

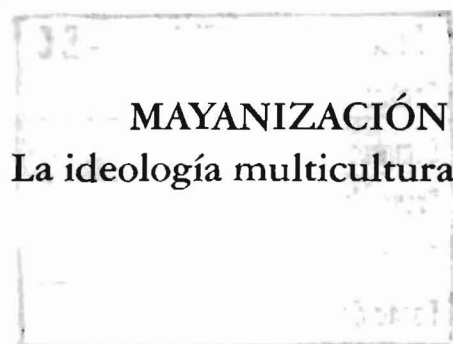
⋈ B'aqtun, ⋈ K'atun, ⋈ Tun,  
⋈ Winaq, ⋈ Q'ij, ⋈ Imox, chi Iximulew.

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'äl 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.

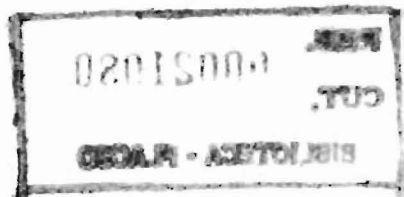
La escritura maya de la página anterior indica la fecha de inicio y lugar de la impresión de este libro; la página del colofón, la terminación. Las fechas están indicadas en Kaqchikel y Castellano.

Santiago Bastos y Aura Cumes  
(Coodinadores)



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

**FLACSO - Biblioteca**



**VOLUMEN 3: Análisis específicos**



303.64

B37 Bastos Santiago y Aura Cumes, coordinadores

2007 Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 3: Análisis específicos / Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj, 2007.

314 p.; 25 cm.

ISBN Colección: 978 99922 53 60 1

ISBN Volumen 3: 978 99922 53 58 8

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

Portada:

Rosina Cazali

Cuadros de Portada:

Serie Frijoles, de Arturo Monroy

Edición de los textos:

Sara Martínez Juan

Corrección de Prueba:

Ismael Kitze' Saqilk'u'x

Diagramación:

Otto Toxcón Alvarado

Elaboración de mapas:

Francisco Rodas Maltés

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 (PCS), Diakonía, el Fondo de Gobernabilidad Ibis / Embajada de los Países Bajos, Forum Syd y Embajada de Noruega.

<b>BIBLIOTECA - FLACSO - EC</b>
Fecha: _____
Compra: _____
Proveedor: _____
Tarje: _____
Conac'ón: _____

IMP.	00021080
CUT.	
<b>BIBLIOTECA - FLACSO</b>	

305.8  
M452m  
v.3

## CONTENIDO

El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar (Análisis documental) <i>Waq'i Q'anil Demetrio Cojtí</i>		9
Etnicidad, cambio socioeconómico y lógicas sobre el discurso multicultural en Guatemala <i>Claudia Dary</i>	: ·	61
El discurso multicultural y la mayanización: la juventud y otras generaciones <i>Cecilia Gárces</i>	·	101
Patriarcado, neoliberalismo y mayanización: el desafío de la múltiple emancipación de los sujetos <i>Diana García</i>	:  ·	141
La mayanización y el futuro de las relaciones serviles y tutelares en Guatemala <i>Ramón González Ponciano</i>	:	187
Dinámicas de mayanización en las políticas de transformación estructural de la sociedad guatemalteca <i>Sergio Mendizábal</i>	·   :	223
Religión y espiritualidad maya <i>José Roberto Morales</i>	·   :	247
Mayanización y experiencia religiosa: una lectura a partir de los aportes etnográficos sobre la espiritualidad maya <i>Karen Ponciano</i>	·   :	283
AUTORAS Y AUTORES DE ESTE VOLUMEN	·    :	307

## Nota de los coordinadores:

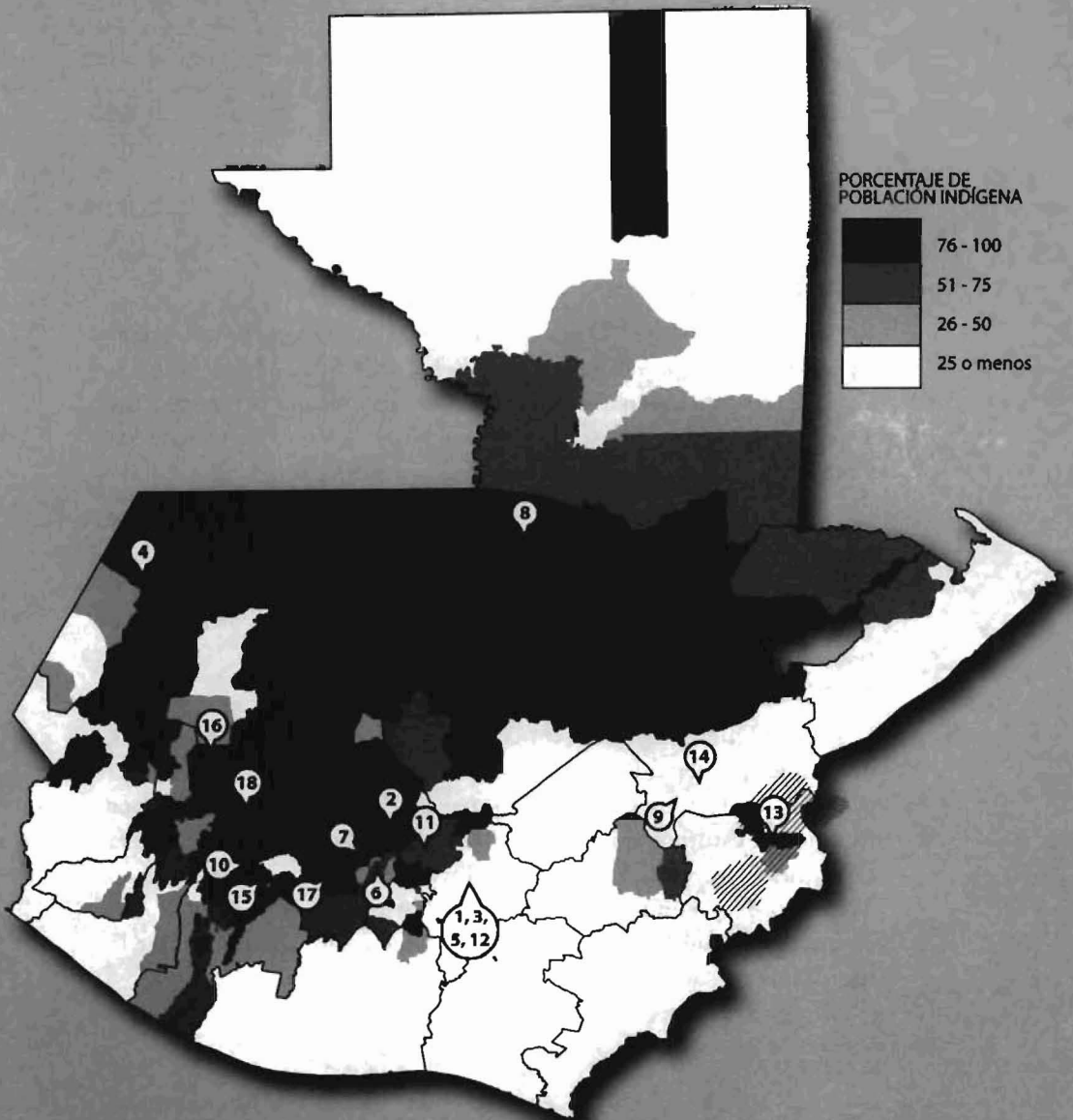
En sus manos tiene el *Tercer Volumen* de la Colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. En él se recogen los análisis específicos realizados por ocho expertos a partir de los datos recogidos en los estudios de caso, ordenados alfabéticamente según el apellido del/la autor/a.

La Colección cuenta también con un *Primer Volumen*, que contiene la introducción de toda la obra y los análisis generales realizados por los dos miembros del Equipo de Coordinación; y un *Segundo Volumen* con los dieciocho estudios de casos que se realizaron especialmente para la investigación y fueron la base de todo el proyecto.

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 el por qué de los estudios que aparecen en este volumen sería útil para la lectora o lector leer primero la Introducción que aparece en el Volumen 1, y conocer los casos que forman el Volumen 2. No es que haya que leer todo, pero sí recomendamos comprender la lógica general al adentrarse en cada una de sus partes.

## GUATEMALA:

Espacios de estudio según presencia de población indígena.



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

Fuente: Censo Nacional 2002, INE.

EL PROCESO DE MAYANIZACIÓN Y EL PAPEL  
DE LA EDUCACIÓN ESCOLAR (ANÁLISIS  
DOCUMENTAL)

WAQ' Q'ANIL DEMETRIO COJJI



**E**n el presente estudio documental, se buscó sistematizar la forma de operar de la mayanización con énfasis en el sector y accionar educativo de tres grupos: 7 municipios indígenas, 3 Comunidades no indígenas (2 municipios y un barrio ciudadano) y 3 instituciones públicas. Se contó con informes analíticos de 13 estudios de casos que conformaron estos 3 grupos, los que fueron registrados y recopilados en el marco del proyecto de *“Mayanización y Vida Cotidiana”* ejecutado por FLACSO y CIRMA.

Se presenta solamente la dimensión educativa, en sus versiones pública y privada, formal y no formal en aras de una mayor comparación entre los miembros de la muestra. Está más centrado en los actores de la mayanización y en el “cómo” de la operativización de la misma que en “el por qué” o en “el cuánto o el hasta dónde” de la misma.

El estudio empieza por contextualizar el tema objeto de estudio, para luego abordar la metodología, ponderando las limitaciones respecto a la identificación y la clasificación de actores educativos de la mayanización.

Seguidamente, se desarrolla el análisis documental abordando progresivamente cada uno de los tres grupos mencionados, y en cada uno, se desagrega los datos relevantes al objetivo del estudio, y los hallazgos de tipo general consistentes en los elementos comunes o constantes. Finalmente, se formulan las conclusiones con base en los principales hallazgos realizados, en lo relativo a los grupos de comunidades y entidades analizados, y en lo referente al proceso de mayanización en general.

## 1 EL PROCESO DE MAYANIZACIÓN

A la mayanización se le puede entender coloquialmente y en una forma general como el proceso de valoración, rescate, uso y desarrollo de los elementos objetivos (idioma, traje, culinaria, arquitectura, organización) y subjetivos (conciencia étnica, espiritualidad, lealtad, orgullo de sí) de la cultura maya en distintas esferas de la sociedad guatemalteca, y de reconocimiento de los derechos humanos colectivos e individuales de los pueblos y comunidades lingüísticas mayas.

La mayanización es un proceso integral en curso que puede llegar a implicar la autoidentificación como maya. Lo maya es un término genérico utilizado para englobar a los indígenas pertenecientes a las 30 comunidades lingüísticas emparentadas por pertenecer a la familia maya. Estas comunidades étnicas se encuentran asentadas y repartidas territorialmente en el sur de México, Guatemala, Belice y parcialmente en Honduras.

Al menos ésta es la acepción que se le da en Guatemala, y que en el ámbito estatal guatemalteco abarca a 23 comunidades lingüísticas. Por ello, la mayanización es también la autoidentificación por comunidades lingüísticas o por grupos étnicos de ascendencia maya: Kaqchikel, Mam, Poptí, etcétera. Inclusive puede ser la autoidentificación como indígena en el nivel municipal.

