar abiertamente la ideología étnica actual. En principio, estos sectores compartirían los mismos factores que, como hemos visto, empujaron a sus convecinos a optar por el mayanismo. De hecho, tanto en San Juan Sacatepéquez como en Quetzaltenango (Velásquez Nimatuj, 2002) son parte de la misma “pequeña burguesía indígena” de la que salen los mayanistas. Al igual que éstos, también son “biculturales”, en el sentido de manejar las reglas de del mundo “externo” o “no indígena” como el suyo.

Pero hay algunos elementos en los que sí parece haber diferencias y que podrían ayudarnos a explicar las discrepancias ideológicas. En primer lugar, y de forma casi autónoma de los demás factores, estaría la adscripción a una religión –católica o evangélica– de una forma ortodoxa y conservadora. Como vimos en el capítulo anterior, éste puede ser uno de los determinantes para no aceptar la propuesta mayanista. En este caso aparece de forma clara por su vinculación con esa ideología de “bendición progreso” que Robles encontraba en San Bartolo. Existe otra serie de factores, quizá más indirectos, pero que pueden tener más fuerza explicativa. Pareciera que tanto los comerciantes –como los de San Juan Sacatepéquez, Comalapa o San Bartolo– como los agricultores –ya sea de productos “tradicionales” –café o maíz– como de los “no tradicionales” –verduras, sobre todo–, es decir, aquellos que dependen de los trabajos *manuales más clásicos*, tienden a estar más cerca de la opción “modernizante” que de la mayanista. Quizá esto ocurra porque este



modo de vida no supone cambios ideológicos, sigue la misma lógica de tierra, trabajo y capital que persiste desde hace siglos.

Esto reforzaría la idea de que el factor determinante de la opción mayanista es haber estudiado y tener trabajos no manuales. Pero no es tan sencillo: hay ciertos tipos de especializaciones laborales de cuello blanco que también parecen tender a las ideas "modernizantes". Serían los abogados, médicos, ingenieros, ocupaciones que se insertan sin problemas en el sistema ideológico y de status imperante en Guatemala. Como si el esfuerzo necesario para acceder a estos espacios de prestigio social hicieran que se intente buscar el máximo provecho de ellos sin cuestionarlos.<sup>23</sup> De todas formas, así como encontramos abogados o médicos plenamente identificados con el ideario mayanista, hay bastantes maestros y trabajadores sociales que apuestan más por el individualismo universalista.

Pareciera que estas personas pertenecen a los sectores beneficiarios de la salida de los ladinos del poder municipal: si los mayanistas no han logrado hacerse con este ámbito es porque, como ocurre en Patzún o en Comalapa, los manejan indígenas que se sienten perfectamente a gusto como guatemaltecos y militan en partidos guatemaltecos. Y que establecen alianzas con los ladinos locales, como en Tonicapán o Ixcán (Falla, 2006: 84). Habiendo logrado estos espacios, no parece que necesiten más a nivel nacional, donde se conforman con la representación que les correspondería como guatemaltecos. Se hacen presentes a través de una serie de instituciones locales que representan esos vínculos nacionales o el discurso desarrollista. La Iglesia católica, con sus diferentes ramas, es una de ellas, como se ve claramente en San Juan Sacatepéquez y Comalapa. Las organizaciones



Procesión del Santo Entierro de la iglesia San Juan, en Comalapa

más vinculadas al desarrollo local son otras: cooperativas como ECOSABA o fundaciones como la Asociación Indígena de San Juan, que da becas a niños para sus estudios y prepara veladas folklóricas. Las estructuras partidarias locales, sin que eso suela llevar mucho trabajo, son otro de los espacios que sirven para acceder a la Municipalidad. Además, habría que contar todas la oficinas públicas locales ocupadas por mayas – educación, salud, justicia ; la mayoría de ellas están en manos de gente que se vincula más a este sector que al mayanista.

Otro elemento que puede ayudar a explicar esta diferencia de comportamientos es el generacional. Aunque no sea determinante tampoco, las personas de más edad tienden a ubicarse más como agricultores y comerciantes, mientras que son sus hijos quienes han logrado estudios superiores. Además estos mayores se formaron en plena vigencia de la ideología asimilacionista, sin la presencia de lo multicultural que hoy permite a otros en posiciones similares acercarse de forma menos prejuiciosa a "lo maya". Los mayanistas

23 O como sí, al revés, sólo hubiera unos pocos tipos de espacios laborales –los ligados a la globalización solidaria y multicultural que hemos visto , que realmente favorecieran el pensar desde lo maya.

veteranos de las comunidades son sus contemporáneos, quienes en los 70 se vincularon a las organizaciones juveniles y a la política activa ante la experiencia de la discriminación en los espacios externos. Los modernizantes, o “pragmáticos”, como los denomina Jones, prefirieron optar por aceptar las reglas del juego y dejar su identidad étnica en un segundo plano. Entre los jóvenes, ahora es más fácil encontrar un empleo sin tener que renunciar a la identidad étnica, incluso valiéndose de ella, como hemos visto. Pero lo limitado de las oportunidades ligadas a la propuesta multicultural, hace que muchos deban seguir el camino de sus padres para poder “superarse”.

### *Una etnicidad actualizada*

Estas personas se consideran a sí mismas indígenas, diferentes a los ladinos, aunque no le doten a esta categoría de los mismos contenidos que le otorgaba las ideologías étnicas oficiales o la mayanista. Eso es evidente en todos los casos: no apuestan por una pérdida de la identidad étnica, sino por un cambio de contenidos y de su lugar en la definición social; apuestan por que el “ser indígena” pase a un plano doméstico; y por ser considerados socialmente como los profesionales que son. Según Hale, la pérdida de poder del ladino y de la exclusividad de “lo ladino” en las cabeceras hace que “disminuya el atractivo de ladinizarse” (2004: 154). Sólo en dos lugares se habla de “los ladinizados”: en Jacaltenango, Camposeco los identifica como un tipo de figura social reconocida (se les denomina *salwes*) que rechaza lo *popti'*, pero no llega a otorgarles calidad de “ladinos” (*wes*), pues el reconocimiento étnico se basa también en otros marcadores.<sup>24</sup> En Ixcán, Falla habla de unas “familias ladinizadas” que hablan castellano “y se relacionan más entre sí porque se creen más que los demás” (2006: 82). En todos los demás lugares se insiste siempre en la reivindicación de lo indígena

Su adscripción étnica se vincula mucho a la local y al orgullo de ser quienes ocupan ahora los puestos importantes en el pueblo. Incluso en Quetzaltenango se identifican con orgullo como *k'iche's* (Velásquez Nimatuj, 2002: 216). En Comalapa, el 24 de junio, los comerciantes hacen un gran concierto en el que “muestran su amor por San Juan”, representan su poder y refuerzan su prestigio local, mostrándose como los indígenas que son y adornando las galeras con motivos de huipiles. Situaciones similares podemos encontrar en Patzún, en San Juan Sacatepéquez, en San Pedro de la Laguna, en San Bartolo: en todos estos lugares donde ha habido un desarrollo que ha beneficiado a un sector que se siente orgulloso de ello.

El elemento que más claramente les diferencia de los mayanistas es que no asocian esta identidad a los rasgos culturales clásicos o actualizados. Los profesores del



Venta de comida en la feria de Comalapa. Los diseños del paral son del huipil local

24 Entre los 16 estudios que se prepararon para el proyecto de CIRMA “Por qué estamos como estamos”, el referido a Jacaltenango, escrito por Montejo (2001), también fue el único en mencionar la ladinización y la figura de los ladinizados.

Magisterio Intercultural de la Escuela Pedro Molina se consideran a sí mismos “indígenas” por su descendencia, más que por el idioma, la religión u otros rasgos que les separan de esa modernidad a la que aspiran. Para ellos la “cultura maya” está relacionada con el racismo y la parte negativa de su historia: era lo que les diferencia a sus padres, que eran pobres y la cultura era lo que se usaba como razón para su atraso y exclusión. En San Juan “se avergüenzan de esas cosas del pasado.” Por ello, su superación ha sido para olvidarla, separase de ella. Pero como bien apunta Hale (2004: 155), estamos ante una operación selectiva, el racismo no les lleva a olvidar su cultura, sino a ocultar aquellos rasgos que les definen externamente y que son los que el racismo utiliza para denigrar. Eso sí, son los mismos que los mayanistas quieren reivindicar, por lo que el desencuentro es frecuente: en San Bartolo y en Patzún son ellos quienes abanderan la lucha contra la educación bilingüe o quienes desde las iglesias claman contra los rituales de la espiritualidad.

La otra diferencia importante es que no se considera que la identidad étnica ni los rasgos culturales deban ser un asunto de política. Ésta hay que hacerla como *ciudadanos guatemaltecos*, y como tales, aspirar a una igualdad ciudadana como lo que en Totonicapán llaman “balance étnico” que podría interpretarse como terminar con la segregación y la exclusión. Aceptando los planteamientos liberales clásicos, para estas personas la igualdad debe lograrse a base del esfuerzo económico propio. Por ello, suelen dedicarse más a las actividades laborales o los negocios que al activismo. Consideran que las propuestas mayanistas “carecen de sentido práctico”. En la Colonia Primero de Julio un comerciante k’iche’, que no oculta ser “de la raza indígena”, siente orgullo porque “se está superando por su trabajo y la educación de sus hijos”. En Comalapa, Esquit comenta cómo están orgullosos de haber superado la situación de atraso en la que se encontraban “pero no porque fueran indígenas o porque esta identidad les haya fortalecido, sino por ellos mismos: su progreso y superación no tienen nada que ver con su identidad étnica. Es un asunto del que no reniegan pero por el que no quieren que les juzguen. Bastante les ha costado zafarse de los prejuicios asociados a esa adscripción”.

### *¿Una resistencia escondida?*

El caso es que estas personas muestran que sí se puede ser indígena y de alguna manera tener éxito. Con ello se rompe con la asociación entre atraso y pertenencia étnica que está en la base de la dominación étnica. Pero se hace de una forma diferente a la mayanista: planteando que se puede seguir siendo indígena a la vez que se es ciudadano y dejando de ser pobre. Y todo ello sin romper aparentemente las reglas del sistema. Quizá no las rompe, pero sí las reta al proponer una forma de “ser indígena” que no corresponde a las que lo liga únicamente al atraso y la pobreza. A partir de esta idea, Esquit plantea que estamos ante otra forma de *resistencia* que, como la mayanista, busca eliminar las formas coloniales de poder. De hecho, se basa en el desarrollo socioeconómico local y en que ya no son los ladinos los que ejercen la opresión directa en las comunidades. Estos procesos demostraron que es posible ser *iguales a los ladinos* a base del esfuerzo personal, adoptando las herramientas políticas y culturales definidas por el liberalismo y el capitalismo. Y aun por el mismo asimilacionismo, que necesita demostrar que las barreras étnicas no son impuestas sino una cuestión de instrucción que se puede superar (ver Comaroff y

Camaroff, 2006: 125-128). Al final, se reta el segregacionismo al conseguir ciertas cuotas de igualdad y participación; pero también se reta el asimilacionismo al negarse a integrarse y desaparecer como grupo, manteniendo la identidad que les es propia. Eso sí, a costa de renunciar a algunos de los elementos que daban sentido a ese “ser indígena”.

Podemos decir que este sector mantiene una ideología étnica de progreso y modernidad indígenas que está en disputa con la mayanización y que se consolidó antes, en el periodo de la modernización. Se formó en el contexto de modernidad. Además de ser un paso necesario para haber llegado a manejar las ideas de la multiculturalidad, tiene su propia lógica y en la actualidad también se mantiene. A través del caso de Comalapa, Edgar Esquit hace el esfuerzo de historizar estos sectores y muestra cómo, aun antes de la modernización, las ideas de modernidad e igualdad ya sirvieron de base para buscar la inserción social y política que en su momento fue negada ahí la resistencia a través del poder local y la educación. Ya en la década de los años 20, sectores campesinos medios de éste y otros lugares pedían una escuela *sólo* para indígenas. Esa propuesta, que ahora entraría en la lógica multicultural de segregación positiva, en su contexto tenía un significado totalmente diferente: no podemos ver los elementos únicamente sino qué significado se les da.

De modo que podríamos decir con Esquit que en la actualidad se dan dos formas de resistencia simultáneas, las que hemos llamado la multicultural y la igualitaria, que provienen de historias y contextos diferentes. Comparten términos —libertad, igualdad, justicia— pero con significados diferentes según el paradigma del que se parta. La multicultural es obvia por explícita, pues surge como tal y así la conocemos hoy; pero la igualitaria muestra cómo en una ideología de dominación, los subalternos pueden dar pasos hacia la destrucción del sistema, aunque no sea de forma consciente. La mujer maya que pasea todos los días por su barrio en la capital con su corte, sólo con su presencia está hundiendo la ideología étnica que dice que “no hay indígenas en la ciudad porque al llegar a ella dejan de serlo” (Camus, 2002). Seguramente ella no lo hace por eso y quizá tampoco lo sabe, pero al sumarse a miles más, su reafirmación identitaria está obligando a cambiar la forma de entender la etnicidad por los hechos, no por consignas.

Porque lo interesante es que la opción liberal, pragmática, asimilacionista, igualitaria, modernizante, al mismo tiempo que perpetua el sistema ideológico al no enfrentarse a él, le obliga a cambiar aceptando en su interior a estos indígenas que no cuestionan el poder pero que tampoco pretenden dejar de serlo. Si las organizaciones y figuras mayanistas y antirracistas fueran el ejemplo de la primera opción, la presencia en las listas electorales del 2007 de indígenas como Haroldo Quej, Efraín Asij o muchos otros son la muestra de este tipo de actores que también van minando los bases del racismo al obligar al sistema a considerarles iguales. Eso sí, operan de una forma mucho más lenta, quizá sin saberlo, ya reforzando el sistema al darle opción de cambiar.

### *Puntos de encuentro*

En los apartados anteriores hemos descrito a dos tipos de actores que comparten ciertas características socioculturales, pero que se definen ideológica e incluso políticamente de forma diferente. Se trata de personas, instituciones y grupos que conviven en los mismos espacios sociales. En algunos casos han aparecido menciones de tensiones o enfrentamientos



entre ellos, como los ocurridos en torno a la educación bilingüe o las ceremonias mayas. Parece que por ahora existe un reparto de espacios en el que, a nivel local, es más bien manejado por los modernizantes que no cuestionan la estructura, mientras que a nivel nacional, es la multiculturalidad y quienes la defienden los que se van abriendo ciertos espacios a nivel del campo político. Por otro lado, a nivel local a veces aparecen como facciones enfrentadas por los recursos locales, aunque sea simbólicamente, como en Patzún y tal vez, en cierta medida, en Comalapa. Pero en Jacaltenango no se podría llegar a decir tanto, y menos aún en San Pedro de la Laguna, pese a las disputas religiosas.

Tenemos muchas más evidencias de puntos, situaciones y personajes que hablan de un contacto entre ambos tipos. Está la directora católica del Colegio Ixmucané de San Pedro de la Laguna que, como muchos otros, estarían dispuestos a apoyar una versión menos radical de la propuesta multicultural a partir de los elementos en común. O el pastor del mismo lugar que defiende la opción de la modernidad desde el discurso del pueblo maya y el racismo. Al hacerlo va transformando en parte su misma ideología al reconocer el derecho a la identidad y el idioma, pero en su versión doméstica. Estarían también los pintores jóvenes de Comalapa o San Juan Sacatepéquez que se consideran a sí mismos "mayas" y asumen algunos contenidos de la multiculturalidad, mientras critican la homogenización y simplificación de la cultura y lo estricto de las opciones identitarias.

En el plano organizativo, en el Comité Xel Ju' de Quetzaltenango, por ejemplo, encontramos mayas de varias tendencias ideológicas; llega gente educada ideológicamente en la propuesta modernizante que no ve con malos ojos los avances que suponen la propuesta mayanista. Sincal muestra cómo en Patzún existe un ala del movimiento indígena local que no se identifica con el mayanismo aunque sí se moviliza políticamente junto a él al hacerlo como tales indígenas. Existen otros que no niegan la validez de lo maya, pero tampoco lo consideran prioritario frente a otras cuestiones. De la misma manera, Acevedo propone toda una gama identitaria ideológica respecto a lo étnico entre los y las mayas que trabajan en el MICUDE.

Puede haber gente, como ocurre en Comalapa, que está de acuerdo con unas medidas o ideas en concreto pero no con otras, moviéndose por unas lógicas que no tienen que coincidir con las de los paradigmas ideológicos. Un caso muy repetido de situaciones que transmiten juntos planteamientos mayanistas y modernizantes son los eventos culturales y los folklóricos, como los de las escuelas y desfiles, en los que junto a las "reinas indígenas" que pronuncian discursos en sus idiomas mayas, aparecen la estetización de la pobreza o los símbolos de la nación homogénea.

Todas estas situaciones muestran que no hablamos de mundos sociales ni políticos opuestos. Como ya se dijo, prácticamente ninguno de ellos cae en los extremos de las opciones ideológicas que los aglutinan, y los que hemos llamado "mayanistas locales" serían la mejor prueba de ello. Se trata de unos sectores sociales que hemos delimitado por razones analíticas, para ayudar a comprender los ejes en los que se mueve la diversidad de opciones ideológicas que encontramos respecto a lo étnico entre aquellos grupos que han podido romper con la situación heredada de pobreza.

### 3 LOS EXCLUIDOS DE LA GLOBALIZACIÓN

Todo esto que venimos hablando se refiere a un sector muy concreto de la población maya del país: aquella que de alguna manera ha sabido beneficiarse de los cambios socioeconómicos ligados a la modernización y, sobre todo, a la globalización. Aunque cualitativamente sea muy importante, ésta es una situación cuantitativamente menor: Como mucho, suponen un 20% del total de la población indígena si asumimos a los no pobres, pero todos ellos están en situación “vulnerable”. En comparación, quienes no han podido beneficiarse de ese reto son el otro 80% de los y las mayas (PNUD, 2005: 99). Ya hemos visto que “el desarrollo” normalmente se da más en las cabeceras municipales que en las aldeas.<sup>25</sup> Geográficamente, podemos hablar de regiones, acá representadas por Chisec, Choatalum (ejemplo de periferia interna), los chortis, o los achies que bajan a recoger el melón a Zacapa; pero que también abarca la mayoría de Alta Verapaz, Quiché y Huehuetenango, y esa periferia que apenas hemos podido estudiar en este trabajo: los barrios de la capital y Chimaltenango, Xela o Escuintla, la Costa Sur, el Petén; lugares donde la subsistencia se asegura a base de trabajos extenuantes y sub remunerados: como jornaleros, colonos, vendedores informales, maquila.

En algunos casos, esta entrada a la globalización está marcada por fenómenos que podríamos denominar “descomposición social”; es decir, de reajuste de las formas de vida sin una perspectiva clara de recomposición o una mejora de las condiciones que marcan sus vidas. Podemos hablar de la falta de empleo, o mejor, del subempleo, de las maras y el narcotráfico como actores cotidianos. El narcotráfico tiene una doble vivencia por parte de la gente. Por un lado, permite una bonanza económica que no sería posible en un entorno empobrecido y sin mucha salida. Pero por otro lado, ejerce una violencia simbólica y real muy importante en la vida cotidiana de la gente y marca pautas de comportamientos.

Se trata de todos esos sectores sociales que no comparten los factores que permitieron asumir “lo maya”: no tienen suficiente nivel socioeconómico, ni las posibilidades de una identidad positiva, no disfrutaban del poder local, no tienen nivel educativo, no son “biculturales” de una forma tan generalizada. Y además, el discurso mayanista no les llega de una forma tan directa. Son mucho más “indígenas” por excluidos que “mayas” —por diferentes: la idea de la etnicidad está más asociada a la exclusión en la que viven que a la diferencia cultural en la que se basa el mayanismo.<sup>26</sup> Son aquellas personas de Concepción Chiquirichapa que no se preocupan por sus rasgos culturales, si no por el precio de la papa y el destino de sus familiares en Estados Unidos (Maehlum, 2002: 10-12). Hale lo describe muy bien para las colonias populares de Chimaltenango: los *mestizos* —que después veremos no muestran gran interés en ‘mayanizarse’. Explican, por un lado, que involucrarse en la recuperación de lo maya requiere un nivel educativo y una posición inalcanzable, y por otro, que la cultura indígena con la cual tienen contacto en estos barrios “está muy ‘aguada’” (2004: 154).

25 El 90% de la población indígena rural está en los estratos bajo y bajo extremo de la estructuración social usada por el PNUD (2005: 1000).

26 López y Metz relacionan ambos niveles al comentar cómo entre los ch’orti’s la pérdida de autoestima étnica viene de “la imposibilidad de asegurar el sustento” (2002: 242).



Vamos a ver, entonces, qué ocurre con la propuesta mayanista en estos espacios y entre estos sectores sociales, diferenciando aquellos casos en los que se convierte en un recurso para las necesidades políticas o económicas de aquellos en los que “lo maya” tiende a abrir más la brecha que separa al mundo maya.

### Lo maya como recurso

Por lo poco que nos muestran las etnografías, en algunos casos, el orgullo de ser maya y la legitimidad política de la propuesta mayanista son aprovechados como recursos para salir de la situación de exclusión que viven la mayoría de los y las mayas. En muchos casos hemos visto a asociaciones, organizaciones, tiendas o iniciativas diversas que incluyen el término “maya” en sus nombres porque saben que eso les ayudará a obtener más recursos. Aunque pueda considerarse un uso instrumental, no se puede negar la capacidad de aprovechar los escasos recursos que haya a mano, ni la legitimidad de hacerlo, si éste es el nombre que otros usan para ellos. Y, finalmente, las consecuencias económicas positivas que podría tener ese uso serán un apoyo para una identidad étnica positiva, basada en esta nueva etiqueta.

En Chisec encontramos varios ejemplos de la capacidad de (re)apropiación del territorio a través de su sacralización, para poder aprovechar los recursos que puede brindar —el turismo en las cuevas, los puestos de trabajo en la excavación arqueológica y sabiendo basarse en las sensibilidades étnica, espiritual y ecológica y en el apoyo que les pueden proporcionar las estructuras multiculturales de Estado e internacionales. En este caso, el “ser descendientes de los mayas” les hace legítimos dueños de estos recursos frente a otros, como los extranjeros del área. Pero parece que esta legitimidad no está siendo utilizada para retar el poder ladino constituido en el municipio y representado en Raxrurhá. Al mismo tiempo, ese discurso puede ser cuestionado cuando otros grupos ven peligrar sus propios recursos: “los cubuleros” de San Antonio, excluidos entre los excluidos, se sienten amenazados por esta apropiación.



Cueva de Candelaria en Chisec, ahora Parque Nacional manejado por la comunidad Candelaria Camposanto, vinculado al proyecto Puerta al Mundo Maya, financiado por la AID

En algunas aldeas de San Juan Sacatepéquez se da un movimiento organizado por activistas de comités “clásicos” —de desarrollo, pro agua o pro escuela, que reivindican para sí “lo maya” en su relación con la cabecera a la que reclaman los servicios. En este caso, la autoestima les da una legitimidad para diferenciarse a sí mismos de “los profesionales que sólo se ocupan de sus carreras”.

En Choatalum, la autoestima asociada a “lo maya” está sirviendo de base para poder reclamar a un Estado que nunca les ha tenido en cuenta como víctimas. En este caso, la idea del “genocidio” del que fueron objeto como mayas refuerza su calidad de víctimas, mientras que el ser parte de un Pueblo con una cultura ancestral les da la calidad de personas que les fue negada por los ladinos locales, la violencia y la militarización. Aunque la acción tiene al Estado como interlocutor, la elevación de la estima étnica y del nivel

organizativo en todo San Martín seguramente acabará retando el poder local ladino aún presente

En este caso, la ideología multicultural se está construyendo asociada a una recomposición organizativa de quienes en los 80 estuvieron más politizados. Éste sería el caso más claro que tenemos de “mayanización” por la vía política popular que se menciona antes. En estas etnografías apenas aparecen, pero en el país hay varias experiencias en las que la tradición organizativa popular se está enriqueciendo con la legitimidad del discurso multicultural y el uso de elementos simbólicamente importantes en lo maya. Así, toda la lucha contra las compañías mineras a cielo abierto en San Marcos y Huehuetenango apelan tanto al antiimperialismo como al respeto a la madre tierra, y las consultas populares se hacen con base en el Convenio 169 de la OIT. En las comunidades de retornados también encontramos procesos de mayanización desde la izquierda, como lo mostrarían los nombres de las organizaciones de mujeres: “MadreTierra”, “Ixmukané”, “Mama Maquín”. Las vinculaciones políticas sirven para ponerse en contacto con las nuevas formas, como cuando en una de estas comunidades una lideresa histórica hizo una ceremonia maya pública y colectiva para los 15 años de su hija.



“Introducción maya”, iconografía mayanista en la puerta de la Sede de la Asociación de Mujeres Adelina Caal Maquín, en Nueva Libertad, Fray Bartolomé de las Casas, Alta Verapaz

Pero donde la propuesta mayanista está siendo usada más claramente como un recurso para mejorar la situación de la gente, es entre los ch’ortis. Es un caso muy claro en el que el poder ladino aún existente es retado desde el discurso maya de los derechos indígenas.<sup>27</sup> En este espacio, la autoestima ligada a “lo maya” aparece con un referente político que apenas se ve en las demás etnografías: “Los campesinos, con el apoyo de líderes profesionales y de una voz nacional, ahora sienten que pueden luchar, o por lo menos defenderse públicamente, frente a los ladinos o los criollos”. La llegada de activistas con el discurso del orgullo indígena puso este área históricamente olvidada en el mapa de la Guatemala maya, de una forma diferente a cómo se había dado en occidente, pues ocurrió a la vez que las hambrunas destapaban los efectos más claros de la exclusión. De esta forma, el paso de “ser indio” a “ser chorti” puede tener hondos repercusiones en las condiciones de vida, pues va acompañado de un cambio de la percepción generalizada ante la diferencia étnica, a la que los poderosos ladinos locales se están teniendo que plegar.

De una manera similar pero más tardía, con los poqomames de la Montaña de Jalapa están empezando a llegar organizaciones que reivindican la cultura, la religión y la identidad maya (Dary, 2003: 145). Con ello están ayudando a otorgar orgullo étnico

27 Existen otros lugares en que los mayas utilizan el discurso de la multiculturalidad en su contienda por el poder con los ladinos con poder, como San Miguel Totonicapán o las instituciones supuestamente multiculturales como el MICUDE o la EPM.



a quienes hasta ahora apenas podían sentirlo más allá de las tierras comunales, pero que sí sufrían racismo y paternalismo por ser indios (*ibid*, 162). Ahora están empezando a utilizar las argumentaciones multiculturales y a vincularse a las redes de la cooperación internacional para resolver los problemas que tienen con la tierras comunales que posee la Comunidad Indígena de Jalapa (Dary, 2007).

## Lo maya como brecha

En aquellos lugares en los que existe un sector asociado a actividades y espacios identificados con la ideología maya, esta propuesta se puede convertir en una simbolización de la brecha social que se está abriendo, en un factor más que la aumente a través de dos procesos que se pueden dar a la vez. Existen muchas evidencias que muestran que la mayanidad está siendo vista como la ideología asociada a la diferenciación creciente. Para que se de una apropiación del discurso positivo de la identidad, debería haber un entorno social positivo, una realidad social que apoyara esa idea positivas. Pero el proceso de descomposición social actual va en contra de ello. No sólo entre los posibles mayas orgullosos, sino entre el resto de la sociedad, que puede ver a los mayas como linchadores que se aprovechan del discurso de los derechos humanos y por otro lado azotan gente.<sup>28</sup>

En algunos lugares, el discurso multicultural y lo maya se asocian a un sector social concreto, el de los profesionales insertos en redes exitosas. Y entonces se ven los símbolos de ropa e imagen asociados a la clase media como si fueran los del "ser maya": si en Jacaltenango, para los jóvenes de las aldeas los de la cabecera son "los ladinos", en Comalapa hay gente que directamente dice que "*los mayas son como los ladinos*". Y un ch'orti' comentaba: "*más parece movimiento de ladinización que uno maya chorti*"

Y es verdad que a veces se usa la mayanidad para diferenciarse. En San Miguel Totonicapán, los funcionarios de las ONG son vistos como una nueva élite. En Jacaltenango, el discurso de la multiculturalidad es utilizado por los pop'ti's para asentar su hegemonía sobre mames y akatekos, y éstos se dan cuenta, asociando entonces ambos aspectos. En el MICUDE, como en muchas otras instituciones, las diferencias de clase y status se manifiestan en la vestimenta de las mujeres profesionales mayanistas: con sus costosos y sofisticados modelos están distanciándose tanto de las mujeres mayas "tradicionales" con sus modelos municipalizados, pero también de las otras mujeres mayas de menores ingresos que trabajan con ellas, y tampoco han podido acceder al discurso mayanista. Con todo ello están manifestando y simbolizando su carácter de sector social nuevo, propio, exclusivo, pero quizá sus inferiores también las ven como ladinas: como ellas, usan una serie de "complementos" aretes, zapatos, bolsas que muestran su status de clase media.

Esta distancia toma un sentido moral cuando se percibe que la posición social exitosa está vinculada con un uso de "lo maya" como recurso para el lucro. Las oportunidades laborales crean también tensiones: al tratarse de un tipo de inserción en espacios internacionales, puede llevar a ingresos más altos que los demás. La presencia del turismo y/o de las ONG favorecen la percepción de lo maya como "mercancía", como una forma

28 Entre los chorti's, Metz menciona una prevención hacia los activistas de derechos humanos porque "*liberan a los delincuentes*"; y asocian a los "mayanistas" con estas instituciones.

de sacar provecho a una identidad. El caso del *ajq'ij* de San Pedro es quizá el mejor, pero no el único. Otras muestras claras son los términos usados en Jacaltenango: “*mayatecas*” “*txonhom*” (“vendedores de la cultura”), “*pop'ti's a sueldo*”. La misma idea está en la gente de las aldeas de San Juan Sacatepéquez que se mencionaba antes: quieren diferenciarse de los mayanistas de la cabecera y la capital, a quienes se considera “oportunistas” porque según ellos usan el discurso “maya” para obtener ganancias.

Así esta gente no percibe que aquellos que han roto con la pobreza y se dicen mayas practiquen solidaridad alguna de clase, pero sí perciben que *exigen* solidaridad étnica para justificar su actuar. Los vendedores organizados de los mercados de la capital la mayoría indígenas no se sienten identificados como “mayas” y se quejan de que estas organizaciones nunca llegan a apoyarlos, “*sólo dicen pajas*” (Turquí, 2006: 85).

Esta situación puede ayudar a aumentar más la brecha, pues aumenta los recelos. Si esto se lee desde las ideologías étnicas clásicas, los menos pobres, que además son “los mayas”, serían los herederos de los ladinos: también se puede estar formando una brecha identitaria, plasmada entre aquellos que se asumen como “mayas” y los que no están en condiciones de hacerlo. De esta forma, los símbolos locales del “ser maya” – lectoescritura bilingüe, ceremonias mayas, etc.– serían los rasgos de la nueva élite, que se autodenominaría “maya”, frente al “indígena” de los demás. Y puede llevar también a una distancia cultural, entre quienes poseen el conocimiento de la nueva “cultura oficial maya”, y los que lo siguen haciendo como siempre. Esta relación quedaría reflejada en la imagen de los “mayas” –normalmente letrados de clase media llegando a dar talleres de “cultura maya” a los “indígenas” –normalmente campesinos analfabetas, cuya cultura “no sirve”.

Con todo ello, además del valor simbólico dado a la cultura –que es la base de la dominación étnica, realmente puede ser que se estén empezando a diferenciarse formas de dar sentido al mundo, que provienen de la misma raíz y el mismo desarrollo histórico, pero que no sólo se distinguen por la ubicación socioeconómica de quienes las sustentan, sino por la forma de percibirse étnicamente y de *vivir* los elementos que definen esa pertenencia.

#### 4 LOS MÁRGENES INCIERTOS DEL DISCURSO MAYA

Además de analizar estos sectores que están en los márgenes del proceso socioeconómico que hizo posible el surgimiento de una ideología multicultural entre ciertos mayas de Guatemala, debemos terminar este capítulo hablando de otros márgenes de este proceso, en los que se sitúan otros sectores sociales: los indígenas que están en los bordes del *discurso* mayanista, aquellos a los que no se apela de forma directa. Primero veremos el caso de los xinkas y garífunas, pueblos indígenas no mayas a los que ha afectado todo el proceso de multiculturalización de la diferencia étnica. Después nos centraremos en los sectores a los que el discurso mayanista no parece tenerles en cuenta, y no parece ofrecerles nada nuevo: los indígenas de Oriente, y los migrantes y jóvenes. Se trata de márgenes geográficos, sociales, generacionales que surgen de la diversidad histórica y actual del grupo. Como se ha dicho, hay dimensiones sociales que en principio no tienen que ver



con la identidad étnica ni con la propuesta del “ser maya” pero que inciden en cómo se percibe esta dimensión: la generación, la migración, la profesionalización. Cada una de ellas pueden servir para reforzar o para diluir lo maya.