La autoidentificación como maya proviene del hecho de que los activistas indígenas han retomado el nombre original de la primera comunidad cultural que dio origen progresivamente a las comunidades o grupos étnicos de la familia maya, y a la que hicieron alusión los primeros invasores españoles, en sus reportes a la Corona Española sobre sus hallazgos y "conquistas".

La autoidentificación como maya implica ciertos rechazos y ciertas aceptaciones. Implica el rechazo a la enajenación étnica realizada por las políticas públicas racistas contra los indígenas para construir la nación guatemalteca. Estas políticas buscaron y buscan todavía la eliminación cultural y física de los indígenas para obtener una nación constituida solamente por gente de piel blanca, hablantes del español y culturalmente criollos y ladinos. Estas políticas buscaron y buscan todavía la ladinización y la guatemalización de los mayas. Este rechazo implica también la aceptación de la propia identidad étnica, lo que equivale a aceptar la propia especificidad étnica. Esta aceptación tiene diversas implicaciones, sobre todo si se considera el colonialismo externo e interno, sostenido e integral, que han padecido los mayas desde 1524.

La mayanización implica un cambio de conciencia que conduce a la valoración positiva de la propia identidad étnica y de sus marcadores o identificadores étnicos. El indígena pasa de la identidad étnica negativa a la identidad étnica positiva (Cojtí D. 2005: 51-56). Deja de ser indígena con identidad enmascarada, renunciada o rendida, a ser un indígena con identidad rescatada y revalorizada (Cabarrús, 1998: 141-145). En esa retoma de la identidad puede darse también la retoma del nombre propio del Pueblo Indígena al que se pertenece, y la de creencias y prácticas propias o consideradas como propias de la cultura maya.

La mayanización implica identificar a los marcadores étnicos perdidos o deteriorados y rescatarlos purificándolos, renovándolos y adaptándolos a las circunstancias actuales. Implica recurrir a los ancestros para alimentarse de sus conocimientos y reconocer lo que han heredado a la humanidad y a sus descendientes. Implica adaptarse selectivamente a las condiciones del mercado y de la globalización, así como a las exigencias tecnológicas de la modernización para ser competitivos y actualizados sin perder la identidad y sin dejar de ejercer la identidad maya. Implica buscar el autogobierno y la autogestión para cada comunidad lingüística y para el pueblo maya así como la participación y la representación en las instancias comunes que se tengan con el pueblo no indígena, para fines de desarrollo con identidad, de autoprotección y para enriquecimiento mutuo. Implica la lucha por el control de los recursos y del poder de decisión. Implica transformar el Estado y la democracia guatemaltecas de manera que sean multiculturales, e implica transformar al no indígena de manera que sea cosmopolita y valore positivamente sus raíces mayas. Alain Bretón y Jaques Arnould indicaban en los años 90 que ser maya es ante todo una

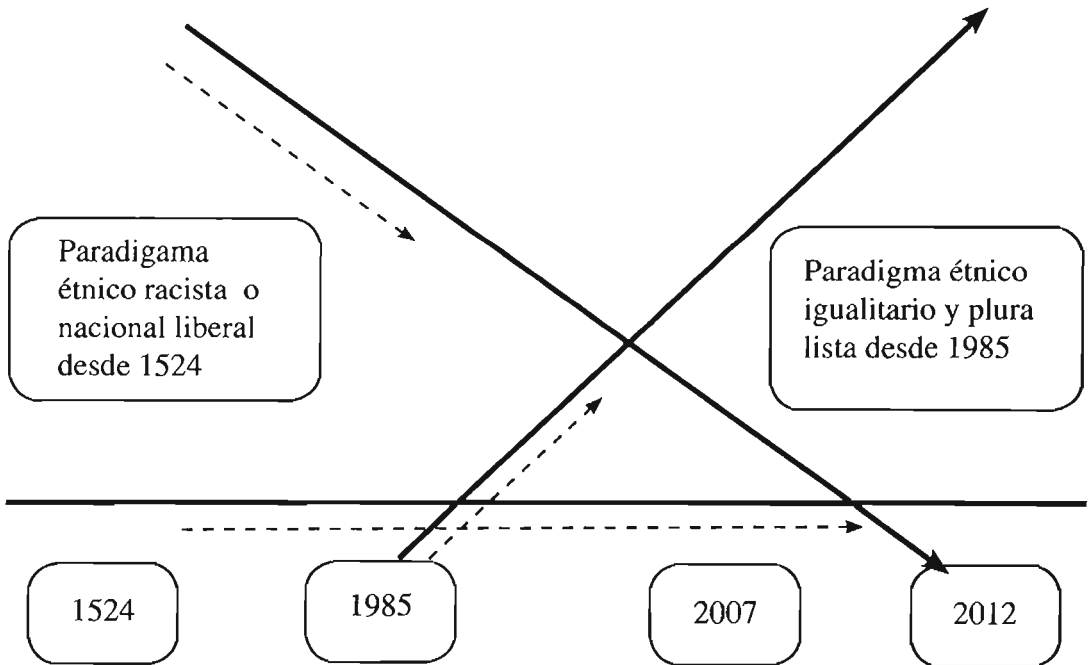
elección, una ética que combina la pasión por los ancestros y el deseo de perdurar en la historia (1991: 12).

**El nuevo paradigma de la multiculturalización y mayanización.**

Desde el punto de vista del ordenamiento étnico y “ racial “ en Guatemala, se considera que el país está en transición del paradigma étnicamente racista (la asimilación o ladinización de los indígenas) al paradigma étnicamente igualitaria (el pluralismo, el multiculturalismo). La situación de transición indica que existe un forcejeo en el establecimiento y hegemonía de ambos paradigmas, el racista o nacional liberal que no quiere dejar de existir y el igualitarista o pluralista que no logra implantarse. El paradigma étnicamente igualitarista empezó formalmente desde 1985 con la Constitución Política pero después de 20 años, y tras muchos eventos internos y externos relacionados con el tema (año y decenios internacional de los Pueblos Indígenas, aprobación del Convenio 169 de la OIT y del de Eliminación de todas las formas de discriminación racial, etc.), no logra instalarse y establecerse (Cojti, 2005: 2–24).

Gráfica 1

Representación del período de transición hacia el paradigma de la multiculturalidad y pluralismo étnico y “ racial”.



Fuente: construcción propia con base en la realidad étnica guatemalteca.

Por otro lado, existe una diferencia de metodología en la instauración y vigencia de los paradigmas. Mientras que la ladinización se aplicó y se aplica todavía específicamente en la humanidad de los pueblos indígenas con una fuerte sincronía de todas las dependencias del Estado, la mayanización en cambio parece tener varios públicos meta y apenas ha iniciado. Es un proceso integral pues de trata de revertir el paradigma étnico racista, o el paradigma “nacional – liberal” que buscó construir la Guatemala blanca, criolla, española y occidental, es decir la Guatemala monoracial, monoétnica, monolingüística y monocultural.

Entre los públicos de la mayanización están:

- Los indígenas mismos (por haber sido ladinizados o por haber aceptado voluntaria o involuntariamente, parcial o totalmente el proceso de ladinización, o por considerar que la misma es sinónimo de modernización). La tarea es compleja con los mismos indígenas, sobre todo con los que ya fueron víctimas de la “ladinización”, y que se consideran traicionados por el Estado en su incipiente viraje hacia la mayanización.
- Los civiles no indígenas (ladinos, mestizos y criollos y blancos) por ser vecinos de los indígenas, por contener el racismo contra los indígenas como componente de su cultura, y por constituir el pueblo dominante ya que su clase dirigente es el sector gobernante.
- El Estado por ser un espacio que debe ser de todos los pueblos y no solo de los no indígenas como en la actualidad. El Estado entendido como organismos centralizados (legislativo, judicial y ejecutivo) y sus dependencias diversidad (MINEDUC, MICUDE) así como órganos autónomos y descentralizados (Municipalidades, USAC, ALMG, FODIGUA, PDH, etc.).
- El sector privado, entendido como conjunto de entidades diversas tales como las iglesias, las organizaciones no gubernamentales y las empresas mercantiles. Tanto el sector privado como la iglesia, son actores políticos determinantes en el país pues su discurso se hace en una cultura y conlleva una versión y visión sobre los Pueblos Indígenas.

En el mismo orden de ideas, mientras que la ladinización gozó del apoyo del poder coactivo del Estado gobernado por regímenes autoritarios, lo que hizo efectivo cierta exterminación de la identidad y cultura indígenas, la mayanización en cambio se opera en el período de gobiernos más o menos democráticos, y por ende con alguna obligación de utilizar métodos y procedimientos democráticos, tales como la consulta y la participación, lo que hace que no sea efectivo el rescate y revitalización de la identidad y cultura indígenas. Ahora se considera que, tras cerca de 500 años de coacción y acción del Estado contra las culturas indígenas para crear la cultura nacional, ahora se considera que no debe crear cultura sino respetar las existentes.

## Definición de conceptos afines

Las definiciones son necesarias porque las palabras, los conceptos y las categorías también son campo de batalla, pues están sujetos a interpretaciones ideológicas y teóricas (Jiménez y Malgesini, 2000: 253).

### *La multiculturalidad*

El concepto de multiculturalidad es la variante más antigua del pluralismo cultural. Tiene al menos dos significados claves: el factual y el normativo (Olivé León, 2003: 58–66). El factual es cuando se le utiliza para constatar situaciones de diversidad cultural, y el significado normativo es cuando se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las decisiones y acciones de gobernantes, partidos políticos, ONGs, organismos internacionales, en materia de políticas étnicas. Estos modelos de sociedad multicultural implican derechos y obligaciones de los pueblos, relaciones entre las culturas, relaciones entre las culturas y los ciudadanos, etcétera.

No hay un solo modelo de sociedad multicultural. Por eso es que el multiculturalismo canadiense no es lo mismo que el suizo, y el multiculturalismo belga no es igual que el indú o el español. Joseph Raz (citado por Olivé, 2003) distingue entre dos tipos de países multiculturales: donde los pueblos y culturas cuentan con territorio propio delimitado (autonomías territoriales) y tienen servicios públicos propios, y donde los pueblos y culturas no cuentan con territorio propio (autonomías culturales) pero comparten espacios públicos comunes en condiciones de igualdad étnica.

Por su lado, Will Kymlicka distingue entre Estados Multiétnicos y Estados Poliétnicos. Los Multiétnicos son los conformados por pueblos y culturas nacionales o propias, y los Poliétnicos son los conformados por pueblos y culturas de inmigrantes de reciente llegada. Sostiene que prácticamente todas las democracias liberales son a la vez multiétnicas o multinacionales y poliétnicas. El “desafío del multiculturalismo” es acomodar dichas diferencias étnicas de una manera estable y moralmente defendible. Para Kymlicka, los dos derechos elementales de los pueblos indígenas son: el derecho de autogobierno y los derechos de representación en función de su densidad demográfica (1995: 46–55).

En efecto, por y con los Pueblos Indígenas, Guatemala es un Estado Multiétnico, pero donde los Pueblos Indígenas todavía no gozan de reconocimientos positivos, pues no comparten los servicios públicos comunes en condiciones de igualdad, ni tienen territorios propios delimitados con servicios públicos propios. Y a la vez, Guatemala es un Estado Poliétnico por la inmigración de asiáticos y centroamericanos que se da diariamente.