### Los otros pueblos indígenas

La movilización política y la creación discursiva multicultural, que en América Latina se ha basado en considerar a los colectivos étnicamente diferenciados como “pueblos”, ha provocado que en Guatemala se hable de dos “pueblos indígenas” más: Xinkas y Garifunas. Podríamos hablar de que su surgimiento como tales pueblos indígenas como efecto colateral de la mayanización, el proceso de paz y, en general, de la legitimidad multicultural. En ambos casos ha supuesto la posibilidad de ser visualizados en su especificidad en el panorama étnico guatemalteco, más allá de la bipolaridad clásica; así como de poder contar con espacios para reclamar sus derechos.<sup>29</sup> Pero, además, ha puesto en marcha un proceso de recreación de ambas identidades en clave multicultural —es decir, a partir de los elementos culturales que está encontrando situaciones parecidas y otras diferentes a las que se daban entre los mayas. En definitiva, estamos ante procesos que también están afectando su autopercepción, la percepción externa y su inserción en el mundo global.<sup>30</sup>

#### *Transnacionalidad, negritud y turismo entre los garinagu*<sup>31</sup>

Los *garinagu* han entrado al proceso de multiculturalización de su ser étnico de una forma tangencial, como ha sido la de pertenecer a Guatemala (Martínez, 2006: 137). En Guatemala son escasamente 5,000 personas según el último censo (PNUD, 2005: 350), y se formaron históricamente como un pueblo transnacional, repartido entre Honduras, Belice y algo de Nicaragua, calidad que se ha disparado con la migración a los Estados Unidos.<sup>32</sup>

El hecho de ser considerados como “pueblo indígena” en el AIDPI muestra cómo este concepto puede ampliarse más allá del “pueblos originarios” para pasar a referirse a “pueblos oprimidos” en general. Pareciera que con este reconocimiento se pretendiera dar por solucionado el asunto de la presencia afroamericana en Guatemala.<sup>33</sup> Este caso también muestra la dificultad de “muticulturalizar” la identidad racial: es dudosa la aplicabilidad del término “indígena” por el hecho de los ancestros arahuacos. Y, sobre todo, para la mayoría de los *garinagu*, “indígena” es un término con el que no se sienten representados. Para ellos, indígena es claramente un “otro”: el *q'eqchi'* cada vez más presente en su vida cotidiana. El baile del Pororó muestra cómo en los momentos rituales 12 de diciembre,

29 En la Escuela Pedro Molina, el planteamiento de los cuatro pueblos ayudó a los jóvenes de origen xinka a verse a sí mismos como tales. Antes sólo se consideraban “de Oriente”.

30 Como ocurre con los mayas, el “ser xinka” y “ser garifuna” está siendo en estos momentos una opción de inserción laboral y política para ciertos sectores escolarizados y conectados con el entorno de la cooperación internacional.

31 *Garinagu* es el plural del término garífuna en ese idioma

32 Es el colectivo étnico con mayor proporción de migrantes del país: los 5,658 garifunas con familiares en el extranjero (PNUD, 2005: 356) suponen el 112% de los residentes.

33 Aunque actualmente no sea mucha, esa presencia supera a los meros *garinagu*: los negros coloniales han quedado disueltos, pero su presencia genética es evidente en lugares como San Jerónimo, Baja Verapaz. En Izabal, además, están los “negros franceses” que llegaron en el siglo XVIII y sobre todo los “creoles” o “negros ingleses” de inicios del siglo XX (Arrivillaga, 2003: 272-277).

día de Guadalupe “se disfrazan” de indígenas, poniéndose del lado del ladino foto 10. Además, este término puede ser usado como un insulto contra los ladinos (Martínez, 2006: 144).<sup>34</sup>

Ellos se identifican como “negros” y así se llama su organización más activa actualmente, Organización Negra de Guatemala – ONEGUA.<sup>35</sup> Desde ahí se entienden, pero esta organización tampoco ha logrado consolidarse más allá de tener “un lugar discursivo” (ibid, 156). Se formó con jóvenes que al salir a estudiar a Guatemala descubrieron su otredad (Arrivillaga, 2003: 284) y la intentaron recrear a partir de la promoción cultural, con lo que entraron en la lógica multicultural, que les fortaleció.



Familia garífuna vestidos de “indios” en la celebración del Pororó el 12 de diciembre en Livingston

La vivencia de la etnicidad se da de una forma compleja. Por un lado hay conciencia clara de la discriminación por parte del “blanco” Pero por otro, en Livingston pueblo en el que reside la mayoría de ellos son mayoritarios en un espacio de gran variedad étnica: a ellos se suman los llamados *coolies* de origen hindú y los ladinos hegemónicos. Se han ido uniendo los q’eqchies que habitan cada vez más en la cabecera, los comerciantes chinos y k’iche’s (al menos una familia es de San Bartolo Aguas Calientes) y los turistas, los *gringos* que se establecen alrededor del turismo. Junto a la emigración, esta última actividad ha revolucionado la vida económica de lugar, jugando con la “exótica” cultura garífuna y la naturaleza “selvática”. También explica la importancia de la identidad *rastafari*: predica un orgullo racial afroamericano que tiene bases en EE.UU. y que es bien recibido por el turismo (Martínez, 2006: 148).

En este contexto, los y las garifunas han sabido refuncionalizar algunas de sus prácticas desde los códigos multiculturales: las celebraciones del *yurumein* conmemorando la llegada a costas centroamericanas, se han ampliado del día de San Isidro –patrón labrador que comparten con los q’eqchi’s– y algunas veces en agosto o septiembre, al 26 de noviembre en que se celebra el “Día del Garífuna”. Esta fecha empezó a celebrarse después del reconocimiento oficial del Pueblo Garífuna en el AIDPI. Algunos garinagu se quejan de que esta fecha “cosa de los políticos de ONEGUA” haya desplazado en pompa, boato y fama a la celebración de San Isidro, que es “lo auténtico garífuna”.<sup>36</sup>

34 Una muchacha garífuna del la Escuela Pedro Molina decía: “Yo a los indígenas y a los ladinos les llamo ‘indio’, igual los dos se molestan”

35 En Honduras, los vecinos y parientes de los garifunas guatemaltecos, muy activos por sus derechos como afroamericanos desde los 90, rechazan esta terminología (Euraque, 2004).

36 Agradezco a Sara Martínez y su profundo conocimiento del pueblo garífuna, su información sobre las nuevas y viejas celebraciones en Livingston

*Reetnización y tierra entre los xinkas*

En el caso de los *xinkas* está sucediendo un proceso de recreación de la identidad y vivencia de la etnicidad, inducido por el ambiente y los beneficios derivados del reconocimiento de la diversidad cultural. Sus miembros forman parte de los “indígenas” o directamente “indios” que hay en las montañas de oriente del país –que ahora pasaremos a ver los cuales apenas muestran rasgos culturales externos que les diferencien, y por tanto apenas han sido reconocidos como tales indígenas y, desde luego no como un colectivo diferenciado.<sup>37</sup>

A finales del siglo XX sólo se reportaban unos cuantos de hablantes del idioma xinka.<sup>38</sup> Pero como se trata de una lengua de origen no maya, en el AIDPI los xinkas fueron incluidos como un “pueblo indígena” más de Guatemala. En este caso, la importancia dada a un rasgo cultural específico –el idioma– en la definición del colectivo político “pueblo” chocó con la vivencia concreta de ese rasgo. En 1996 se formó el Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala –COPXIG–, que en cambio reporta la existencia de 240.000 xinkas en el país (Dary, 2006: 1) y se propuso dotar a los xinkas de los elementos necesarios según la ideología multicultural: “COPXIG es consciente de que la búsqueda de elementos culturales es lo que le permitirá respaldar políticamente sus demandas”, y por ello fomenta ciertas prácticas “propias” y la “reimplantación de formas ancestrales de vida” (*ibid*: 12). Así, se puso en marcha una campaña de recuperación del idioma, que no tuvo mucho éxito dada la escasez de hablantes (Sachse, 2000).

Al mismo tiempo se fueron poniendo en marcha otras iniciativas ligadas a la tierra. Desde la formación de la Comisión Nacional Permanente de Tierras –CNP Tierras COPMAGUA, hubo presencia xinka.<sup>39</sup> Más tarde, también varias organizaciones xinkas se vincularon a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas de Guatemala –CNOC–. Esta presencia se debe a la importancia de las tierras comunitarias, tituladas por “Comunidades Indígenas” en la región; que también empezaron a hacerse sentir desde el “ser xinka”: la “Comunidad Indígena de Jutiapa” pasó a ser “Comunidad Indígena Xinka de Jutiapa”.<sup>40</sup>

Aún es pronto para saber hacia dónde se va a orientar el proceso, pero parece claro que el reconocimiento de lo xinkas como un pueblo indígena está incidiendo en la forma en que se hace acción colectiva en la región suroriental. COPXIG y otras instancias desarrollan actividades en la región que son un buen ejemplo de cómo *etnizar* las demandas desde la legitimidad multicultural con la que antes no contaban. Aparte de un sector relacionado con las instituciones capitalinas, que trabaja alrededor de la lengua y la espiritualidad, las organizaciones que trabajan en el terreno en torno a “xinka” y con este nombre, lo

37 Además de los pocos hablantes, en esta zona del suroriente del país, se da una sobreposición histórica de áreas idiomáticas, sobre todo entre poqomam y xinka (pero también pipil, alagüilac y chorti), que hace difícil, incluso a etnohistoriadores y lingüistas diferenciar bien la ubicación étnico cultural de los colectivos (ver Dary, 2003; 2006).

38 Dary menciona datos de entre 10 y 20 hablantes, y cita un trabajo que dice que 100 es “una exageración enorme” (2006: 1, 11).

39 En esta Comisión no se trabajó desde una lógica multicultural, sino que superando el mandato de las “tierras comunitarias” que aparecía en el AIDPI, se negoció en pro de “todo lo que tuviera que ver con este espinoso asunto” (Bastos y Camus, 2003: 177).

40 Sobre la importante presencia de tierras comunitarias indígenas en el oriente de Guatemala, ver Dary (2003) y también Taracena et al 2002 (380 384) y 2004 (344 347).

hacen sobre todo en relación a la tierra. Dary (comunicación personal) reporta cómo en la comunidad poqomam de San Carlos Alzatate, algunos se preguntan si serán xinkas o poqomames, pues el activismo de los primeros hace atractiva la alternativa. Esto sería un buen ejemplo de cómo podemos estar asistiendo a la re creación, gracias a las oportunidades que aporta el contexto multicultural, de un grupo que por mucho tiempo no tuvo conciencia de su especificidad, pero que basa su identidad más en las formas colectivas de tenencia de la tierra que en unos rasgos culturales que ahora ya casi no les definen.

### Los “indios de Oriente”: mayas que no llegan a *pueblo*

La historia étnica del país, desde la colonia y sobre todo desde mediados del siglo XIX, ha hecho que en Guatemala existan una serie de colectivos de origen indígena que no comparten muchas de las características que en esos momentos quedaron como “oficiales”: idiomas y vestimenta femenina. Se trata sobre todo de los “indios de Oriente”, los que están en las márgenes o fuera de los núcleos “oficiales” los chorti’s de Chiquimula y los poqomam de Jalapa ; grupos más o menos dispersos que claramente pueden adscribirse a estos orígenes, pero que perdieron sus rasgos distintivos con el tiempo y se “diluyeron” oficialmente en el “Área Ladina” del país, sin aparecer en los censos.<sup>41</sup>

Pero a nivel local sí son considerados como “indios”, como “los indios de la montaña”, “los indios de las aldeas” (Molina, 2001). En la etnografía de Estanzuela aparecen en el caso de la Aldea Tres pinos, en Huité aparecen claramente, y también están en Jalapa (Dary, 2003), y en los límites del área chorti: San Jacinto, Quetzaltepeque (Little–Siebold, 2004), Esquipulas, etc. Comparten mucho de lo que hemos visto de los xinkas (de hecho, seguramente si los xinkas no tuvieran un idioma no maya, estarían en este apartado). Son los campesinos pobres que viven en las aldeas de montaña, fuera de la cabeceras, fundadas y pobladas por ladinos que históricamente les arrinconaron y les quitaron las tierras bajas, sin tener tampoco el beneficio de las tierras comunales.

Aunque a nivel nacional no sean considerados indígenas, a nivel local, se les niegan los beneficios de la ladinidad, e incluso de la alteridad cultural: en su caso, el término “indio” con el que habitualmente se les designa, hace referencia casi solamente a una jerarquización de los atributos y derechos sociales. En algunos casos, cuentan con tradiciones, como la celebración del 3 de mayo en Huité y Estanzuela, o la cofradía en Quetzaltepeque, que les vinculan con un origen indígena –chorti’ en este caso , y que pueden servir de instituciones sociales para recrear la adscripción étnica. Pero pese a ello, no tienen clara su identidad: les “llaman” indios y sufren su condición de tales, pero ellos mismos saben que no son iguales a los “indígenas”, ese término queda para los de Occidente, los culturalmente diferenciados y localmente conocidos como “cobanes” (Little Siebold, 2004: 204). Por eso, las relaciones no están tan claramente dicotomizadas y los términos que se usan

41 Desde la colonia, por una diversidad de factores, en el actual Oriente la diferencia étnica se vivió de forma diferente al Occidente, y los rasgos culturales no fueron tan defensorios del ser indígena. Por ello cuando a partir de la instalación de las fincas de café en la bocacosta del occidente del país, las categorías étnicas se dualizaron entre indígenas y ladinos, la “especialización de la diferencia” adjudicó al área oriental la calidad de espacio ladino frente al occidente indígena. Con ello fueron “desapareciendo la mayoría de los indígenas que ahí habitaban y que a inicios del siglo XX eran el 60% de la población (Bastos, 2000: 37 70).





Pobreza en la Aldea Tres Pinos, Estancuela

son diversos: en Quetzaltepeque, Little Siebold habla de “naturales, indios, sambos, mistados” (*ibid*: 202), etiquetas que muchas veces hacen más referencia a la escala social que a cuestiones culturales.

Estos “indios de Oriente” no llegan a formar parte de los “pueblos indígenas”, pese a su claro origen maya. Siguiendo la demarcación territorial de la diferencia étnica y las versiones de “lo maya” como constructo basado en elementos culturales discretos, no han sido considerados como

sujetos de la mayanización ni siquiera de la misma manera que sus primos de Jocotán y Camotán: no han recibido las visitas de los mayas de Occidente ni se han promovido organizaciones que rescaten la cultura y promuevan el orgullo étnico. Se han quedado fuera de los márgenes de “lo maya” en una situación de indefensión ante el poder ladino.

Huité es un espacio de relaciones sociales etnizadas y en proceso de cambio, en el que la ausencia del referente multicultural ha hecho que los indígenas no hayan podido beneficiarse como tales de la caída del poder ladino clásico. Como relata Girón, las bases tradicionales de poder de los “ladinos del pueblo” —opuestos a “los indios de la montaña”, asociadas a la ganadería, empezaron a debilitarse ya en los 70, provocando la salida de muchos de ellos a Petén, la capital o los Estados Unidos. Pero la pérdida de poder de los ladinos del pueblo no llevó al reforzamiento del poder de los indígenas de las aldeas, que fueron estableciéndose en la cabecera. Desde el cambio político de 1986, se fue consolidando en el poder municipal un sector intermedio, autodenominado “mestizo”, que ha capitalizado esta dinámica. No es que sean “mezclados”, su núcleo son los “indios” de las aldeas que se establecieron en los barrios de la cabecera, pero buscan la legitimidad en la ideología asimilacionista y desde ella perciben su situación: si no son ladinos, pero en cambio tienen poder, tienen que estar cerca de ellos y ya no son indios: por eso son “mestizos”. El discurso multicultural no ha servido para aportar poder, legitimidad o bases ideológicas a los indígenas de aldea, que no se sienten representados en él, pues no son “indígenas” a nivel nacional, sólo son “indios” en lo local, sin los elementos culturales que les identifiquen. No sólo están fuera de los circuitos de expansión y consolidación territorial de “lo maya”, sino que no están en condiciones de sentirse “mayas” según los códigos vigentes. Así, no pueden hacer como sus primos de Jocotán: utilizar el discurso multicultural como fuente de orgullo y de legitimidad frente a los ladinos. Lo multicultural no es automático, su ascensión, recreación y uso depende de una serie de condiciones que permitan asumirlo como propio y usarlo, pero para ello debe ser inculcado, mostrado, vinculado con la cotidianidad de los actores.

### Los márgenes impuros: los jóvenes mayas en la globalización

Finalmente, la historia reciente del país y de la población maya en él, sobre todo esta última fase que estamos llamando de la globalización, ha introducido tantos cambios en

las formas de vivir la etnicidad, tantas formas culturales nuevas, tantos matices diferentes a las diversas identidades, que continuamente se están produciendo y reproduciendo unos márgenes internos, invisibles, que llamamos “impuros”, pues no responden a la nítida imagen de “lo maya” creada desde el discurso multicultural. A veces esta condición coincide con los “excluidos de la globalización” que veíamos antes, pero a veces no, y se refiere a otra situación. De alguna forma, podemos decir que este discurso no tiene respuestas para los problemas culturales e identitarios que se les presentan a estos sectores y que provienen de procesos paralelos a lo que estamos viendo: la urbanización, la migración, la escolarización, el consumo cultural global, la descampesinización no ascendente: nuevas formas socioétnicas, nuevas identidades en las que están inmersos muchos de los mayas.

La migración es un importante factor para la creación de esos márgenes impuros. Ya empezó a notarse con la salida de las comunidades en los años 60, y la situación de quienes viven la capital es un buen ejemplo (Camus, 2001), pero actualmente está desbordada por la salida hacia los Estados Unidos. Sus efectos sobre la identidad étnica son diversos, pero uno de ellos es transformar la forma de autoperibirse en relación al entorno social, y otro, poner en duda las categorías usadas históricamente. Como dice Camus, “lo maya ya no se va remitir a un territorio, ni ‘ser maya’ implicará vivir en territorio maya (ya no *se* es de donde *se vive*), Ahora hay indígenas urbanos o metropolitanos, pero también indígenas en Los Angeles o Phoenix. Y ‘lo maya’ ya no supone hablar sólo una lengua maya. Ahora hablan ‘castilla’ y/o inglés; ni son sólo campesinos” (2007: 37). Todo esto puede reforzar el “ser indígena”, o orientarlo hacia el “ser maya”, pero también puede ir hacia su relativización, con efectos en el lugar de destino o en el de origen.<sup>42</sup>

La situación de los jóvenes es quizá el mejor ejemplo de lo que se quiere plantear. Son un sector claramente sujeto a fuerzas divergentes: por un lado reciben las tendencias unificadoras de la identidad a través del “ser maya” que han vivido desde pequeños –quienes lo hayan podido recibir ; pero por otro, acogen tendencias disgregadoras que llevan a “los márgenes” por pérdida de importancia de lo étnico o de claridad con respecto a lo étnico. Ya no enfrentan directamente a los “ladinos”, ya no ven el contenido de racismo de una forma tan evidente, etc. Viven otras realidades de forma mucho más clara, y la identidad generacional con sus comportamientos y símbolos –musicales, de ropa, aderezos personales puede sobreponerse a la étnica . En Comalapa, los jóvenes rockeros que no son tomados en cuenta por los mayas, no encuentran en lo maya nada que les atraiga. De una forma más elaborada, los jóvenes pintores que rompen con las etiquetas y formas “primitivistas” tampoco se sienten cómodos con un mayanismo que encasilla étnicamente su arte.



“Addicts of the Music”, venta de música rock en una de las calles principales de Comalapa

42 Al respecto, ver los trabajos de Palma, coord. (2004) y Camus, ed. (2007).



A veces estos márgenes coinciden con los márgenes geográficos: los espacios que no responden a la “comunidades” mayas por estar poblados en fases históricas diferentes. El Ixcán sería un ejemplo rural de esta dispersión: la historia de sus habitantes les ha proporcionado una diversidad de identidades nacionales, regionales y locales, donde “lo maya” es sólo una opción más. Falla habla de una “nueva etnicidad” en toda la juventud del lugar en la que “lo maya” se vive con dimensión nacional y al mismo tiempo que no se cuestiona, tampoco se afirma fuertemente (2006: 391). En este contexto, es interesante cómo para las jóvenes el uso del corte y el huipil va quedando asociado a momentos rituales y festivos de simbolización de lo maya (*ibid*: 86).

La ciudad de Chimaltenango puede ser un buen ejemplo de un “margen interno impuro” en el que entran incluidos y excluidos de la globalización. En el mismo corazón del impulso a “lo maya”, muchos en esta ciudad no se ven a sí mismos como tales, si acaso como “mayas modernos”, como “indígenas civilizados” y “a la moda”. Los cambios identitarios que se están dando entre la población kaqchikel de este centro se relacionan con tantos procesos que están ocurriendo a la vez, que “lo maya” es sólo uno más.

Algunas jóvenes no usan corte porque quieren manifestarse como “diferentes a sus padres y hermanas”, y porque no permite la construcción erótica de la edad. Otras lo usan de una forma no cotidiana, sólo para ocasiones especiales, en un uso auténticamente ceremonial, ritualizado, electivo. Pero “ir de vestido” es la negación de ser indígena, y por ello se tiende más a “ir de pantalón” o a crear sus vestidos mixtos: faldas de tela de corte,



Vendedora de comida en la feria de Lo de Bran, Mixco, vistiendo un corte con apertura lateral

cortes con pijazo, reflejando el status de cada una. Algunas de estas jóvenes se consideran discriminadas por las organizaciones mayas presentes en la ciudad, que no las contratan porque no responden a esa imagen “oficial” de ser maya. En cambio sí las van aceptando en otros espacios no mayas: bancos u oficinas. Hale ha trabajado estas transformaciones idientitarias en los barrios de esta ciudad, a través de las figura de los “cholos” y “mestizos”, parte de una gama de posibilidades idientitarias para quienes no se sienten representados en la dicotomía oficial ni muestran mucho interés en “mayanizarse”. No se sienten en capacidad de llamarse “indígenas”, pues no cumplen con la “cultura indígena” de sus padres.<sup>43</sup> En cambio, a quienes se sienten “cholos”, el baile les da un fuerte sentido de identidad (2004: 148 154). Sin llegar a esos extremos, también los jóvenes comalapenses, católicos o evangélicos, lo que más buscan en la radio es la música con la que se identifican (Oxlaj, 2004: 51).

43 Este argumento también es usado por los estudiantes de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos para autonombrarse *mestizos* en vez de indígenas (Adams y Bastos, 2003: 405 407).

San Juan Sacatepéquez sería otro ejemplo de espacio que, como está cerca de la capital, no cabe en la categoría de “comunidad maya”. La vivencia de los y las jóvenes está marcada por los cibercafés, las maquilas y la capital. Según Jones, buscan evadir el contexto racista en el que se mueven en la oferta cultural de la globalización y no en la política del mayanismo.

Los jóvenes mayas residentes en la Colonia Primero de Julio combinan varias de estas situaciones. Camus les denomina “indígenas entre comillas”, pues no está claro que ésta sea su forma de identificarse. Y menos aún la del “ser maya”: viven en su entorno el aumento de la desigualdad, la violencia, las maras, el narcotráfico a pequeña escala. Todo ello va en contra de una posibilidad de una identidad positivizada como fenómeno generalizado. Viven su etnicidad sin quererle dar importancia, frente a los símbolos generacionales o de clase que sí les permiten identificarse con sus vecinos y compañeros. Pero siguen sufriendo un racismo renovado. Por un lado, en las aulas de los colegios e institutos de la capital no se reconoce la diferencia, pero es un lastre para quienes por sus “apellidos” o por “las facciones” son reconocidos como indígenas. Como ya encontró el Instituto Indígena para la Educación (2001), la “timidez” no es un asunto psicológico individual, sino ideológico cultural, asociado a la internalización del racismo.

Y para terminar, los procesos de recomposición de la desigualdad asociados a todas estas transformaciones están dando nuevas categorías y nuevos racismos con sus propias simbolizaciones y discursos. Ante la aparición y resignificación de términos como *shumos*, *mucos*, etc., con una carga mixta de lo clasista y lo racial que marca negativamente a estos jóvenes, la dicotomía maya oprimido / ladino opresor (o simplemente maya ladino) en la que se basa la ideología mayanista, pierde mucho de su sentido y de su capacidad explicativa de las realidades sociales a las que se refieren.

## Las mujeres y lo maya

No podemos terminar este repaso a la forma en la que se está recreando la propuesta mayanista y la ideología multicultural entre diversos sectores y las reacciones de los mismos, sin hacer una referencia, aunque sea breve, a las mujeres mayas como tales. En sus textos, Diana García y Aura Cumes ya hacen sendos análisis más profundos y autorizados desde las visiones del patriarcado y de la mujer maya, respectivamente. En este texto, yo voy a seguir el marco manejado hasta ahora, buscando qué puede tener de específico el comportamiento de las mujeres respecto a “lo maya” y qué les puede aportar a ellas en cuanto a mujeres el proceso estudiado.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que, por la exclusión que históricamente han sufrido, las mujeres mayas son un colectivo que en general no ha podido beneficiarse de las oportunidades de la modernización y la globalización, y por lo tanto no han entrado en el marco sociológico que permite apropiarse del discurso mayanista. En conjunto, las mujeres mayas rurales son el sector social que menos ingresos perciben: sólo una cuarta parte de ingresos de lo que se recibe como media nacional (PNUD: 2005: 103 106). Además, en aquellos lugares donde hay mayor nivel de analfabetismo, es también donde las brechas de género son más altas (*ibid*: 154), mostrando la poca prioridad que en estos casos hay por la instrucción de las mujeres.

Pero al mismo tiempo, esta situación está cambiando, en algunos casos con rapidez. Además del importante papel de las mujeres en la subsistencia familiar, que ha sido una constante histórica (Bastos, 2000: 372-376), su inserción laboral se ha diversificado mucho (PNUD, 2005: 142) y en varias etnografías se menciona su papel en las actividades que han permitido a ciertos sectores salir de la situación de subsistencia, como las comerciantes de Comalapa o Patzún. Por otro lado, un síntoma de la importancia dada a la educación en las familias es la entrada de las niñas a la escuela, como destacan los maestros en Choatalum y las mismas mujeres de Santa María Visitación; y el hecho de que a veces terminen la secundaria en mayor proporción que los niños, como ocurre en San Bartolo Aguas Calientes o la capital.<sup>44</sup> Esto no implica que hayan superado la brecha que las separa del resto de la sociedad, pues es demasiado grande, pero sí que existe una clara voluntad por parte de algunas mujeres de terminar con la exclusión.

La presencia de las mujeres en la movilización política de los mayas no es ajena a este proceso. Pese a todas las trabas culturales y las que da la pobreza a la participación política, desde los 70 hubo mujeres que se sumaron a este proceso (Toj, 2007) y otras que empezaron a acceder al estudio. De esta forma, la participación femenina en la rearticulación de lo maya desde mediados de los 80 ha sido fundamental, como lo muestran figuras como Rigoberta Menchú, Rosalina Tuyuc u Otilia Lux; y la aparición de colectivos como Moloj o Kaqla (ver Bastos y Camus, 2003: 245-246; Camus, 2002b, García, 2005). El movimiento maya en sus diferentes niveles se ha convertido en uno de los espacios desde los que las mujeres están haciendo política local y nacional. Las mujeres ch'orti's empezaron a participar activamente en la política en el contexto de lo maya (López y Metz, 2003: 176), y aprovechan de los talleres sobre mayanidad para quejarse de sus maridos. En Patzún las mujeres "profesionales" tienen como tales un espacio en Radio Sinakán. En Santa María Visitación son las mujeres quienes más claramente se han organizado alrededor de los proyectos productivos, y las que están sabiendo insertarse en el discurso multicultural para su provecho. Mujeres profesionales como las que ahora trabajan en el Ministerio de Educación y otras instancias han encontrado en el movimiento maya, y gracias al mismo, un espacio donde desarrollar sus capacidades profesionales y al mismo tiempo ser respetadas como mujeres y como mayas —siempre de una forma relativa, claro .

En algunos casos, rompiendo los comportamientos más acendrados, llegan a aparecer como las figuras públicas de esa participación: en San Miguel Totonicapán fue una mujer quien casi gana las elecciones locales al presentarse por el comité cívico *Kastajibal Noj*. En Comalapa, la lideresa local de CONAVIGUA fue concejala y las mujeres son un elemento fundamental del la Coordinadora Juvenil. En el Magisterio Bilingüe de la Escuela Pedro Molina, son las mujeres encabezadas por su directora quienes mantienen la lucha por la igualdad de la situación laboral. Toda esta participación ha supuesto que, de hecho, se han roto trabas que como mujeres y como mayas les impedían una igualdad de derechos (Toj, 2007; Camus y Mateo, 2007).

<sup>44</sup> En el estudio realizado en las colonias capitalinas de La Brigada y La Ruedita, el grupo de jóvenes con mayor nivel educativo eran las mujeres indígenas, (Bastos 2000: 229).

Pero toda esta participación no está suponiendo el cuestionar algunos elementos insertos en la condición femenina. Por un lado, desde el discurso mayanista se refuerza el papel de las mujeres como “portadoras de la cultura”, con lo que se les impone una responsabilidad que los varones no tendrían por qué obviar y que refuerza la división entre el espacio doméstico femenino y el público masculino. Al revés, se refuerza el papel de las mujeres como símbolos vivientes de la nueva versión de la diferencia étnica a través de sus vestimentas renovadas.<sup>45</sup> Por ello son las mujeres las que reciben de forma



Profesoras de Ecuación Bilngüe en el Taller de la Escuela Pedro Molina

directa —más directa que los hombres— la discriminación racista cotidiana, lo que muestra la ambigüedad del uso del traje (Velásquez Nimatuj, 2004) y ayuda a explicar por qué las mujeres —como las de la Pedro Molina, Irma Alicia Velásquez o la misma Aura Cumes— son las más recias luchadoras contra el racismo en este país. Esto está llevando en algunos casos a una vivencia del uso del traje maya diferente a la que tenían sus madres y abuelas: ya no es algo incuestionado que forma parte del “ser indígena”, es un símbolo de lucha con una carga de orgullo que se usa por elección; y por ello mismo, se puede combinar con ropa no maya en situaciones domésticas.

La ubicuidad de la figura de las “reinas indígenas” y su importancia dentro de las versiones locales del mayanismo muestra uno de los límites de esta propuesta en cuanto a cuestionar las construcciones simbólicas sobre la feminidad. Ya se dijo que una de las formas en la que estos representantes locales de la propuesta mayanista están consiguiendo que la gente se acerque y acepte sus ideas es insertándolas dentro de los patrones que se manejan habitualmente. Por eso, algo que empezó siendo un acto con una fuerte carga antidiscriminatoria, ha acabado formando parte de la ritualidad local, sin la carga política que tenía y reforzando, a cambio, los patrones de género.

Los debates y apropiaciones en torno a la idea de la *complementariedad* representan estas diferentes formas en las que se están relacionando la propuesta mayanista y la condición de ser mujer en el contexto actual. Este concepto fue acuñado desde el movimiento maya para hacer referencia al modo en el que en la cultura, y en concreto en la cosmovisión maya, se concibe la relación entre hombres y mujeres (Kaq'la, 2004; Ukux Be' 2005b); que es uno que no se basa en la subordinación sino en la articulación horizontal de las diferencias. Esta idea tiene su base en el hecho de que los comportamientos domésticos y comunitarios de hombres y mujeres mayas tienen características que los hacen más

45 Entre los varones también se están creando una serie de símbolos externos para representar la identidad maya —como diferente a la indígena: las camisas de tela de jaspe, los sacos como el de Nebaj o Sololá, el pelo largo entre los más jóvenes. Sin embargo, su capacidad de mimetizarse siempre es mayor que entre las mujeres.

igualitarios y horizontales en algunos aspectos que entre los no indígenas.<sup>46</sup> La idea de la complementariedad ha sido utilizada por un sector de los y las mayanistas para negar la existencia de la dominación patriarcal entre los mayas, argumentando que ese tipo de exclusiones "es occidental" y también son "occidentales" –y por tanto, extrañas, importadas las ideologías que así lo plantean (ver Macleod y Cabrera, 2000; Camus, 2002b: 46-47). Pero al mismo tiempo, la idea de la complementariedad está siendo usada cada vez más como un ideal de relaciones *a alcanzar*, sin negar la exclusiones existentes (Xon, 2004; Kaqla, 2004, Cumes y Monzón, comps, 2006) y dotando a los planteamientos sobre la cosmovisión de un carácter de *utopía*, de "deber ser" más que de "así es", que sí les otorga un enorme potencial transformador.

## 5 LA IDEOLOGÍA MAYANISTA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL

El surgimiento y desarrollo de la ideología multicultural está asociada a un proceso de cambio histórico relacionado a la modernización y la globalización en el que hay que destacar la dinámica de diferenciación social interna y la transformación sociocultural. En Guatemala, es además muy importante la politización, que tuvo en el conflicto armado un momento muy especial. Todo esto tuvo desarrollos muy variados por áreas y casos concretos, dependiendo las historias locales y regionales, y las formas que tomaban las relaciones interétnicas. Como consecuencia, las evidencias de la etnografías muestran que la ideología mayanizante está asociada a ciertos sectores socioeconómicos. No significa que sólo se dé en ellos, pero sí que, por ciertos factores, surge y se desarrolla entre ellos. Pero también hemos visto que en esos mismos sectores se puede dar una forma de entender lo étnico más cercana a la que llamamos "modernizadora", y que puede llevar a una oposición firme a esta propuesta maya. Mientras, entre los sectores que no se han beneficiado de la misma manera de los cambios económicos, y en aquellos que quedan al margen de las propuestas identitarias, la respuestas y apropiaciones son más tenues y diversas, y menor –aunque no nula la capacidad de aprovecharlas.