### *La interculturalidad*

Es una nueva variante del pluralismo cultural. Busca llenar los vacíos que deja la multiculturalidad, pues ésta última no refleja la dinámica sociocultural sino la quietud y la estabilidad de la diversidad étnica. La interculturalidad en cambio, busca reflejar la dinámica de la misma. Busca introducir una perspectiva dinámica de la cultura (recreaciones culturales, reconfiguraciones de identidades) y busca centrarse en la

interacción sociocultural, la mutua influencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, etc. (Jiménez y Malgesini, 2000: 253–258).

También tiene las dos acepciones básicas: la factual y la normativa. En su acepción normativa busca reflejar que la armonía organizada supone una interacción conflictiva pero regulada, tensa pero controlada. Reconoce que queda débil en cuanto al suministro de modelos organizativos para sociedades multiculturales. La génesis y lugar de aplicación de la interculturalidad, han sido los grupos de inmigrantes, ubicados en las metrópolis europeas.

#### *Relaciones entre interculturalidad y multiculturalidad.*

Pareciera que fueran enfoques diferentes y contrapuestos, cuando ambas corrientes forman parte de la corriente del pluralismo cultural y ambos tienen como adversario común la monoculturalidad. Por sus alcances, la interculturalidad solo es una parte de la multiculturalidad porque solamente se ocupa de generar buenas relaciones entre los pueblos y “razas”. En ese sentido, sólo disminuye o ataca la discriminación y el racismo que se da entre las personas, o en situaciones interpersonales.

En cambio la multiculturalidad, la vemos como un enfoque más global pues ataca y resuelve las otras 3 formas de discriminación y racismo contra los Pueblos Indígenas mencionadas por Rodolfo Stvenhaguen (2003, pp. 12 15): la legal, la institucional y la estructural. De ahí que aborda los derechos de autogobierno y de derechos de representación de los Pueblos Indígenas, lo que no hace la corriente intercultural.

#### *Relaciones entre multiculturalización y mayanización.*

Son aproximadamente sinónimas sólo que en planos diferentes. En su acepción normativa, la multiculturalización es una doctrina, una metodología y una fuente de modelos de organización estatal, que busca el reconocimiento positivo de la diversidad étnica, negada o minimizada. Sólo que lo hace en términos genéricos y universales. Mientras que la mayanización es el enfoque, la metodología y el proyecto que busca el reconocimiento de los Pueblos Indígenas de Guatemala, tradicionalmente negados, obviados, minimizados y descalificados. La mayanización es la versión local o nacional de la multiculturalidad. Es como la relación que se da entre etnocentrismo (hecho universal que consiste en que un pueblo o nación juzga a otros a partir de sus propios parámetros culturales) y ladinocentrismo (versión guatemalteca actual del etnocentrismo: criollos y ladinos hegemónicos juzgan a los indígenas a partir de las normas y criterios de su propia cultura).

Ahora bien, los pueblos de Guatemala, según los Acuerdos de Paz son cuatro: mayas, garífunas, xinkas y ladinos o mestizos. En dichos Acuerdos, el pueblo ladino o no indígena es implícitamente el dominante y el pueblo maya y los pueblos garífuna y xinka, son los pueblos subordinados. Todo tipo de reconocimiento positivo de los derechos colectivos e individuales de los miembros del pueblo maya puede catalogarse como una acción tendiente a la mayanización. La mayanización es una de las formas de reconocer los derechos humanos del pueblo maya, derechos que, en el conjunto de derechos humanos, forman parte de los de tercera generación.

Una persona, una familia, un círculo social, una comunidad y un pueblo se mayanizan cuando retoman su identidad propia, asume como positiva su identidad indígena, rescata y valoriza sus marcadores étnicos y hasta acciona en pro de los derechos de su propio pueblo. La mayanización no es sinónimo de conocimiento y uso del concepto maya sino es la manera positiva del indígena de ver y evaluar su propia identidad. De hecho la mayanización puede estar en proceso, aunque se ignore el concepto genérico correcto para designarlo.

### Las limitaciones de la autoidentificación como maya.

En la nomenclatura de la identidad maya existe la identidad genérica y la específica. La genérica es la maya que abarca a las actuales 30 comunidades lingüísticas que habitan en mesoamérica y que tiene bases civilizatorias e históricas. Y la identidad específica es la identidad de cada comunidad lingüística en particular, de cada “grupo étnico” o nacionalidad, la que se constituye sobre bases idiomáticas y culturales. Son círculos identitarios concéntricos: identidad de comunidad lingüística; identidad maya guatemalteca, mesoamericana e internacional (la diáspora maya). Lo mismo sucede con la identidad indígena: identidad indígena guatemalteca, continental y universal (Cojtí, 2005: 56–59).

La identidad específica está incluida en la genérica y el reconocimiento de la identidad específica ya es una forma de concreción de la mayanización. No se trata de cambiar o sustituir una identidad por otra, sino de englobar la específica con la genérica, o de incluir la específica en esta última. No hay pues contradicción con la mayanización cuando una comunidad lingüística determinada asume su propia identidad étnica pero no se asume como maya por ignorancia o por desinformación (“*Soy Kaqchikel pero no soy Maya*”).

El nivel del accionar de la mayanización puede ser local, nacional o internacional, y el alcance de la reivindicación étnica y “racial” puede ser limitado y sectorial. Por ejemplo, una persona y una comunidad indígena pueden decidir el rescate solamente de su idioma y no el de otros componentes de su cultura. Lo importante es el rechazo a la ladinización de que es objeto en uno o varios aspectos de su identidad cultural y el rescate y valorización de su identidad indígena. La mayanización puede tener tantas versiones locales como personas, familias y círculos sociales en las comunidades. Lo decisivo es el quiebre que se da entre la ladinización y la mayanización, entre la “conciencia en sí” y la “conciencia para sí”.

Además, la mayanización puede que no sea un tema sujeto a las consideraciones de la opinión pública, y por ende, objeto de sondeos para ver su rechazo o aceptación. Es un dato técnico aceptado por actores externos y determinantes de la región y del mundo (académicos, universidades, políticos, legislación nacional e internacional, etcétera.). Lo que sí es medible son las implicaciones de la conciencia que tengan los designados o referentes de dicho concepto, es decir, la conciencia de los mayas y sus comunidades lingüísticas componentes respecto a sus derechos y a su futuro.

Por otro lado, hay circunstancias que exigen sólo el uso de la terminología genérica o específica, en el campo étnico. Así, casi todas las reuniones de indígenas que se realizan

en la ciudad capital, son multiétnicas, por lo que se tiende a utilizar el concepto genérico de mayas. En cambio, en la provincia y en los departamentos y municipios donde se encuentran asentados los “grupos étnicos” mayas, cualquier reunión de indígenas tiende a ser monoétnica, por lo que se tiende a utilizar el nombre propio de la comunidad étnica a la que se pertenece (Kaqchikel, K’ich’e, Mam, etcétera.).

### Los referentes de la mayanización.

El movimiento maya es un movimiento con perfil predominantemente cultural y político. Esa es la forma en que se le presenta en Guatemala. También tiene componentes sociales y económicos pero no es predominante o generalizado. Esto es quizá debido a que la dimensión cultural de la lucha indígena es la más factible o viable, es decir que es lo que el sistema o status quo permite.

Como proceso de valoración de lo que tradicionalmente ha sido desvalorizado, la mayanización implica una ideología, una creencia, un discurso y una práctica. Existen perfiles ideales de los mayas, que se manejan en términos de parámetros informales entre los activistas de la mayanización. Uk’ux b’e, una ONG maya, elaboró un cuadro comparativo de indicadores de la conciencia del indígena según su grado de colonización, y su grado de resistencia ante la colonización y al racismo. Su conocimiento puede dar a entender, al menos a nivel individual, de la dirección cultural y política que pueden seguir los mayas (2005: 115)

**Cuadro 1**  
**Indicadores de la conciencia**  
**y conducta indígena ante el Estado guatemalteco**

Perfil indígena del colonizado	Perfil del indígena medio colonizado	Perfil del maya que se resiste a la colonización
Posesionado de doctrinas coloniales (incluyendo religiosas)	Tiene referentes a medias	Hace valer su idioma
Desconocimiento de su historia	Vacila en su posición	Tiene códigos propios
Dependiente de ideologías externas.	Es ambivalente	Desarrolla su tradición oral ( historia, valores y pensamiento)
Ayudante de tendencias	Actúa por conveniencia	Cultiva sus conocimientos sobre los mayas
Obediente a lo que impone el sistema colonial	Medio se revela	Es discreto y seguro
Sumisión a otros	Es tímido	Busca comprensión
Gustos no propios	Duda de su origen	Rompe con el aislamiento
Imitadores: referencias de modelos ajenos	Confunde términos	Comparte conocimientos
Ama y odia al opresor	Raíz superficial	Tiene definida su identidad étnica
Conciencia conquistada	Es y no es	Practica la espiritualidad maya y vive sus valores a nivel personal y de familia.
Desvalora lo propio	No valora su historia	Está ligado a sus ancestros e historia
Niega sus raíces culturales	Es inseguro en la práctica de la espiritualidad.	Lucha por los derechos de su pueblo
Tiende a ser fundamentalista		

Fuente: Cuadro elaborado por José Ángel Zapeta para Uk’ux B’e’ (2006).



## 2 METODOLOGÍA

### Justificación del Estudio.

El estudio documental es un análisis transversal sobre el papel de la educación en el proceso de mayanización. El énfasis del análisis documental en el conocimiento del sistema educativo y su rol en la expansión del multiculturalismo y la mayanización, es importante por diferentes razones:

- Produce y reproduce la conciencia y la inconciencia social y étnica.
- Constituye un intermediario entre lo local y lo nacional, en las dos vías simultáneamente.
- Es un medio de construcción y destrucción de las identidades étnicas.
- Ofrece y es una vía de ascenso social, a través de las diferentes clases de profesionalización.

Otras razones del énfasis en la cuestión educativa son por un lado, el hecho que, a simple lectura de las monografías, se observa que las entidades educativas son cuantitativamente numerosas en dicho proceso, al menos en los municipios indígenas. Se buscó estudiar el rol de las instituciones y organizaciones, públicas y privadas, que hacen educación formal y no formal, con respecto a la mayanización, incluyendo las iglesias, las ONG, medios de comunicación. Este énfasis en el aspecto educativo de la mayanización no implica no abordar temas conexos en el campo político y cultural.

### Universo y muestra.

Toda la investigación de FLACSO y CIRMA sobre la mayanización consta de 18 monografías tanto institucionales como de comunidades municipales.

Las monografías fuente fueron divididas en tres grupos de acuerdo a rasgos comunes. De esa cuenta se formaron tres grupos:

- 7 municipios indígenas: Jacaltenango, Patzún, Santa María Visitación, San Miguel Totonicapán, Comalapa, San Pedro la Laguna, Sur del Petén y Norte de Alta Verapaz
- 3 municipios o espacios urbanos no indígenas: Huité y Estanzuela de Zacapa, Primero de Julio, Zona 4 de Mixco.
- 3 instituciones Públicas: Ministerio de Cultura y Deportes, Defensoría de los Derechos de los Pueblos Indígenas, Escuela Normal Pedro Molina.
- 1 ONG, la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala. (Esta monografía no fue analizada por ser muy específica).

De este total, se analizaron 13 monografías.

### Algunas limitaciones del estudio

No se obtuvieron datos sobre las instituciones educativas que no apoyaban la mayanización, por lo que es difícil contrastar, a nivel de municipios, el número de entidades pro mayanización versus los no mayanizantes o todavía ladinizantes.

Por otro lado, es difícil hacer una distinción certera entre instituciones educativas y no educativas pues estas últimas, por el simple hecho de existir, o de estar dirigidas por indígenas, emiten un mensaje para los mismos indígenas, y que puede ser catalogada como educación informal. El hecho de existir, actuar e inclusive fortalecerse, de estas entidades, significa resistencia cultural y política. No están mayanizando en sentido estricto pero son baluartes contra la latinización, y al resistir, refuerzan la permanencia de elementos culturales indígenas, los que la mayanización busca identificar, rescatar y valorar. Luego, entre los medios de socialización y por ende de educación están la familia, la iglesia, los medios de comunicación, el círculo de amigos, las relaciones sociales, etcétera; los cuales tienen una incidencia en la reproducción del concepto y de la práctica de las relaciones interétnicas.

Por ser entidades no educativas, se eliminaron del estudio: los proyectos arqueológicos, los museos, las cofradías, las alcaldías indígenas, las mayordomías, los consejos de ancianos. Pero hay investigadores que los catalogaron como fomentadores de la identidad indígena mediante su presencia institucional u organizacional vía prácticas y orientaciones mayas que realizan. En todo caso, la mayoría de ellas, son entidades indígenas endógenas a las comunidades y dependen poco del poder central de gobierno.

Se guardaron como entidades educativas, aquellas que realizan:

- Enseñanza escolar sistematizada o reglada (primaria, básicos, secundaria, etc.).
- Enseñanza extraescolar o no formal (capacitaciones y talleres cortos, diplomados esporádicos, etc.).
- Enseñanza informal (medios de comunicación, círculos sociales diversos, iglesias, ONG, etcétera.)
- Las que apoyan la infraestructura escolar y facilitan el acceso a la educación.

Aún entre estas entidades educativas, hay diferencias que hacen difícil la comparación entre ellas: una capacitación de 3 o 5 días no es comparable a un curso incluido en un pensum anual de estudios, y la cobertura de los alumnos de una escuela primaria no es igual a la cobertura de algunos municipios de parte de alguna radioemisora. Los datos registrados no permiten evaluar la cobertura de cada dependencia, ni la intensidad de su compromiso, ni la efectividad de su compromiso con la mayanización.

Asimismo, en las monografías estudiadas, hay uso de conceptos y expresiones poco definidos. Por ejemplo el concepto de promover los valores culturales mayas. Algunos investigadores incluyen el idioma y la EBI como valor cultural maya, mientras que otros se refieren específicamente a los valores éticos como la complementariedad y el equilibrio. Por ejemplo, el fomento de la identidad étnica de los indígenas. Para unos, hacer una ceremonia maya en la escuela es fomentar la identidad étnica, mientras que para otros, es la enseñanza de contenidos de la cultura maya en el aula.

La educación mayanizante, no ha sido aquí filtrada y evaluada, sino que se ha tomado en cuenta, lo que dicen las monografías analizadas. De hecho, uno de los aspectos de la mayanización, cual es la educación bilingüe, multi e intercultural, tiene varios aspectos por considerar: pensum de estudios, metodología y materiales de enseñanza, formación

de los maestros, etcétera. Puede que se declare la intención y el objetivo de una u otra enseñanza o práctica, en cierta dirección, pero el efecto y resultado puede ser nulo, mínimo o diferente.

### 3 DESARROLLO DEL ANÁLISIS: LOS MUNICIPIOS INDÍGENAS

#### Descripción de los Actores de la Mayanización.

Se registra aquí el conjunto de actores de la mayanización, solamente por razones didácticas pues en los hechos, solamente se contabilizaron las entidades educativas, para formular los hallazgos y conclusiones.

##### *Santa María Visitación*

*Intelectualidad local indígena:* Son personas que han tenido acceso a educación exterior al municipio y que han internalizado el “ser maya” u otras cosas relacionadas con lo maya. Utilizan valores propios de la comunidad para articular el discurso e ideología del Movimiento Maya nacional. El poder está con los que tienen algún grado de educación superior al del resto de la comunidad. Lo que se hereda ahora en el municipio es la educación y no la tierra.

*MINEDUC, MICUDE, Ministerio de Salud:* Son las únicas y escasas instituciones del Estado mencionadas en las entrevistas a visitecos. Son conocidas por sus obras de infraestructura como escuelas, complejos deportivos y por capacitaciones y cursos. Con el nivel nacional del Estado la relación es únicamente con el Ministerio de Educación y el Juzgado de Paz.

*Instituto La Salle:* Su impacto no solo regional sino a nivel nacional. Es una de las instituciones educativas más importantes de Visitación. En la secundaria, siguen los lineamientos de “la maya curricular” que es apoyada por organizaciones como la GTZ (Cooperación alemana) y que incluye cursos como Idioma Maya 1, 2 y 3; Historia de Guatemala e Historia de Meso América. Otro factor importante es que recibe estudiantes de todo el departamento así como de otros lugares como Petén. Lo maya en este caso no son solo ceremonias y visitas a sitios ceremoniales, así como charlas, sino que incluye cursos específicos obligatorios dentro del pensum de estudios.

*Instituto Tulán:* Junto con el Instituto La Salle trabajan en programas conjuntos para desarrollar programas de educación superior en el municipio con el aval de la USAC. Imparten la carrera de Licenciatura en Economía y Administración de Proyectos.

*Estrella Tz’utujil, Proyecto Santa María, CFC, ACOMDESCO y Comités Pro Mejoramiento:* Todas ellas son organizaciones locales reconocidas. Las más importantes son Santa María y CFC y están relacionadas especialmente con el sector rural. Proporcionan apoyo económico, jornadas de salud, capacitaciones y reuniones de coordinación; y en menor medida, proyectos productivos, obras de infraestructura y construcción de caminos.



*San Pedro la Laguna*

*ALMG y radio de la misma:* Esta sede de la ALMG cubre también los municipios de Santa María Visitación, San Pablo la Laguna, San Juan la Laguna, Santiago Atitlán y una aldea en Suchitepéquez. Realizan estudios lingüísticos y culturales, promoción y difusión del idioma tz'utujil a nivel escrito y oral y, redacción y traducción de documentos lingüísticos y culturales. Imparten clases en escuelas públicas y privadas sobre la orientación de la educación del idioma local. Los programas que se transmiten en la radio Nahual Stéreo son grabados en la capital pero promueven aspectos locales de San Pedro, como los valores y el respeto a los ancianos. Trabajan en una gramática prescriptiva sobre el tz'utujil. Realizan también obras de teatro. Fue de las primeras organizaciones que surgieron en San Pedro con temática maya. Actualmente, su influencia en el lugar es poca comparada con otras instituciones.

*Colegio Ixmucané y PRONADE:* Primer establecimiento privado. Nació por medio del consenso entre padres de familia y con el apoyo de otros proyectos comunitarios. Por falta de fondos PRONADE cubre los primeros grados; el colegio cubre la primaria y la secundaria. Hay cursos relacionados con lo maya así como la celebración de ceremonias mayas con guías espirituales. Han presentado bailes regionales donde salen vestidos con sus trajes locales. Al principio hubo problemas con los maestros en lo relativo al idioma, pero ahora eso ya está superado. Los estudiantes no usan uniforme, y la estructura arquitectónica del colegio se encuentra decorada con murales que hacen alusión a la simbología maya. El director se identifica como católico pero al mismo tiempo como creyente en la espiritualidad maya.

*Centro de Estudios Comunitario Tz'utujil (CECOTZ):* Este centro nació de la necesidad de un centro educativo que cubriera los grados más allá del nivel básico. Lo apoyaron los profesionales pedranos así como la comuna de la época. Al inicio con carreras técnicas, pero con el apoyo de la GTZ se instituyó la educación maya curricular y ahora se da de cuarto a sexto magisterio por medio de su Proyecto de Educación Maya Bilingüe Intercultural (PEMBI). En la inauguración del año escolar se realiza una ceremonia maya, asimismo, se realizan charlas sobre la misma espiritualidad. Han participado en desfiles, siempre mostrando elementos tradicionales de San Pedro la Laguna. La directora del establecimiento se define como católica y como maya, ella espera que sus estudiantes sean agentes de cambio positivos para su comunidad, pero en especial que no sean alienados de su cultura, que debe ser lo principal.

*Museo Maya Tz'utujil:* Su directora es la misma que la del CECOTZ. Ayuda a recopilar el patrimonio cultural del pueblo tz'utujil. Abrió en 1998 y fue inaugurado en el 2000, pero cerró por falta de presupuesto. Otros objetivos son reeducar una conciencia maya, integrar a las generaciones venideras en la cosmovisión maya, constituir una base iconográfica sobre el patrimonio cultural, recopilar memoria y documentales de la cultura maya tz'utujil y colaborar con otras instituciones en el proceso de enseñanza de la lecto escritura del idioma tz'utujil, k'iche' y kaqchikel. Han realizado ceremonias mayas en el museo.

*Tour de la Senda Sagrada y Curación Maya:* Es un programa de ecoturismo por toda la región del lago. Son dos recorridos: el de la Senda Sagrada y el de la Curación Maya. En el primero visitan la casa de un aj k'ij de las cercanías quien les explica en qué consiste su trabajo, habla sobre el calendario y la cosmovisión maya. A los visitantes se les explica el significado de los nawales y se toman un baño en el temascal del guía espiritual. Este aj k'ij perteneció a la ALMG pero por problemas renunció y ahora – a pesar de su activismo social – goza de poco prestigio entre la comunidad. Por su parte, el tour de la Curación Maya lleva a los visitantes ante una experta en plantas medicinales y con una local componedora de huesos (aq'omanel). Aparte de eso realizan actividades de grupo para conocer más sobre medicina tradicional. El mensaje en este caso es que la cosmovisión maya todavía se mantiene en San Pedro, sin embargo, este hecho contrasta con muchos aspectos de la realidad del lugar.

*Escuelas de español:* Hay 12 escuelas, de las cuales 5 utilizan elementos mayas para promocionarse. En estas escuelas se proyectan películas, documentales, conferencias, ceremonias mayas, clases de tejido maya, curación maya y visitas a casas de pintores y escultores de San Pedro. En estos espacios es donde se da una interacción de lo maya y el turismo.

*Pintores de San Pedro:* La tradición de pintores pedranos comenzó en 1929 con Rafael González y González. Algunos de ellos han mostrado sus pinturas en exposiciones de Estados Unidos y Europa. La mayoría de los temas representados son escenas “puras” donde no se ve una mayor influencia occidental en el pueblo. Algunos de los pintores consideran que San Pedro se ha vuelto una maquila en materia de pinturas. Sin embargo, en el pueblo han nacido nuevos conceptos distintos al tradicional Arte Naïf como la “vista de pájaro” y la “vista de hormiga”.

### *Comalapa*

*AEPIC:* Es la Asociación de Estudiantes y Profesionales Indígenas de Comalapa. Fue fundada a finales de los años sesenta. Sus objetivos eran políticos y étnicos. Se basaban en cuatro puntos con relación al indígena: a) identidad étnica y local; b) la moral religiosa; c) la situación de pobreza y; d) la discriminación. Este abordaje existe porque desde mucho antes, existió una escuela para indígenas y se heredaba la educación.