### La nostalgia de la comunidad

Este proceso ha tenido al menos dos resultados que son evidentes en los espacios centrales del país y sobre todo en las cabeceras municipales, y que podemos separar analíticamente, aunque se vivan de forma conjunta. Por un lado, hubo una entrada a ciertos circuitos del mercado y la producción que transformó las estructuras socioeconómicas de los espacios locales y su dimensión étnica. Ciertos sectores pudieron aprovechar el cambio socioeconómico, rompiendo la asociación de ser indígenas y ser pobres y desplazando a los ladinos en muchas de las funciones y espacios de prestigio. Por ello, aunque la pobreza siga

<sup>46</sup> La forma holista de concebir la relaciones familiares hace que en los hogares indígenas la responsabilidad de manutención del núcleo sea compartida entre hombres y mujeres (en los no indígenas, en general sólo es concebida como responsabilidad del varón) aunque con tareas diferenciadas y jerárquicamente ordenadas. De la misma manera, la representatividad social en la comunidad recae en el hombre, pero éste sólo es considerado adulto y miembro de la comunidad cuando forma un hogar (en los no indígenas no es en absoluto un requisito) por lo que la presencia de la mujer es siempre necesaria. Todo esto hace que la dominación patriarcal se ejerza de una forma diferente a cómo se da entre los no indígenas (Bastos, 2002).

presente, la vida en las comunidades es muy diferente a cómo se sentía hace unas décadas. Se han reducido –no desaparecido en absoluto– los niveles de explotación y de dominación simbólica ejercidos de forma directa. Ahora la explotación tiene formas más difusas que “el ladino” o “el finquero”. Como insiste Sincal para Patzún, el capitalismo ha transformado las comunidades social, económica, étnicamente y también ideológicamente.

A la vez, y como consecuencia, se ha dado un cambio sociocultural muy importante: como hemos insistido, la educación ha cumplido su papel ideológico y ha servido para dar a conocer a muchos de estos mayas las concepciones del mundo que defiende el Estado guatemalteco, apoyando así las transformaciones que se daban en las relaciones sociales. Quizá la más importante es que las “normas y valores” asociados a la institucionalidad local, creados en situación de segregación subordinada para mantener la autonomía, van cambiando e incluso desapareciendo. No es sólo el idioma o la religiosidad lo que pierde importancia en estas décadas, son las formas de concebir el “ser indígena” de puertas para adentro creadas a lo largo de varios siglos. Esto no implica el dejar de ser indígena, pero sí necesariamente tener que empezar a serlo de una forma diferente, en la que por ejemplo, lo nacional –y después lo transnacional– está mucho más presente; o “el ladino” ya no es la figura dominante cercana.

El cómo se hayan vivido y cómo se valoren estos cambios es lo que marca diferentes posicionamientos ante la cultura y la política, ante la identidad étnica y el racismo. Hay gente que ha mejorado su situación, el contexto les ha permitido que el esfuerzo desplegado haya llevado a unas condiciones socioeconómicas aceptables y a una forma de participación en la nación desde el “asimilacionismo universalista” que les acepta como guatemaltecos siempre que no reivindiquen el ser indígenas. Sincal da una idea interesante: perciben que han mejorado su situación, no por el apoyo del Estado ni por la acción política de los mayanistas, sino porque con *su esfuerzo* han sabido aprovechar las oportunidades del capitalismo. Por ello desconfían de los políticos –como buenos guatemaltecos– pero también del mayanismo; y deciden avanzar a base de su esfuerzo.

El costo en cuanto a los elementos que definían el “ser indígena” no es considerado como una pérdida. Por un lado, practican muchas de estos “valores” desde sus familias e instituciones locales. Por otro, desde la ideología de la modernidad piensan que pudieron superarse gracias a perder esos rasgos que los definían como “atrasados”. Su propuesta es una “nueva” forma de “ser indígena” que no cuestiona los marcos, sino que acepta el reto de modernizarse (y al conseguirlo, retan la misma ideología). El costo real de esta postura es precisamente no enfrentarse a esa ideología, no ser capaces de buscar una forma más plena de ser ciudadanos y ciudadanas sin tener que dejar la identidad étnica dentro de los límites establecidos. Acá es donde aparece el racismo, forzando a ocultar quién se es, actuando así de una forma más sutil pero no menos efectiva que antes.

Pero existen otros y otras mayas que piensan y sienten que el costo de perder los elementos culturales y sociales que les definían como indígenas es demasiado alto para los logros obtenidos. En la balanza, el resultado sigue saliendo faltante. Este razonamiento surge una generación más tarde que el anterior –que, mientras, continúa vigente–, cuando ya se han obtenido algunos de los beneficios del capitalismo, pero se piensa que se puede aspirar a más, que no hay por qué aceptar las reglas del sistema que les obligan a renunciar



a sus rasgos propios para poder ser guatemaltecos. Esto supone considerar la vía política – no ya la del mercado – como la base del cambio de condición étnica. Para llegar a ello es muy importante la formación, ya sea a través de la escolarización o de la misma política, que permite conocer y asumir la idea de “derechos” en sus desarrollos postliberales; y desde ahí gestionar la ideología asimilacionista desde sus bases: igualdad, nación, etc.

Desde este punto de vista, entonces, los cambios producidos en las comunidades desde mediados del siglo XX son vistos como los causantes de la pérdida de los rasgos propios del “ser maya” y los responsables del expolio cultural. Este proceso iniciado en la modernización aumenta en la globalización con lo que Engel y Chavajay llaman la “inseguridad ontológica” producida por la apertura cultural e identitaria. Como también hace Sincal, se habla de una “intromisión de valores” capitalistas, occidentales, “externos” que terminaron con una “época de oro” previa a la modernización, en la que las instituciones sociales y los valores comunitarios eran los que regían y *definían* la vida indígena como tal indígena. En una operación de simplificación histórica, de forma implícita –nunca abierta esa etapa se unifica con la independiente, la de antes de la relación colonial, con lo que “los valores de la comunidad” se convierten en “los valores de los mayas” desde tiempos inmemoriales.

Es lo que se ha denominado “la nostalgia de la comunidad”, que Esquit muestra en Comalapa, y Engel y Chavajay en San Pedro de la Laguna. Se busca recuperar lo que supuestamente *hubo*, pero desde lo que ahora *hay*, que son las condiciones socioeconómicas, educativas y culturales que *no habían* en esa “época dorada” de la premodernidad.<sup>47</sup>

El reclamo por la comunidad ideal es un recurso simbólico en la política maya,<sup>48</sup> pero se basa en una visión maniquea de un antes bueno contra un ahora malo basado en la supuesta cohesión comunitaria, el uso de los idiomas y la vivencia de la espiritualidad, frente a la disgregación social y cultural de la actualidad. Como siempre, el culturalismo –ver sólo la dimensión cultural– juega malas pasadas, y se olvida la situación social y económica que acompañaba a la “comunidad” de las instituciones y los valores, de los principales y el derecho maya: el poder impune de los ladinos en el pueblo, el traslado obligatorio y periódico a las fincas, los impuestos arbitrarios, la falta de tierras, las agarradas al cuartel. Todo eso es lo que acompañaba a la institucionalidad gerontocrática de los ancianos. También olvida que ese “consenso” no se basaba en las asambleas horizontales, sino en estructuras jerárquicas en las que la edad no era el único criterio y en la que la autoridad no se discutía: ése era “el respeto”. Además, no se puede negar que estas instituciones estaban y están permeadas de elementos que son católicos y occidentales. La sociabilidad comunitaria y el sistema de cargos llevan asociados todo un sistema de enseñanza, transmisión y asunción de responsabilidades muy jerárquico, que era pertinente y fue creado en un entorno de sociabilidad cerrada, agraria y de subordinación. Fue contra esa

47 Como apunta Taracena (comunicación personal, agosto 2007) en esa operación se da un cierto traslape diacrónico, pues algunos de los elementos que existieron durante la Colonia, producto de dinámicas corporativistas en los pueblos de indios, se lesa otorga existencia durante la época prehispánica, aunque no sea sepa en qué medida existieron entonces.

48 En México, el “comunalismo”, como ideología de exaltación de las formas sociales y los “valores” comunitarios (Aguilar y Velásquez, en prensa), es más antigua y más fuerte que en Guatemala, donde la figura de los “pueblos” ha tomado mayor preeminencia política

“comunidad” que se rebelaron los entonces jóvenes de los años 30 a 60 en torno a Acción Católica y la idea de una modernidad que les permitiría ser ciudadanos guatemaltecos.

Y también parece olvidarse que esas instituciones de poder y servicio corresponden a unas condiciones sociopolíticas y culturales que ya no existen. A estas alturas es imposible negar y saltarse a la torera casi cien años de transformaciones socioeconómicas y culturales. Es muy difícil “volver” a los ancianos y la experiencia como fuente de conocimiento y de prestigio cuando la mitad de la población es alfabeta y la cultura no se transmite por experiencia. Es muy difícil “volver” a la alcaldía indígena como ente de gobierno propio cuando la gente puede escoger a sus alcaldes entre sus iguales indígenas. Ciertos sectores reclaman esta institucionalidad como base para la “recuperación moral” maya. La cuestión es hasta qué punto es factible en un contexto de apertura nacional y global y tendencias horizontales. Incluso hasta qué punto sería útil este tipo de institucionalidad: ¿cómo se puede lograr que “los líderes regresen a sus comunidades” si su trabajo es precisamente lo nacional, que es donde hay que hacer la pelea?

Así, la visión que se tiene del pasado proviene de una visión idealizada, una “nostalgia de lo que nunca fue”, una creación desde el presente que se asocia a una “pérdida de valores” que se achaca a algo externo, con lo que “lo propio” queda resguardado. La apuesta mayanista por el orgullo étnico y el fin del racismo es algo que concita muchos apoyos directos e implícitos, pero esta nostalgia de la comunidad separa más de quienes aspiran a la modernidad. Esquit lo explica así:

“Algunos kaqchikles pueden sentir nostalgia por la pérdida de ciertos valores culturales bastante apreciados por los mayanistas... [pero para otros] vale más la construcción del futuro por los medios posibles, lo que tampoco significa ladinización... Muchos comalapenses definen su identidad étnica como algo positivo, pero no la consideran fundamental o no le imponen ningún sentido político”.

Si seguimos la idea de Fisher de que la presencia de la ideología mayanista supone la “reestructuración de la visión del mundo” (2001: 247) podemos ver en ella las bases de lo que tal vez será el “ser indígena”, ahora sí “ser maya”, en el siglo XXI: con su esfuerzo, los activistas están resignificando las partes positivas y posibles de actualizar del bagaje cultural asociado a la condición étnica del indígena y recreando los que se han quedado obsoletos. Con ello están adaptando la “cultura maya” al contexto de la globalización, con sus formas, sus códigos y sus contextos específicos. Algo parecido a lo que hicieron los “modernistas” hace unas décadas y que ahora hace posible el ejercicio por parte de los mayanistas. Pero lo que ahora marca la diferencia es precisamente el valor dado, la politización explícita de (ciertos) rasgos culturales y, con ello, su conversión en símbolos más allá de su práctica y valor cotidiano. Eso implica, por un lado, dar un valor de definición de “lo maya” que deja fuera a mucha gente que sí se considera tal —desde los “modernizantes” a las rockeras o los migrantes— y por otro “congelar” esos rasgos, darles un contenido y una forma según su valor político, que también puede hacer que haya gente que no se identifique en ellos. Así, hay gente que sí busca dotar de sentido positivo a su ser étnico y apoya lo que va en este sentido, pero no entienden tener que hacerlo a través de unos elementos culturales que a ellos muchas veces no les producen nostalgia, sino que, de verdad, les recuerda a esa época de explotación, pobreza y animalización de la quieren salir.





## La dimensión de clase del mayanismo

Para terminar este análisis vamos a ver algunas cuestiones relacionadas con la ubicación de clase de la ideología mayanista. Aunque no podamos entrarle a profundidad, sí se puede plantear y dejar la duda de si este grupo diverso de educados descampesinizados forma una clase o forma parte de una clase, y por tanto qué papel juegan las ideologías mayanista y modernizante en ello. ¿Qué implica eso en su definición como colectivos socioeconómicamente definidos y en su relación con otros?, ¿cómo afecta a otras dimensiones, sobre todo la étnica?

Habría que empezar preguntando si estamos realmente ante una clase y cuál sería ésta. Desde luego, el término “burguesía indígena” les queda demasiado grande, y su uso conlleva una carga de intento de desprestigio diferente al significado que Guzmán Böckler y Herbert (1970) quisieron darle en su momento.<sup>49</sup> Como bien ha trabajado Irma Alicia Velásquez (2002) el de “pequeña burguesía” les queda mejor, pero quizá ese término venga mejor para ubicar a los comerciantes, agricultores, transportistas, etc., los “capitalistas indígenas” que se agrupan entre los “modernizantes”. Porque a los mayanistas no les define ser propietarios –aunque pequeños de medios de producción, aunque puedan tenerlos. Lo que parece ser el elemento definidor es más bien el status y la capacidad de emplearse que otorga la educación. Por ello, podrían entrar dentro de esos heterogéneos y siempre minoritarios “sectores medios”, que, desde luego, sí manejan un status de clase media, como se aprecia en sus símbolos; pero no tanto basado en la propiedad sino en ser profesionales.

Esto implica que los apoyos sociales de la propuesta maya no vienen tanto de una “burguesía nacionalista” en el sentido clásico de Hobsbawm (1997), que adopta la ideología nacionalista porque maneja los medios de producción y quiere controlar la fuerza de trabajo y los destinos políticos. En este caso estamos más cerca de las “intelligentsias bilingües” que Anderson (1993) describe como agentes de la descolonización de mediados del siglo XX. Se trata de aquellos sectores que están en capacidad, que tienen las bases materiales, culturales y simbólicas de poder como para enfrentarse al sistema étnico constituido, ya sea de forma directa –a lo maya o indirecta –a lo modernizante. Estas capacidades les permiten el manejo de *lo político* – el Estado, el magisterio, las ONG y demás en el sentido ideológico y como gestión.

Todo esto lleva a preguntarnos por el papel que puede jugar esta ideología en los cambios de poder que se están dando alrededor de esta reconfiguración social. Decir que Guatemala sigue siendo una sociedad racista en la que la diferencia étnica es motivo de exclusión, no implica la posibilidad de que ciertos sectores hayan logrado *más poder* que el que tenían hace unas décadas. No todo, pero sí más del que disfrutaban, y en ciertos ámbitos es evidente. Y en ese proceso se insertan la ideología mayanista y el proceso político de visibilización de los mayas que la acompaña.

49 La capacidad de acumulación de esta supuesta “burguesía indígena” si acaso llega a otorgar poder local, como en el caso de Quetzaltenango, pero no llega ni por mucho a amenazar o igualar a la de la burguesía nacional. Pérez Sainz lo explica así: “Se puede hablar de ascenso social de algunas de las categorías indígenas y, por tanto, de conformación de sectores medios en el mundo indígena. Pero el acceso a la cúspide de la estructura social sigue estando restringido a este grupo étnico” (2007: 33).

Una de las consecuencias de lo que estamos viendo es que se disuelven parte de las fronteras simbólicas, culturales y materiales que separaban a estos mayas de los ladinos. ¿Cómo se mantienen o definen las fronteras étnicas cuando los atributos de progreso civilización ya no son exclusivos de uno de los grupos? Para tomar el papel de élite o intermediarios locales que antes tenían estos ladinos, deben separarse de ellos, reforzando y politizando los que les distingue. Por eso con “lo maya” se recrean los símbolos de la diferencia, se crean *otros marcadores* a través de lo que es “propio”, no de lo que es “prestado”, como lo es el estudiar pero siempre habiendo llegado a ese nivel educativo que es el que permite cuestionar las fronteras. De esta forma, se evita la conjugación de categorías étnicas y de clase, y la alteridad cultural aporta la exclusividad en la interpretación y representación: “los de fuera no pueden saber cómo somos, sólo nosotros”. En cambio esto es lo que hacen los modernizantes: niegan la importancia de los elementos culturales –viejos y nuevos en la definición étnica y aprovechan la ideología de prestigio de lo ladino –que aún queda, aunque el ladino ya no esté, pero ahora aplicada a ellos y ellas: los y las indígenas que se “modernizan” y defienden entonces la idea del indígena moderno, que se parece al ladino, pero no lo es.

Por último, hemos visto que el proceso de surgimiento y desarrollo de la ideología mayanizante es paralelo al de diferenciación interna a niveles no vistos hasta ahora y a la asunción del papel local de los ladinos por los mismos mayas ¿Es una ideología asociada a esta nueva relación de poder? Podemos preguntarnos por qué a nivel local este sector escoge la visión de la pureza cultural y de la nostalgia comunitaria. ¿Es un intento de liderar la acción contra la tendencia individualizadora del capitalismo desde formas nuevas? ¿O es una propuesta para justificarse como élite local con un neocomunitarismo que oculte esos valores y las diferencias que han generado? ¿Será que en su nueva situación de poder buscan nuevas alianzas intraétnicas por encima de la clase? ¿Será la forma de asegurarse el papel de conductoras de un proceso de nacionalización, que sea *desde* lo étnico para no perderse en lo guatemalteco? La forma más relajada en cuanto a la misma nostalgia y las propuestas político culturales de los “mayanistas locales” tiene que ver con el hecho de que, a nivel local, las diferencias no son tan grandes como para ameritar los procesos descritos en el párrafo anterior, y esta ideología mayanista no juega tanto ese papel de marcador simbólico de la diferencia intraétnica.

Pero esto no quita la contradicción de que para muchos, esos rasgos que ahora se recrean están tan asociados a ese retraso contra el que se quiere luchar. Su sola reivindicación se ve como una forma de no salir del atraso. ¿Es esto un error de cálculo o es una manera de diferenciarse también de aquellos cuya situación social les impide valorar positivamente estos rasgos.

Por ahora no tenemos suficientes elementos para responder a estas preguntas. Estamos en medio de unos procesos a los que aún les falta consolidarse. Y por lo que hemos visto, las dinámicas históricas dan resultados que se aprecian mucho después: los indígenas del altiplano central pudieron lograr el control de las municipalidades en los años 60 porque unas élites locales venían exigiéndolo desde los años 20 y transformándose de forma considerable desde los 50. Si esto se aplica a la actualidad, aún es muy pronto para saber cómo va a incidir todo este cambio socio ideológico en los comportamientos políticos

de la mayoría de los mayas. Pero eso no evita que sea necesario entrar a considerar las dimensiones de diferenciación social que están detrás de todo el proceso que estamos viviendo. Sin ello, seguiremos manejando unas visiones idealizadas y falsas de “lo maya” que impedirán comprender hacia dónde vamos y por qué.

## LOS NO INDÍGENAS Y EL MULTICULTURALISMO

Prácticamente todo lo que hemos visto hasta ahora en este texto ha estado centrado en los y las indígenas mayas, pues a ellos y ellas va dirigida básicamente la propuesta mayanista que se está analizando. Pero el discurso multicultural también se dirige a quienes no se consideran a sí mismos ni son considerados como indígenas, buscando un cambio en su actitud y también es recibido por ellos y ellas. De modo que no se puede dar por sistemático un estudio sobre “la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca” si no nos dedicamos de forma específica a este sector de la población. Si queremos tener elementos para saber cómo esta nueva propuesta ideológica está siendo entendida, es fundamental saber qué piensan, cómo se posicionan y cómo reaccionan quienes no se identifican ni son identificados como indígenas en Guatemala. Mucho del futuro de Guatemala como sociedad multiétnica depende de ello. Por ello, este capítulo pretende complementar lo avanzado por González Ponciano y por Cumes en los suyos.

Pero no va a ser tan sencillo, pues en esta investigación no les hemos podido dedicar la misma atención que a los indígenas: los cuatro espacios sociales no indígenas y los tres institucionales en los que están presentes no llegan a cumplir la proporción que son somos en la sociedad guatemalteca. Sin que sirva de excusa, sí podemos aducir que la antropología guatemalteca sigue más centrada en los indígenas que en quienes no lo son. Además, esta investigación, por su propio origen y naturaleza, tendía más a buscar entre los primeros. Por último, aunque tampoco quiero que sirva de excusa, el proceso de la investigación no me ha permitido dedicarle tanto tiempo como hubiera querido y necesitado, por lo que los temas no se van a desarrollar tan a fondo como se ha hecho hasta ahora.

Vamos a mantener el mismo marco de comprensión que se ha venido utilizando para los mayas: el cambio ideológico al que hacemos referencia es un producto, y quizá no el más importante, de un proceso más amplio, que está afectando también a estos no indígenas de formas muy diversas, algunas similares a los indígenas y otras diferentes. Así que vamos a intentar manejar el doble nivel de análisis relaciones sociales y desarrollos ideológicos que se hizo en los apartados previos, teniendo en cuenta que no se va poder hacer igual, por la propia naturaleza del grupo que ahora estamos estudiando. Por ello vamos a comenzar con algunas precisiones sobre “los no indígenas” que también pretenden alimentar el debate en torno a la construcción étnica de Guatemala.

## 1 ¿NO INDÍGENAS, LADINOS, MESTIZOS....?

Lo primero que hay que aclarar es el uso del término “no indígenas” para nombrar a este grupo, pues es un asunto que ha que levantado comentarios e incluso críticas en los talleres. No es una decisión nueva (ver Bastos y Camus, 1990) que, desde luego, parte de una toma de postura frente a la bipolaridad que pretende situar a todos los que *no son indígenas* en un solo colectivo étnicamente marcado. Pero como vamos a ver, no es tan sencillo, y existen varias razones por las que no se considera válido hablar de “ladinos” o de “mestizos” cuando nos referimos a todos/as aquellos/as que no se ven a sí mismos/as ni son vistos/as como mayas.

## No imponer categorías

Algunos de los señalamientos que se hicieron al uso del término “no indígenas” es que se está otorgando una *identidad negativamente definida* a la gente. Por eso, lo primero que hay que aclarar es que al hablar de “no indígenas” utilizo una *categoría analítica* que lo que busca es reflejar y ayudar a comprender una realidad social. No se trata en absoluto de una *categoría de identidad* que se quiera imponer o imputar a nadie, pues sé que la gente no se denomina a sí misma de esta manera. Este uso se basa entonces en el respeto a la *variedad de autoidentificaciones*, de *categorías de identidad* reclamadas por quienes no son indígenas –ladinos, mestizos, guatemaltecos, etc. que asumían alguna de ellas de una forma tan vehemente como se rechazaban las demás.<sup>1</sup> Frente a la relativa unidad de “indígenas/ naturales” y ahora “mayas” como términos de autoidentificación, existe una gran amplitud de formas de verse y autoadscribirse entre quienes no lo son, y ninguna de ellas debería ser usada para los demás como categorías de identificación.

La categoría “ladino” es la más usada ente los no indígenas, como destacan Solares y Morales (2003: 8), pero por todas sus connotaciones, hay gente que *no quiere ser* identificada de esa forma: cuando en un taller nos dicen: “*no me llames así...*”, es evidente que hay algo que no funciona con este término. El proyecto de “ladinización de los no indígenas” como lo llamó Taracena (*et al*, 2003), que se dio entre finales del siglo XIX y mediados del XX tuvo un éxito limitado.<sup>2</sup> Logró que el término “ladino” fuera considerado como *categoría étnica* desde el Estado y muchos trabajos académicos, pero no llegó a ser asumida como *categoría de identificación* por todos aquellos a quienes iba dirigida. Solares y Morales (2003) y Molina, por ejemplo, asumen esa identificación como la propia, pero hay otras personas que *sólo lo hacen* cuando se les enfrenta de forma *explícita* a la de “indígena”, como su opuesta. Ahí “ladino” es equivalente a “no indígena”.<sup>3</sup>

1 No se me escapa la constatación de que con el uso académico de las *categorías analíticas* se crea o refuerza una determinada terminología étnica –y por tanto concepción de la sociedad, y que ello puede acabar convirtiéndose en *categorías de identidad*. En caso de lograr una capacidad de definición ideológica que no creo que este texto llegue a alcanzar nunca, al no reforzar en este trabajo ninguna de las categorías existentes y utilizar una categoría analítica que nadie usa como término para identificarse, espero que el efecto sea la reflexión sobre la propia identidad en el contexto social e ideológico que se retrata

2 En el censo de 1964 el Estado empezó a usar oficialmente el término “no indígenas” en vez de “ladinos” (Taracena *et al*, 2004)

3 En los estudios realizados entre los sectores populares de la capital de Guatemala en los 90 (Bastos y Camus, 1990, 1992; Bastos, 2000), normalmente sólo alrededor de un 20% de quienes no se identificaban como indígenas, utilizaban el término “ladino” para hacerlo.

La categoría “mestizo”, que ahora también es reclamada para uso general (ver, por ejemplo, el trabajo de Diana García), tiene una vida más corta y menos penetración social, pero tiene el valor de plantearse como categoría *alternativa* a la de “ladino”, precisamente asumiendo la parte indígena de los ancestros —reales o simbólicos— que la de “ladino” niega. En ese sentido, como veremos después, es un producto de la “mayanización” de los no indígenas. Y no podemos dejar de mencionar a aquellos y aquellas que reclaman un genérico “guatemaltecos” que resta importancia a las diferencias étnicas al interior del conjunto nacional.

## La diversidad intrínseca

Así, se usa una categoría analítica que no tiene ningún referente entre las categorías de identidad para no imponer ninguna de éstas a quienes no las quieren. Pero además, se habla de “no indígenas”, porque se piensa que es el término que *mejor describe* a todo el colectivo de quienes no se identifican y no son vistos como indígenas o mayas en Guatemala. Se basa en el convencimiento de que la *diversidad interna* de los no indígenas es *sustancial, intrínsecamente diferente* a la hallada entre los indígenas. No es una cuestión de diversidad de formas culturales o identitarias dentro de un grupo étnicamente unificado por una historia, una cultura y un lugar en la sociedad. En este caso, entre quienes no son indígenas, estamos ante la diversidad propia de las sociedades contemporáneas, que incluye, entre otras, la diversidad étnica. Es decir, estaríamos hablando de aquellos/as guatemaltecos/as que no se ven a sí mismos ni son vistos por los demás dentro de la categoría social de “indígenas” o sus equivalentes. Se trata de una serie de *sectores étnicamente diversos*, a los que sólo les unifica el hecho de *no pertenecer* a los llamados indígenas. Tener esto claro es un paso fundamental para deconstruir la forma dicotómica étnica en la que se nos hace pensar en Guatemala, basada sobre todo en la idea de que frente a los “indígenas”, existe un grupo igual de étnicamente unificado y analíticamente unificable, que correspondería al de los “ladinos”.

Si nos quedamos en la dimensión étnica, podríamos empezar por hablar de las “minorías nacionales” o “inmigrantes” que se han asentado en Guatemala, sobre todo en los dos últimos siglos (ver CIRMA, sin fecha), y que manejan la etnicidad en diversos grados y formas (no es lo mismo un coreano de primera generación que un chino de tercera, o un alemán de la Verapaces que una norteamericana de Atitlán, o un “libanés” de la 16 calle que un español de Retalhuleu).<sup>4</sup> Todos ellos representan formas de ser guatemalteco o guatemalteca étnicamente diferentes entre sí, porque se ven y son vistos —en diferentes grados y dependiendo de las ocasiones— como pertenecientes a un grupo, un



Mujeres “gringas” guatemaltecas en las fiestas de Todos Santos Cuchumatán, Huehuetenango

<sup>4</sup> Para apreciar, por ejemplo, la construcción y actualidad de las formas del “ser alemán” en Guatemala actual, es fundamental ver el documental “Los civilizadores. Alemanes en Guatemala”, de Uli Stelzner

colectivo que es propio y diferente, y normalmente manejan una serie de códigos culturales que les identifican. Por otro lado, el auge del turismo y la importancia de la presencia norteamericana en el país, ha provocado el surgimiento de la categoría *popular* de los “gringos que abarca a todos aquellos a los que se considera extranjeros —aunque no, entre los que me incluyo aunque me pese, y no sea en absoluto mi *identidad*. Estas categorías *no entran en contradicción* con el “ser guatemalteco”; no suponen en principio “estima social” diferenciada ni marcan la construcción de las relaciones sociales. En Guatemala como sociedad hay diversas brechas étnicas de diferente anchura y profundidad, pero *actualmente* la más relevante socialmente, por la construcción histórica y las relaciones de poder que refleja, es la que separa que a los denominados indígenas de quienes no lo son.

Pero para ser sistemáticos, habría que decir que en algunos casos, estas identificaciones nacionales son la base para lo que se podría considerar una categoría étnica fundamental en Guatemala: la de los *criollos*. Con este término no nos referimos sólo a los descendientes de los españoles de la colonia, que sería su acepción “histórica”. Se trata de aquellos que *se consideran* a sí mismos como diferentes y *superiores* al resto de los guatemaltecos por el hecho de creer que por sus venas *sólo* corre sangre europea o norteamericana y que no tener nada de sangre indígena en ellas —sea verdad o no, eso es lo de menos. A estas alturas, “criollo” no es una categoría de identidad: nadie se identificaría así, pero es una categoría que define a un colectivo fundamental para entender la construcción de esta sociedad: quienes se consideran herederos de aquellos criollos de origen español que fueron y son el



Carlos Barrios, miembro de una conocida familia y reconocido aj'q'ij

núcleo histórico de la oligarquía guatemalteca (Casaus, 1990).<sup>5</sup> Aunque esta oligarquía ya no descienda exclusivamente de este sector, el “criollismo” sigue siendo su ideología étnica, renovada simbólicamente por los miembros con los “nuevos extranjeros” que llegan desde el siglo XIX. Además, esta ideología permite a algunas familias de clase media que apenas sobreviven con sus salarios y sus carcachas, sentirse más cerca de esa oligarquía —véase por ejemplo el expresidente Arzú o el actual Berger— que de los “mestizos” con los que comparte cotidianeidad y desgracias.<sup>6</sup>

Esta categoría étnica hace más difícil aún hablar de “ladinos” como todo el grupo no indígena y, por el contrario, crea una dicotomía diferente que González Ponciano ha trabajado: la que separa a criollos blancos de los “plebeyos de piel oscura” (2004: 125) “shumos”, manchados, impuros, categoría en la que encontramos a ladinos, mestizos y mayas por igual. De hecho, una de las marcas identitarias del colectivo criollo es *no*

5 Véase la declaración siguiente: “Yo me llamo Armando Sandoval Alarcón Montalvo Aguilar Figueroa Calderón Serna Pérez de Lirón. Míre, me siento muy orgullosos de mis apellidos y me siento muy orgulloso de ser descendiente de esos españoles que nos dieron raza, cultura, religión y la lengua, que es tan genial” (del documental *La memoria del viento*, de Félix Zurita, citado en Camus, 2002: 51)

6 En numerosos artículos de prensa se pueden detectar elementos ideológicos que provienen de este sector. En palabras de González Ponciano: “la minoría que se considera blanca sigue siendo muy activa en la producción de estrategias discursivas” (2004: 114).

*considerarse* como ladinos. Esta diferenciación se basa en la *ideología de la blancura* (*ibid*: 114), una de las bases del comportamiento racista en el país, muy vinculada al autoritarismo (*ibid*: 115) y a las diferencias de clase.<sup>7</sup>

Esto nos lleva a un asunto en que sí coinciden en general quienes no se autoidentifican como indígenas o mayas, que es tomar el aspecto racial más que el cultural como criterio básico para la jerarquía y el ordenamiento étnicos. En Huité lo plantean muy claramente cuando se habla de las diferencias internas: "...eso es de razas... no hay etnias en Huité".<sup>8</sup> Teniendo en cuenta que tanto raza/sangre como cultura son metáforas, "indicadores" del origen como grupo, los ladinos y criollos se sienten más identificados en términos genéticos, tanto al diferenciarse de los indígenas, como internamente —ahí es donde entra el análisis de González Ponciano. Se trata de la forma de categorización surgida en la estratificación jurídica colonial, que supuestamente desapareció al ser sustituida por la idea de la "nación" como cuerpo identitario y *culturalmente* homogéneo. Desde el siglo XIX, el Estado guatemalteco ha legislado y gestionado la diferencia en torno a la cultura —por eso la unificación de "ladinos" y "criollos" en un mismo grupo; pero la importancia de la sangre ha permanecido dentro de este último sector, regulando las relaciones internas de la mitad de la población.

Así, introducir la categoría de los criollos en el análisis de la construcción étnica de Guatemala permite romper con la visión dicotómica planteada desde la reforma liberal, al ver ahora a quienes llamaríamos ladinos o mestizos, no sólo como "no indígenas", sino también como "no blancos" (*ibid*: 128). Ellos formarían el bloque sociológicamente mayoritario del colectivo de quienes no son mayas en Guatemala. Y no es un colectivo basado sólo en su situación de poder respecto a los indígenas, sino también por su subordinación a los criollos. Dentro de este conjunto es donde las etiquetas de "ladino" "ladina" y "mestizo" "mestiza" tendrían sentido, pero es también donde aparece la de "guatemalteco" "guatemalteca"; y sobre todo la gran variedad de formas de autoidentificación *no étnica* que para muchos no indígenas son básicas, más importantes que la étnica.<sup>9</sup>



Niños "ladinos" o "mestizos" de la Colonia Primer de Julio

- 7 ¿Qué comportamiento solidario o "socialmente responsable" se puede esperar de un colectivo que basa su identidad precisamente en diferenciarse del resto de sus compatriotas por *no ser originarios* de este país, sino de otro —el que sea que consideren superior?
- 8 Solares y Morales lo ratifican en su estudio (2003:3 5). También en el análisis sobre los diferentes sentidos dados a la categoría de "mestizo"; Adams y Bastos (2003:408) también destacan cómo los indígenas hablan de "mezcla de culturas", pero no tienen problemas con su ascendencia; mientras los no indígenas hablan de "ancestros y sangre" mezclados, aunque no mencionan para nada la mezcla cultural. En las etnografías surge tanto en la insistencia en la "descendencia" y el "linaje" en Estanzuela, como en la "pigmentocracia" de la Primero de Julio.
- 9 Todo esto apunta a un problema del estudio de la conformaciones étnicas (o de la dimensión étnica de las sociedades): la simetría o asimetría analítica entre los grupos, que se deriva de una lectura "interaccionista" simple de los trabajos de Barth (2006) y de no problematizar el término tan genérico de "grupo étnico". Las construcciones históricas de poder, exclusión y subordinación, sobre todo alrededor del "nosotros" nacional, hacen desaparecer esa supuesta simetría entre colectivos y también, por ende, la forma de entenderlos a ellos y a lo que los diferencia..