*Coordinadora Juvenil de Comalapa Woo' Kawuq:* Es de reciente fundación. Sus objetivos son políticos. Hay dos asociaciones importantes entre ella, una juvenil y otra de mujeres. Cuestionan la manera en que se vive el multiculturalismo en Comalapa.

*Asociación de Sacerdotes Mayas Oxlajuj B'atz:* También es de fundación reciente. Se conjugan experiencias individuales con creencias colectivas y conocimiento de medicina natural, entre otras. Sus campos de acción son lo religioso y lo político. Sus integrantes pasaron por un período donde eran perseguidos y criticados, pero se han abierto espacios para el tema indígena y la Asociación es uno de ellos.

*Escuelas Mayas:* Algunas de las escuelas son el Colegio Aj popoli' ak'wala' (educación bilingüe), el Colegio Técnico Maya (tuvo relación con las cofradías del pueblo). Ambas cubren los grados de primaria y el nivel básico y buscan recobrar los patrones culturales

maya locales. A la primera se le ve como un lugar donde se aprenden cosas nuevas, mientras que a la otra se la ve como muy apegada a los valores mayas y estrechamente relacionada con el Movimiento Maya.

*Coordinación Educativa:* Usa los criterios programáticos del Ministerio de Educación. Trata de representar lo maya mediante bailes, estampas culturales, elección de reinas o concursos musicales.

*Organizaciones de desarrollo:* Apoyan procesos de acceso a la educación, la salud y el crédito. Entre las organizaciones están Chuwi' Tinamit y la Asociación Integral de Desarrollo Maya ASOIDEMA. Los líderes de ambas organizaciones se definen como mayas pero no aceptan todos los postulados del Movimiento Maya.

### *Patzún*

*Asociación de Estudiantes y Profesionales Indígenas de Patzún:* Fue creada por el sector profesional de la región, tiene un enfoque cultural. Es la organización encargada de realizar los bailes indígenas de la feria del 20 de mayo así como algunas veladas culturales y algunos partidos de fútbol en contra de equipos de ladinos.

*Movimiento indígena local:* Desde los años sesenta quiso formar parte del gobierno municipal, anticipándose a muchas otras regiones del país. Finalmente lo lograron aunque luego sufrieron la represión.

*COORVEPA:* Surgió en los años 80 como una instancia política fiscalizadora y propositiva de la administración pública, y que en algunos casos, se ha enfrentado a casos de corrupción.

*Coordinadora de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), ALMG, Saq'b'e':* Son organizaciones influenciadas por el movimiento maya y que se encuentran en Patzún desde mucho antes de la firma de los Acuerdos de Paz.

*Centro Educativo Cultura y Arte:* Surgió por influencia de organizaciones mayas. Ha logrado implementar la enseñanza aprendizaje del idioma Kaqchikel, tanto a nivel primario como básico, y promueve la enseñanza de algunas tecnologías en la producción propia y en el arte.

*Centro de Aprendizaje Maya (CAM):* Su función principal es la enseñanza de algunas metodologías en la implementación del kaqchikel en las escuelas, enseñanza de valores, cosmovisión maya, calendario, arte y tecnología de producción en especialidades como el tejido y otras.

*Programa radial en Sinakan Stéreo:* Inicia hablando sobre cosmovisión maya y posteriormente invita a académicas indígenas para que aborden temas relacionados a la mujer en Patzún, así como un programa de medicina natural. En los últimos tiempos los dueños de la emisora han mostrado sus reservas hacia dichos programas, y les han negado más espacio en la emisora.

*DIGEBI:* Es la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural, y pertenece al Ministerio de Educación. Tiene algunas escuelas en Patzún. El proyecto de la enseñanza del idioma kaqchikel se lanzó desde 1986 y es obligatorio en los primeros años de

primaria pero encuentra resistencia de parte de los indígenas. Uno de sus objetivos es el fortalecimiento de la identidad cultural de cada uno de los Pueblos Indígenas.

*Comunidad Lingüística Kaqchikel:* En Patzún fue uno de los primeros lugares donde esta organización comenzó a funcionar. Su apoyo posteriormente ayudó a conformar la ALMG Academia de las Lenguas Mayas.

*Fundación Kaqchikel:* Desarrolla programas de sensibilización al docente con miras a aplicar la educación bilingüe en Patzún.

### *Región Q'echi'*

*COCODE:* Son los Comités Comunitarios de Desarrollo. Son los encargados de velar que la comunidad pague la tierra que han comprado (ante Fontierra), así como coordinar y gestionar proyectos de desarrollo, como carreteras, introducción del tendido eléctrico, sistemas de aguas potables, etcétera.

*PRONADE:* Está presente en la Comunidad El Zapote y en La Isla y a cambio el programa les dio cuatro profesores que están a cargo de más de 120 alumnos.

*Mayordomías:* Se trata de sistemas de cargos que están presentes en algunas aldeas, como en El Zapote. Su función es cuidar el santo patrón, San Antonio. Asimismo se encargan de proporcionar ayuda a los ancianos al momento de llevar a cabo los rituales q'echi'es. Tiene una jerarquía interna formada por un Mayordomo Primero hasta el Mayordomo Cuarto, y cada uno de estos posee un ayudante. Junto a las mayordomías resalta el poder religioso y político que ejercen los ancianos.

*Proyecto Arqueológico Cancuén:* Comenzó en el año de 1999 y por medio de negociaciones y un concepto nuevo de arqueología social, da trabajo a miembros de comunidades cercanas (lo que ha creado conflicto entre algunas de éstas) y además, permite la realización de ceremonias mayas en el interior del parque.

*Radio Utank'aj:* Significa "La voz del pueblo". Pertenece al Vicariato Apostólico de Petén y su sede está en Poptún. Su directora se considera una maya mopán. Sus programas se transmiten en q'echi', mopán y español. Tiene segmentos de la ALMG que aborda temas como el Calendario Maya y la cosmovisión maya. Ha tenido problemas con los ancianos q'echi'es por el contenido de éste último, porque no muestra las creencias locales, sino las del occidente indígena del país.

*Talita Kumi:* Fundación dirigida por sacerdotes salesianos y cuya sede está en San Pedro Carchá. Está enfocada en proyectos de desarrollo para la mujer q'echi'.

*Aproba Sank:* Está en el casco urbano de Chisec y significa "Asociación pro bienestar en acción" y "tu bienestar trae fortaleza a tu comunidad". Esta financiada en parte por la Universidad de Idaho y por la USAID y se centra en ayudar a algunas comunidades q'echi's a obtener sus títulos de propiedad así como ayudar a personas que, después de obtener su título de propiedad, quieran emprender proyectos de desarrollo.

*IDAEH, AMDETCA o ASIQMUC:* El IDAEH participó en la negociación para que dos comunidades – Candelaria Camposanto y Muchilha I obtuvieran el control y explotación del Parque Cuevas de Candelaria. Con respecto a las otras dos asociaciones, son

lo mismo y cada una representa a una de estas comunidades. Se trata de una organización de jóvenes y ancianos que están capacitándose como guías de turismo y buscan generar proyectos de desarrollo, para así romper el monopolio turístico que un extranjero tiene en el lugar desde hace más de dos décadas.

*U'k'ux Mayab*: El nombre completo es U'k'ux Mayab Tinamit y significa "Corazón del Pueblo Maya". Es una organización de alcance nacional creada por un grupo de líderes del Altiplano guatemalteco y promueve la cosmovisión maya en sus actividades. En algunas comunidades q'echi's los sacerdotes católicos han considerado a este movimiento como "pagano" porque no incluye creencias católicas ni cristianas en general, como una forma de disuadir a la gente de que participe en él.

*ASECSA*: Asociación de Servicios Comunitarios de Salud. Es una ONG cuya sede está en Chimaltenango pero también tiene una oficina en Cobán. Tiene fuerte incidencia en las políticas de salud en todo el país. El director ejecutivo que se encuentra en La Isla (una de las comunidades estudiadas) es considerado guía espiritual maya, pero otros consideran que no lo es.

*MICUDE y Movimiento Maya*: Su mayor logro en la región fue haber gestionado la entrega a dos comunidades del 70% de las Cuevas de Candelaria, como una forma de generar el desarrollo local y también de romper con el monopolio turístico controlado por un extranjero. Y el MICUDE ha estado dirigido por más de seis años por indígenas identificados con el Movimiento Maya, la incidencia de éste en lugares como las cuevas es importante. El MICUDE permite que libremente lleguen personas relacionadas con el Movimiento Maya a realizar ceremonias y a dar charlas sobre cosmovisión y calendario al sitio.

*Asociación de Desarrollo Integral Comunitario Releb' Wakax*: fundada por personas de las aldeas La Isla, San Pablo y Secajpur. Se autodefinen como una organización comunitaria y ONG de desarrollo y beneficio social, cultural, educativo con visión cósmica y sin finalidad lucrativa. Según ellos cuentan con el apoyo de los ancianos y ancianas en la cosmovisión maya. Se respeta la multiculturalidad, lo multilingüe y lo multiétnico. Está enfocado más hacia el mayanismo del occidente y no el local.

*AGUASACH y ADIPSEM*: Asociación de Guardianes de Salud de Chisec y Asociación de Desarrollo Integral respectivamente. Se enfocan más en proyectos de desarrollo financiados casi siempre por el FIS y por Veterinarios Sin Fronteras.

### Jacaltenango

*Diversos establecimientos educativos en aldeas*: Son escuelas que cubren los grados de primaria y secundaria y están presentes en las aldeas como La Laguna, San Marcos Huista, B'uxub', San Andrés Huista y Peb'il Pam.

*Instituto Diversificado B'alunh Q'anba'*: Es el primer instituto bilingüe de la región huista. Generan profesores que en parte cubren la demanda del municipio y del departamento. Colateralmente a la promoción de valores culturales como el idioma o la educación bilingüe, también se promueven otros valores culturales entre ellos la espiritualidad. La Academia de Lenguas Mayas ALMG colabora con este instituto y con otros establecimientos.



*Grupo Musical Mayabonh*: cantan sobre el sufrimiento, relaciones amorosas, la pobreza y sobre Jacaltenango. Sus líricas son en pop'ti' y español. Su música es comercializada y transmitida en radios comunitarias, lo que indica que es aceptada por la población local.

*CUNOC*: creó la Licenciatura en Economía Rural en la aldea 'Taj B'uxub' y el Profesorado de Enseñanza Media en la cabecera. Buscan profesionalizar a los pop'ti' y no hace énfasis en la conservación de su identidad cultural.

*Cofradías Flor de Eq' y Kajch'eya'*: fomentan la identidad local y pop'ti' por medio de prácticas y ceremonias socio religiosas católicas.

*FODIGUA; COPMAGUA; Mesa Intersectorial de Diálogo; Secretaría de la Paz; Asociación de Escuelas Mayas; Ministerio de Cultura; DIGEBI; Defensoría de la Mujer Indígena; Fundación Rigoberta Menchú; CEDIM; PRONEBI*: son instituciones externas que promueven la lucha por el reconocimiento de los Pueblos Indígenas, respeto a la identidad étnica y el discurso multicultural. Admiten la identidad maya y su lucha política. Ayudan a fomentar la identidad pop'ti' a través de la promoción de dicho idioma.

*Cooperativa Jacaltequita; Asociación de Desarrollo Rural Región IV Q'anil, ASCUDIP; Casa de la Cultura*: son instituciones internas (o semi internas) que colaboran al fortalecimiento del idioma y la cultura pop'ti'. La Casa de la Cultura fue construida gracias a la Asociación de Desarrollo Rural Región IV Q'anil.

*URL, DIGEBI*: colaboran en el proceso educativo de Jacaltenango en colaboración con establecimientos educativos, a quienes proporcionan material y orientación.

*Comunidad Lingüística Jakalteka*: es una rama de la ALMG central, por lo que fue impulsada externamente y con recursos del Estado, pero utilizó población de Jacaltenango y Concepción Huista. Es la única institución desde donde se promueve la identidad maya.

### *San Miguel Totonicapán*

*Alcaldía Indígena*: una institución presente desde hace más de cien años, colabora indirectamente con la mayanización "local" y "ancestral" al preservar la ceremonia de "traspaso de la vara" que se lleva una vez al año. Representa la vigencia del poder indígena en los ancianos, y la confianza en su sabiduría.

*Curas Agustinos Recoletos*: se les podría considerar como uno de los promotores más importantes del proceso mayanizador en su forma sincrética. Estos curas permiten la celebración (desde los años 70) de ceremonias mayas en el interior de la Catedral de Totonicapán, así como decir la misa en el idioma local: k'iche'. Su pastoral de medios de comunicación ha ayudado a las pastorales indígenas a recobrar su protagonismo en la localidad. Tienen un medio de comunicación – revista *Raq Apunk Q'ij* ("El sol de nuestro pueblo" – y de esta pastoral surgió el *Comité Cívico Kastajibal Noj*, que estuvo a punto de ganar las elecciones municipales en 2000 y llevar a una mujer indígena al cargo. Han tenido roces con la pequeña élite no indígena del pueblo.

*CDRO*: una de las más importantes ONG de Totonicapán. Es un programa desarrollista con un discurso mayanizador, sobre todo, busca recuperar la relación hombre naturaleza, es decir, es posible obtener un desarrollo económico y al mismo tiempo convivir y conservar



la vida humana y la naturaleza. Tiene un banco –Pop– que da créditos para programas de educación y comunicación.

*Maestros Bilingües:* no han sido formados en el pensamiento de la Revolución de Octubre de 1944 y hacen fuerte énfasis en la mayanización y en especial el bilingüismo. Sus trabajos ayudaron a la creación de la Reforma Educativa de 2004. Imparten cursos de matemática maya, historia y música maya.

*Morería Nima K'iche':* es un taller de vestimenta y máscaras para uso ritual en las festividades de las localidades, para la ejecución de bailes indígenas. El dueño aumentó su producción de máscaras al establecer una alianza estratégica con la Casa de la Cultura, la cual le provee de un local y de electricidad para operar las máquinas de coser.

*Proyecto Turístico Aventura Maya K'iche':* el dueño es un ladino de la región. Su objetivo es captar el mercado turístico que ofrece el denominado circuito “Mundo Maya” y crear una oferta turística en la artesanía, los bailes indígenas y el “turismo rural”.

*Grupo de empresarios de Totonicapán:* les disputan a los ancianos locales el poder político tradicional. Reivindican como valores mayas ancestrales el sistema jurídico oral, el derecho al autoreconocimiento así como otros aspectos.

## Hallazgos Cuantitativos en los Actores de la Mayanización

En el sector educativo, la mayanización está siendo realizada tanto por entidades públicas como privadas. Pero en general más las entidades del privado que las del sector público las que están al frente de ste proceso.

### *La mayanización desde el sector de instituciones oficiales.*

Las entidades públicas tienen dos formas básicas de participar en la mayanización: haciendo y dejando hacer. Haciendo como en el caso del MINEDUC con la enseñanza de idiomas indígenas y de matemática maya en las pocas escuelas y grados que tiene, y que imparten educación bilingüe (maya – castellano). O dejando hacer como en el caso del MICUDE que concede autorizaciones para que se impartan conferencias sobre cosmogonía maya en los sitios arqueológicos y centros ceremoniales.

Los diferentes municipios de predominante población indígena estudiados, no están equipados de la misma manera, en cuanto a entidades públicas involucradas. En unos participan más que otros, aunque sean de la misma dependencia, ministerio o secretaría. Así, solo en Jacaltenango hay 6 entidades públicas participantes en la mayanización: MICUDE, MINEDUC, ALMG, SEPAZ, DEMI, FODIGUA. En San miguel Totonicapán, por el contrario, las entidades públicas apenas participan en el proceso, con excepción de los maestros bilingües, en la Escuela Normal Bilingüe.

De todas las entidades públicas, las que más participan en el proceso de mayanización, en orden de frecuencia de municipios, son, en primer lugar, la Academia de Lenguas Mayas y sus respectivas Comunidades Lingüísticas específicas (Jacaltenango, San pedro la Laguna, Patzún) y el MICUDE o Ministerio de Cultura y Deportes (Jacaltenango, región Q'eqchi', y Santa María Visitación). Estas entidades fueron mencionadas en tres monografías diferentes La ALMG puede tener mayor impacto institucional debido a

sus programas en radios regionales, municipales y comunitarias, los que pueden llegar a atender a varios municipios.

En segundo lugar, están la Dirección General de Educación Bilingüe DIGEBI (Jacaltenango, Patzún) y el PRONADE (San Pedro la Laguna y la Región Q'eqchi'). Ambas entidades fueron mencionadas en 2 monografías. PRONADE es mencionado más por las alianzas que ha hecho con escuelas privadas, proveyéndoles por ejemplo recursos para maestros de los primeros grados, y por estar prestando servicios con pertinencia lingüística y cultural, en razón de la selección de los maestros de parte de las comunidades beneficiadas. Todas las demás entidades (SEPAZ, DEMI, FODIGUA, Coordinaciones Educativas, etc.). Participan en la mayanización pero en menor cuantía pues fueron mencionadas en apenas una monografía.

### *La mayanización desde el sector privado lucrativo y no lucrativo*

Las ONG tienen tres formas básicas de apoyar el proceso de mayanización: proveyendo y otorgando apoyos en infraestructura (construyendo escuelas, aulas o ampliación de aulas), apoyando el acceso a la educación (becas, créditos educativos a indígenas), o bien impartiendo contenidos de manera formal y no formal, o practicando aspectos relativos a la mayanización, en momentos claves del ciclo escolar o de los ciclos de capacitación.

No todos los municipios tienen el mismo grado de equipamiento o recursos institucionales. Las diferencias de equipamiento entre los municipios son inconstantes: en Jacaltenango, Patzún, Santa María Visitación hay alrededor de 7 entidades; en la región q'eqchi'. 6 entidades; y en Comalapa y San Pedro La Laguna, San Miguel Totonicapán, hay 4 entidades.

Las entidades privadas que más participan en el proceso de mayanización son, en orden decreciente de importancia, en los 7 municipios de mayoría indígena: Los establecimientos educativos privados (25 establecimientos), las ONG (15 entidades), los profesionales indígenas (3 asociaciones).

## **Hallazgos Cualitativos entre los Actores de la Mayanización**

### *Los extremismos en el discurso del mayanismo y del antimayanismo.*

En el discurso mayanizador, existen diferentes objetivos o temas de debate y que pueden ser de diferente naturaleza. Así, se puede tener un discurso contra el ladino. En efecto, puede encontrarse algún discurso anti ladino por ser corruptos aunque se olviden que hay indígenas que también lo son o que pueden serlo. Se puede tener un discurso contra la pobreza y el subdesarrollo, lo cual es un lugar común, y un discurso contra la propia desvalorización y colonización de los indígenas.

Por el contrario existe también algún discurso anti mayanista apenas mencionado: Hay curas párrocos ortodoxos que califican al mayanismo genuino o depurado como "pagano"; hay profesionales indígenas ladinizados y que se parapeten en las exigencias de la globalización, que califican al mayanismo de "retroceso".

La falta de homogeneidad confesional e institucional dentro y fuera del mayanismo.

No hay homogeneidad en la conducta de los mismos religiosos católicos, a menudo en el mismo municipio. Así, hay hermanos de La Salle pro mayanistas y hay curas párrocos ortodoxos y del Opus Dei que son antimayanistas. Hay sacerdotes católicos a favor del sincretismo maya cristianismo (Q' eqchies y Padres Recoletos de Totonicapán, La Salle en Visitación) mientras que en el resto de la iglesia, hay alguna oposición y resistencia hacia la mayanización.

La doctrina y la institución pueden ser puristas o mono confesionales en sus planteamientos religiosos pero no los creyentes. Así, hay directores de establecimientos educativos pueden reconocerse a la vez como católicos y como mayanistas. No aparece citado ningún caso de director de establecimiento educativo evangélico que se diga evangélico y mayanista.

La misma heterogeneidad en grados de apoyo y grados de oposición a la mayanización, se observa también entre los cooperantes.

### *Formas de la mayanización.*

Hay varias formas de mayanizar, en función de la situación que se presenta en las comunidades y de los grados de exigencia o de oposición de los actores en y del proceso. Así, se puede mayanizar en la forma sincrética, es decir combinando y tolerando la combinación entre cristianismo y mayanismo. Asimismo, se puede mayanizar en el sentido de buscar la forma depurada y genuina de los elementos de la cultura indígena, lo que implica "una limpia" de los préstamos y adopciones provenientes de la cultura ladina occidental. Y se puede mayanizar en el tradicional estilo del folklorismo impulsado por la política racista y asimilista (representación teatral y fijación de aspectos "puros" de la cultura indígena). En general, los que entienden la multiculturalización como folklorización de lo indígena, son contrarios a la mayanización.

### *La instrumentalización de la mayanización.*

En algunos espacios y circunstancias, la intensidad de la mayanización ha sido resentida como fuerte, útil y beneficiosa. Por ello, se han visto casos de instrumentalización del proceso. Para venderse ante cooperantes, algunas ONG ubicaron en su nombre la palabra maya, pues así podrían obtener mayor apoyo. Algunos cooperantes indujeron los indígenas a organizarse como mayas, o sobre bases étnicas, lo que también ha inducido a los indígenas adoptar el nombre de maya. Hay centros de enseñanza de idioma español que utilizan simbología y nombres mayas para presentarse y autopromoverse. Y hay excepcionalmente algún centro de enseñanza privado que utiliza la condición maya de los alumnos para captar fondos de cooperantes pero a lo interno, combate lo maya. Este es un caso de extrema instrumentalización de la cultura y pobreza de los mayas de parte de no indígenas.

### *Modalidades de aceptación del mayanismo.*

En términos generales, al mayanismo, se le ha percibido e interpretado como proceso capitalino que va de la ciudad al campo, y por ello, está sometido al proceso de recepción y

retención selectivas, el que hace que se acepten partes y aspectos de la ideología, del discurso y de las prácticas y que se rechacen o modifiquen otros aspectos. No hay recepción pasiva. En varias oportunidades se registraron casos de personeros de establecimientos educativos que se identificaban con la mayanización pero no aceptaban todos sus postulados. De hecho, a los indígenas de las cabeceras departamentales y municipales, solamente necesitan de un estímulo inicial para conectarse y apropiarse del proceso, y de inmediato empiezan a producir, cuestionar y generar mayanización, puesto que se trata de sí mismo. El cuestionamiento es indicador de recepción de la alusión y de involucramiento.

### *La dinámica geográfica y política de los actores de la mayanización.*

En algunos casos se ha constatado retroceso en la mayanización: entidades que iniciaron o adaptaron su actuación institucional a la mayanización pero luego han debido retroceder (Una radioemisora en Patzún, sacerdotes católicos indígenas). Y entidades que progresivamente han ido tolerando o aceptando la corriente de la mayanización en su actuación institucional.