## La bipolaridad renovada

Lo que se acaba de plantear supondría la necesidad de un análisis desagregado del grupo de los no indígenas, pues al ser étnicamente diferentes, podríamos esperar respuestas diferentes ante la propuesta multicultural. Sin embargo, en el análisis que sigue se les va a analizar como un solo bloque diferente al de los mayas. Esto es así *porque así* lo hace el discurso maya que sirve de base a la investigación. Y lo hace de dos maneras.

Aunque en el discurso multicultural se maneja el término “diversidad”, los análisis desde el multiculturalismo *unifican* todo el espectro no indígena de la sociedad en un solo polo que denominan –y proponen que se autodenomine “pueblo ladino”. Con ello, la bipolaridad indígenas ladinos creada a finales del siglo XIX se recrea en el XXI bajo los términos de unos pueblos indígenas –con clara preponderancia de pueblo maya versus un pueblo ladino en que los criollos desaparecen como colectivo.<sup>10</sup> En este caso, la “diversidad” no se mira histórica o identitariamente, sino que se asocia al idioma como rasgo cultural que define a los pueblos. Enfrentamos la situación paradójica de que tenemos datos –como en el Informe Nacional de Desarrollo Humano (PNUD, 2005) en los que la población aparece disgregada en 24 idiomas: 23 indígenas, más uno, castellano, que recoge a la mitad de la población a la que se supone culturalmente homogénea por ser éste su idioma materno.<sup>11</sup>

Pero, sobre todo para lo que estamos trabajando en este texto, se va a unificar a los no indígenas *porque* el discurso multicultural apela a ellos de forma *unificada* y claramente *diferente* a cómo lo hace con los mayas. Es decir, para los indígenas la “propuesta ideológica maya” se basa en una serie de elementos relacionados con *su* cultura y *su* identidad, pero para los no indígenas –que muchas veces aparecen confundidos directamente con el Estado se *reclama*, no se ofrece: se reclama igualdad, reconocimiento, respeto, autogestión, etc., y también se les reclama que se *autoidentifiquen*. La propuesta maya es una propuesta *étnicamente situada* que está obligando a los no indígenas a pensarse en términos étnicos, de un modo sin precedentes hasta ahora y desde marcos nuevos, como el de los “pueblos”. Frente a la propuesta de asumirse como “ladinos” o como “pueblo ladino”, también está tomando fuerza la idea de “ser mestizo/a” que plantea la bipolaridad en otros términos.

Entonces, si estamos analizando cómo los diversos sectores de la sociedad guatemalteca reciben este discurso, el análisis está marcado por el hecho de que el discurso es diferente según la adscripción étnica del colectivo o persona. Y es esta adscripción la que es bipolar, la que obliga que el análisis sea así. Esto no implica no tener en cuenta la heterogeneidad interna del este colectivo “no indígena”. De hecho, vamos a comenzar analizando la diversidad de respuestas al interior del bloque no indígena, y después se van a buscar los puntos del discurso multicultural que provocan más conflictos entre ellos. Con esto, estaremos replicando los análisis ideológico y sociológico que se hicieron antes en relación a los indígenas .

10 Ante esto, González Ponciano (2004: 129) plantea que poner a todos los ladinos en una misma bolsa se convierte en una “excusa efectiva para dejar sin examinar el papel de otros factores en la configuración de mentalidades” – y de exclusiones, habría que añadir.

11 Situaciones como ésta son consecuencia de identificar idioma con pertenencia étnica, y de confundir diversidad cultural con diferencia étnica.

## 2 LA DIVERSIDAD DE RELACIONES Y REACCIONES

Tenemos entonces una diversidad intrínseca dentro de un grupo apelado de forma unitaria. La elección de un criterio de análisis no es fácil; pero las mismas evidencias de los estudios de caso nos ayudan a decidirnos por una forma intermedia, que permite relacionar ambos. Las formas de reaccionar y de posicionarse ante el discurso multicultural dependen en gran parte de la forma en la que se han construido las relaciones étnicas, de los cambios sociales que se han dado en las últimas décadas —en las que los indígenas han ido formando parte cada vez más clara de la cotidianeidad de muchos no indígenas, y de cómo se conoce y qué uso se da al discurso multicultural por parte de los actores locales. De acuerdo a esto, vamos a mostrar cinco situaciones tipo, que no pretenden agotar las posibilidades existentes. Las tres primeras provienen sobre todo de construcciones históricas del ser no indígena, y las dos últimas de los cambios ocurridos en los últimos tiempos.

### Los criollos

Dado todo lo expuesto anteriormente, no podemos hacer un análisis de las respuestas y recreaciones del discurso multicultural en Guatemala sin referirnos a los criollos como ese grupo que se siente diferente y superior al resto de los habitantes. Tal y como estuvo organizada la investigación, ninguna de la etnografías trata directamente de este grupo, pero existen algunas ideas y evidencias que nos pueden dar pistas de por dónde van esas respuestas. Por un lado, el uso de cierta terminología en algunos documentos del CACIF —el órgano representativo de la patronal guatemalteca, como denominar *Kabawil* al Plan de Desarrollo Económico y Social propuesto, y hablar en él de “diversidad” como una “fortaleza” (citado en Bastos, 2006: 18); puede que nos esté indicando que entre algunos miembros de la oligarquía criolla existe la voluntad de sumarse a los cambios *discursivos* que se están dando. Si existe una posibilidad de aprovechamiento político o económico, la vinculación es más evidente; foto 4 e incluso podemos pensar que algunas personas de verdad piensan que es un cambio justo y necesario. Sin embargo, no tenemos muchas evidencias de que esos cambios se den también en la ideología étnica que sustentan ni en las formas de relacionarse con la mayoría de indígenas del país: así lo muestran las formas de relacionarse económica y políticamente con ellos.

De hecho, si seguimos a González Ponciano (2004), más bien estaríamos ante una “recriollización”, un reforzamiento de las barreras racial clasistas que separan a los criollos del resto de los guatemaltecos. Este autor interpreta que el resurgimiento de categorías como la de “shumos” que unifica a indígenas y ladinos como pobres y no blancos es una reacción a los espacios ciudadanos ganados desde 1986 por la población, y en concreto a los avances políticos logrados por los mayas. Así, ante el miedo a la pérdida de privilegios,



“Iqoquij, herencia milenaria”: jovencitas criollas (veáanse los apellidos) y “moda” maya (no descuidar la botella de octavo de Quetzalteca en la mano de una de ellas)

buscan conservar intactas “las fronteras raciales, culturales y de clase” que les diferencian (*ibid.*: 126). Este “discurso antishumo” encuentra su mayor proyección social cuando llega a los sectores medios asociando a los shumos con las *maras* (*ibid.*: 123), vinculando al sujeto popular con la peligrosidad social. Si esto se consolidara, podría suponer en un mediano plazo el fin de la “alianza” con los ladinos que llevó a la bipolaridad de la sociedad tras el final del siglo XIX, con lo que el empuje maya llevaría a consecuencias diferentes a las previstas.<sup>12</sup>

## Los ladinos (antes) dominantes

Una de las formas “clásicas” del ser no indígena en Guatemala se da en aquellas situaciones en las que se viven unas relaciones directas con los mayas, unas relaciones históricamente cargadas de poder, que hacen que “el ladino” se vea y sea visto como opuesto y jerárquicamente superior a unos indígenas mayas que son demográficamente predominantes. Ésta sería la situación creada en el altiplano occidental, y es de donde surgen las imágenes que conocemos de “indígenas” y “ladinos”. Aunque en algunos lugares como en San Martín o en Zaragoza se consideren “criollos” y apelen a la descendencia de “los españoles”, en general estos ladinos manejan una identidad e ideología étnica por contraste —son los más claramente “no indígenas”, que son base y resultado de unas relaciones jerárquicas directas.<sup>13</sup>

Pero esta situación ha cambiado en las últimas décadas: en muchos espacios la hegemonía local de este grupo ha sido cuestionada. Así aparece claramente en los trabajos sobre el Altiplano central kaqchikel y tzutujil, además de San Bartolo y Jacaltenango. El Chimaltenango descrito por Hale (2000, 2004) podría ser otro ejemplo de cómo el poder de los ladinos ha ido desapareciendo a nivel local, aunque no lo haya hecho igual en todas partes ni en todos los aspectos. Hay lugares como Comalapa, San María Visitación o San Pedro la Laguna en los que casi ni aparecen, como si hubieran dejado de ser un referente de poder en este nivel. En Patzún, Sincal habla de un “equilibrio”; mientras que en Jacaltenango son “una minoría”, pero se mantienen activos en la política. Finalmente, existen otros espacios en los que los ladinos siguen manteniendo su ascendencia y poder: San Martín Jilotepeque, por el tipo de presencia histórica; San Miguel Totonicapán, por ser cabecera departamental. Fuera del Altiplano, Chisec es un espacio de colonización en el que se da una fuerte segregación y donde los ladinos se sienten diferentes y superiores a los q’eqchi’s. En el área chortí no ha habido el desarrollo sociopolítico indígena conocido en occidente, y los “ladinos” son políticamente dominantes. En estos últimos lugares, los ladinos de una forma u otra mantienen el poder económico a partir de la explotación de los mayas, pero éstos cuestionan de formas diversas ese poder heredado. En estas situaciones, el discurso multicultural se convierte en un arma que, en principio, es usada como base

12 Aunque supera este trabajo, podemos plantear que las políticas neoliberales están suponiendo un retorno a las formas criollas de poder, después de medio siglo en el que el poder estatal —no el económico— estuvo en manos de los ladinos (Bastos, 2004a). El retomar las riendas políticas de los últimos gobiernos podría ser una muestra del fin de esa “cesión”; y podemos interpretar la forma de hacer política económica, sin concesiones sociales, como “criolla” más que (o a la vez que) neoliberal. De la misma forma, la política de “limpieza social” llevada a cabo por el Gobierno de Berger respondería muy bien a la visión planteada por González Ponciano.

13 Éste sería el tipo de espacio social donde se daría la definición de Solares del ladino como “el antiindígena, el que por activa o por pasiva fomenta la actitud discriminadora hacia el indígena” (1989: 30)

de las demandas indígenas, pero que también es utilizada por los no indígenas cuando pueden. Lo que hay que tener en cuenta es que el discurso mayanista es visto como parte de una amenaza a la situación que ellos consideran habitual y “natural”; no podemos entender las reacciones y apropiaciones de estos ladinos no indígenas sin situarlas en el contexto de lucha por un poder y prestigio que han ido perdiendo desde hace tiempo.

Hay casos en los que estos ladinos de Occidente buscan ponerse al día y utilizar el discurso que se está extendiendo como una base más de su hegemonía económica local o regional. Así es como podemos interpretar que los autobuses de Rabinal se denominen “Rutas Maya Achí”, que la tradicional bebida “India Quiché” –propiedad de una familia tradicional ladina de Santa Cruz del Quiché, como se puede apreciar en el nombre, busca venderse entre los indígenas ahora como “el sabor del Pueblo Maya”. En lugares turísticos, como San Pedro de la Laguna, Panajachel o Antigua, los comerciantes no indígenas tampoco dudan en poner a sus negocios nombres y símbolos mayas que reflejan una sensibilidad multicultural al gusto de sus clientes.



Glifos mayas y estética new age en una discoteca de Panajachel

Los ladinos de Comalapa mantienen una presencia que se aprecia en rituales como la elección de la “Flor del Durazno” en la feria patronal (Oxlaj, 2004: 32) o la importancia de la celebración anual del día de Rafael Gómez Ovalle. Pero su reclamo de sentirse excluidos de la historia local representada en el mural de la entrada del pueblo –rompiendo con la tradición según la cual ellos “eran” Comalapa lleva a un resentimiento hacia las nuevas visiones, que no hacen sino confirmar simbólicamente la pérdida de poder. A los ladinos “de antes” de Chimaltenango les ocurre algo similar: la ideología étnica que tenían ya no sirve para explicar ni las relaciones ni las identidades étnicas que se dan en esta heterogénea y dinámica ciudad (Hale, 2004: 137-143). Ahora, frente al empuje kaqchikel y la ideología mayanista, muchos de ellos han abandonado las lógicas segregacionistas que ya no pueden defender en público, y reclaman la puesta en marcha de un igualitarismo universalista (*ibid*: 147), que asegure que van a ser tenidos en cuenta pese a su situación minoritaria.

Los de Tonicapán retratados por Zamora son un buen ejemplo de las diferentes formas de reaccionar ante el discurso mayanista y el avance k’iche’. Conservan parte del poder político departamental y municipal, pero se sienten desplazados en lo económico, lo espacial, y ahora las políticas multiculturales pueden alejar a muchos de ellos, funcionarios públicos, de los nichos laborales que por mucho tiempo manejaron por ser ladinos. Ante esta situación, algunos se “recriollizan”, buscando su “ladinidad más en la sangre y la blancura que en los rasgos culturales”.<sup>14</sup> Otros utilizan la ideología igualitaria que

<sup>14</sup> Esta “recriollización” también puede estar en la base del cartel “Zaragoza de Heredia” que se ve en la carrera panamericana para anunciar este municipio.



Personaje de "Cofrade" en el Baile del Convite de Tonicapán

ellos no practicaron para defender sus espacios, acusando a instituciones como CDRO de "racismo" por no darles trabajo. La celebración del Baile del Convite muestra el manejo de espacios étnicamente exclusivos y excluyentes y la recreación de la ideología de la "modernidad" que durante mucho tiempo les sirvió de justificación.<sup>15</sup> La aparición de dos bailadores disfrazados de "cofrades" foto 7 en el Baile de 2005, puede ser vista como una forma de intentar apropiarse de los símbolos de la mayanidad que los k'iche's exhiben, despojándolo de lo que es "propio" (pese a la simbología usada, nunca dijeron que fuera un *ajq'ij*) al mismo tiempo que muestran qué aspectos de esas demandas merecen estar presentes en el contexto global cuya iconografía ellos pretenden controlar. Esta apropiación del discurso multicultural se extiende a la Casa de la Cultura y, sobre todo, al Festival de Danzas Folklóricas que organizan todos los años.

Finalmente en el caso de Jocotán y otros pueblos cercanos, no podemos decir que los chorti's estén retando el poder ladino. Éste está bien asentado frente a unos indígenas empobrecidos que no han podido cubrir el camino de empoderamiento y capacitación de sus "primos" del occidente. Por ello es el discurso multicultural el que obliga a los ladinos a ponerse al día, pues los chorti'es lo usan casi como única fuente de poder. Además, desde la hambruna de 2001, la atención nacional e internacional al área, como "área chorti'", aumentó notablemente. Ante esa situación han aprendido a apropiárselo, convirtiéndose ellos en los "representantes del área chorti'". Así se aprecia en el Festival Folklórico Chorti' o en la "Mancomunidad Chorti'" formada por unas municipalidades en las que hasta la fecha no hay ningún representante autoidentificado como ch'orti

### Los "ladino-criollos" y "ladino mestizos" de Oriente

Una situación diferente de vivir la etnicidad y reaccionar ante las demandas mayas es la de aquellos no indígenas que piensan que lo indígena es algo lejano, que no les afecta, y para los que el mismo discurso multicultural parece ajeno a su realidad cotidiana. Los encontramos sobre todo en ese oriente del país que la "espacialización de la diferencia étnica" (Alonso, 2006) ve sólo como ladino, pese a la presencia indígena —más allá de chortis y poqomames— que muestran las etnografías como las de Estanzuela y Huité, y trabajos como los de Little Siebold (2004) y Dary (2003, 2006).

Entre ellos encontramos a un primer grupo formado por quienes históricamente han manejado el poder local, normalmente a partir de la crianza de ganado y de las conexiones con la política nacional. Su identidad viene más por descendencia que por contraste: estas

15 Según Zamora (2007) el que las figuras del baile provengan de la iconografía del cine y televisión globales supone una recreación de la idea de "modernidad", que contrasta con las danzas "tradicionales" de los k'iche's.

personas no basan tanto el “ser ladino” en el diferenciarse de los mayas como en *descender* directamente de los españoles; no se basa tanto en el contraste con unos indígenas (reales) que no se ven apenas ni se preocupan de ellos, como en la relación directa con unos antepasados supuestamente españoles que les diferencian (ahí sí) del resto de guatemaltecos que *sí* tienen sangre indígena. Por ello, los apellidos y las figuras míticas toman especial importancia para justificar esa diferencia con el resto de sus vecinos. Así algunos habitantes de Jalapa sienten que tienen unos “ancestros de estirpe” que les dan un “refinamiento cultural” especial, y en San Luis Jilotepeque “la familia Sandoval” es quien ha mantenido el poder (Dary, 2003: 137, 155). En Huité, el núcleo de familias que fundó el pueblo y le consiguió la categoría de municipio a partir del control de las tierras y la ganadería local también se reconoce en un conjunto delimitado de apellidos. En Estanduela encontramos un grupo que responde muy claramente a esta identidad “ladina criolla” de linaje. Como muestra Molina, se basa en la figura de don Juan Navas como fundador del pueblo y padre putativo de todos sus vecinos. Los bordados que representan la artesanía local son vistos como una “herencia” española. En este caso aparece también un rasgo que define este grupo: sentirse “abandonados”, “traicionados” por España, la “patria” que consideran la suya: “*Nunca volvimos a saber de España, nos dejó en esta tierra que vinimos a invadir*”, se dijo en el Taller realizado en este pueblo.



“Ladino criollos” asistentes al Taller de Estanduela

Se trata de un tipo de identidad no indígena que, aunque tiene bases similares, no es comparable a la de los oligarcas y sus adláteres. Reconociendo su exclusión de los centros de poder nacional y reflejando la dominación que también sufren, no se atreven a denominarse “criollos”, y se asumen como “ladinos” –cosa que los otros nunca harían. Con ello también muestran la ambigüedad que de hecho viven, entre esa identidad ancestral pura que reclaman, y su realidad bastante más mestiza de lo que quisieran. Este tipo de identidad siempre ha estado presente en ciertos sectores de los no indígenas –lo encontramos también en Zaragoza (Chimaltenango), por ejemplo, haciendo referencia a lo “español” frente a lo mestizo y frente a esos ladinos de occidente para quienes el punto de referencia no es tanto el ancestro, como el que está en enfrente: ladino como *opuesto* al indígena.

Porque otro aspecto que caracteriza la identidad de este grupo es la idea de la ausencia de indígenas en su entorno inmediato, y por tanto de relaciones con ellos. A pesar de la historia de diversidad y mestizaje biológico y cultural que ha caracterizado esta zona del país y que aún se mantiene –como se refleja en la variedad de etiquetas étnicas mostradas por Little Sieblod (2004), este colectivo ha hecho suya la imagen que se fue creando desde finales del XIX de un “oriente ladino” frente a un “occidente indígena” (Bastos, 2000) la cual, como ya vimos, se repite en parte en el ideario mayanista. Por eso, “los indígenas” son

los que viven “allá”, nunca “acá”. La contradicción que se produce con la racialización de la diferencia social muy bien retratada por Little Seibold (2004), se resuelve diferenciando a los “indios” locales —que son los pobres y atrasados— de los “indígenas” de occidente —que son los culturalmente diferentes—.

En Huité, si bien se puede dar el apelativo de “indios” a quienes están en las aldeas, no se reconoce que puedan ubicarse en “el pueblo” —la cabecera—, que es el espacio ladino. Si



Museo Paleontológico de Estanzuela. Al fondo, imitaciones de murales mayas clásicos

acaso, al hacerlo, pasan a ser “mestizos” (otra vez la sangre como metáfora de los cambios sociales). Más claro aún es en Estanzuela: la discusión que se organizó en el Taller realizado en torno a la calidad étnica de la aldea Tres Pinos fue una muestra del “malestar” que surge cuando se cuestiona la homogeneidad étnico racial del conjunto municipal: “*En Estanzuela no hay indios*”, y punto. Pese a que todos están orgullosos del Museo Paleontológico que hay en el pueblo, nadie habla de las figuras mayas representadas en sus paredes.

Pero no todos los no indígenas de Oriente son vistos ni están en capacidad de verse a sí mismos como “ladinos puros”, según diría Molina (2001). Siguiendo a este autor, encontramos muchos “ladinos mestizos” que se asumen producto de una mezcla entre el “ladino paradigmático” (*ibid*) y unos indígenas que sólo se reconocen como ancestros. Porque, pese a aceptar su mestizaje, estas personas tampoco perciben la cercanía ni presencia de los indígenas de los que supuestamente descienden. Por la ideología étnica regional, la estima social se mide en términos de la cercanía o lejanía de esos ancestros españoles, lo que suele estar en relación a las condiciones de vida: quien se asume como mestizo normalmente sabe que está más lejos del bienestar o el poder local que los ladinos criollos. Los “ladinos pardos” son una muestra histórica de la relación entre ubicación étnica —entendida en términos raciales—, status y ubicación social (Dary, 2003: 141), que ahora se refleja en la categoría de los “mestizos” de Huité.

Esta ideología se ha visto cuestionada en las últimas décadas, y de hecho Girón plantea abiertamente que en Huité la identidad ladina está en crisis, por el final de la hegemonía de estos ladinos “clásicos” en los asuntos locales. Las transformaciones en la economía ganadera, la migración a los centros urbanos y a los Estados Unidos de las generaciones jóvenes y la aparición de otras fuentes de ingresos, como el narcotráfico o los cultivos extensivos de agroexportación, han transformado las relaciones de poder, como se muestra de forma muy evidente en Huité. Pero, a diferencia de lo que ocurrió en el occidente, acá no ha servido para dar derechos o presencia a los indígenas; sino, si acaso, a los “mestizos”. Foto 10 Todo este fin de la de la hegemonía “ladina” clásica va acompañado de una presencia indígena siempre minoritaria pero cada vez más evidente, y en algunos casos, permanente. Pese a que “el melón ha cambiado el paisaje humano”, los estanzuelenses no visualizan a los trabajadores chortí’s y “cobanes” ni a los comerciantes k’ich’es, como “vecinos”: siempre son gente “de Occidente” que viene temporalmente y después se va.

En este contexto socioétnico es como llega a estos espacios de Oriente el discurso multicultural. Como no es un espacio oficialmente maya, no existen políticas específicas y no encontramos instituciones como la ALMG, ni escuelas mayas, ceremonias mayas o educación bilingüe. Las instituciones locales más vinculadas en otros lugares a los mayas, como la Iglesia o la educación pública, acá apenas muestran algunos atisbos de cambio en la percepción de lo étnico. Lo que llega lo hace indirectamente, y así es sentido por la población, que identifica las demandas mayas con todo el paquete de los Acuerdos de Paz, que no ha llegado mucho a esta área, y en general es visto como algo ajeno, del centro y el occidente del país.



“Mestizos” en el Taller de Huité

En estas circunstancias, la primera reacción suele ser aclarar que las demandas mayas y los planteamientos multiculturales no les afectan a ellos, pues *“en el Oriente no hay indígenas”*.<sup>16</sup> Sin embargo, yendo más allá sí se aprecian dos reacciones que tienen que ver con los contenidos dados a la identidad, y que podríamos decir que son específicas de esta situación. Por un lado, en las etnografías se muestra que tanto en Estanzuela como en Huité existen personajes ligados a los núcleos ladinos criollos tradicionales que están buscando sus ancestros a través de la realización –a veces costosa– de árboles genealógicos. Ante la pérdida del poder real, podemos estar ante un proceso de “recriollización”, de búsqueda de los elementos que justificarían esa “diferencia” con el resto de los guatemaltecos que ya no se aprecia tan claramente en lo social. Pero también es una forma de mostrar las bases simbólicas de su superioridad frente a las demandas mayas de igualdad, usando sus mismos argumentos: la insistencia mayanista por la pureza, los ancestros y la identidad, hace que la identidad de este grupo que se siente desplazado no se busque en lo mestizo, sino en lo criollo como “puro”. Con esto tendríamos un reforzamiento –recreación de las identidades en su sentido más excluyente: la criollización de los ladinos orientales; el antimayanismo de los ladinos occidentales.

Por otro lado, no perciben la atención que desde hace un par de décadas dedica la cooperación internacional y ciertos programas del Estado hacia la población indígena como políticas necesarias para revertir la exclusión en que se hallan, sino como un privilegio que ellos se les niega. Por ello se consideran abandonados por el Estado guatemalteco. Ante el reto de crear algo parecido a una sociedad multicultural, se responde desde un nuevo victimismo que es diferente al orgullo ladino y al nacionalismo chapín, y que quizá enlaza con el sentimiento de abandono de esa “madre patria”. Esto sirve para reforzar su identidad criolla, recreando un “nosotros” más alejado aún de unos indígenas a los que ven aprovechándose de las atenciones políticas. Ello permite recrear viejos estereotipos,

<sup>16</sup> Son los discursos más propios de esta área, pero no los únicos: como en todas partes, en Oriente también hay gente que reconoce el racismo y lo injusto de las relaciones étnicas que se dan en estos lugares. Suelen corresponder a quienes están insertos en espacios más amplios, de carácter nacional o internacional.



como el de “haraganes”, además de encontrar culpables a su abandono actual y, frente a ellos, abanderar un orgullo por ser capaces de salir por sí solos frente a un Estado que los ha abandonado y sólo apoya a los indígenas. Es la reflexión desde quien fue privilegiado en comparación a los indígenas, pero no se da cuenta de ello hasta que deja de serlo. Desde su experiencia histórica no valoran que la injusticia histórica cometida contra los mayas ha sido superior a la cometida contra ellos por el centralismo.

### Los “guatemaltecos” de los espacios nuevos

Hemos visto tres situaciones que más o menos corresponden a la división histórica del etnicidad a partir del siglo XIX, en que se responde al discurso multicultural de acuerdo a la forma en la que perciben a los mayas: cercanos y amenazantes o lejanos y “aprovechados”, pero siempre desde un “nosotros” bien definido. Pero existen otros tipos de espacios que no corresponden a estos esquemas clásicos, espacios surgidos sobre todo de la modernización, donde la etnicidad es secundaria en la definición de las relaciones y las identidades de estas personas. No es que no haya, es que no son básicas para su actuación, como resulta en los espacios que hemos visto. Como ámbitos sociales “modernos”, se suponen a étnicos (Bastos, 2000; Camus 2001). Quienes viven en ellos, no sienten que les correspondan los términos étnicos tradicionales: no es habitual que se identifiquen como “ladinos”, se sienten más a gusto como “guatemaltecos” simplemente. Esto en el caso de los más mayores, pues a los jóvenes ni ese término les parece relevante. No les cuesta reconocer su origen mezclado —frente a los orientales— pero sí que entre esas bases existan indígenas. En definitiva, están insertos en la división étnica del país: existe y la conocen y ya vimos cómo los indígenas que viven en estos espacios no se libran de lo que conlleva esta categoría. Serían la contraparte de los mayas que vimos en las “fronteras borrosas de la identidad”, que no reniegan, pero tampoco le dan más importancia.



Jóvenes del Instituto Simón Bolívar de la Colonia Primero de Julio

Los jóvenes que residen en estos lugares serían el caso más claro de esta “desetnización” de las relaciones sociales, en las que la identidad generacional y el consumo global opacan de alguna manera las etiquetas como “ladinos”, “mestizos” e incluso “guatemaltecos”, aunque no diluyen el marco racista en el que se dan. Como esos estudiantes de la Escuela Pedro Molina que no se sienten amenazados por los indígenas, pero a los que sí les molesta que se les apele en términos étnicos, marcando unas diferencias que para ellos no son importantes (pero que no dejan de existir).

Este tipo de espacios está repartido por el país, pero corresponde justo a las áreas menos investigadas en general y en este trabajo en particular: los campesinos de la costa y bocacosta, los habitantes de las ciudades de toda esa franja, desde Coatepeque a Escuintla. Los habitantes de Bethel, a orillas del río Usumacinta, en Petén, retratados por Isabel Rodas, son un ejemplo extremo de estos grupos sociales en los que lo étnico no es

definidor de comportamientos. No sólo no tienen clara su identidad, sino que la forma de vida y en concreto la movilidad espacial han hecho que “las singularidades que pudieron formar parte de su capital simbólico han venido diluyéndose” (2006: 86). Otro ejemplo son los habitantes de la Colonia Primero de Julio y otras muchas colonias de la capital, que suponen una mezcla de orígenes geográficos y étnicos diversos que no les importa reconocer. Como habitantes urbanos, se sienten ajenos a la bipolaridad clásica y conviven de cerca con indígenas que se encuentran en situaciones similares a las suyas. Por eso no se sienten a gusto al ser denominados “ladinos”.

En los últimos tiempos, como bien comenta Camus, en la colonia Primero de Julio se ha venido dando un proceso de desclasamiento –muestra local del ensanchamiento de la brecha social, junto al aumento de la violencia y la desestructuración social. Todo ello ha dado al traste con los sueños del “progreso” y la “modernidad” que podrían haber sido la base de una identidad ladina positiva. La presencia indígena es también cada vez más evidente en el entorno inmediato. No se les ve tanto como seres diferentes, sino como otro de los orígenes posibles. A pesar de que existe una presencia del discurso criollo que relaciona shumos con maras, no es normal ver a los indígenas como amenazantes. Al contrario, se les vería más cercanos frente a los burgueses que quedan más lejos. Es la etnización de las brechas de la globalización. Así esta población se acercaría más al planteamiento del “ladino como no blanco” de González Ponciano (2004), en el que lo étnico aparece a través de una racialización que dota de etiquetas de color a las diferencias sociales.

En este tipo de contextos podemos decir, con Camus, que hay una “ignorancia del debate étnico”. El discurso multicultural llega de forma indirecta, pues no son espacios considerados como “mayas”. Las escuelas e institutos no han transformado sus prácticas y discursos más allá de lo estrictamente necesario. En el caso de la capital sí que existe la posibilidad de un mayor conocimiento de ciertos personajes, iconos de la mayanidad, como Rigoberta Menchú o Rosalina Tuyuc, pero la percepción sobre ellas se da de una forma descontextualizada. También hay cercanía a personas que trabajan en los espacios institucionales y laborales mayanizados. Pero todo esto no evita que se dé la paradoja de que en el espacio social en el que finalmente funcionan más instituciones mayanistas y desde donde se crea el discurso, la mayoría de la gente no conozca las demandas y propuestas que se hacen.

Estas personas no indígenas no se sienten interpeladas por el discurso multicultural, no porque “no haya” indígenas –como en Oriente, sino porque la diferencia étnica no es algo que les preocupe. Y la forma de plantearla desde el multiculturalismo tampoco ofrece respuestas a los cambios que se están dando en las realidades sociales que se viven, con la reformulación de brechas sociales y la partición de fenómenos nuevos que “lo maya” no ayuda a comprender.

## Nuevas relaciones en los espacios multiculturales

Finalmente, existe un tipo de ámbito social muy específico en el que los no indígenas se ponen en contacto con el discurso multicultural y con los mayas que lo propugnan. Se trata de esa gama de espacios nuevos o renovados sobre todo laborales, de desarrollo y

políticos en los que el multiculturalismo es el *discurso oficial*, en los que de una manera u otra, por convicción o por exigencias de lo políticamente correcto, están comprometidos con los derechos indígenas y en donde es habitual la presencia de activistas. Estos no indígenas *proviene*n de los tipos de situación que hemos visto, y quienes se hallan en ésta en concreto suponen una franca minoría, pero cualitativamente son importantes. Por su ubicación tienen capacidad de creación de discurso, y son esos sujetos “involucrados en la temática étnica y el cambio social” los que en este proyecto hemos considerado como nuestra contraparte; por eso también es el tipo de gente que ha acudido a los Talleres y Encuentros

Estamos hablando de toda una serie de organizaciones de desarrollo, ONG nacionales –Ceiba, CALDH, por ejemplo o instancias internacionales –Oxfam, PNUD, PCS que actúan, entre otras cosas, con población indígena y han asumido la óptica multicultural como base de acción. Y también hablamos de las pocas instancias estatales en las que éste es el discurso oficial y en las que los funcionarios no indígenas han visto incorporarse a un grupo de mayas para ocupar espacios. La PDH o el Ministerio de Cultura son ejemplos de este tipo de ámbitos, la Escuela Pedro Molina sería otro caso a un nivel más local o descentralizado. También podemos considerar que la izquierda, tomada en un sentido amplio, es un “espacio social” –o sociopolítico en el que se han dado estas condiciones. En los ámbitos surgidos en el movimiento revolucionario se dio y ha dado una relación muy especial con las demandas mayas y la ideología multicultural: “la misma convivencia de la gente de izquierdas en las organizaciones y en el activismo con la población indígena y su mayor sensibilidad al cambio y a la reflexión sobre la desigualdad social, obliga a que se planteen los nuevos paradigmas de la “política cultural”, dice Camus al respecto.