Luego, se observa poco desarrollo en la interrelación y coordinación entre las ONG privadas. Entre ellas parece haber más competencia que cooperación en cuanto a la mayanización. Sin embargo, hay más interrelación entre entidades de diferente naturaleza, por ejemplo entre entidades públicas y privadas: por ejemplo, PRONADE coordina con Escuelas privadas, y ALMG coordina con Escuelas Públicas y privadas. y con radioemisoras.

Hay varias ONG y actores con capacidad de cobertura nacional, tal es el caso de ONG de occidente que se instalan en nororiente, y al hacerlo llevan la versión mayanista depurada, "pagana", del nor occidente o desde la ciudad capital al nor oriente. Puede mencionarse también el caso de Guías Espirituales del Occidente hacia la Región Q'eqchi'. No se conoce de casos de las ONG ni de Guías Espirituales Q'eqchi's que se implanten o de visita en el noroccidente.

Estos hallazgos cuantitativos y cualitativos sobre los actores de la mayanización, y las manera en que se realiza el proceso, revelan un procedo incipiente, nuevo, participativo, y que conlleva no sólo la lucha por los recursos y los espacios, sino también la lucha ideológica.

## **4 DESARROLLO DEL ANÁLISIS: LOS MUNICIPIOS Y BARRIOS NO INDÍGENAS**

### **Descripción de los Actores de la Mayanización**

#### *Estanzuela*

Estanzuela es un municipio predominantemente ladino y sus habitantes se asumen como ladinos. Solo una aldea del municipio es considerada como indígena, y los demás indígenas llegan temporalmente a vender o a trabajar. Es decir que demográficamente, los indígenas

que conforman un 1.7% del total de la población del municipio, no constituyen ningún contrapeso de la población ladina..

*Las relaciones interétnicas:* el racismo contra los indígenas es leve o de poca intensidad (93) pero existe. Quizá entre los términos más utilizados por el ladino para designar a los indígenas es el de “indio”, el que a la vez, es utilizado como insulto y trato despectivo verbal entre los mismos ladinos.

El enfoque asimilista tanto de los ladinos como de los indígenas persiste con fuerza. Así, para los ladinos, el conocimiento y el enarbolamiento de sus raíces hispanas es importante, asociado con atributos nobles y positivos. De ahí la existencia mitológico del ladino paradigmático, el que represente el ideal tipo de blancura. En general niegan que existan indígenas en su municipio y se asumen todos como ladinos con raíces hispánicas.

En la aldea Los Tres pinos, la única aldea indígena, no todos se reconocen como indígenas. Se da el problema de la autoidentificación pues algunos de dichos indígenas se definen como ladinos pero los del municipio los denominan indígenas por lo que “talvez sean indígenas”. Los mismos indígenas declaran no sufrir mucho de racismo y discriminación

Entre los marcadores de etnicidad indígena utilizados por los no indígenas están, las consideraciones de tipo biológico (rasgos físicos), geográfico (localización en la montaña) y económico (condiciones precarias de vida). Esto da una definición social del indígena. Pero en términos culturales, se hace una distinción étnica con el indígena a partir del idioma propio, los rasgos físicos, el traje (fajadas, envueltas), las costumbres (la existencia de y recurso a los “brujos”), la cultura (la comida, los apellidos, la música, las artesanías), las conductas y actitudes y, las capacidades y aptitudes.

Es importante reconocer que entre los rasgos conductuales y actitudinales, hay negativos y positivos. Entre los rasgos negativos atribuidos a los indígenas están: el ser necio, desconfiado, pasivo, violento o linchador, con poco espíritu de superación y sin vida higiénica. Entre los rasgos positivos están el ser humildes, sinceros, disciplinados y unificados. Y entre los rasgos relativos a capacidades y aptitudes, se les reconoce que son inteligentes, el ser buenos comerciantes, trabajadores o con capacidad de lucha para trabajar y el ser muy unidos como familia y como comunidad. Molina indica que este reconocimiento de valores positivos en el indígena es una situación que se da en todo el oriente del país y con excepción de los municipios donde hay mayoría indígena.

*Escuela, Municipalidad e Iglesia Católica:* son las tres únicas instituciones que – en palabras del autor – tendrían posibilidades de generar un proceso de mayanización. La municipalidad está más preocupada de reducir las desigualdades de trato entre habitantes urbanos y rurales que en relaciones interétnicas. El museo de Estanduela es manejado por el INGUAT y su dimensión Paleontológica es más conocida y promovida que su dimensión arqueológica, la que sí revela cierta diversidad cultural de la región, al menos la de tiempos pasados. La iglesia católica ha abordado alguna vez el respeto entre los grupos étnicos del país pero de manera, a través de la “igualdad de los hombres ante Dios”, y ocasionalmente habla de los indígenas.

La escuela no ha generado todavía una incidencia a favor de la multiculturalidad y de los Pueblos Indígenas. Los maestros y los alumnos de secundaria, al referirse a los mayas,

se refieren de la manera colonial y tradicional. Para ellos los mayas son los que habitaron en Tikal y Copan durante el período clásico y post clásico, y que tuvieron importantes logros civilizatorios pero no los relacionan con los actuales Pueblos Indígenas. En teoría reconocen la existencia de los 4 pueblos guatemaltecos de los que hablan los Acuerdos de Paz pero no los interpretan ni aplican pues no relacionan a “los cobanes” (trabajadores Q’eqchi’s estacionales) con los mayas. Todo parece indicar que hay que esperar que los nuevos materiales educativos y textos escolares, aborden bien el tema, sean distribuidos debidamente, y sean utilizados por dichos docentes para que, a futuro, al menos los futuros adultos, tengan el concepto de que los mayas de ayer son los mayas de hoy.

El autor indica que en Estanduela no hay ninguna organización ni institución que promueva la mayanización, y los llamados “indios de la montaña” están totalmente olvidados o desconectados del Movimiento Maya, y de todo lo que tenga que ver con mayanización, tanto de organizaciones estatales como privadas. Los habitantes de estanzuela, se han enterado, hasta ahora, por los medios de comunicación nacional, de la existencia del calendario maya, de la actividad de alguna ONG maya, y de los logros y declaraciones de Rigoberta Menchú, para quien sienten mucho respeto.

### *Colonia Primero de Julio, Área Metropolitana de Guatemala*

Esta colonia periférica capitalina fue creada en los años sesenta para la supuesta “clase media emergente”, que al final se quedó estancada en su “clasemedieismo”. Los indígenas siempre se ha caracterizado por tener un porcentaje bajo de presencia. De hecho, en la mayoría población ladina de la colonia, viven 4 tipos de indígenas: los tradicionales y trabajadores, los neotradicionales pero asociados a pandillas, los jóvenes de origen indígena pero en asociaciones con los no indígenas, y los “mayas” profesionales y militantes. Los “izquierdas” que son los habitantes mayoritarios y claves de la colonia, no son una organización formal, sin embargo, sus ideas si ejercen influencia en la colonia.

*Las relaciones interétnicas:* los mestizos “de izquierdas” tienen una concepción liberal de lo que debe ser el ideal de nación en Guatemala. Apoyan fuertemente el modelo mexicano de mestizaje institucional para crear una unidad imaginada (pero no real) étnicamente hablando entre todos los habitantes. Tienen una idea de nacionalismo asimilacionista (los indígenas son campesinos), producto del adoctrinamiento dado por la izquierda guatemalteca desde los años sesenta. Estas personas están entre los hijos de los primeros habitantes de la colonia.

Para estos partidarios del paradigma de la lucha de clases, y por ende, con referencia en la Revolución de Octubre de 1944, e inclusive, exmilitantes de la insurgencia, es difícil aceptar el concepto de multiculturalidad y de mayanización por contravenir a su sistema de pensamiento. Para ellos, la multiculturalización, impulsada por el Estado y los Norteamericanos, busca la organización de la sociedad en compartimentos estancos, mientras que la mayanización es un concepto separatista y no forma parte de un discurso convergente pues no busca “*las mismas oportunidades para todos*”. Consideran las demandas de los mayas como racismo, separatismo y doble discurso. Presienten que los mayas no quieren ser parte del todo, sino que solo quieren su pedazo del pastel. Consideran a los

intelectuales mayas como deformados por activar rasgos culturales que ya no existían o que nadie ha visto en las comunidades.

Sin embargo, aceptan positivamente el ascenso social y económico de los indígenas y sobre todo si lo logran a través de los estudios. Tienen una apertura limitada hacia la diferencia cultural de tipo limitado como el sincretismo cultural y de pronto, aceptarían aprender algún idioma indígena. Tienen también algún grado de respeto y simpatía por Rigoberta Menchú y por Rosalina Tuyuc, pues se presentan como son: valientes, luchadoras, honradas y valorizan así la identidad nacional. Pero no aceptan la acción afirmativa a favor de los indígenas. De hecho tienen el enfoque del asimilismo étnico, en el sentido de que los indígenas deben graduarse de guatemaltecos, asimilándose como mestizos ladinos, a través de la educación. Inclusive, aceptarían la igualdad social de los indígenas aunque en discurso de autodenominaran mayas o indígenas. Para ellos, la educación es la llave del cambio, y ese es el camino que deben seguir los indígenas para igualar o quitar espacio a los ladinos.

No tienen problemas identitarios de tipo étnico pero sí de tipo racial pues aceptan todavía la jerarquía entre razas: la piel blanca es mejor que la negra o la cobriza. No se conciben como ladinos sino como guatemaltecos y aceptan su condición de mestizos. El paraguas de “guatemalteco” lo sienten más correcto y lo interpretan como un conglomerado de identidades que ofrece una “igualdad de oportunidades para indígenas y ladinos”.

*El sistema educativo y las escuelas:* el conjunto de instituciones estatales, sobre todo educativas, con sede en la Colonia, difunden el mensaje de la Guatemala asimiladora, fomentan el nacionalista homogenizador a través de los ritos a los símbolos patrios, del cantar del himno nacional, las canciones sobre “la indita que es una sanjuanerita preciosa”, etcétera

Se podría identificar a las escuelas como los únicos espacios de mayanización en la colonia, sin embargo, dicho proceso no es percibido entre los alumnos, y a cambio, las diferenciaciones más sensibles son las socioeconómicas y no las de tipo étnico: de barrio a barrio, de estrato a estrato. Las escuelas públicas no han recibido o difundido el nuevo enfoque vehiculado por la reforma educativa y prescrita por los Acuerdos de Paz, cuales son la multiculturalidad y la multilingüidad. Todavía siguen impartiendo la imagen tradicional y estereotipada de los Pueblos Indígenas: indígenas tontos “baboeados” por los españoles, e indígenas actuales sin relación alguna con los mayas del pasado.

Los jóvenes adolescentes ahora y en edad escolar, ni siquiera están enterados de la reciente guerra interna que viene se concluyó en 1996, mucho menos de los mayas de hoy. La imagen que tienen del indígena, al igual que los adultos, es la tradicional y colonial: campesinos, rurales, agricultores, artesanos y culturalmente “puros”, en su acepción neutra, y en su acepción racista: ignorantes, “ raros” y perezosos. Los jóvenes de la Colonia, no se identifican por categorías étnicas sino que el sentido del “nosotros” se remite a relaciones generacionales, y personales y de estatus social (148). De ahí el uso de conceptos propios como cholero, shumo, marero, muco, cholo, caquero, etc. Shumo es el concepto con contenido étnico dirigido al que tiene rasgos indígenas. El rol de la escuela



ha sido y es todavía el difundir la ideología mestizocentrista y la imagen tradicional del indígena colonizado y excluido.