Pancarta de la Federación de Trabajadores de Salud –con una imagen de Itzamna’ en una marcha de la Coordinadora Maya Waqib’ K’ej,

En este nuevo tipo de instancias, los no indígenas conocen de primera mano el discurso y la ideología multiculturales mientras conviven con quienes las propugnan. Normalmente las versiones de esta ideología que se dan en estas instituciones son políticamente correctas y menos cuestionadoras, pero la presencia de activistas suele producir precisamente un tipo de discusión que permite un conocimiento más a fondo. Estos no indígenas entran en una interacción cotidiana con una serie de personas de niveles educativos y de status similares a los suyos, pero que se adscriben y son vistos como étnicamente diferentes y defienden unas formas diferentes de entender lo que eso significa. Un contacto a este nivel es muchas veces nuevo para esta gente, y puede llevar a derribar estereotipos y crear amistades horizontales. Pero muchas veces, como ha mostrado Sajbín (2007) para espacios femeninos, la comunicación no es fácil por la profundidad de los comportamientos aprendidos. La llegada de estas personas étnicamente diferentes, apoyadas en una nueva propuesta para entender lo étnico y en concreto el trabajo que se realiza, puede suponer una amenaza para los espacios laborales y políticos ocupados por no indígenas de forma

tradicional, sin cuestionamientos. Esto es evidente entre los maestros de Totonicapán, pero también se deja ver entre los de la Escuela Pedro Molina. Para ciertos trabajadores del Ministerio de Cultura, el discurso multicultural es visto como una imposición, base de los privilegios que se da a los mayas presentes.

Dado el importante papel que juega el discurso multicultural en esa disputa por los espacios, no es de extrañar que se pueda dar un uso políticamente correcto del discurso que sirva para mantener las prácticas y lógicas de siempre. Ésta es la situación que detectó Brett en la PDH: una utilización que podríamos llamar “oficial” o “normativa” de toda la terminología relacionada con la multiculturalidad y los pueblos indígenas, que no tiene por qué traducirse en acciones o actitudes concretas hacia los mayas que ahí trabajan o hacia los que va dirigida la acción institucional. Las posadas organizadas en diciembre de 2005 en el MICUDE, pensadas para promocionar la multiculturalidad, son un ejemplo de cómo se puede asumir un discurso de forma institucional sin comprender —o no querer comprender— lo que ello significa: el discurso oficial de la ocasión fue que *“las posadas fueron la primera muestra de interculturalidad entre españoles e indígenas”*. Los diferentes altares mostraban versiones de la diversidad que, como veremos después, son un buen ejemplo del neo folklorismo. El análisis de Cumes sobre el término “interculturalidad” en la Escuela Pedro Molina es muy buen ejemplo de cómo la institucionalidad y el discurso multiculturales pueden ser trastocados y utilizados para justificar, desde la nueva legitimidad, la situación de siempre. Todo esto lleva a una situación en la que se puede apreciar la diferencia entre un discurso asumido y un comportamiento heredado.



Altar cívico montado por trabajadores del Ministerio de Cultura

De esta forma el discurso multicultural que casi todos se han aprendido sirve para lavar las caras de los más cínicos y las conciencias de los más preocupados. En algunos casos, las ceremonias mayas sirven para la representación de esa “comedia” en la que unos se creen que convencen, otros se creen que engañan a quienes quieren convencerles, y otros se creen que de verdad les están convenciendo. Entre medias, ahí se van quedando, como parte del quehacer de las instituciones que acaba siendo rutinario.

En este contexto, las etnografías y otros estudios muestran que los no indígenas reaccionan de formas muy diversas en lo personal. Tanto Acevedo en su trabajo sobre el MICUDE como Cojtí (2005) hablando de todo el Estado, construyen una gama de posiciones identitarias que van desde el rechazo más absoluto hacia la diversidad hasta el apoyo claro a las reivindicaciones mayanistas. En el 2005, el promotor del discurso multi intercultural en el MICUDE era un “yuppie de clase media alta”, que parecía ser quien mejor entendía la problemática, había “manifestado su intención de aprender k’iche”, y quería estar al día de “lo que supone la interculturalidad”, que es el “deber ser del ministerio”. Pero en los actos del 15 de septiembre salieron unos “cómicos” representando

a dos indígenas con una visión claramente racista. Las diferentes reacciones ante ello mostraron la diversidad de percepciones, y el jefe de comunicación social tuvo que exigir que no se repitiera. Como dice Martín Sacalxot, hay espacios democráticos que son racistas, pues las ideologías social o individualmente progresistas no aseguran un respeto hacia los derechos indígenas, de la misma forma que la defensa de los derechos indígenas no conlleva respeto por otros derechos.<sup>17</sup> En estos espacios, la gente que se asume como “ladinos” o “mestizos” para reivindicar el nacionalismo (González Ponciano, 2004: 113), la igualdad y la homogeneidad cultural de todos los guatemaltecos, reivindica ahora, en general, una Guatemala “intercultural” frente a la “multicultural” que reclaman los mayanistas.

Entre los no indígenas que estuvieron o siguen ligados al movimiento revolucionario también vemos esta diversidad. Existen algunos que, en la tradición de 1944, reclaman un nacionalismo ladino igualitarista que lleve al “pueblo” uno y sin mayúsculas— al poder. Pero en otros se aprecia una clara voluntad de asumir lo maya y el marco multicultural como parte de sus premisas de acción (véase el texto de Mendizábal en el Volumen tres). En otros más, sin embargo, existe una sensación de abandono e incluso de traición por parte de los activistas mayas. Hay sectores de la izquierda urbana capaces de cambiar ideológicamente, de reconocer la validez de los argumentos referidos al racismo, pero les duele que no se les reconozca el papel que jugaron en la movilización de lo indígena.

Precisamente en estas filas de la izquierda (Solares y Morales, 2003:2; Hale, 2004: 143) se originan las dos propuestas identitarias que podemos considerar como respuestas concientes de ciertos no indígenas a la propuesta multicultural. Ya sea reconociéndose como “mestizos” o como “ladinos”, con un contenido por el que deberíamos hablar de “neo mestizos” y “neo ladinos”, lo que se está haciendo es adaptar la identidad étnica a las nuevas circunstancias. Pueden plantear propuestas claramente críticas al ideario mayanista, como hace Mario Roberto Morales desde sus ideas del “sujeto popular interétnico” (1997) y de la interculturalidad renovada (2006). O pueden verse de una forma crítica, como Solares y Morales cuando se reconocen “sujetos activos de un sistema interétnico que descansa en la visión discriminatoria a los indígenas y negros” (2003: 2). Pero todos ellos, en vez de asumirse simplemente como “guatemaltecos”, reforzando la idea asimilacionista de un “todos iguales” sin diferencias internas, responden a la propuesta mayanista de situarse *étnicamente* en la Guatemala de hoy. Como vimos, como “ladinos”, unos lo hacen reforzando la bipolaridad heredada, a la vez que pretenden vaciarla de su contenido jerárquico —de ahí lo de “neo”. Otros, como “mestizos” reclaman asumir su ancestros mayas —reales o míticos y con ello cuestionar esa bipolaridad a la vez que muestran su solidaridad y fraternidad con los mayas (como hace Diana García en su texto del Volumen tres). Ahora es una opción personal, no una imposición a otros: ambos dan nuevos contenidos a estas etiquetas, que van en contra de los contenidos homogenizadores que tenían los procesos de “mestizaje” y “ladinización”.<sup>18</sup>

17 Taller Local en la Procuraduría de Derechos Humanos, 7 de febrero 2006.

18 “La viabilidad de las ideologías estatales del mestizaje ha sido superada por la historia y con ello la posibilidad de un discurso identitario nacional que validara la sensibilidad cultural de los del medio —ni indígena ni ladino, sino una mezcla ambigua e inextricable de los dos (Hale, 2004: 158).

Dentro de este sector, se dan posturas diversas hacia el actuar político de los mayanistas. Unos asumen una solidaridad básica que parte de no cuestionar sus argumentos ni sus acciones. Algunos porque han asumido a los “pueblos indígenas” como los nuevos “sujetos revolucionarios”, de una forma a veces milenarista (Bastos, 2006: 22). Otros, por el contrario, mantienen una actitud abierta de crítica que consideran constructiva, a veces quejándose de que el mayanismo no considera su “aliado estructural” al “ladino consciente que desea aprender” (Solares y Morales, 2003: 45). Otras veces buscan colaborar desde una postura constructiva, “señalar los puntos débiles sin necesariamente descalificar la dinámica”, como dice Taracena (comunicación personal) y hace él mismo al plantear que el abuso de la calidad histórica de víctimas esconde la acción de los mayas de carne y hueso, y el exceso de atención a las rasgos culturales impide una lucha “enraizada en la población” que también lucha contra la explotación; y dificulta el diálogo “franco y respetuoso” con los no indígenas (Dary y Taracena, s/f: 58). Este mismo texto y el proyecto que le dio origen se inscribe en esa perspectiva de un apoyo desde alguien que se sabe “no maya”, y que desde una postura solidaria no renuncia al análisis crítico de los aspectos que honestamente aparecen como más cuestionables.

### 3 IGUALDAD Y DIFERENCIA: IDEOLOGÍAS EN TENSIÓN

La diversidad de formas de vivir la diferencia étnica, de “no ser indígena”, y de recibir el discurso multicultural hace que las respuestas y reacciones que se dan a este último sean variadas, y que se construyan visiones alternativas relacionadas de forma más o menos directa con la presencia de las demandas mayanistas.<sup>19</sup> Pero incluso dentro de esa diversidad, el análisis sistemático ha mostrado que, como ocurría con los indígenas, existe una serie de temas que de forma recurrente provocan reacciones o tensiones entre los no indígenas, provocando respuestas variadas.

Si entre los indígenas estos temas que provocaban respuestas diferentes eran los relacionados con elementos de la cultura propia; entre los no indígenas tienen más que ver con los derechos de los indígenas y su ubicación en el conjunto nacional como colectivo culturalmente diferenciado. Es decir, no son sobre el “nosotros no indígena”, sino sobre los “otros” y su inclusión en el “nosotros guatemalteco”, porque precisamente sobre eso es lo que tratan las demandas mayas. Además, pese a la importancia que hemos visto que tienen, los temas relacionados con la sangre, la raza y el linaje, apenas aparecen como respuestas directas al discurso multicultural, pues éste no entra en esa dimensión. Lo que el multiculturalismo cuestiona son las argumentaciones de la ideología que acá hemos llamado asimilacionista —con sus adaptaciones segregacionistas—. Las reacciones de los no indígenas se dirigen normalmente hacia ese cuestionamiento, y lo hacen desde la misma ideología nacional liberal hegemónica, que es la que tiene vigencia más clara en

<sup>19</sup> Incluso podríamos plantear que la propuesta multicultural “oficial” es una forma no indígena de entender la multiculturalidad, una forma “creada” desde la práctica política del compromiso, la cosmética y lo políticamente correcto.



la actualidad respecto a lo étnico.<sup>20</sup> Vamos a ordenar las respuestas en dos bloques que están muy interrelacionados, porque van juntos en la misma argumentación: el tocante a la tensión entre las demandas de derechos específicos con las ideas liberales de igualdad, y el que tiene que ver con las demandas de reconocimiento cultural en relación a la homogeneidad nacional.

## Igualdad universal contra derechos específicos

Una buena parte de las demandas mayanistas se basa en la idea de que las doctrinas universalistas liberales no han traído la igualdad entre los miembros de la sociedad guatemalteca, porque no han reconocido que existe la diversidad cultural en ella. Por tanto es necesario buscar soluciones específicas para los colectivos específicos, que pasan por una serie de derechos y acciones dedicados a ellos en concreto, *además* de los que ya deberían disfrutar como guatemaltecos y guatemaltecas. El discurso y las acciones derivadas de esta idea provoca diversos tipos de reacciones entre los no indígenas, basadas por lo general precisamente en esa ideología igualitaria.

### *Lograr una igualdad real*

Ante las demandas de reconocimiento de la diversidad, algunos no indígenas responden entendiendo que se dan prácticas de racismo que llevan a una situación de *desigualdad* que es injusta y hay que solucionar. Según éstos, lo que se daría en Guatemala es una ausencia de igualdad de oportunidades étnicamente marcada, por la que los mayas viven en una situación general de exclusión. Se entienden y defienden los reclamos de igualdad que conlleva el mayanismo, así como el fomento del orgullo de ser indígena para que éste esté al mismo nivel que cualquier guatemalteco. Proponen que se termine con la jerarquización de la sociedad por razones étnicas y que *de verdad* las oportunidades sean iguales para todos.

Se trata de un pensamiento que tiene sus raíces en la tradición revolucionaria de 1944 y también enlaza con éticas igualitarias de origen cristiano o simplemente campesino, como el vecino de Huité que insiste que *“somos todos iguales, yo soy de los que no discriminan”*. Supone una clara opción contra las formas de segregación heredadas de la colonia, y busca extender la igualdad de oportunidades más allá de los formalismos parlamentarios. Imbuidos en la ética del progreso, la educación es vista como el medio para terminar con esas diferencias, y por tanto, el derecho a la educación es el gran proyecto de construcción de la nación igualitaria.

Desde este punto de vista, se insiste entonces en la faceta de *desigualdad*, y no tanto en la de *diferencia* que conlleva lo maya. A partir de esta base, existe gente – no mucha, es verdad – que comprende que el reclamo de la igualdad entendida desde lo liberal no es suficiente; pues en un contexto social profundamente desigual, las políticas universalistas

20 No voy a extenderme acá sobre los contenidos de esta ideología, las conexiones entre lo “nacional” y lo “liberal” y sus implicaciones para la diferencia étnica. Algo aparece en el capítulo de introducción de este texto. Al respecto, ver también Anderson (1993); Kymlicka (1996); Dietz (2003) y Bastos (1998, 2001, 2006) La ideología segregacionista está presente en muchas actitudes y prácticas, pero no aparece apenas en el discurso público, pues hace tiempo que no es “políticamente correcta”.

no hacen más que ampliar las brechas. Por eso hay que reconocer que existen grupos diferenciados que necesitan políticas diferenciadas; que en este caso han de pasar por la especificidad cultural. Por ello se aceptan los reclamos mayas basados en los postulados multiculturales, en diferentes grados y con diferentes perspectivas. Tanto Cojtí (2005) como Acevedo muestran que existe una diversidad de formas de apoyar o compartir los planteamientos mayas entre quienes no lo son.

Pero esta visión que pretende que el igualitarismo, ya sea por pasivo o en activo, ya asegura de por sí la solución a la desigualdad y el racismo, suele considerar que con ello es suficiente, por lo que no entiende que haya que hacer diferencias entre grupos, y las medidas relacionadas con los derechos específicos se ven como "privilegios" que van contra esa igualdad de derechos y oportunidades de todos los guatemaltecos. En esto se suman a la reacción más generalizada de prevención ante las demandas mayas, porque rompen con los principios básicos de esa igualdad que tanto está costando alcanzar.

### *Contra los "privilegios"*

La acción de los grupos mayanistas y las escasas políticas puestas en marcha por su presión —como la educación bilingüe— se suelen basar en diferenciar a los sujetos y colectivos según su origen étnico, y aplicar medidas específicas a uno de ellos los indígenas que ayuden a revertir la exclusión histórica desde el reconocimiento de su especificidad cultural. Acá es donde suelen producirse desacuerdos, que podemos desagregar en dos.

El discurso multicultural, y las acciones afirmativas en concreto, al plantear las acciones de una forma grupal y étnicamente marcadas, pasan a integrar la pertenencia étnica en la acción política, con lo que se rompe la idea del "todos iguales". En la ideología liberal, estas formas de pertenencias —al igual que otras— no son vistas como elementos que pertenezcan a la política, sino como algo que encaja en las esferas de "lo privado", donde no tiene cabida el Estado.<sup>21</sup> Precisamente el logro doctrinario del liberalismo fue que "todos" fueran considerados de una forma similar, sin importar sus características. Por eso cuesta entender que ahora las diferencias —contra las que se lucha— se hagan explícitas. Por un lado, antes teóricamente no ocurrían y eso permitía actuar como si no estuvieran; pero por otro, cuando se marcaban era para marginar. Por ello, cuesta mucho entender la necesidad de regular las formas culturales que buscan los mayanistas. En ese sentido se pueden entender las dudas de los registradores civiles de Chimaltenango relatadas por Hale (2004: 137). Ellos dejaron de utilizar las casillas donde ponía "raza" porque pertenecían a los tiempos en que se concebía a los grupos étnicamente marcados como "distintos y desiguales". Al no llenarlas, según su formación, estaban luchado contra la segregación, mostrando cómo para ellos —para el Estado— "todos son iguales". Por eso les extraña que ahora esos mismos indígenas les reclamen que les han "negado su identidad" al no marcarles como étnicamente diferenciados. El multiculturalismo y el segregacionismo parten de marcar las diferencias, al revés que el universalismo, que pretende no tenerlas en cuenta.

21 El laicismo del Estado y la libertad religiosa de sus ciudadanos serían el mejor ejemplo de una forma de entender la política que también supuestamente se aplica a la cultura





Por otro lado, es habitual que se consideren las acciones tomadas para un grupo en concreto como “privilegios” que rompen con la igualdad de oportunidades que deben regir las acciones políticas. Así, las acciones afirmativas llevadas a cabo dentro del Ministerio de Cultura son vistas como privilegios; y se considera que las escasas políticas étnicamente marcadas—como la Unidad de Lugares Sagrados y la de la Pelota Maya—lo están convirtiendo en “*el Ministerio de Asuntos Indígenas*”, en vez de en el “*de todos los guatemaltecos*”. Cuando se da alguna acción afirmativa surge el reclamo por quienes *no* las reciben de que se están llevando a cabo políticas discriminatorias—y de ahí incluso racistas—, pues a la hora de llevarlas a cabo se genera una desigualdad basada en los privilegios que habría que combatir. Así, cuando en la Escuela Pedro Molina se consiguen becas para niñas mayas, algunas maestras se quejan de que “*no deberían existir si queremos igualdad*” entre todos. Frente al argumento de la igualdad de resultados, se utiliza el de igualdad de oportunidades—falso en un contexto de desigualdad real—. De la misma forma, los maestros de Totonicapán acusan a CDRO de ser racistas y de hacer una “discriminación al revés” cuando les niegan trabajo por no hablar idiomas mayas. Así el discurso del “racismo al revés” (estudiado por Hale, 1999) puede ser entendido *dentro* del marco de la ideología liberal en la que no caben “privilegios” y que *supuestamente* trata a todos por igual; y no reconoce que las desigualdades *de hecho* pueden ser atacadas generando desigualdades estratégicas de signo contrario. Pero también, como en Totonicapán, porque no se entiende que los mayas pueden decidir sobre quién contratar o no, así como siempre lo hicieron ellos.

Como dice Hale (1999), estos reclamos se pueden dar como reacciones a la pérdida de poder, del monopolio sobre ciertas funciones, o de privilegios reales. Cuando se plantea que la educación intercultural “*es una imposición de los indígenas*” se está negando que sea un *derecho* al que han accedido para estar más cerca de la igualdad, un derecho que genera resentimientos entre quienes sienten que pierden oportunidades y el control sobre ellas. Hay maestros en Totonicapán que reclaman que “*todos deberíamos ser iguales*” cuando ven que sus plazas peligran por la presencia de k’iche’s y de los programas bilingües organizados para que exista igualdad idiomática en la educación. Con esta demanda, lo que plantean es regresar a los tiempos de la segregación, en los que ellos mantenían el monopolio sobre una educación castellanizante. Y si eso no es posible, entonces sí que “seamos iguales”, que se etnicen los puestos de trabajo para que los ladinos se puedan mantener como tales.

Pero existen casos en los que se da una verdadera incomprensión por las políticas y sus efectos, sin que medien posiciones de poder por medio. Como en el caso de los registradores civiles de Chimaltenango, se puede dar la sensación de que esa diferencia se está generando y reforzando de una forma que puede terminar con la idea del “*todos iguales*”. Y que ahora además no les beneficia a ellos, eso es verdad. De la misma forma, en una experiencia pedagógica novedosa, la carrera de Trabajo Social de la Universidad Rafael Landívar, en Antigua, se reformó *desde* los reclamos mayas y se buscó que respondiera a la ideología multicultural. Se creó un currículum en el que los mayas fueron concebidos como los sujetos educativos por excelencia. Todo esto ayudó a muchas y muchos mayas a poder desarrollar la educación universitaria en un ambiente ideológicamente más propicio, pero

también acabó haciendo reaccionar a los estudiantes no indígenas, reclamando el olvido en el que *ahora* habían caído ellos/ellas en el discurso y en cuanto a sus intereses. El hecho de que ahora ellos estuvieran viviendo el abandono que antes habían vivido los indígenas y que ahora se intentaba evitar, no quita que la carrera estaba diseñada para un contexto que se suponía étnicamente homogéneo –de mayas en una realidad diversa –con ladinos.<sup>22</sup> Esta es una muestra –junto al registro civil, por ejemplo de las dificultades intrínsecas que también conllevan las políticas multiculturales.

### *Diferencia étnica y diferencia de clase*

Podemos considerar que las demandas en pro de la igualdad socioeconómica, más allá de la igualdad política o civil que el liberalismo reconoce, son la culminación, el grado máximo del discurso universalista, que llega a cuestionar los efectos del capitalismo en la sociedad y el real disfrute de los derechos. Por eso incluimos acá la argumentación de la importancia de las diferencias de clase en Guatemala, que muchas veces es usada para anular la relevancia de la diferencia étnica. Como contra argumento al reclamo de que los ladinos “explotan” a los mayas, se responde que en Guatemala *todos* estamos explotados por una misma élite oligárquica, por lo que las demás formas de diferenciación no tienen importancia. De esta forma se intenta deslegitimar la lucha puramente indígena, considerándola como particularista, frente al universalismo de la explotación de clase. A veces se llega al planteamiento de que los “eticistas” mayanizados son realmente reaccionarios, “contras”. Para estas personas, el discurso que prevaleció en los 80 (ver Arias, 1985) se ve ahora legitimado por los atisbos multiculturales que aparecen en discurso de la cúpula empresarial y la actitud conciliatoria con ésta de ciertos líderes mayanistas.

Otra forma de utilizar este discurso es cuando se usa la discriminación *entre* los mismos indígenas como argumento frente a las acusaciones de discriminación étnica por los ladinos. Sin embargo, cuando se habla de esta diferencia socioeconómica se están confundiendo categorías, pues puede haber discriminación de clase o de género aparte de la étnica: pueden darse *dentro* de un grupo étnicamente marcado, sin que eso sea óbice para que exista la discriminación étnica *entre* grupos. Esta confusión entre formas de exclusión surge de la confluencia histórica de hecho de las explotaciones de etnia y de clase, que han hecho confundir las dimensiones, viviéndolas y haciéndolas parecer como sólo una: para la gente que la sufre, normalmente es vista sólo como la étnica –culturización de la diferencia pero para quien no la vive, y si además ha sido educado en doctrinas clasistas, se puede llegar a negar la “realidad” de la discriminación étnica viendo sólo la dimensión la clase.

Estas argumentaciones se basan en un hecho constatable –la increíble desigualdad social de este país– para llegar a una conclusión que no tiene nada que ver: que no existe racismo. Suponen una fórmula simplificada y casi caricaturesca de las ideas que Severo Martínez desarrolló en los 70, y por ello es normal escucharla entre quienes han

<sup>22</sup> Comunicaciones personales de Ana Victoria Molina, originalmente vinculada la proyecto de Mayanización con el estudio de este caso.

sido educados con ellas: la izquierda clásica y la Escuela de Historia de la USAC.<sup>23</sup> El sentimiento de ser y haber sido socialmente explotados por una oligarquía que no ha permitido asentar el proyecto modernizador, sirve a algunos no indígenas de clase media y cierto nivel de estudios como antídoto a sentirse activamente racistas. Hace que cueste asumir que la “normalidad” histórica de este país, que ha conllevado la injusticia de los “criollos” contra la mayoría de los “ladinos” o “mestizos”, *también* ha estado basada en una situación de exclusión *mucho mayor* de los indígenas, que es de la que se está hablando, y tratando de solventar, en este caso.

## La nación homogénea y la (no) diferencia cultural

Los planteamientos multiculturales insisten en que las diferencias culturales existentes entre los guatemaltecos sean tenidas en cuenta para lograr una igualdad respetuosa con la diversidad de colectivos con *identidades* diferenciadas. Estas demandas se presentan de una forma paralela a los temas tratados, pero las reacciones que provocan son más fuertes, pues como se ha ido viendo, el discurso mayanista ha estado centrado, o ha usado el tema de su especificidad cultural como una bandera de su identidad y sus reclamos. De esta forma, “la cultura”, o mejor “las culturas” pasan a ser un asunto *explícitamente político* y, como se dijo, esto va en contra de las ideas más acendradas sobre los derechos y las formas de participación de la ideología liberal, además de remover las bases ideológicas sobre el papel de la cultura en las doctrinas segregacionistas. Además, estos reclamos cuestionan identidades, en concreto la identidad nacional, y eso siempre mueve emotividades más allá de los contenidos racionales de las propuestas. El discurso de la nación es paralelo –en mucho funciona de forma casi simultánea– al de la igualdad de derechos que ya se vio, pues la ideología nacional liberal se basa en fusionar el argumento de la igualdad con el de la homogeneidad cultural del colectivo nacional. Las formas de entender “cultura”, “identidad” y “progreso” derivadas de ello explican las resistencias al conjunto de reclamos mayanistas que tienen que ver con el respeto a la diversidad cultural por medio de su reconocimiento político.

### *La nación y los pueblos*

La idea de la multiculturalidad de Guatemala supone cuestionar el mito de la homogeneidad cultural nacional, y la propuesta de que está formada por cuatro *pueblos* –tres de ellos indígenas–, choca con el monopolio identitario que la nación ostenta dentro de los Estados. No preocupa tanto que existan identidades menores –étnicas, regionales, locales– sino que se considere que son base de derechos políticos. Ahí es donde salta la acusación de “separatismo” que tantas veces aparece ligada a la de los “privilegios” que ya vimos.

A veces, como hace el cura de la Colonia Primero de Julio, puede ser una simple descalificación, al considerar que la idea “*de los cuatro pueblos es una moda*”, y que más allá del color y de la cultura, “*todos somos guatemaltecos*”. Como él, hay maestros de la Escuela Pedro

23 Durante el desarrollo de talleres con profesores de secundaria y docentes universitarios por todo el país, en el marco de la Campaña “*¿Por qué estamos como estamos?*” desarrollada por CIRMA, fue habitual encontrar el desarrollo de estos argumentos, que en cierto momento de la discusión saltaban irremediamente, junto a otros que ponían *todo* el peso de la construcción del racismo en la época colonial, cargando en los criollos y exculpando a los ladinos de lo que ahora se vive.

Molina que consideran que la adscripción étnica es “*innecesaria*”, pues actuar de acuerdo a ella “*promueve el divisionismo*”. Éste es el punto en el que el reconocimiento oficial de lo que se sabe que existe –y no la mera existencia de los colectivos– es considerado como el elemento disgregador. Así es como, según Acevedo, reaccionaron una serie de periodistas cuando se les presentó una competencia del juego de pelota maya: dijeron que era algo “*del pasado que no debía revivirse*”, pues con ello se quería “*polarizar a la población entre indígenas y no indígenas*”.

La identidad nacional *común* se convierte en el argumento frente a los reclamos de reconocimiento de los mayanistas. No es de extrañar, pues el marco ideológico de lo nacional es absolutamente hegemónico en el mundo desde, por lo menos, el siglo XX (Anderson, 1993) como forma de entender la relación entre identidad, pertenencia y Estado. Entre quienes no son indígenas, no ha habido razones para cuestionarlo, pues además les ha dado el marco que ha permitido ciertos derechos que los mayas no gozaban.

Por su construcción histórica, sobre todo desde 1871, la identidad nacional guatemalteca está muy unida a lo ladino en su formulación expresa y sobre todo implícita. Asumir que “lo guatemalteco” tiene los contenidos de la cultura y la “sangre” eurooccidental más que lo mestizo, acaba implicando la negación de lo maya.<sup>24</sup> Por eso, aunque no sea de forma consciente, los reclamos igualitarios y de inclusión acaban siendo asimilacionistas. Como ocurre en la Escuela Pedro Molina, al identificar igualdad con homogeneidad, se piensa que cualquier mención a la diferencia lleva la desigualdad; las ideas de progreso y cohesión social se ven siempre desde una Guatemala homogénea que implícita o explícitamente es no indígena, o no es indígena. Incluso el nuevo discurso del mestizaje como forma de aglutinar reconociendo lo indígena, acaba teniendo, según nota González Ponciano (2004: 113), un fondo de identidad nacional *común*.

Otras veces, el reclamo a la unidad nacional tiene un fondo ideológico claramente segregador, al no buscar esa unificación, sino negar la posibilidad de que los indígenas formen parte de esa nación, en la idea de la “tesis rupturista” que llama Taracena (2004). Es lo que vemos cuando hay ladinos de San Miguel Totonicapán que reivindican la nación homogénea porque “*lo indígena es parte del pasado*”. O cuando las iglesias evangélicas más recalcitrantes unen lo nacional con lo divino, Dios y Guatemala, y consideran la tradición maya como “eje de una maldición” (Cantón, 2005: 75-76). Por último, es la concepción que finalmente rige las relaciones étnicas en el Ejército de Guatemala, “*un asimilacionismo que podríamos llamar estamental, jerárquico o directamente segregador, que parte de la idea de que se civiliza al inferior a la fuerza, pero no para aceptarle como igual*” (Bastos, 2004: 275, cursivas en el original): los esfuerzos de “civilizar” a la tropa –mayormente indígena– no se hacen con la idea de integrarlos al “nosotros” formado por oficiales ladinos y criollos; pues la institución militar es intrínsecamente jerárquica y estamental, y no se concibe que un indígena pueda llegar como tal a ser oficial.

24 El discurso del “mestizaje” sólo surge, de una forma inconsciente, cuando los no indígenas reclaman que “los españoles *nos* invadieron”, asumiéndose en ese momento como descendientes de quienes vivían acá a inicios del siglo XVI. Este reclamo se suele dar como forma de nacionalismo, frente a extranjeros –y más si son españoles– o como parte del discurso anti oligárquico que ve en esos invasores a los antepasados de los actuales criollos, reconociendo la distancia étnica y social que les separa de ellos.



*La posibilidad de una nación multicultural*

En algunos casos, la idea de “lo guatemalteco” manejada como identificador común por los no indígenas tiene un claro sentido *abarecedor* que busca romper con la segregación y tratar de abrir simbólicamente las puertas de la igualdad a través de la pertenencia nacional. Se trata de un tipo de discurso anclado en la tradición inclusiva de la Revolución de 1944, que no apela tanto a la nación como pasado común mitificado, sino a la idea de un *proyecto* que puede unir a una sociedad tan disgregada en todos los sentidos. La tendencia en su momento fue claramente asimilacionista, y así continuó en el ideario de la izquierda, en el que cada vez fue entrando más la necesidad de resolver la exclusión del indígena.

Esta idea de la “nación guatemalteca” como algo que está costando mucho construir y debe ser la utopía común es una de las bases de los Acuerdos de Paz. Dado que en éstos la idea de la “nación multicultural” aparece en toda su extensión, ha habido un sector de la izquierda que ha avanzado en la construcción de las propuestas la diversidad. Las etnografías y otros trabajos sobre instituciones hablan de no indígenas que, ante las demandas de los mayanistas, intentan de verdad replantear su forma de entender la nación y la diferencia cultural, asumiendo su papel de opresor histórico e intentando cambiarlo. Esta operación de cambio ideológico no es sencilla. La asunción de una perspectiva etnizada provoca perplejidad, precisamente por la dificultad de conjugarla con el discurso de la nacionalidad guatemalteca, que es donde los no indígenas se sienten seguros. Como ya se advertía al ver los diferentes propuestas de derechos indígenas en el proceso de paz (ver Bastos y Camus, 1995), así como las propuestas mayas parten siempre desde su condición de *pueblo colonizado* que busca su mejor articulación en el Estado guatemalteco, las de los no indígenas parten de una *nación imperfecta* que ha incluir a todos su miembros

El discurso de los *cuatro pueblos* es visto por algunos no indígenas como la oportunidad de entrar al nuevo juego y a los beneficios que puede aportar la multiculturalidad; y se toman para “lo ladino” los tipos de elementos que se han construido para “lo maya”. Es el caso de la maestra de la Escuela Pedro Molina que dice que “*somos un pueblo con cultura*”; o de quienes lo reivindican en su heterogeneidad, como Solares y Morales (2003). Con esto, están rompiendo en parte la “autoinculpación del ladino”, que hace que lo normal sea que los ladinos piensen que “*no tienen cultura*”, o que no tienen una “identidad” que les permita “ser pueblo”, pues no tienen “*conexión con un pueblo histórico*”, como decía un totonicapense. Este “complejo identitario” del ladino refleja su propia inseguridad como grupo, que parece que no lograron solucionar las políticas de nacionalización del ladino, o de “ladinización de los no indígenas” que dirían Taracena *et al* (2003). La idea fue articulada por Guzmán Böckler (1970) cuando escribió que el ladino era un “ser ficticio”.<sup>25</sup> Los planteamientos de que las identidades étnicas o nacionales son identidades “puras” o no son tales identidades, provienen de confundir “etiquetas” con “identidades” y surgen de la falacia de la nación como colectivo homogéneo descendiente de un solo ancestro simbólico. Se refuerzan con la lógica racialista de la “pureza de sangre” que impide al “ladino” sentirse parte de los

25 Taracena (comunicación personal) apunta la duda sobre si esta calificación respecto al ladino no podría ser considerada como un caso de etnocentrismo de los autores, incapaces de comprender la especificidad cultural e histórica de este grupo. (ver Taracena *et al* 2004: 101)

criollos “puros” o de los indígenas también “puros” (Solares y Morales, 2003: 10).<sup>26</sup> La idea de homogeneidad y “pureza” es reapropiada por los mayanistas en su formulación de las características de los pueblos, y en el contexto de una ideología multicultural que reclama colectivos supuestamente puros, existen “ladinos” que sienten que no tienen “derecho” a adjudicarse una “identidad” y por lo tanto no pueden entrar al juego de “los cuatro pueblos”

### *Estatismo cultural y etnocentrismo*

Estas conformaciones ideológicas sobre la nación como un colectivo común que responde a las características del ladino más que a las del indígena, se apoyan en un repertorio ideológico sobre *la* cultura y *las* culturas, que es manejado, muchas veces de forma inconsciente, por cada uno o una de los no indígenas, pues forma parte de las ideologías étnicas dominantes. Son formulaciones más o menos coherentes que se han venido desarrollando en el entorno de la modernidad, y que se asentaron políticamente alrededor de las concepciones excluyentes y etnocentristas de la nación. Las encontramos en la forma en que muchos no indígenas cuestionan las demandas y el comportamiento de los mayanistas en relación a la cultura y la identidad mayas. A diferencia de las ideas expuestas antes, éstas aparentemente no hacen ninguna referencia a asuntos políticos, y coinciden en considerar que la pertenencia étnica viene dada por estos atributos culturales, no por la identidad.

Una primera idea, que está detrás de bastantes reacciones es el argumento de las “culturas estáticas”, utilizado para negar la posibilidad de la recreación de lo maya como una cultura viva en el contexto actual de la globalización. Se aprecia cuando en el MICUDE un funcionario plantea que los cambios en las prácticas cotidianas de los indígenas han llevado a una “*perdida de identidad*”, porque la modernización lleva ineludiblemente a una desaparición de “*lo antiguo*”. También lo vemos en las iglesias evangélicas que consideran que los indígenas vienen de “un pasado que ofende a Dios” (Cantón, 2005: 73) y que es el culpable de su mismo atraso y del de toda Guatemala.

Esta idea se basa en dos concepciones complementarias: por un lado, en la de culturas “inferiores” y “superiores”, que está más en la órbita de la segregación y que dejó de formularse abiertamente hace tiempo; y por otro, en la contraposición entre “culturas” y “civilización” o “progreso”, que cae más en el entorno de la ideas liberales, y sigue siendo expuesta abiertamente. Ambas sirven para justificar el atraso indígena en el típico manejo ideológico que he llamado de la *dominación étnica*: cuando las diferencias culturales aparecen como *causantes* de la desigualdad entre los grupos. En ellas subyace una concepción nominal y esencialista de las culturas —una cultura es un *todo* compuesto por una serie de rasgos observables— que hace que cambio equivalga a *desaparición*; es un concepto que se construyó junto a la expansión del capitalismo occidental, pero que hace tiempo que fue

26 Tal es la autonegación que, como apunta González Ponciano (2004: 119) no se considera propio el repertorio cultural del ladino popular recogido y sistematizado, por ejemplo, en los trabajos del CEFOL como “folklore”.



desechado por los analistas sociales.<sup>27</sup> El uso a veces de un discurso nominal y esencialista sobre la cultura maya por parte de algunos activistas, permite a los no indígenas cuestionar la validez de sus argumentos desde sus mismas lógicas.

Cuando estos argumentos se usan de forma más depurada, no se habla de “culturas inferiores”, sino de cómo al “civilizarse”, existen rasgos culturales propios de cada grupo que desaparecen, sustituidos por los que denotan “modernidad” y permiten “el progreso”. La diversidad de culturas, como dice una funcionaria del MICUDE, “*es un problema*” porque nos aleja de ese ideal, homogenizado ahora en lo estadounidense. La ventaja de quienes disfrutamos de la cultura oficial hace que muchos caigan en la concepción que coloca a los “otros” como *culturalmente* marcados frente a un “nosotros” *civilizados*. Al otorgarle el rango de “lo universal”, se niega que lo occidental sea una cultura de similares características y comportamientos que la maya o cualquier otra. Así, al considerar la cultura occidental como “la civilización” se cae en el *etnocentrismo*, que hace que todas las demás culturas se midan según se acercan o alejan de ella.<sup>28</sup> La consecuencia de ello es que al cambiar culturalmente dejan de “ser indígenas”. Existen diversas vías para eso —el ascenso social, el consumo cultural, el cambio religioso— pero la educación formal es el gran eje del proyecto “civilizador” asimilacionista. Por eso hay maestros en Totonicapán que no consideran que la educación bilingüe vaya a traer nada bueno, y que “*lo mejor*” para los mayas es que “*se trasladen al castellano*”. Por otro lado, la educación es vista como el proceso que de hecho ha transformado la cultura, la identidad y el comportamiento de los indígenas. Por ejemplo, los ladinos de Comalapa (sin mencionar para nada los cambios en relaciones de poder local) consideran que las relaciones étnicas son “ahora” mejores “*porque los indígenas están instruidos, son más entendidos y menos rústicos*”. “*Más cercanos a nosotros*”, podrían concluir. En la colonia Primero de Julio, según Camus, “la explicación de la diferencia étnica no se relaciona tanto con la raza, ni con la inferioridad de la cultura indígena como tal, sino con esta falta de acceso a la educación... en su progreso civilizatorio —por ser residentes urbanos, por estudiar, por enriquecerse—, pasan a ser como los demás, quiere decir que ‘*ya son más como nosotros*’ y son vistos como cercanos.”

Estamos pues ante un argumento aparentemente contradictorio del expuesto antes (¿pueden cambiar o no pueden cambiar culturalmente los indígenas?) pero que es realmente complementario: como provienen de esencias inalterables, las culturas no pueden transformarse y se pierden en cuando entran en contacto con “la civilización”, ésta las transforma. Supone una idea muy superficial de la cultura, que denota ese etnocentrismo: no se entiende que, además de la educación (y el consumo cultural, etc.) puedan existir otros procesos que incidan en el cambio y permanencia de la cultura (igual que no se concibe que haya otras formas de educación socialización fuera de la escolarizada). Supone, además, no tener en cuenta que la *identidad* como proceso de autoubicación social personal es algo diferente a la cultura, y que, como ya dijo Barth (2006) son las fronteras y no los contenidos los que marcan la diferencia.

27 Estas argumentaciones estaban en la base de los estudios antropológicos sobre “grupos culturales” previos a los años 70 del siglo pasado, y académicamente fueron superadas por trabajos como el Barth (2006), como muy bien demuestra Carrithers (1994); pero continúan presentes y muy vivas en la ideologías étnicas y nacionalistas (Comaroff, 2006).

28 Según el Diccionario de la RAE, *etnocentrismo* es la “tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades”.

Estas ideas etnocéntricas se ven en casos en los que no aparece una actitud racista de menosprecio al otro, sino la *incapacidad* de considerarle como culturalmente diferente más allá de una dicotomía entre atraso y modernidad que se supera con el estudio. Desde esta visión —muchas veces auto ignorada— hay no indígenas que no disminuyen al otro pero sí lo ven *sólo* desde una óptica del nosotros, *incapaz* de pensar más allá de su propio mundo, *incapaz* de entender la diferencia cultural dentro del marco de la nación. El grado máximo de etnocentrismo se da entonces con la incapacidad de ver la cultura maya no sólo como *la falta de* cultura occidental sino como algo realmente *distinto* a ella, y con la incapacidad de ver a los mayas no sólo como identificables *desde* el nosotros, sino como seres sociales capaces de *autoidentificarse* a partir de procesos propios.

Esto se aprecia muy bien cuando se intentan desacreditar las demandas y la construcción ideológica mayanista cuestionando a sus líderes por “*no ser mayas puros*”. Hay una visión estática del “ser maya” — o “ser indígena” — que lo relaciona con el pasado e impide la modernización en la que se hallan estos líderes por escolaridad, vivencias, y muchas veces, comportamientos políticos. En ellos, según algunos no indígenas, se da la paradoja que podríamos llamar *ladinización del mayanizado*. Dado que, como vimos, la gran mayoría de activistas y líderes ha pasado por un proceso de cambio cultural evidente, se da una actitud que podría expresarse en esta pregunta: “¿por qué dices que eres maya, si los dos estamos igual de ladinizados?”, que quiere decir: “¿por qué dices que eres diferente, si finalmente somos culturalmente iguales?”. Incluso en casos en los que no hay una voluntad de desacreditar o minorizar, encontramos imposibilidad de comprender la diferencia cultural más allá de lo visible, y la confusión entre cultura e identidad: estos líderes comparten bastantes elementos culturales con los no indígenas, producto de su educación universitaria y sus vivencias urbanas, pero hay otros elementos que son diferentes; y además, eso no implica que tengan que *sentirse* “ladinos”.

### *La neo folklorización y domesticación de la diferencia*

Por último, vamos a ver un proceso al que parece que hay que prestar atención, pues posiblemente es de los fenómenos que más se ha desarrollado y se va a desarrollar como respuesta no indígena a las demandas mayas de reconocimiento cultural. No se trata, como hemos visto hasta hora, de formas de *responder*, de cuestionar estas demandas, sino de una manera de *adaptarse* a ellas, de aceptarlas y aprovecharlas. Nos referimos a la *apropiación* de elementos culturales mayas —o así considerados por ellos— por parte de los no indígenas a través de la *folklorización*. Alonso (2006: 179) estudia la construcción por parte de los Estados de un “folklore” en el que se “nacionalizan” y se vacían de contenido reivindicativo a los elementos que definen al *otro*. Zamora (2007) lo ha trabajado para el caso de Tonicapán hablando de “domesticación”, que se puede entender en el doble sentido de apropiarse, de domar —hacer de mi casa algo de afuera— que deje de ser externo y peligroso.<sup>29</sup>

29 Esta concepción de lo folklórico es diferente al concepto de raíces gramscianas de folklore como el estudio y rescate de la *propia* cultura popular, para mostrar como el “pueblo” —popular, con minúscula— tiene su propia cultura, que está en relación compleja con la cultura oficial o de dominación. Al respecto, ver Díaz Casrillo (2005)





Como estrategia estatal respecto a los grupos étnicamente subordinados, la folklorización se desarrolló en el contexto de la nación, y desde ahí la estudió Alonso. En Guatemala tenemos ejemplos clásicos de este tipo de actividades, como Ballet Folklórico del Ministerio de Cultura, el Festival de Danzas Folklóricas de Totonicapán y el Festival Folklórico del Área Chortí, que aparecen en las etnografías. El más famoso y políticamente desarrollado es seguramente el Festival Folklórico de Cobán, ya denostado por los activistas indígenas en los 70 y estudiado por Mc Allister (1994) y Schackt (2002b). En todos ellos tenemos a no indígenas de diferentes tipos y orígenes funcionarios y artistas en el ministerio, ladinos locales en Totonicapán y Jocotán, militares en Cobán que *proponen* codifican y evalúan los rasgos que definen al indígena, apropiándose los, de paso, como símbolos de *toda* la nación. Aunque algunos no lo hagan conscientemente, al hacerlo, muestran y refuerzan su superioridad étnica.

Ahora, en el contexto multicultural en que los mayanistas se han apropiado del derecho de la creación y resignificación de los símbolos que les identifican, dándoles además un contenido *político explícito*, las estrategias de folklorización se renuevan. Por eso se habla de neo folklorismo, o “nueva folklorización” como dice Cumes para el caso de la Escuela Pedro Molina. Supone un reforzamiento de la tendencia a la *representación de la cultura*, que ya vimos que se daba en las actividades de los mismos mayanistas. Pero en este caso, es llevado por “los otros”, con sus propios intereses, explícitos o no. Esto tiene un doble efecto: por un lado “desnaturaliza” los elementos “propios” al convertir las prácticas culturales en expresiones estéticas desocupadas de su contenido simbólico; y por otro, desapropia, borra las fronteras entre quienes las produjeron y quienes las representan. Con ello, se trata de aceptar y dar forma a los reclamos de reconocimiento y *respeto a la diversidad* cultural y de utilizar diversos elementos del discurso multicultural, vaciándolos de su contenido reivindicativo y sobre todo político. Este tipo de respuesta por adaptación a los reclamos mayanistas tiene manifestaciones muy variadas, incluso opuestas entre sí, que responden muchas veces al grado de elaboración y de poder que está en juego.

Existe una primera manifestación, detectada por Camus entre los no indígenas de la colonia Primero de Julio, que consiste en utilizar artesanías indígenas –textiles, cerámicas y obras de pintores indígenas en su forma más comercial, para la decoración de sus hogares o para su propia vestimenta. Más que una estrategia de poder, estamos ante un síntoma de que para alguna gente de la calle, lo indígena forma cada vez más parte de su vida, de su espacio. Más que una muestra de asimilacionismo, es signo de la aceptación de la propia mestización cultural contra el negacionismo ladino. Para mucha de la gente que la pone en práctica, esta folklorización es una forma de salir del segregacionismo más burdo, reflejando un alejamiento de la jerarquización étnica en una ideología que no dejaría de ser etnocéntrica, pues siempre es vista como algo “típico”, propio del conjunto social nacional.

Más complejo es el caso de la cantidad de “actos culturales” que se desarrollan en instituciones educativas, municipales, culturales, etc. Cumes ha mostrado cómo para los profesores de la Escuela Pedro Molina que los organizan, los “actos folklóricos” son la punta de lanza de la “nueva actitud” ante la diversidad cultural que se basa en un respeto hacia cada una de las diferentes “culturas”, que son “codificadas” a través de una serie de

características por las que se las representan.<sup>30</sup> El uso de “ceremonias mayas” en actos no indígenas puede responder a estas motivaciones. Estamos en un caso claro en el que estas culturas son “representadas” y los eventos separados de sus significados originales, pero ésa es la forma más extendida en que se está logrando a este nivel que “la cultura indígena”, antes inferiorizada, sea ahora festejada y respetada, avanzando hacia la eliminación de la discriminación.

Ésta es la argumentación de los maestros, a los que no se puede poner en duda su buena voluntad, pero que también deja ver los límites del “reconocimiento” que supone. En primer lugar, esta “celebración” que se da hacia “las culturas” no es tan evidente hacia quienes las “portan”: los y las mayas y otros indígenas de carne y hueso, que sufren discriminación en sus aulas mientras las maestras enaltecen sus culturas. Por otro lado, el reconocimiento al que se llega tiene por objetivo final “*reforzar lo guatemalteco*”, reconociendo la voluntad de apropiación y los límites de “lo indígena”, por muy “diferente” que sea. Esto puede llevar a una recreación de la actitud de paternalismo –muy propio de los maestros/as, religiosos/as, personal de las ONG y otros sectores– hacia esos mayas que según ellos necesitarían de alguien que les “represente” –y los controle–. Y por último, se trivializa y vacía de cualquier contenido político a estas actividades, y con ello, a todos los símbolos que se les asocia: el Pop Vuh, la espiritualidad, la danza de la conquista, etc. Este tipo de actividades es importante pues puede marcar una forma a la que podemos llegar en el desarrollo de la “Guatemala multicultural”. Recuerdan mucho a las que Goode y Schneider (1994) denominaban de “celebración multicultural”: actos culturales a través de los cuales, en la ciudad norteamericana de Filadelfia se intentaba dar salida a los reclamos de reconocimiento de las minorías inmigrantes sin cambiar su status ni su situación política.



Actividad del "Encuentro Nacional de Culturas" del MUCUDE, en Huehuetenango

Una de las manifestaciones más evidentes y burdas en las que se da esta nueva forma de folklorización no es más que la exacerbación de la tendencia, asociada en Guatemala al turismo, de apropiarse de los elementos de la cultura indígena para fines comerciales. Lo que es nuevo es el uso de la simbología y el discurso creados por los mayanistas para ponerse al día de las nuevas formas de entender la diferencia cultural: el lema “Guatemala, alma de la tierra”, con un símbolo que puede verse como la representación estilizada de un glifo, reúne como producto comercial lo maya, la espiritualidad y la naturaleza, las tres sensibilidades que vimos que se asocian al turismo en



Logo del INGUAT

30 Esta codificación puede acudir a elementos “externos” al grupo, pero no a su representación social. Como ocurría en la feria de Santiago Atitlán (Vallejo, 2006) es normal que a los garífunas o garinagu se les asocie y represente a través del reggae y la cultura rastafari.

Guatemala. Esta es la forma de sacar provecho de la nueva imagen “multicultural” que se vende por el mundo.<sup>31</sup>

Esta voluntad comercial la encontramos también en “festivales” como los mencionados antes, que se han actualizado en el nuevo contexto: en Cobán las candidatas a Rabin Ajaw despliegan discursos de claro contenido mayanista, y al jurado se han incorporado q’eqchies. Pero en estas actividades encontramos, además, indicios de una estrategia clara de apropiarse de los símbolos de “lo maya” para *neutralizarlo políticamente*. Aunque a veces no es fácil distinguir, eso es lo que las diferenciaría de las actividades “de celebración” que se han tratado antes. Al hablar de los Festivales de Tonicapán y Jocotán, tanto Zamora como Metz mencionan una clara voluntad de los ladinos locales de contrarrestar del empuje de “lo maya” en sus espacios a base de representar “lo indígena” como algo del pasado, ligado a “tradiciones” y no a reivindicaciones; al mismo tiempo que le dan un tono “local” que supera las barreras étnicas. Zamora también interpreta la aparición de la figuras de “los cofrades” en el Baile del Convite de Tonicapán como parte de la “domesticación selectiva” de las prácticas mayas, a través de la apropiación que supone que aparezcan en “su baile” —un baile absolutamente ladino .

Pero más interesantes y significativas son las actividades que muestran la existencia de este tipo de estrategia de folklorización en diferentes instancias del Estado. Los “altares interculturales” del MICUDE descritos por Acevedo se hacen sin conocer ni querer valorar el contenido real de lo que significan cada uno de los elementos y símbolos que los conforman. La insistencia en el discurso de los “cuatro pueblos” en actos como los desarrollados en la Escuela Pedro Molina, sin ninguna referencia a contenidos políticos, o los significados claramente asimilacionistas dados a la “interculturalidad” en este mismo espacio, son ejemplos de una actitud más amplia que puede verse como la apropiación consciente de la terminología multicultural para vaciarla de su potencial reivindicativo. En este rubro, por último, hay que destacar el uso y abuso en ciertos actos oficiales de las “ceremonias” y otros tipos de rituales y uso de símbolos mayas asociados con la espiritualidad y la autoridad “tradicional/ancestral”. No sólo el Estado no indígena —“ladino” y “racista”, según muchos mayanistas— se apropia y usa para su provecho y legitimidad uno de los elementos que más claramente muestran “lo propio”, “la otredad” de lo maya (ver Bastos, 2006), sino que se “domesticación” a base de tanto hacerlas: para la gente que las ve, dejan de ser algo que representa la alteridad maya para ser algo del “nosotros” guatemalteco.

Todo esto nos lleva a otra reflexión sobre la pertenencia, la identidad y la simbología. Hemos analizado el uso por parte del Estado guatemalteco de los rasgos culturales que supuestamente identifican a los mayas como uno de los grupos que lo forman. Pero nos faltaría cuestionarnos qué es lo que quieren los mayanistas en este caso: que *todos* utilicen esos símbolos para sentirse parte de la nación o utilizarlos *sólo* ellos porque no pertenecen al conjunto de la nación. Acá existe una disputa no resuelta en torno al uso de los símbolos de la mayanidad: los mayas se quejan de que nunca han sido simbólicamente asumidos

31 Rolando Alecio, en el Taller Regional de Quetzaltenango, contó que viajó en un avión con un grupo de zacapanecos que al llegar a Los Angeles se vistieron de huipiles y típicos, asumiendo allá una identidad que niegan acá. También contó cómo en Chicago los ladinos de Salcajá forman la *Asociación Quetzal*, que hace un desfile en el que todos aparecen con trajes mayas; pero cuando se acerca un k’iche’, no se le permite entrar “*porque es indio*”.

como parte de la nación guatemalteca. Por ese lado, el que el Estado asuma los símbolos sería visto como un avance, pero es reclamado como folklore. Y además, se dice ahora, desde lo multicultural, que esos símbolos son sólo mayas, ya no guatemaltecos, con lo que se le niega al Estado el derecho a usarlos. Esto mostraría una de las contradicciones no resueltas del ordenamiento multicultural relacionada con la creación de ese “nosotros” internamente diverso formado por grupos de “nosotros” supuestamente autónomos.

## Ideologías étnicas y cultura (maya) entre los no indígenas

En este apartado se ha desarrollado un análisis basado en la misma metodología que se utilizó en el caso de los mayas: se han buscado los elementos de la propuesta mayanista que provocan más reacciones y tensiones entre los no indígenas estudiados. Siempre con la salvedad de que las evidencias eran menos y de que el tiempo para el análisis tampoco ha sido suficiente, sí podemos decir que el ejercicio ha mostrado una serie de cuestiones que nos enseñan algo sobre esa recepción. Si entre los mayas las reacciones al discurso mayanizante se centraban en las propuestas sobre su identidad y cultura, y lo político no aparecía de forma expresa, en este caso parece que los aspectos políticos de la propuesta —cómo encajar la diversidad en el marco nacional estatal— son fundamentales, tanto en lo referido a derechos como en lo simbólico; mientras la vivencia de los elementos culturales no es tan importante, pues no son los suyos los que se discuten. Esto corrobora la idea inicial de que el mayanismo tiene discursos diferenciados para mayas y “ladinos”, pero además nos muestra que la propuesta ideológica multicultural se recrea desde contextos étnicamente diversos. Igual que ocurre con la ideología nacional liberal, podemos ver que tanto unos como otros la hacen suya, con resultados bien diferentes.

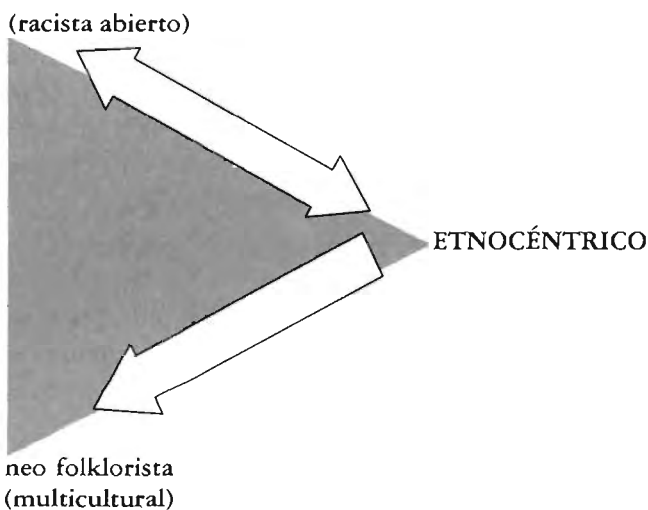
En el caso del análisis de los mayas, el ejercicio de la búsqueda de puntos de tensión se hizo para buscar las ideologías étnicas desde las que se percibían esos elementos, lo que permitió detectar de una forma inductiva tres “polos ideológicos” desde los que se podían entender las diferentes percepciones encontradas en torno a la vivencia de la diferencia cultural. Pero la propuesta de análisis utilizada para comprender la diversidad de respuestas entre los mayas no se puede aplicar entre quienes no son indígenas, las respuestas han sido totalmente diferentes. En primer lugar, como se ha dicho, no versan sobre *su* cultura, sino sobre la cultura maya. Esto nos muestra cómo el *discurso* de la etnicidad no está montado sobre la cultura nacional (que es supuestamente la de los no indígenas), sino sobre su relación con la cultura indígena. Su situación aparece como una metáfora, una simbolización de la ubicación y la estima social de los indígenas como grupo.

Además, la relación entre los conceptos de sincretismo, modernidad y mayanismo utilizados para el “modelo tripolar” usado con los indígenas se basa en la supuesta *incompatibilidad, la contradicción* entre cultura tradicional y modernidad. Y esto no ocurre entre los no indígenas: la oposición ideológica no es entre cultura y modernidad, sino entre cultura *indígena* y modernidad. Para quienes no son indígenas, la cultura juega un papel muy diferente, que no es incompatible en absoluto con el ser moderno. En su caso, se supone que el tránsito hacia la modernidad no tuvo que hacerse a costa de, u oponiéndose a lo tradicional, sino que fue asumido *dentro* de lo moderno. Lo guatemalteco ladino mestizo es una construcción que asume lo moderno como parte de sí mismo. No tenemos



en este caso un polo ideológico “sincrético”, pese a que sí existen elementos culturales sincréticos dentro de la “cultura guatemalteca”.

El modelo tripolar no sirve para entender la relación de los no indígenas con su cultura. Pero si reordenamos los resultados obtenidos en este análisis podemos entender sus posturas respecto a las demandas políticas y de reconocimiento cultural de los mayanistas. Partiendo de los tres polos que representan las ideologías étnicas presentes en Guatemala la segregación, la asimilación y el multiculturalismo podríamos decir que el segregacionismo es la base ideológica del *racismo* más burdo y evidente, el que considera a ciertos grupos de personas como carentes de los derechos básicos para ser iguales a uno. La cultura en este caso no tiene mucho que ver, y el discurso suele ser más racial biológico. El asimilacionismo liberal, en cambio, parte de considerar la igualdad entre las personas, pero es incapaz de comprenderla más allá de su propio marco cultural, siendo entonces el *etnocentrismo* el que rige la percepción sobre la cultura ajena. Estamos ante dos fórmulas creadas para asegurar el dominio sobre los indígenas ¿qué pasa entonces con el multiculturalismo, que surge para romperlo?, ¿se puede entender en este mismo parámetro?



Analizando los discursos con los que se hacía frente a las demandas mayas, veíamos que la mayoría de los argumentos que se utilizaban surgían del discurso nacional liberal, por lo que podemos pensar que en este caso no se dan tantas tensiones ideológicas como entre los mayas, pues el asimilacionismo es el polo ideológico claramente hegemónico: dado el contexto y contenidos con los que se construyó, este polo tiende en Guatemala de forma “natural” hacia el segregacionismo racista.

Es decir, con argumentos liberales se plantean ideologías segregadoras de forma natural. Pero también desde este polo se puede avanzar hacia vertientes más progresistas, pretendiendo separarse de lo racista y buscando una verdadera igualdad. Para muchos, el igualitarismo universalista da respuestas suficientes al problema de la desigualdad indígena sin llegar al multiculturalismo. Ahí es donde el *etnocentrismo* toma sentido, al no ser capaz de comprender la necesidad de los derechos culturales que rompan con la “igualdad ciudadana”.

Desde este punto de vista, la existencia de respuestas de claro respeto y apoyo decidido a los derechos políticos y culturales que reclaman los mayanistas se muestran como más valientes y difíciles, pues supone romper con todo un bagaje ideológico hegemónico, el liberal nacional, desde el que se han construido las interpretaciones y las repuestas políticas

a los problemas del país. Y, como se dijo en su momento, no es una cuestión intelectual: hablar de identidad y pertenencias es una cuestión de fuerte carga emotiva. Por eso, cuesta tanto pensar en una Guatemala internamente diversa —en una nación multiétnica— más allá de lo simbólico. Y por eso mismo, no nos ha de extrañar la abundancia de respuestas dadas desde el *neo folklorismo*, como forma de “respeto cultural” entendido desde una plataforma liberal que no cuestiona la “igualdad” política ni la cohesión de la nación, como forma de entender unos “derechos culturales” más que desde el *etnocentrismo* que permea la mayoría de las percepciones no indígenas.

#### 4      **PERSISTENCIA Y CAMBIO DE RELACIONES Y ACTITUDES ENTRE LOS NO INDÍGENAS**

Los tipos de relaciones étnicas y de discursos que hemos relatado en este capítulo forman parte, al igual que veíamos entre los indígenas, de un proceso de cambio en el entorno socioeconómico y cultural de la sociedad guatemalteca que ha incidido en la identidad y la ideología, las formas de percibirse étnicamente. Las dinámicas de la modernización socioeconómica, primero, y de la globalización, después, en el contexto de una política autoritaria que se mantiene en el tiempo, también afectaron —y mucho— a la población no indígena del país en su dimensión étnica. Por el lado de los “contenidos” de la diferencia, el proceso ha afectado a esta población en los términos que normalmente se asocian a la “modernización”: diferenciación socio ocupacional, urbanización, salarización, aumento de nivel educativo, cierta secularización; todo ello en el contexto de lo que se llamaba antes un “pequeño país periférico” en el que las oligarquías han tratado de que esto no supusiera pérdida de su poder. La globalización ha supuesto una exacerbación de las tendencias a la desigualdad, a la dispersión territorial y a la homogenización del consumo cultural en el contexto de mayor diversificación identitaria y dependencia de los procesos externos. Los cambios que ello ha generado no han supuesto transformaciones en la condición del “no indígena”, pues ésta va asociada ideológicamente con “lo moderno”, al revés de lo que ocurría con los indígenas.

Sin embargo, sí que hay algunos procesos que se pueden detectar, con consecuencias diversas, a veces contradictorias, en lo étnico. Ahí es donde hay que ubicar la presencia del discurso multicultural y las acciones derivadas de su puesta en práctica: son una de esas dinámicas —y quizá no la más importante— que inciden en las transformaciones que se dan estos momentos.

Por el lado de la cohesión socioétnica interna, los Acuerdos de Paz son un intento de recuperar esa identidad común de ser “guatemaltecos” de una forma positiva y las propuestas multiculturales del “pueblo ladino”, además de las reacciones en tono al “ser mestizo” supondrían apuestas reintegradoras diversas entre sí. Pero, en sentido contrario, hay indicios de que el intento de “ladinizar al no indígena” ya topó, e incluso se está virviendo: el aumento de la distancia social no crea condiciones para una identificación común. Por un extremo, parece que los criollos se están reetnizando, recuperando su identidad como distintiva del resto del colectivo; por el otro *shumos* y *cholos* suponen nuevas categorías para etnizar la desigualdad que rompen en parte con la bipolaridad.



En la geografía étnica, la dicotomía occidente indígena oriente ladino se reforzó en la medida en la que los ladinos han perdido peso y poder en el altiplano, pero en cambio, los mayas han ganado presencia en las áreas en las que supuestamente no estaban. Si a ello sumamos la presencia de profesionales mayas en espacios políticos y laborales antes imposibles, esto lleva a un nuevo tipo de relaciones, en parte más horizontales, que inciden en la forma de considerarse “no indígena”. En muchas ocasiones ya no coincide con la imagen del “ladino” que se creó en las cabeceras de occidente. Para las mayorías populares, “ser ladino” está más cerca de los indígenas que de los criollos ¿qué son entonces?, ¿cuál es su contenido?

Así, el discurso multicultural es uno de los factores ellos que empujan a cerrar la brecha étnica. Por eso un aspecto fundamental a la hora de analizar cómo reaccionan ante él es tener en cuenta que se da en un contexto de *pérdida de poder*, o por lo menos ciertos privilegios, derivados de su condición étnica de “no ser” indígenas. El problema es hasta qué punto la búsqueda de equidad étnica es percibida —o manifestada— como una situación de *suma cero*, en la que lo que ganen los mayas será a costa de los ladinos. En un contexto de oportunidades muy limitadas y perspectivas poco optimistas, en ciertos espacios las escasas medidas de afirmación positiva pueden ser vistas de forma preocupante por quienes hasta ahora ocupaban esos espacios, beneficiados precisamente por la situación de discriminación que ahora se pretende revertir. Esto evidentemente condiciona la percepción del discurso que las acompaña.

Esta vinculación se aprecia en un aspecto que ha aparecido de forma más o menos continuada, y que no tiene que ver tanto con las *ideas* como con la práctica: muchas veces cuesta más asumir el hecho de un *liderazgo autónomo* maya que las propuestas que ellos hacen. Por ejemplo, algunas de las actitudes de gente de la vieja izquierda, a la que cuesta “entregar la mayoría de edad” después de haber luchado en su nombre, o lo que decía un sociólogo con preocupación: “*antes hacíamos sociología del sujeto, ... pero ahora es el sujeto el que hace su sociología*”. Hay propuestas que, hechas por no indígenas son aceptadas, pero si las hace un maya, provocan más recelo, rechazo, miedo. Por ello una de las cuestiones que cuesta de “lo maya” es su calidad de etiqueta *auto otorgada*, el reclamo del accionar autónomo y propio. Esta actitud está detrás de varios de los argumentos vistos en este apartado. También desde acá se entiende que la crítica al liderazgo mayanista por “artificial”: no se refiere tanto a su falta de representatividad como a que ellos “*ya han cambiado*”, “*ya no son realmente indígenas*”, como se vio antes.

Analizar esto de esta forma no impide reconocer que existen personas mayas con actitudes y acciones que dan pie a estas críticas. Algunas utilizan el argumento de la justicia para buscar mejoras propias, y esto causa muy mala imagen. En casos como estos hay que ir más allá de las acusaciones de racismo con que muchas veces se responden, y aprovechar para ver qué es lo que hace que la gente critique. De la misma forma algunos elementos del discurso mayanista son planteados a veces de una forma tan esquemática y/o confrontativa como que “todos los ladinos” han explotado “siempre” a “todos los indígenas”; o que “todos” los mayas fueron “víctimas pasivas” “manipulados” en el conflicto armado— que sirven para dar la razón a quienes acusan a los mayanistas desde posiciones de poder amenazadas.

De todas formas, las reacciones no son en absoluto homogéneas, dependen de cómo se estén viviendo estos cambios de condición y de relaciones étnicas, de la importancia de lo étnico en las relaciones de poder y de cuál es el bagaje ideológico desde el que se conocen las demandas mayanistas.

En algunos sectores se están dando verdaderos esfuerzos por entender lo que implica la diferencia étnica, superar los marcos ideológicos heredados e introducir las variables del racismo y la diversidad cultural entre sus esquemas de comportamiento social y político. Se trata de un compromiso, muchas veces personal, que surge de la idea de que la necesidad de transformar la sociedad guatemalteca es más importante que la amenaza que pueda suponer para sus intereses. No se trata de sectores muy numerosos, somos más bien proporcionalmente muy pocos, actores insertos en lo que en su momento fue el proceso de paz y que ahora están en relación con la cooperación internacional, las luchas populares, el medio ambiente, etc. También podemos pensar que existe una cierta apertura hacia estos temas en sectores más amplios de la población no indígena, de una forma menos consciente, racional y coherente, pero a la larga quizá más sólida.

En todos los casos, de todas formas, no se da un apoyo acrítico, sino que hay ciertos elementos ideológicos o actividades que pueden ser cuestionados; o puede haber elementos más fáciles de apoyar que otros. Como hemos visto, siempre se parte de la idea del conjunto nacional más que de los pueblos indígenas —como hacen los mayanistas por lo que las formas de entender las propuestas y la evaluación que se haga de sus consecuencias han de ser diferentes. Por otro lado, la tradición de izquierdas se puede hacer presente demandando soluciones a la desigualdad social que acompañen a la lucha antirracista. Entre estas personas se pueden encontrar casos con rasgos que muestran una continuidad del *paternalismo*, una de las formas más perversas de la superioridad, asociado al discurso del *victimismo* indígena: el reclamo de que “como siempre hemos sido víctimas, se nos debe todo por principio”, lleva a la respuesta de que “hay que darles la razón en todo sólo porque son indígenas”, que al final exime a unos y otros de responsabilidades, de tener que argumentar, justificar y defender al mismo nivel que cualquier otro argumento o propuesta, y que impide la formación de actores con capacidad de crítica y argumentación.

Pero esta transformación puede ser sólo discursiva, mientras que las prácticas pueden seguir basadas en las ideologías excluyentes. A veces esto se da de una forma inconsciente: el mismo paternalismo —por ejemplo puede impedir ver la carga discriminatoria de los comportamientos propios. Pero en otros casos se podría hablar de una estrategia de ocultamiento, de una adaptación a los términos políticamente correctos en los que el manejo del discurso es fundamental. Podemos encontrarlos entre aquellas instituciones y personas cuyo trabajo, posición política o status ha sido afectado por estas nuevas formas de entender la diferencia y puede verse amenazados si no las asumen. El uso del concepto de la *interculturalidad*, por ejemplo, se ha convertido en uno de los terrenos de disputa sobre el sentido que se otorga a las relaciones étnicas. La forma de entenderla es muy útil para mostrar las ideologías que están detrás del discurso multicultural que lo acoge. Como se ha generalizado sin problematizarlo ni darle contenido, sirve para todo, significa lo que uno quiera: la “bandera intercultural” de la Escuela Pedro Molina es la mejor





imagen de esta situación, y podría ampliarse a lo que está ocurriendo con el discurso de la multiculturalidad y lo maya en ciertos sectores.

También hemos visto sectores en que existe verdadero *miedo* a los cambios que puedan ocasionarse, y *rechazo* a la ideología que los propugnan. Se ve sobre todo entre quienes dependen —o creen depender— de la situación étnica actual para mantener sus status y poder, y que por lo tanto siguen aferrados a las ideologías que lo defienden. Y también entre quienes aún mantienen una ideología de segregación racista, que lo que sienten es *desprecio* por un mundo al que no quieren acercarse y con el que no pretenden convivir ni buscan comprender —sólo explotar—. Las respuestas son variadas: algunos usan la estrategia del ocultamiento mientras otros usan su situación para enfrentarse a quienes promueven la multiculturalidad.

Por último, aunque no los hemos tratado mucho, está ese gran colectivo que responde a las propuestas multiculturales desde la *indiferencia* surgida de apenas conocerlo y que apenas afecte sus vidas. Entre esa gran mayoría que sólo ha recibido fragmentos inconexos del discurso multicultural, y cuya situación de poder no depende de la de los indígenas, las demandas mayanistas no provocan reacciones.

Entre esta diversidad, hay una cuestión que sí parece ser bastante común: las argumentaciones a favor o en contra de las demandas mayanistas se centran en general en las implicaciones políticas del *reconocimiento cultural*, precisamente por la importancia dada por lo multicultural a este elemento, en contraste por su negación desde lo asimilacionista. Las formas de responder a este reconocimiento, para oponerse o para apoyarlo, se basan en la ideología liberal nacional. Los discursos abiertamente racistas y segregadores, basados en negar al otro la categoría mínima de “ser humano”, existen, pero quienes los usan saben que a la hora de organizar una argumentación no sirven, pues esa ideología dejó de ser políticamente correcta hace tiempo. Quizá por eso, el multiculturalismo que ahora conocemos tiene más de cultural que de político, más de folklore que de derechos efectivos, más de mononacional que de multinacional.

## CONCLUSIONES PROVISIONALES: IDEOLOGÍA MULTICULTURAL Y VIVENCIA DE LA ETNICIDAD EN EL SIGLO XXI

En estas conclusiones no me voy a extender mucho. Cada uno de los tres apartados que componen este texto termina con unas reflexiones que buscan ordenar las implicaciones de lo desarrollado en ellos. Por otro lado, el objetivo de esta colección es dotar a los lectores de elementos para que puedan construir sus propios juicios y versiones, y en estas páginas ya se aportaron análisis, interpretaciones e ideas –unas más provocativas que otras– para estimular esa labor. Por eso sólo voy a hacer una recapitulación basada en algunas reflexiones que quedan después de meses alrededor de estas ideas. No pretendo que sean en absoluto definitivas, sino intentar cerrar este texto desde la perspectiva que ha guiado el análisis: analizar al ideología multicultural no desde las prácticas de los actores políticos o el Estado, sino desde “la gente” a la que va dirigida en forma de propuesta sobre su lugar en la sociedad.

### 1

En este texto se ha entendido la ideología multicultural como la forma de concebir la diferencia étnica a partir de la existencia de unos colectivos culturalmente diferenciados que, como Pueblos, tienen una serie de derechos que no han podido disfrutar por la situación de colonialismo que han sufrido. Así, esta nueva ideología no surge, como las anteriores, desde los dominantes como una de las formas de justificar su poder, sino que nace entre los étnicamente dominados, los mayas en este caso, como una propuesta para terminar con la situación de exclusión en que viven. Se trata de romper con la asociación perversa entre ser diferente y ser inferior, que ha estado en la base tanto del segregacionismo como del asimilacionismo

Su surgimiento y consolidación hasta el punto en que hoy la conocemos, es fruto de un proceso histórico concreto, vivido de una forma concreta en Guatemala, y en cada lugar y región dentro de ella. Este proceso está asociado a las formas en que se han vivido la modernización y el tránsito hacia la globalización en que nos encontramos. Las ideologías étnicas que actuaban en la sociedad guatemalteca se han adaptado para seguir justificando la enorme desigualdad que no deja de caracterizar este país, y el papel del racismo en ella. Pero este proceso también ha ido dando forma a la nueva ideología. Su surgimiento fue posible porque se dieron circunstancias que fueron transformando la situación socioeconómica, sociocultural e identitaria de ciertos sectores de la población indígena, que permitieron visualizar y retar la opresión étnica de que eran objeto. Por

esa misma dinámica, muchos de los ideólogos fueron saliendo de las comunidades, y la misma ideología reforzó su vocación nacional y continental. A nivel local, se siguieron construyendo significados y demandas alrededor de esa nueva visión, pero siempre de acuerdo a las vivencias y necesidades de quienes vivían en ellas. Además, ciertos elementos de las ideologías dominantes fueron siendo asumidas como propios y se fueron convirtiendo en base de la identidad étnica y de una resistencia mucha veces invisible a los efectos de esas mismas ideologías.

En su proceso de elaboración, que empezó hace ya unas décadas, esta nueva forma de entender la diferencia desde los étnicamente dominados fue poniéndose en contacto con otras propuestas surgidas en circunstancias similares. Podemos suponer que en esta fase se fueron incorporando los códigos más universales de la diferencia: los asociados a las ideologías nacionalistas. Al mismo tiempo, la propuesta fue ganando aceptación y legitimidad entre ciertos sectores de los étnicamente dominantes, que también intervinieron en su formulación. Así, la ideología multicultural que se ha estudiado es la versión maya/guatemalteca de algo más amplio, que se ha construido a nivel nacional e internacional más que local. Fue tomando forma en su relación con otras experiencias, pero es una versión marcada por especificidades guatemaltecas, como la construcción municipal de la identidad maya y la presencia de la espiritualidad, pero también por la fuerza de la exclusión, el racismo y la desigualdad; la construcción bipolar de la diferencia; y la represión y el genocidio.

Al mismo tiempo, esa dimensión extralocal ha permitido que la ideología se extienda más allá de los sectores de los que surgió. El proceso ideológico es producto de la dinámica de diversificación socioeconómica al interior del mundo indígena, en que algunos han creado oportunidades para salir de la pobreza a partir de los cambios producidos por la modernización y la globalización. Como se ha visto, hay elementos de ese proceso y esta ubicación sociológica que ayudan a explicar sus características actuales, y hay razones por las que entre otros sectores sociales el cambio ideológico es visto como un asunto de élites locales. Ahora quienes defienden el mayanismo buscan convertirlo en *la forma* de entender la diferencia entre *todos* los mayas, y lo hacen apoyados en su dimensión de ideología política nacional e internacional. Ése es el momento en que nos encontramos ahora: momento de tensiones y conflictos, porque la ideología multicultural choca, se confronta, se adapta y transforma las otras formas de entender la diferencia que en estos momentos están presentes en la sociedad guatemalteca y en las localidades mayas.

## 2

En este proceso siempre hubo presencia de agentes no indígenas –religiosos, políticos, sindicales, revolucionarios, pero los indígenas lo leyeron y lo condujeron como tales mayas, desde sus propios intereses y necesidades. Por eso para la mayoría de los guatemaltecos no indígenas, la propuesta ideológica maya es algo externo, que les llega en un momento difícil social y étnicamente. Después de décadas de autoritarismo y represión, no se consolida una forma política que permita la participación y, otorgue cierta seguridad ante los retos del mundo global. Por otro lado, los indígenas forman parte cada vez más de la vida cotidiana de más gente –por la salida de los nichos étnicamente asignados, y en

muchos casos a niveles similares, por ascenso de los mayas o por no ascenso de los ladinos. En ese contexto, las ideologías en que se formaron ya no sirven para explicar mucho de lo que ocurre; y la ideología multicultural puede aparecer como parte de la amenaza que se siente ante un orden étnico que ya no entienden. Por eso el tipo de reacción depende de la situación étnica; pero en general se hace desde los argumentos de la identidad nacional aprendida y apropiada, ya sea desde la derecha reaccionaria y racista hasta la izquierda más revolucionaria e integradora.

En las localidades en que viven los mayas están ocurriendo muchas cosas, desde la escolarización a la migración internacional, desde la maquila y la minería a la imposibilidad de la economía campesina, desde las hambrunas a los narcos, desde los desalojos a la música rock. Todo ello son factores que intervienen en la configuración del “ser maya” en estos albores del siglo XXI. Sus efectos son en parte diferentes que los que tendrán en población no maya, pues se dan sobre una base de entendimiento marcada por ese “ser maya” anclado en siglos de cultura y en centurias de dominación étnica. En este contexto, la ideología multicultural se ha convertido ya en un factor más de cambio, en su dimensión de orgullo étnico y como base derechos, pero también como una nueva propuesta de entender el valor y significado de los elementos culturales que les identifican como mayas. Y en esa temática es donde hemos visto que se producen más tensiones, pues los elementos culturales tienen valores y significados diferentes según la ideología desde la que se miren.

Las ideologías creadas históricamente para justificar la desigualdad y dominación étnicas en Latinoamérica —de las que acá hemos destacado el segregacionismo y el asimilacionismo— son la base de las diferentes formas que hemos encontrado que se viven y se da sentido a los elementos culturales que identifican a los indígenas en la construcción de la diferencia étnica en Guatemala. A través de las ideologías que he llamado “sincrética” y “modernizante”, los mayas han construido sus propias visiones de su lugar en la sociedad y del papel de los elementos culturales en ellos. Ambas contienen elementos que sirven para justificar ante ellos mismos esa dominación, pero también ambas han incorporado formas de sobrevivencia y de resistencia más o menos explícitas, que suponen retos cotidianos a la dominación étnica. En la actualidad las encontramos dando sentido a las circunstancias socioculturales y sociales de este tránsito a la globalización, y en ese contexto son base para las reacciones encontradas a las propuestas multiculturales.

### 3

Entre las bases de estas ideologías de dominación, destaca la perversa relación entre “tradicición” y “atraso”, como contrapuestas a “modernidad” y “bienestar”. Al relacionar las formas culturales propias con la pobreza, como dos elementos “inherentes” al ser indígenas —entre los sincréticos o que hay que superar— ante los modernizantes, se vincula a la especificidad que ha sido construida desde el poder con la desigualdad. De esta manera se hace a los propios sujetos “culpables” de su situación, obviando la relaciones de poder e incluso vanagloriando el papel asimilador del Estado —cuando lo tiene. En un contexto de oportunidades de movilidad social restringidas pero visibles, esta asociación es especialmente lacerante, pues pone a la gente en un dilema que no tendría por qué



darse entre su cultura y su futuro. En ese sentido, la insistencia mayanista en romper esa asociación ideológica a partir de buscar un orgullo maya vinculado a las formas culturales propias, es de los elementos más liberadores para la gente, pues otorga bases para una vivencia positiva del ser diferente, que hasta ahora ha sido negada.

Este asunto podría dotar de gran proyección social a la ideología multicultural, pero se puede acabar convirtiendo en un elemento de tensión cuando los rasgos culturales son vistos como un *requisito indispensable* para la nueva identidad orgullosa. Al hacerlo, chocan con la lógica manejada desde la propuesta modernizante de mantener una identidad “orgullosamente indígena” que no se base tanto en los rasgos culturales como en la cohesión grupal dada por la identificación común. De esta manera, un elemento que podía ser aglutinador se convierte en excluyente, al crear una imagen del “ser maya” en que no entran muchos de quienes se consideran a sí mismos indígenas; una imagen que no da respuestas a muchas de las preocupaciones y necesidades identitarias del entorno globalizado; y que dificulta la ubicación social a través de la combinación de la identidad étnica con otras.

Esa idea de una serie concreta de rasgos culturales como elemento indispensable para la definición del colectivo que es sujeto de derechos, es uno de los elementos que la ideología multicultural y el mayanismo han heredado de las ideologías nacionalistas, pasando del conjunto nacional al “pueblo”. Como lo acabamos de ver, encuentra sus mismas dificultades en sociedades diversas. Por un lado, se *recrean* —se vuelven a crear— para unificarlos en una serie única que sirva como elemento de identificación para “todos los mayas”. Se llega así a la *codificación* de los rasgos que hemos visto repetidamente, de formas culturales que son “representadas” como algo diferente a las formas culturales “vividias” por la misma gente a la que van dirigidas esas “representaciones”. Al pasar ser parte de un proyecto político, se quiera o no, las formas culturales se alejan de la cotidianeidad y las funciones que cumplían para la gente.

Por otro lado, siguiendo los esquemas nacionalistas, se busca que esta codificación “limpie”, purifique los rasgos culturales de los componentes “no mayas”, no “propios” que inevitablemente se han incorporado durante los siglos de convivencia étnica en situación de dominación. De esta manera se le pide a la gente que sienta orgullo por unas prácticas o unos símbolos que no identifican como los propios, pues han pasado por un proceso de elaboración en ese tránsito de salir de las comunidades y convertirse en base de una ideología nacional. Quizá por ello, los “mayanistas locales” insisten menos en estos rasgos puros que quienes lo ven desde lo nacional.

#### 4

Todo esto puede llevarnos a uno de los aportes de esta investigación: la gente no parece percibir el contenido político de toda esta actividad en torno a la identidad y elementos culturales. Los únicos reclamos que se hacen al Estado tienen que ver con el reconocimiento de los rasgos que diferencian y la libertad para su práctica en igualdad de condiciones —o apoyo mientras se consiga. Se ha denominado “esencialismo estratégico” a esta reconstrucción de los símbolos culturales una “pura”, marcando los límites del grupo de una forma excluyente. Con este nombre se deja entender que es un medio para llegar a

la construcción de una identidad suficientemente sólida como para pasar a una acción política en condiciones. Puede ser que nos encontremos en una fase de acumulación de fuerzas, y quienes lo llevan a cabo prefieran no incluir contenidos políticos a la construcción ideológica cultural. Pero esa identidad que se va construyendo a base de esos contenidos “puros” genera una cantidad de celos que entre ciertos sectores puede alejar cada vez más el momento de la “reconciliación identitaria”.

Por otro lado, también podría pensarse que en algún momento, el camino se convirtió en un fin en sí mismo, y esta recreación cultural no pretende ser base una acción política unitaria, sino crear una nueva forma de ser maya en las condiciones en que se da en la actualidad, porque quienes la propugnan no necesitan mejorarlas. Esto reforzaría la “culturización de la diferencia étnica”, es decir, pensar que el “ser maya” en Guatemala es simplemente una cuestión de diferencia cultural, olvidando que, para mucha gente es algo que va unido indefectiblemente a su condición de pobre, “atrasado” y socialmente marginado.

Por último, esta atención exclusiva a la diferencia cultural como elemento que hay que transformar en Guatemala, puede darse porque no se ha cuestionado “la trampa de la dominación étnica”: al partir de que los rasgos culturales son los *causantes* de la desigualdad, se puede pensar que cambiando el status legal de esos rasgos, dejará de haber exclusión. Claro que dejará de haber exclusión oficial, pero ¿eso asegura que no habrá discriminación? ¿asegura que también ocurrirá en los demás campos? ¿asegura que terminarán la explotación y la pobreza?. El reforzar el orgullo étnico puede ser *un paso* para terminar con las formas de exclusión étnica, pero en sí no asegura que habrá menos opresión.

Los no indígenas, en cambio, parece que captan claramente el sentido político de las demandas que los mayanistas les hacen. A ellos no les piden en principio que refuercen o doten de nuevo significado *su* identidad, sino que *respeten* la de los mayas, y para ello, que acepten verse en términos étnicos y no sólo nacionales. Es decir, es primordialmente una cuestión de derechos asociados a la construcción de la ciudadanía en el ámbito de la *nación*. Para los privilegiados, la “nación imperfecta” que hemos heredado asegura su situación, por lo que se rechazan los reclamos, usando el lenguaje la igualdad y la identidad común que ellos no sienten ni necesitan. Pero para quienes el “no ser indígenas” es el único privilegio del que gozan, el espacio nacional nunca terminado de construir es el que les aseguraría esa igualdad que aún no han alcanzado, por lo que reaccionan en contra de quienes cuestionan la nación común, y consideran que la lucha mayanista como una especie de “egoísmo ciudadano” que no contribuye la bien común.

## 5

Uno de los logros del pensamiento indígena en Latinoamérica y otras partes del mundo ha sido llamar la atención sobre la exclusión de los sujetos étnicamente marcados –los mayas en este caso– por ser tales, independientemente de otras condiciones sociales, y así separar y especificar la exclusión étnica el racismo de otras formas de exclusión que van aparejadas. Esto permitió visualizar con más claridad la condición de suma de marginalidades de los indígenas en este continente, al mismo tiempo que permitía dedicar atención en



concreto a una exclusión que hasta entonces se subsumía en la de clase. Pero al entrar en contacto con otras formas de reclamos étnicos y anticoloniales de otras partes del mundo, la atención se concentró en cómo los estados nacionales habían negado la existencia de los colectivos a través del argumento de la homogeneidad cultural como requisito para la igualdad ciudadana. Como consecuencia de este giro, el concepto de “pueblos indígenas” reforzó su faceta de especificidad “nacional cultural” y en algunos casos se dejó de lado su asociación con otras formas de exclusión a que estaban sometidos los indígenas por serlo.

Al reducir la lucha contra la exclusión al reconocimiento cultural, y separarla de otras luchas, la promesa de “salir del atraso” que estaba en la base del reforzamiento de orgullo étnico, perdió mucho de su credibilidad para quienes viven unidas las diferentes formas de opresión. En algunos casos se ha visto como una forma de reforzar las diferencias internas, en otros como un enfrentamiento inútil, y en todos, como un aspecto meramente cultural; mientras que quienes abogan por una salida “modernizante” sí que pueden exhibir los resultados de su propuesta. Así, la lucha mayanista no demuestra que es capaz de obtener lo que promete más allá de lo simbólico, y es difícil que los mayas de a pie den su apoyo. Sería útil para ello ampliar las bases doctrinarias del multiculturalismo para hacerlo más flexible, abierto e incluyente; menos dependiente de la herencia nacionalista, pensar en los “pueblos” como unos colectivos que no tengan por qué ser internamente homogéneos ni tengan que identificarse sólo por unos símbolos que a muchos recuerdan lo peor de la exclusión. En Sudamérica se han construido alianzas más o menos coyunturales o profundas con el pensamiento y la práctica que apela a los sujetos desde su pobreza y ofrece soluciones a una desigualdad que se vive étnicamente marcada. Con ello, los indígenas de a pie se pueden sentir cercanos y representados en las nuevas propuestas, verlas como formas de salir del “atraso” y de la pobreza.

A través de este texto, se mostrado cómo el “ser maya” y la ideología multicultural, tal y como las conocemos hoy en Guatemala, son el producto de un proceso concreto y específico... un proceso que apenas empieza a consolidarse. Tomará los rumbos y tendrá los resultados que los guatemaltecos en general y los y las mayas en particular le demos en ese camino. Todo se puede hacer, nada está escrito. El “ser maya” es una identidad del siglo XXI que apenas empieza.

## BIBLIOGRAFÍA DEL VOLUMEN

- Adams, Abigail (2001) "Relaciones Interétnicas en San Juan Chamelco, Alta Verapaz, 1944 – 2000", Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala.
- Adams, Richard Newbold, 1970, *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan Social National Structure*. University of Texas Press, Austin.
- (1991) "¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?", en Robert Carmack (ed.), *Guatemala: Cosechas de Violencia*. FLACSO Costa Rica, San José.
- Adams, Richard y Santiago Bastos (2003) *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944 2000*. Colección *¿Por qué estamos como estamos?*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
- Aguilar, Hugo y María Cristina Velásquez (en prensa) "La *Comunalidad*: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales oaxaqueños", en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Caminando hacia la investigación descolonizada* Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, coordinadoras. CIESAS / Fundación Ford / FLACSO Guatemala / FLACSO Ecuador
- Ajxup, Virginia (2000) "Género y etnicidad – Cosmovisión y mujer", en *Identidad Rostros sin Máscaras*. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, compiladoras. Oxfam Australia, Guatemala.
- Alcaldía Comunal de Chiyax, Asociación de los 48 Cantones de Totonicapán y Centro Pluricultural por la Democracia (2005) *Aplicación de justicia en una comunidad indígena de Totonicapán: caso de robo agravado*. Alcaldía Comunal de Chiyax / Asociación de los 48 Cantones de Totonicapán / Centro Pluricultural por la Democracia / Ibis, Guatemala
- Alejos, José. (1998) "Identidades negadas, etnicidad y nación en Guatemala" en *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Claudia Dary, compiladora. FLACSO, Guatemala.
- Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (2004) "Genealogías, legados y movimientos", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras. Traficantes de sueño / Mapas. Madrid, España.
- Alonso, Ana María (2006) "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad", en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. CIRMA, Antigua (1ª edición en inglés: 1994)
- Álvarez Aragón, Virgilio, compilador (2007) *Laberintos: educación bilingüe e interculturalidad*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Álvarez Medrano, Carmen, (2001) "Identidad desde la perspectiva de autores indígenas, periodo 1969 1992". Informe final no publicado dentro del proyecto de investigación *¿Por qué estamos como estamos?*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.



- AMUTED (2002) *Tejedoras para el desarrollo desde el poder local, de lo privado a lo público: un reto histórico. Experiencia del Comité Femenino Municipal. Municipalidad de Xelajú N'oj*. Asociación de Mujeres Tejedoras del Desarrollo, Quetzaltenango.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*. FCE, México (1ª edición en inglés, 1983).
- Annis, Sheldon (1987) *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press, Austin.
- Anónimo (1981) "Réquiem por los homenajes a la raza maya," en *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Guillermo Bonfill Batalla, compilador. Editorial Nueva Imagen, México (publicado en *Ixim*, n° 8, mayo 1978).
- Arias, Arturo, 1985, "El movimiento indígena en Guatemala: 1970 1983", en Rafael Menjívar y Daniel Camacho (coord.), *Movimientos populares en Centroamérica*. FLACSO, UNU, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, San José de Costa Rica.
- Arrivillaga, Alfonso (2003) "Los garinagú y otros pueblos del Caribe guatemalteco", en *Discriminación y racismo*, Olmedo España, compilador COPREDEH, Guatemala.
- Assies, Willem; Gemma van der Haar y André Hoekema, (eds.) (1999) *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. El Colegio de Michoacán, Zamora, México
- AVANCSO (1993) *El significado de la maquila en Guatemala. Elementos para su comprensión*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- (2006a) *Seminario Internacional sobre Memoria e Historia. Ponencias* Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- (2006b) *Imágenes de muestra realidad, realidad de nuestras imágenes: Imaginarios sociales y subjetividad en Guatemala* Cuadernos de Investigación n° 19, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, Guatemala.
- Avtar Brah (2004) "Diferencia, diversidad y diferenciación", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras. Traficantes de sueño / Mapas. Madrid, España.
- Azpuru, Dinorah, (1999) "La Consulta Popular: un voto dividido", en Cynthia J. Arson (ed.), *La Consulta Popular y el futuro de Guatemala*, documento de trabajo núm. 243. Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington.
- Barrientos, Claudia Inés (2007) "Participación ciudadana y construcción de ciudadanía desde los Consejos de Desarrollo. El caso de Chchicastenango" Tesis de licenciatura. Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos, Guatemala
- Barrios, Lina (2001) *Tras las huellas del poder local. La Alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX*. IIES Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Barth, Fredrik (2006) "Introducción a Los grupos étnicos y sus fronteras", en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. CIRMA, Antigua (1ª edición en inglés, 1969)
- Bastos, Santiago (1998) "Los indios, la nación y el nacionalismo", en Claudia Dary, comp., *La construcción de la nación y la representación ciudadana en Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, FLACSO Guatemala, Guatemala
- (2000) *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala*. Tesis Doctoral. Doctorado en Ciencias Sociales. CIESAS U de G, Guadalajara.
- (2001) "De la nación Estado a la nación multicultural. Una reflexión histórica y crítica", *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, n° 4 5.

- (2002) "Género, familia y diferencia étnica en ciudad de Guatemala" *Equidad de Género*, año II, número V, Abril 2002. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (2004a) *Etnicidad y Fuerzas Armadas en Guatemala. Algunas ideas para el debate*, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (2004b) "Genocidio y racismo: La dimensión étnica del conflicto armado en Guatemala", en *Primer Encuentro: Genocidio, la máxima expresión del racismo*, organizado por el Centro de Acción Legal en Derechos Humanos, CALDH, Guatemala.
- (2006) "La nación y los pueblos: Las propuestas sobre la diferencia étnica en Guatemala". Cuaderno de Desarrollo Humano n° 2005 3 Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo, Guatemala.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (2004) "Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca". Guía de trabajo para los etnógrafos. Documento de trabajo FLACSO CIRMA, Guatemala.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (1990) *Indígenas en Ciudad de Guatemala: subsistencia y cambio étnico*, Debate n° 6, FLACSO Guatemala, Guatemala. (1992) *A la orilla de la Ciudad. Belén, una Colonia periférica del Área Metropolitana de Guatemala*. Debate n° 14, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (1993) *Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986 1992)*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (1995) *Abriendo caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*. FLACSO Guatemala, Guatemala
- (2001) "La interculturalidad: ¿una respuesta para la Guatemala del siglo XXI ? *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, n° 12, 2001
- (2003) *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, FLACSO / Cholsamaj, Guatemala.
- (2004) "Multiculturalismo y pueblos Indígenas: reflexiones a partir del caso de Guatemala", *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, núm. 1. FLACSO Costa Rica, San José de Costa Rica.
- Barzibal, Juana (2000) "Mujer Maya, rectora de nuestra cultura", en *Identidad Rostros sin Máscaras*. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, compiladoras. Oxfam Australia, Guatemala.
- bell hooks (2004) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras. Traficantes de sueño/Mapas. Madrid, España.
- Bhavnani Kum kum y Margaret Coulson (2004) en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras. Traficantes de sueño/Mapas. Madrid, España.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) (1981) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Nueva Imagen, México.
- Brett, Rodderick (2006) *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala 1985 1996*, F y G Editores, Guatemala
- Brintnall, D. (1979). *Revolt Against the Dead, The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. Gordon and Breach, New York
- Burgos, Elizabeth (1983) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México.
- Burns, Allan F. (1992) *Maya in Exile. Guatemalans in Florida*. Temple University Press, Philadelphia.

- Cabarrús, Carlos Rafael (1975) "En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica", tesis de maestría. Universidad Iberoamericana, México.
- Cajas, Ricardo (1998) *Lógica local de participación política maya: la experiencia de Xelajú en Quetzaltenango*. Tesis, Maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible, Universidad Autónoma de Madrid / Instituto Chi Pxab, Quetzaltenango.
- CALDH (2004) *Genocidio, la máxima expresión del racismo. Primer Encuentro en Guatemala sobre genocidio y racismo* Memoria del Encuentro. Centro de Acción Legal en Derechos Humanos, Guatemala
- Camey, Licerio (2007) "La movilización social de las autoridades indígenas en Totonicapán; la protesta social en contra de la ley de aguas iniciativa numero 3118 ". Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Camus, Manuela (2002a) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (2002b) "Mujeres y Mayas: sus distintas expresiones" *Indiana* 17 18, Ibero Amerikanisches Institut Preubischer Kulturbeitz Berlín.
- (2007a) "Introducción", en *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Manuela Camus, editora. INCEDES / CEDFOG, Guatemala
- (2007b) "La globalización de la periferia: las comunidades mayas de Huehuetenango". Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Camus, Manuela, editora (2007) *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. INCEDES / CEDFOG, Guatemala.
- Camus, Manuela y María Mateo (2007) "Una mujer q'anjob'al de Mamá Maquin", en *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Manuela Camus, editora. INCEDES / CEDFOG, Guatemala
- Cantón Delgado, Manuela (2005) "Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala", en *Protestantismo en el mundo mayas contemporáneo*. Mario Humberto Ruz y Carlos Garma, editores. Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Carmack, Robert, ed. (1991) *Guatemala: Cosechas de Violencia*. FLACSO Costa Rica, San José.
- Carrithers, Michael (1995) *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Alianza Editorial, Madrid (1ª ed. en inglés, 1992).
- Casaus, Marta (1990) *Linaje y racismo en Guatemala*, FLCASO, San José. (1998) *La metamorfosis del racismo en Guatemala. Uk'exwachixiik ri Kaxlan Na'ooj pa Iximuleew*. Cholsamaj, Guatemala.
- (2001) "La renegociación de las identidades étnicas a raíz de los acuerdos de paz en Guatemala", en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Pedro Pitach y Julián García, editores. Sociedad española de estudios mayas. Madrid, España.
- (2006) "Génesis de racismo y la discriminación en Guatemala: siglos XIX y XX. Una aproximación multidisciplinaria", en *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del Racismo (vol I: Informe general y costos de la discriminación)*, Marta Casaus Arzú, Directora. Vicepresidencia de la República de Guatemala, Guatemala.
- Casaus Marta y García Giráldez, Teresa. (2005) *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820 1920)*. Guatemala: F&G editores.
- Castellanos Cambranes, Julio (1996) *Café y campesinos*, segunda Edición. Editorial Catriel S.L., Madrid.

- Castells, Manuel (1999) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II: El poder de la identidad*. Siglo Veintiuno Editores, México (1ª ed. en inglés, 1997).
- Cayzac, Hugo (2001) *Guatemala, proyecto inconcluso. La multiculturalidad, un paso hacia la democracia*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- CEH (1999) *Guatemala, Memoria del Silencio*. Informe presentado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico, Guatemala.
- CEIDEC (1990) *Guatemala. Seminario sobre la realidad étnica vol II*. Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal. Editorial Praxis, México.
- Chaj, Benjamín (2005) "Articulación de sistemas políticos: los casos de San Bartolo Aguas Calientes y Santa Lucía la Reforma, Totonicapán", en *Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala*, Ricardo Sáenz de Tejada, Instituto de Gerencia Política, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Chirix, Ofelia. (2001) "Los matrimonios entre kaqchikeles y ladinos de San Juan Comalapa, Chimaltenango". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad de San Carlos/Escuela de Historia, Guatemala.
- CIRMA (sin fecha) *Historias de los inmigrantes* Documento para la exposición interactiva "Nuestra diversidad es nuestra fuerza" Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala
- CISMA (2002) *Modelo de administración municipal "Jikomanil" –San Bartolo Aguas Calientes, Totonicapán*. Democracia Local desde la perspectiva maya. Modelo de administración comunal municipal. Centro de Investigación social Maya, Quetzaltenango.
- Coello, Teresa y Rolando Duarte (2001) "Relaciones étnicas en la costa suroccidente de Guatemala 1944 2000", Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala
- Cojtí, Demetrio Waq' Q'anil (1991) *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Asociación de Escritores Mayances de Guatemala, Quetzaltenango
- (1995) *Configuración del pensamiento político del Pueblo Maya (2da. parte)*. *Ub'anik ri Una'ooj Uchomabáal ri Maya' Tinamit*. Cholsamaj, SPEM, Guatemala
- (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. el Movimiento Maya (en Guatemala)*. Cholsamaj, Guatemala.
- (2005) *Ri K'ak'a Saqamaq' pa Iximulew. La difícil transición al estado multinacional. El caso del estado monoétnico de Guatemala: 2004*. Editorial Cholsamaj, Guatemala.
- (2006) "Organizaciones indígenas: reivindicaciones étnico culturales", Cuaderno de Desarrollo Humano n° 2005 1. Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo, Guatemala.
- Colby, Benjamin N., y Lore Colby (1986), *El contador de los días. Vida y discurso de una adivino ixil* Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (1ª edición en inglés, 1981).
- Colby, Benjamin y Van der Berghe, Pierre (1977) *Ixiles y ladinos*, Seminario de Integración social, Guatemala (1º ed. en inglés, 1969).
- Comaroff, John (2006) "Etnicidad, nacionalismo y las políticas de la diferencia en una era de revolución", en en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. CIRMA, Antigua (1ª edición en inglés: 1996)
- Comaroff, John y Jean Comaroff (2006) "Sobre totemismo y etnicidad", en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. CIRMA, Antigua (1ª edición en inglés: 1992)

- COMG (1991) *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos específicos del Pueblo Maya*, Rajpopi' ri Mayab' Amaq'. Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, Guatemala.
- COPMAGUA (1994) *Qasaqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapach'uum Tz'ij. Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada*. Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, Guatemala.
- CORPUMA (2003) *Resarcimiento justo y digno. Para las Víctimas del Genocidio del Pueblo Maya y del Conflicto Armado Interno*. Coordinadora de Organizaciones para el Resarcimiento del Pueblo Maya de Guatemala, Guatemala.
- Cuevas Molina, Rafael (2001) "Guatemala: El movimiento social étnico contemporáneo", *Koeyú Latinoamericano*, año 22, núm. 83, julio septiembre página web: <http://www.koeyu.com/revista/83/guatemalamsec.html>
- Cumes, Aura (2004) "Interculturalidad y Racismo: el caso de la Escuela Pedro Molina, en Chimaltenango, Guatemala". Tesis presentada al Programa Centroamericano de Postgrado. Maestría en Ciencias Sociales. FLACSO Guatemala, 2004.
- Cumes, Aura y Ana Silvia Monzón, compiladoras (2006) *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. INWA, Guatemala.
- Curruchich, María Luisa (2000) "La cosmovisión maya y la perspectiva de género", en *Identidad Rostros sin Máscaras*. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, compiladoras. Oxfam Australia, Guatemala.
- Dardón, Jacobo (2007) "Pueblos indígenas, regiones excluidas y globalización en Guatemala: de peones acasillados a clientes consumidores" en *Guatemala: Globalización y pueblos indígenas*. Rafael Machado (coordinador), Universidad de Granada. Granada
- Dary, Claudia (1998) "La pintura Tz'utujil contemporánea en Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna y San Juan la Laguna", en *Arte Naif. Guatemala*. Lucrecia Cofiño, Coordinadora. UNESCO Guatemala.
- (2003) *Identidades étnicas y tierras comunales en Jalapa*. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- (2006) "¿Poqomames, Xinkas o Mestizos? Hacia la búsqueda y reconstrucción de las identidades étnico culturales en Jalapa: un análisis de discurso" documento de trabajo (2007) "Organización social y acción colectiva en torno al territorio indígena en Jalapa" Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Dary, Claudia y Arturo Taracena (sin fecha) *Arturo Taracena conversa con Claudia Dary*. Colección Pensamiento. La experiencia intelectual de vivir en Guatemala. Centro Cultural de España en Guatemala / F y G Editores, Guatemala.
- Dary, Claudia, Linda Asturias y Piedad Vargas, (2004) *Sembradoras de esperanza. Situación de las mujeres mayas en Guatemala*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Davis, Sherton (1997) *La tierra de nuestros antepasados. Estudios de la herencia y tenencia de la tierra en el altiplano de Guatemala*. CIRMA / Plumsock Mesoamerican Studies, Antigua.
- De la Peña, Guillermo (1993) "Individuo, etnia y nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luidis Villoro*, Ernesto Garzón y Fernando Salmerón, eds. UNAM, México.
- Deuss, Krystina (2007) *Shaman, Witches and Maya Priest. Native Religion and Ritual in Highland Guatemala*. The Guatemalan Maya Center, Londres.
- Díaz Castillo, Roberto (2005) *Cultura popular y clases sociales* Centro de Estudios Folklóricos, USAC, Guatemala

- Dietz, Gunther (2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Universidad de Granada, Granada.
- Dumont, Louis (1966) *Homo hierarquicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard, París.
- Espinoza, Gisela. (2002) "Los rezagos y los retos para el feminismo y los movimientos de mujeres" en *Feminismo en México. Revisión histórico crítica del siglo que termina*. Griselda Gutiérrez Castañeda coordinadora. PUEG UNAM, México, 2002.
- Esquit, Edgar (1998) "Relaciones interétnicas en Guatemala: de la dominación a la democracia multicultural", en *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Claudia Dary, comp. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- (2002). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental (1871 1935)*. IDEI, Guatemala.
- (2003) *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*. Universidad de San Carlos de Guatemala. Instituto de Estudios Interétnicos.) Reflexiones. Año 4. No. 4.
- (2004) "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya", en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. CIRMA, Guatemala.
- (2005) "Contradicciones nacionalistas: panmayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala. Ensayo preparado para la conferencia: *Narrando Historias Indígenas en las Américas*. Institute for Research in the Humanities. Universidad de Wisconsin, EE.UU.
- Esquit, Edgar y Carlos F. Ochoa (2006) "¿Cómo ha surgido y evolucionado históricamente el derecho indígena en Guatemala?" ponencia presentada en el Seminario Internacional *Experiencias y avances del derecho indígena en Guatemala, en el marco del pluralismo jurídico*, CIRMA 4 6 diciembre 2006, Guatemala.
- Euraque, Darío (2004) "Negritud garífuna y coyunturas políticas en la costa norte hondureña, 1940 1970, en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. CIRMA, Guatemala.
- Falla, Ricardo (1972) "Evolución político religiosa del indígena rural en Guatemala," *Estudios Sociales Centroamericanos*, Año 1, No. 1, enero/abril, 1972.
- (1978) «El movimiento indígena», *Estudios Centroamericanos*, núm. 356 357
- (1980) *Quiché Rebelde*. Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.
- (2006) *Juventud de una comunidad maya. Ixcán Guatemala*. AVANCSO / Editorial Universitaria Guatemala.
- Fanon, Frantz. (1961) *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura Económica, México. (Cuarta reimpresión de segunda edición en español)
- Favre (1998) *El indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FGT (2006) *Memoria de los Caídos en la lucha revolucionaria en Guatemala. Registro de los miembros de la Unidad Revolucionaria de Guatemala (URNG) Caídos durante los años del conflicto armado 1971 1996*. Fundación Guillermo Toriello, Guatemala.
- Figueroa Ibarra, Carlos (1991) *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*. Editorial Universitaria Centroamericana, San José de Costa Rica.
- Fisher, Edward F y R. McKenna Brown, editores (1999) *Rujotaiyixik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya*. Cholsamaj, Guatemala.

- Fisher, Edward F. (2001) *Cultural Logics & Global Economics. Maya Identity in Thought and Practice*, University of Texas Press, Austin.
- Fisher, Edward y Hendrickson, Carol (2003) *Tecpán Guatemala. A Modern Maya Town in Global and Local Context* Westview Case Studies in Anthropology. Westview Press, Boulder, Oxford.
- Flores, Carlos Y. (2001) *Bajo la cruz. Memoria y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento entre los q'eqchi' de Alta Verapaz* Textos Ak'kutan n° 21. Ak'kutan, Cobán.
- García Canclini, Néstor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, Barcelona.
- García Escobar, Carlos (1989) *Detrás de la máscara*. USAC, Guatemala.
- García Vettorazzi, María Victoria (1999) *Los tejedores de otro desarrollo. Procesos de organización comunal en Totonicapán, Guatemala*. SERJUS, Guatemala.
- García, Diana (2005). "Género y diversidad étnico cultural en Guatemala". Insumo para el *Informe de Desarrollo Humano 2005: Guatemala: la diversidad étnico cultural y la ciudadanía*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala
- Garrard Burnett, Virginia (2005) "Inculturación de la teología protestante Guatemala", en *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. Mario Humberto Ruz y Carlos Garma, editores. Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Gavin, Natasha (2006) "Procesos de descentralización y estructuras locales de poder local en San Antonio y Santa Catarina Palopó". Informe Servicio Alemán de Desarrollo (DED) Guatemala
- Geertz, Clifford (1987) "Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona (1ª ed. en inglés, 1973).
- Giménez, Carlos (2000) *Guía sobre la interculturalidad, primera parte. Fundamentos conceptuales*. Colección Cuadernos Q'anil n° 1, Proyecto de Interculturalidad, Políticas Públicas y Desarrollo Humanos Sostenible Q'anil B, Guatemala
- Gledhill, J. (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Edicions Bellaterra, Barcelona (1ª edición en inglés 1999).
- Goldín, Lilibiana (2003) *Procesos globales en el campo de Guatemala. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- González Jacobo, Juan Alberto (2000) *Formas de organización y participación política en comunidades mayas*. Proyectos Nexus Municipal, Development Alternatives Inc. / USAID, Guatemala
- González Ponciano, Jorge Ramón (2004) "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala", en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. CIRMA, Guatemala.
- Goode, Judith y Schneider, Jo Anne (1994) *Reshaping Ethnic and Racial Relations in Philadelphia. Immigrants i a Divided City*. Temple University, Philadelphia.
- Grandin, Greg (2000) *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*. Duke University Press, Durham – Londres.
- Guerra Borges, Alfredo (2006) *Guatemala: 60 años de historia económica (1944 2004)* USAC / PNUD, Guatemala.
- Gutierrez Castañeda Griselda (sin fecha) "Igualdad y diferencia: un universalismo acotado" en *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía*. Miguel Angel Porrúa/PUEG UNAM, México.

- Guzmán Böckler, Carlos y Jean Lup Herbert (1970) *Guatemala: Una interpretación histórico social*. Siglo XXI, México
- Hale Charles (1999) "El Discurso Ladino del Racismo al Revés en Guatemala." En: *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. AVANCSO, Guatemala.
- (2001) "Chimaltenango". Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala.
- (2002) "Does Multiculturalism Menace Governance?: Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, págs. 485 524.
- (2004a) "Re pensando la política indígena en la época del 'indio permitido' Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado," organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27 29 de octubre, 2004.
- (2004b) "Mistados, cholos y la negación de la identidad en el altiplano guatemalteco", en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. CIRMA, Guatemala
- (2004c) "Reflexiones hacia la Práctica de una Investigación Descolonizada" ponencia presentada en el taller final del proyecto CLASPO, La Paz, Bolivia, junio del 2004.
- Hale, Charlie; Mark Anderson y Edmund T. Gordon (2001) "Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggle for Recognition and Resources" Informe, Fundación Ford
- Handy, Jim, (1990) "El conflicto étnico y la revolución guatemalteca, 1944 1954" *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, tomo LXIV, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.
- Hernández, Aída. "Re pensar el multiculturalismo desde el género". *La Ventana. Revista de Estudios de Género*. Universidad de Guadalajara, México.
- Herrera, Sandra Elizabeth (2000) "Azúcar y transformación del colonato como práctica económica social y referente identitario en mozos de rancherías de la costa sur de Guatemala (Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, 1990 1999)". Tesis de Licenciatura, Escuela De Historia, Área de Antropología, USAC, Guatemala.
- Hobsbawm, Eric (1997) *Naciones y nacionalismo desde 1870*. Crítica, Barcelona.
- IIE (2001). *Presencia interétnica y discriminación en la escuela urbana capitalina*. Documento de trabajo. Instituto Indígena para la Educación, Fundación Rigoberta Menchú Tum. Guatemala.
- INE (2004) X Censo Nacional , 2002 Instituto Nacional de Estadística, Guatemala .
- Ixcoy María (2007) *Juventud maya, racismo y resistencia: El caso del Instituto Emilio Rosales Ponce*. Informe de investigación. Instituto de Estudios Interétnicos IDEI/USAC, Guatemala.
- Jocom, Estela (2005) *Fortalecimiento de la participación política de las Mujeres Mayas*. Uk'ux B'e, Chimaltenango, Guatemala.
- Jonas, Susanne (1994) *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense*. FLACSO Guatemala, Nueva Sociedad, Caracas.
- (2000) *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Kaqla (2004) *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla Cholsamaj, Guatemala.
- Kearney, Michael (1996) *Reconceptualizing the Peasantry*. Westview Press, Boulder y Oxford.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Madrid (1ª edición en inglés: 1995)
- Lagarde, Marcela (2001) *Genero y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Cuadernos Inacabados. No. 25. Horas y horas la editorial, España.





- (2001) "Poder, relaciones genéricas e interculturales", en *Conferencias Internacionales. Primer Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género*. Colección de Estudios de Género No. 5 FLACSO, Guatemala.
- Le Bot, Yvon (1992) *Guatemala: Violencia, revolución y democracia*, Cuaderno Debate, núm. 15. FLACSO Guatemala, Guatemala,
- (1995) *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970 1992*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Leyva, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed, coordinadoras (en prensa) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Caminando hacia la investigación descolonizada* CIESAS / Fundación Ford / FLACSO Guatemala / FLACSO Ecuador
- Lewotin R.C.; Rose, S. y Kamin L. J. (1987) "El determinismo del patriarcado" En *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Crítica, Barcelona, España.
- Little, Walter (2004) *Mayas in the Marketplace. Tourism, Globalization and Cultural Identity*. University of Texas Press, Austin
- Little Siebold, Christa (2004) "Orientando las vicisitudes de la identidad: etnia, pueblo y comunidad en el oriente guatemalteco", en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. CIRMA, Guatemala.
- López, Julián y Brent Metz (2002): *Primero Dios: Etnografía y cambio social ente los mayas ch'orti's del oriente de Guatemala*. FLACSO / COMACH / Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala
- Loucky, James y Marilyn Moors, eds (2000) *Mayan Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*. Temple University Press, Philadelphia
- Macleod, Morna (2006a) "De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala", en *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. José Alejos García, editor. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- (2006b) "Historia y representaciones. Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros" en *Identidades étnicas: Espacio de interacción y confrontación Revista Estudios Interétnicos*, n° 20, año 14, octubre 2006. Instituto de Estudios Interétnicos, USAC, Guatemala.
- Macleod, Morna y María Luisa Cabrera, compiladoras (2000) *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*. Oxfam Australia, Guatemala.
- Maehlum, Bente (2002) "El vínculo local: la identidad en Concepción Chiquirichapa", *Revista de Estudios Interétnicos*, año 10, núm. 16, ed. especial: J. Schackt, ed., *De indígena a maya. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas*, IDEI, USAC, Guatemala.
- Malgesini, Graciela y Carlos Giménez. (2000) "Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad". Editorial Catarata, Madrid España.
- Manchón Lerman, Débora (2006) "Hilos de vida, senderos de la mujer tz'utujil en tiempo de la globalización", en *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. José Alejos García, editor. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Martínez Pelaez, Severo (1970) *La patria del criollo*. Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.
- Martínez, Nancy E. (2006) "Ladino blanco, garífuna negro. Algunos aspectos del racismo y la identidad en Livingston, Guatemala", en *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. José Alejos García, editor. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MAYAS (1984) "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal", manuscrito sin datos.

- McAllister, Carlota (1994) *This pageant wich is not won: The Rabin Abau, Maya Women and the Guatemalan Nation*. Tesis de Maestría. Universidad de Arizona, Tucson .
- (2000) "Chupol", Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala.
- (2002) *Good People: Revolution, Community, and Conciencia in a Maya K'iche' Village in Guatemala*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía en la Universidad John Hopkins, mayo 2002, Baltimore, Maryland.
- Melucci, Alberto (1989) "El tiempo de la diferencia: condición femenina y el movimiento de las mujeres", en *Sociológica*. Año 4, No. 10, mayor agosto 1989. UAM Azcapotzalco, México.
- Memmi, Albert (1996) *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina. (Octava edición)
- Mendelson, Michael (1965) *Los escándalos de Maximón: un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala
- Mendizábal, Sergio (2004) "Democracia Intercultural y Nación". Programa 2 de investigaciones transdisciplinarias de la Dirección de Investigación y Posgrados, Universidad Rafael Landívar
- Mesoamérica (2005) "Foro Luchas mayas a través del tiempo y el espacio" *Mesoamérica* año 26, número 47, enero diciembre 2005. Plumsock Mesoamerican Studies / CIRMA
- Molina Loza, Jorge Estuardo (2001) "Identidad y relaciones interétnicas en Guatemala: El caso del nororiente del país", Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala.
- Montejo, Víctor (1997) "Pan mayanismo: La pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentación de los mayas", *Mesoamerica*, año 18, nº 33, junio de 1997. CIRMA / Plumsock Mesoamerican Studies, Antigua
- (2001) "Jacaltenango". Informe para el proyecto *¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944 2000*, CIRMA, Antigua Guatemala.
- Monzón, Ana Silvia. (2004) "Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990 2000". Tesis presentada al Programa Centroamericano de Postgrado. Maestría en Ciencias Sociales. FLACSO, Guatemala.
- Monzón, Ana Silvia. (2006) "Entre Mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres?, en *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Instituto Universitario de la Mujer y varios editores, Guatemala.
- Morales Sic, (2007) *Religión y política. El proceso de institucionalización de la espiritualidad maya en el contexto del y Movimiento Maya guatemalteco*. Colección Cuadernos de Maestría. Posgrado Centroamericano en Ciencias Sociales / Editorial de Ciencias Sociales FLACSO Guatemala, Guatemala .
- Morales, Mario Roberto (1998) *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Guatemala: FLACSO Guatemala.
- (1999) "Esencialismo 'maya', mestizaje ladino y nación intercultural". Los discursos en debate, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Clara Arena y otros, editores. Avancso, Guatemala.
- (2006) "Bases para una política interculturalista contra la discriminación y el racismo", en *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del Racismo (vol IV: Perspectivas y visiones ciudadanas)*, Marta Casaus Arzú, Directora. Vicepresidencia de la República de Guatemala, Guatemala.



- MTZ, MNDH, FAMDEGUA y CIIDH (2006) *La verdad detrás del Diario Militar. Desapariciones forzadas en Guatemala, 1982-1985*. Movimiento Tzuk Kim Pop / Movimiento Nacional de Derechos Humanos / Asociación FAMDEGUA / Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos, Guatemala
- Municipalidad Indígena de Sololá (1998) *Runuk'ulen ri Q'atb'äl Tz'ij Kaqchikel Tz'oluj Ya' – Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá*, Municipalidad Indígena de Sololá.
- Murga Armas, Jorge (2006) *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria (Santiago Atitlán, Guatemala)* Impresiones Palacios S.A, Guatemala.
- Nelson, Diane (2006) *Man Ch'itil. Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto centenario*. Cholsamaj, Guatemala (1ª edición en inglés, 1999).
- ODHAG (1998) *Guatemala. Nunca más*, 4 vols., Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi). Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Guatemala.
- Oliva, Asunción. (2004) *Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental*. Cuaderno de Trabajo No. 6.
- Otzoy, Irma (1991) "Maya Clothing and Identity", paper presented at the American Anthropology Association meeting. (1996) "Maya Clothing and Identity", Maya Cultural Activism, in Guatemala. Fischer, Edgard F. and R. McKenna Brown, Eds. Austin: University of Texas Press.
- Oxlaj Cumez, Julio Antonio (2004) "Radios comunitarias ¿canales para el fortalecimiento o debilitamiento de la identidad kaqchikel en San Juan Comalapa" Tesis de Licenciatura. Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala
- Palma, Silvia Irene, coordinadora (2004) *Después de Nuestro Señor, Estados Unidos. Perspectivas de análisis del comportamiento e implicaciones de la migración internacional en Guatemala*. FLACSO Guatemala, Guatemala
- Pérez Sainz, Juan (1996) *De la finca a la maquila. Modernización capitalista y trabajo en Centroamérica*. FLACSO Costa Rica, San José.
- (2007) "Desigualdad, mercado de trabajo y etnicidad en Guatemala", Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala, FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Petersen, K. (1992) *The Maquiladora Revolution in Guatemala*. Occasional Paper Series n° 2, Yale Law School, Yale.
- Pinto Soria, Julio (2003) "La contrarrevolución de 1954 y la cuestión étnica", en *Discriminación y racismo*, Olmedo España, compilador COPREDEH, Guatemala.
- PNUD (2005) *Diversidad étnico cultural: la ciudadanía en un estado plural. Informe de Desarrollo Humano 2005*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala
- Pop No'j (2006) *¿Existe Movimiento Maya? Memoria de los conversatorios*. Programa Educativo Pop No'j, / Moloj Guatemala
- Pop, Amanda (2000) "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en *Identidad Rostros sin Máscaras*. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, compiladoras. Oxfam Australia, Guatemala.
- Popkin, Eric (2005) "The emergency of Pan Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles" *Curretn Sociology* V. 53, n° 4, July 2005.
- Preciado, Beatriz. (2004) Entrevista para Desacuerdos. [www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz\\_preciado.htm](http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm)
- Pulso Electoral (2004) *Pulso Electoral*, núm. 7, enero, publicación del Grupo Especializado, Guatemala.

- Replogle, Jill. (2007) "Una nueva mirada a las transformaciones modernas del traje indígena", en *La Cuerda*. Año 10. No. 103. Guatemala.
- Restrepo, Eduardo (2004) *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*. Universidad de la Ciudad de México, México.
- Reyes, Virgilio (1998) *Poder local y bosques comunales*. Cuadernos Debate n° 43, FLACSO Guatemala, Guatemala
- Robertson, R. (1992) *Globalization. Social theory and global culture*. Sage Publications, Londres.
- Robinson, William I. (2003) *Transnational Conflicts. Central America, Social Change and Globalization*. Verso, Londres – New York.
- Rodas, Isabel (1997) "Ladino, una identificación política del siglo XIX", ponencia presentada al II Congreso de Estudios Mayas, agosto 1997, Guatemala.
- (2004). *De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco*. Guatemala: ICAPI.
- (2006) "El sufrimiento como identidad narrativa y subjetiva en la riberas del río Usumacinta, Petén" en *Identidades étnicas: Espacio de interacción y confrontación Revista Estudios Interétnicos*, n° 20, año 14, octubre 2006. Instituto de Estudios Interétnicos, USAC, Guatemala.
- Rodas, Isabel y Edgar Esquit (1997) *Élite ladina vanguardia indígena. De la intolerancia a la violencia. Patzicá, 1944*. DIGI IHAA IDEI, Universidad de San Carlos, Guatemala
- Rodríguez, Demetrio Raxche' (1999) "Cultura maya y políticas de desarrollo", en *Rujotaiyixik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya*, Edward R. Fisher y R. McKenna Brown, editores. Cholsamaj, Guatemala.
- Rojas Lima, Flavio (1988) *La cofradía. Reducto cultural Indígena*. Seminario de Integración Social, Guatemala.
- Roseberry, William (1994) *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press. Londres.
- Sachse, Frauke (2000) *Lexicografía y Morfología Xinka*. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos – FAMSI <http://www.famsi.org/reports/99009es/index.html>.
- Sáenz de Tejada, Ricardo (2005) *Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala*, Instituto de Gerencia Política, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Sajbín, María Verónica (2007) "Mujeres mayas y ladinas: algunas tensiones que identifican a las mujeres mayas", en *Reflexionando y actuando. Mujeres mayas y participación política*, Emma Chirix, coordinadora. IDEI USAC, Guatemala
- Salado, Domingo y Jesús Tapuerca (1996) *Inculturación: nuevo rostro de la Iglesia*. Textos Ak'kutan n° 5, Cobán, Guatemala.
- Salvadó Mijangos, Luis Rodrigo (2003) "Religión maya y genocidio. El caso Ixil". Fotocopia, Guatemala
- Samandú, Luis, Hans Siebers y Rolando Sierra (1990) *Guatemala: retos de la Iglesia católica en una sociedad en crisis*. DEI. San José, Costa Rica.
- Sandoval, Chela (2004) "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos" en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras. Traficantes de sueño/Mapas. Madrid, España.
- Schack, Jon, (2002a) "Los mayas: el origen del término y la creación del pueblo", *Revista de Estudios Interétnicos*, año 10, núm. 16, ed. especial: J. Schack (ed.), *De indígena a maya. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas*, IDEI, USAC, Guatemala, pp.7 26.



- (2002b) "Rabin Ajaw: mayanidad por medio de la belleza", *Revista de Estudios Interétnicos*, año 10, núm. 16, ed. especial: J. Schackt (ed.), *De indígena a maya. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas*, IDEI, USAC, Guatemala, pp.109-128.
- Schirmer, Jennifer (1999) *Las intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. FLACSO Guatemala, Guatemala.
- Scott, James C. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, México (1ª edición en inglés: 1990).
- Scout, W., Joan (1992) "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *Debates feminista*. Año 3, vol. 5 marzo 1992, México.
- SEPAZ – FONAPAZ Embajadora de Buena Voluntad, 2005: "Agenda pública hacia los pueblos indígenas en el marco de los acuerdos de paz. 2005 – 2012". Documento de trabajo, Guatemala
- Sieder, Rachel, editora (2002) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave Macmillan /Institute of Latin American Studies, Londres.
- Smith, Carol A. (1990a) "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, University of Texas Press, Austin.
- (1990b) "Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, University of Texas Press, Austin. (1991) "Maya Nationalism", *Report on the Americas*, vol. XXV, núm. 3.
- (1999) "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala". Una genealogía crítica", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Clara Arena y otros, editores. AVANCSO, Guatemala.
- Solares, Jorge (1989) *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Debate nº 2, FLACSO Programa Guatemala, Guatemala.
- Solares, Jorge y Morales, Gilberto (2003) "'Yo no soy racista, pero...' Relaciones interétnicas y racismo fragmentario en Guatemala", en *Discriminación y racismo*, Olmedo España, compilador COPREDEH, Guatemala.
- Sosa Velásquez, Mario Enrique (1998) *Rupturas y construcción de poder en Santiago Atitlán*. SERJUS, Guatemala.
- Speed, Shannon (2006) "Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente", *Alteridades* año 16 nº 31, enero junio 2006, Universidad Autónoma de México, México.
- Stavenhagen, Rodolfo (2000) *Conflictos étnicos y Estado nacional*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Stolcke, Verena. (2000) "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?", en *Raza/etnia y género*. Política y cultura No. 14. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de política y cultura. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.
- Tally, Englebert (2006) "Turismo espiritual en tiempos posmodernos. El estudio del caso de San Marcos de la Laguna, Sololá, Guatemala". Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.
- Tambiah, Stanley (1989) "Ethnic conflict in the world today", *American Anthropologist* vol 16, nº 2, mayo 1989
- Taracena, Arturo (1982) "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (s. XVI-XIX)", en *Historia y Antropología. Ensayos en honor de Daniel Contreras*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala

- (1997) *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos en Guatemala: de región a Estado, 1740 1850*. CIRMA / Cooperación Francesa / Porvenir, San José.
- (2004) "La civilización maya y sus herederos. un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca", ponencia presentada en el *VI Congreso Internacional de Mayistas*, celebrado en Villahermosa, Tabasco México los días 16 20 de agosto 2004.
- Taracena, Arturo, Gisella Gellert, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y Knut Walter (2003) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808 1944*, volumen I. Colección ¿Por qué estamos como estamos? Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Taracena, Arturo, Enrique Gordillo, Tania Sagastume (2004) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808 1944*, volumen II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Tax, Sol (1937) "The Municipios of tehe Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, 39 (3).
- Toj, María del Rosario (2007) "Mujeres mayas en organizaciones populares: desencuentros con el movimiento revolucionario", en *Reflexionando y actuando. Mujeres mayas y participación política*, Emma Chirix, coordinadora. IDEI / USAC, Guatemala.
- Turqui, Juliana Edith (2006) *Trabajadores indígenas en la ciudad de Guatemala y movimiento maya. Explorando las representaciones de demandas étnicas y laborales*. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Tzaquital, Efraín, Pedro Ixchiú y Romeo Tiú (2002) *Alcaldes comunales de Totonicapán*. Secretaría de Coordinación de la Presidencia – Comisión de la Unión Europea, Guatemala.
- Uk'u'x B'e (2005a) *El Movimiento Maya. Sus tendencias y transformaciones (1980 2005)*. Asociación Maya Uk'u'x B'e, Guatemala.
- (2005b) *Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas*. Asociación Maya Uk'u'x B'e, Guatemala.
- Vallejo Reyna, Alberto (2001) *Por los caminos de los antiguos nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utujil en Santiago Atitlán, Guatemala*. Fundación CEDIM, Iximulew.Guatemala.
- (2006) "Discurso nawal e identidad étnica tz'utujil en el Santiago Atitlán de la posguerra", en *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. José Alejos García, editor. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Van Cott, Donna, editora (1995) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. St. Martin Press / The Inter American Dialogue, New York.
- Vela, Manolo (2006) "Notas para el estudio de las elaciones entre la rebelión y el genocidio en Guatemala", ponencia presentada en el *XI Congreso Centroamericano de Sociología*, Antigua Guatemala, 26 de octubre de 2006
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala*. AVANCSO, Guatemala.
- (2005) "Traje, folclorización y racismo en la Guatemala posconflicto" en *Racismo en Guatemala. De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*, Meicke Heckt y Gustav Palma, editores. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- Velásquez, Álvaro (2005) "La sociedad civil y la diversidad étnico cultural", Informe preparado para el Informe de Desarrollo Humano 2005. Guatemala: Diversidad étnico cultural y ciudadanía", PNUD, Guatemala.
- Wallerstein, Inmanuel (1979) *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI, México



- Warren, Kay (1992) *The symbolism of subordination. Indian identity in a Guatemalan Town*. University of Texas Press, Austin (1ª edición, 1978)
- (1993) "Interpreting *La Violencia* in Guatemala: shapes of Mayan silence and resistance", en *The violence within. Cultural and political opposition in divided nations*, edited by Kay Warren, Westview Press.
- (1998) *Indigenous Movements and their critics. Pan Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press, Princeton.
- Watanabe, John M. (1997) "Los mayas no imaginados: antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de la autoría", *Mesoamérica*, núm. 33 CIRMA Plumsock, Antigua Guatemala.
- (2006) "*Los que estamos aquí*". *Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937 1990*. CIRMA / Plumsock Mesoamerican Studies, Antigua (1ª edición en inglés, 1992)
- Wiewiorka, Michel. (1992) *El espacio del racismo*. Ediciones Paidós, Barcelona Buenos Aires México.
- Williams, Brackette (1993) "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía". Ponencia presentada en el Seminario "La lucha por el estatus: la formación de grupos de estatus y la producción de cultura", organizado por CIESAS Occidente 6 8 de agosto, Guadalajara.
- (2006) "La competencia por la nación a través de un terreno de sangre", en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. CIRMA, Antigua (1ª edición en inglés: 1989).
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and literature*. Verso, Londres
- Willmsen, Edwin E y Patrick McAllister (1996) "Preface", en Edwin E. Willmsen y Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Wilson, Richard (1999) *Resurgimiento maya en Guatemala. Experiencias q'eqchi'es*. Plumsock Mesoamerican Studies / CIRMA, Antigua.
- Wolf, Eric (1980) "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en Eric Wolf et al. *Antropología de las sociedades complejas*. Alianza Universidad, Madrid.
- (2001) *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México (1ª edición en inglés, 1998)
- Xon Riquiac, María Jacinta (2004) "Lo Maya como identidad política en mujeres indígenas", Tesis de Licenciatura, Escuela de Historia, Área de Antropología, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Yashar J. Deborah (2005) *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Zamora, Marcelo (2007) *Ser "moderno" en San Miguel Totonicapán: el baile del Convite y la globalización cultural* Colección Cuadernos de Maestría. Posgrado Centroamericano en Ciencias Sociales / Editorial de Ciencias Sociales FLACSO Guatemala, Guatemala .
- Zamora, Marcelo e Iyaxel Cojtí (2004) "Globalización cultural y folklorización de lo "maya": el caso de la arqueología guatemalteca." Ponencia presentada en el XX Congreso de Arqueología, ciudad de Guatemala.
- Zárate, José Eduardo (1997) *Proceso de identidad y globalización económica. El Llano Grande en el sur de Jalisco*. El Colegio de Michoacán, Zamora.