*La Escuela Adrián Inés Chávez:* los estudiantes únicamente lo identifican como “*un maestro de Sololá*” (cuando en realidad era de Totonicapán y uno de los más importantes lingüistas mayas). A pesar de existir la escuela mencionada, la percepción que se tiene hacia los indígenas es de paternalismo y de un racismo ya internalizado desde etapas muy tempranas de la vida de sus habitantes. En la escuela se hace muy poco para mostrar otra imagen de los indígenas, ya que los mismos profesores están cargados de estereotipos negativos que transmiten a sus alumnos.

*La Iglesia:* se consideran una institución vanguardista en materia de interculturalidad y reconoce que en la Colonia se usan expresiones duras contra los indígenas (“*no seas indio*”). Reconocen también que ha buscado incluir elementos de la cultura maya en el catolicismo (conceptos de Dios Padre, Diosa Madre, Madre tierra, etc.), pero que los indígenas constituyen una tierra para misioneros. Considera que el concepto de los 4 pueblos guatemaltecos registrada en los Acuerdos de Paz es una moda pasajera y que más allá de eso, “*todos somos guatemaltecos*”. Es decir que la iglesia sí incluye a los indígenas pero manteniendo el paradigma étnico racista que sustenta a la nación guatemalteca.

### Huité

El 0.45% de la población del municipio se considera indígena, lo cual quiere decir que el restante 99.45% es ladina, mestiza o no indígena. Los habitantes sin embargo no creen que los cuatro Pueblos establecidos por el Estado y los Acuerdos de Paz, existan en un estado puro.

*Relaciones interétnicas:* de manera predominante, el trato despectivo y racista contra el indígena existe, por lo que es necesario desarrollar algunos elementos asociados a dicho hecho. En primer lugar, en los ladinos de Huité, los que se autoidentifican como ladinos, persiste la versión asimilista de los indígenas, clasificándolos de peor a mejor, y que concuerda también con la localización geográfica, los rasgos físicos, los recursos y las conductas:

Indígenas de cabecera municipal (Ya poseen recursos materiales y están casi asimilados)

Indígenas de aldea (conocidos por ellos y con quienes interactúan),

Indígenas cobanes (interactúan con ellos temporalmente al año)

Indígenas de occidente (Los han visto con sus trajes e idiomas, y siguen étnicamente diferentes).

Por su lado, los indígenas que se definen como “indios” mantienen algunas tradiciones chortís, pero no se definen como “chortís”, lo que indica que el proceso mayanizador no ha llegado todavía a estas aldeas. La identificación que se hace del indígena tiene que ver más con rasgos fenotípicos, ideológicos y no es igual entre todos los ladinos: unos los ven con desprecio mientras que otros dicen “todos somos indios” en mayor o menor medida.

*Los maestros y las Escuelas:* la mayoría de maestros en la carrera magisterial son de Huité y se reconocen étnicamente y racialmente como mestizos. En cuanto a la matriculación escolar, para los maestros, la escuela es un espacio social y culturalmente heterogéneo, pues reciben a toda clase de niños, quienes llegan con sus diferencias culturales. Es decir que es un espacio intercultural aunque no haya grupos étnicos en el municipio. Sin embargo, los maestros no se plantan el problema del rol homogenizador que juega la escuela para con los alumnos, ni el rol de reproducción del asimilismo étnico que juega la misma. Los maestros aceptan que en Huité se realiza una buena integración social, en términos económicos y sociales, por lo que no ven ni la integración en términos de asimilación étnica, ni la emigración a nivel regional y nacional pues, del municipio también salen muchos emigrantes hacia otros departamentos y países.

Los maestros reconocen que la reforma positiva trae muchos cambios y muchos desafíos para ellos. Así, traen cambios en cuanto a métodos de enseñanza, en cuanto a grupos étnicos y conceptos identitarios (multiculturalidad, multilingüidad y multietnicidad) y retos y contenidos par los mismos maestros. Pero reconocen también que dicha Reforma Educativa no ha logrado cuajar y cristalizarse en Huité, y algunos de sus novedades no encajan bien en el municipio. Por ejemplo, es bueno hablar de los Xincas pero ya no existen. Es bueno hablar de la Educación Bilingüe pero en el municipio no se hablan idiomas indígenas.

Tienen una participación activa tanto en los Consejos municipales y departamentales de educación como en los COCODES Y COMUDES, e inclusive están elaborando una propuesta de reforma curricular para el municipio. Pero no se han implementado cambios educativos en el Municipio. Sólo un maestro de aldea ha logrado implementar una metodología activa para los alumnos, lo que constituye la única innovación en el municipio. Por el resto, Huité sigue ocupando el peor lugar en materia de calidad educativa.

## Hallazgos cualitativos

### *Densidad mínima de población indígena*

En las tres unidades analizadas (2 municipios y una Colonia de la ciudad capital) la densidad de población indígena es débil y no constituyen ningún contrapeso o no presentan ningún tipo de competitividad para la población ladina. Además de su débil densidad demográfica, los indígenas en general, están localizados en áreas periféricas y tienen condiciones de vida precaria. Está reconocido que esta situación minoritaria y precaria de los indígenas no genera racismo contra ellos, tal como acontece en los municipios y unidades urbanas donde constituyen mayoría.

### *Vigencia del racismo asimilista.*

En las unidades analizadas, siempre está vigente un enfoque asimilista étnico, los que conducen todos hacia la desaparición de los indígenas. En la Colonia primero De Julio, los indígenas se deben hacer guatemaltecos con la condición étnica mestiza, a través de la educación, mientras que en Huité y Estanzuela se deben hacerse ladinos. Este enfoque asimilista ha sido también interiorizado o afectado a los indígenas pues ellos mismos

declaran no ser objetos de racismo. Cuando todos están de acuerdo con el proceso de asimilación, todos están debidamente concordantes y nadie opina diferente.

En las tres unidades analizadas, se habla más de integración social y de igualdad social que de reconocimiento y respeto a las diferencias étnicas. Esta integración social, en términos de estratos sociales y de divisiones espaciales (urbano rural), permite ocultar la diferenciación étnica y la discriminación contra los indígenas. En efecto, en cada una de las unidades estudiadas, la presencia indígena no es cultural ni socialmente uniforme y esta situación, provoca valoraciones diferenciadas, según los criterios del racismo asimilista, pero adaptado a las realidades locales.

**Cuadro 2**  
**Valoraciones de las Diferencias Culturales Indígenas en poblados No indígenas.**

Valoraciones de diferencias culturales mayas.	Colonia 10. de Julio: población indígena muy minoritaria.	Huité y Estanzuela: Población Indígena muy minoritaria.
Lo mejor esperado y aceptable.	Indígenas "Guatemaltequizados"	Indígenas asimilados de cabecera Municipal; con algún bienestar material y casi sin cultura indígena.
	Jóvenes de origen Indígena.	Indígenas locales de aldea: pobres y abandonados.
	Indígenas neotradicionales ligados a pandillas	Indígenas "cobanes" o trabajadores agrícolas indígenas temporales: con cultura indígena y pobres.
Lo peor existente y rechazado	Indígenas Tradicionales.	Indígenas de occidente: con demasiada cultura indígena propia.

Fuente: Elaboración propia con base en los tres poblados no indígenas.

### *Vigencia del racismo asimilista en las escuelas oficiales*

El sistema educativo en las localidades analizadas no ha empezado a difundir y proyectar la multiculturalidad y la interculturalidad vehiculados por la Reforma Educativa prevista por los Acuerdos de Paz. Esto equivale a decir que continua difundiendo el nacionalismo homogenizador, el que implica que la representación de los indígenas que tienen los habitantes y los estudiantes es la misma de hace 50 años. Imagen prejuiciosa e irrealista en términos neutros (campesinos, tradicionales, analfabetos y pobres) y en términos negativos (haraganes, ignorantes, "raros"). Asimismo, la versión que tienen de los mayas es tradicional y colonial: seres que habitaron en Tikal durante el período Clásico y que luego desaparecieron, por lo que no tienen relación alguna con los mayas de hoy.

Los maestros tienden a reconocerse como mestizos y reconocen que las aulas y los edificios escolares son espacios de interculturalidad para el ingreso de los alumnos, pero no reconocen el rol homogenizador que juega en materia de asimilismo étnico a lo largo



del proceso educativo, y tampoco ven la fragmentación que empieza a darse por motivos de emigración.

*El desconocimiento de la mayanización.*

En ninguna de las unidades analizadas, es conocida la mayanización como proceso, salvo puntualmente a través de los medios de comunicación. Lo que se percibe de la mayanización en los medios, o es rechazada o es mal entendida en su significado. Consecuentemente, la mayanización es un proceso que avanza menos o nada en las localidades predominantemente no indígenas, debido entre otros, a la falta de actores y factores de mayanización.

En dichos poblados, hacen falta ONG y otras instituciones estatales que tengan que ver si no con la mayanización, al menos con el multiculturalismo. Por factores históricos (el conflicto armado terminó mucho antes en oriente y no hubo muchas de las masacres que en occidente ocurrieron); políticos (la relación de Zacapa como departamento con el Estado de Guatemala), el sistema educativo no ha propugnado por el conocimiento y el respeto de las diferencias étnicas entre los pueblos guatemaltecos, lo que explica también la ausencia de conocimiento local de la Guatemala multicultural.

Un análisis comparativo entre los municipios indígenas y no indígenas, revela una situación casi contrastada: municipios donde ya se ha iniciado el proceso de mayanización, al menos como proceso incipiente, y municipios donde no se ha iniciado, ni siquiera en discurso. Además, existe una circunstancia diferente en los municipios no indígenas, la cual es la cuasi ausencia demográfica de los indígenas o la existencia de minorías demográficas indígenas, lo que plantea la cuestión de saber cómo debería desarrollarse la mayanización en dichos espacios, en caso de que llegue a darse.

**Cuadro 3**  
**Contraste en grados de mayanización entre municipios**

Etapa del proceso	No iniciadas: ni siquiera en palabras.	Iniciadas: palabra y acción.
Unidades sociales catalogadas	Los 3 municipios no indígenas.	Los 7 municipios indígenas.
Indicadores de la etapa	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ausencia de OG y ONG mayanizadores.</li> <li>2. No vinculación de los indígenas locales al movimiento maya nacional.</li> <li>3. No inicio de la mayanización por parte de entidades públicas idóneas, principalmente la escuela.</li> <li>4. Predominio del enfoque asimilista en términos de guatemalización o de latinización.</li> <li>5. Leve racismo contra los indígenas y hasta reconocimiento de algunas cualidades colectivas en ellos.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. OG y ONG impulsando la multi e interculturalidad.</li> <li>2. Vinculación y responsabilización de los indígenas en y del movimiento maya.</li> <li>3. Algunas entidades públicas están debidamente mayanizadas, otras parcialmente, y otras nada.</li> <li>4. Inicio de concreción real del enfoque multi e intercultural.</li> <li>5. Agudo racismo contra los indígenas de parte de algunos no indígenas y leve oposición a la mayanización de parte de algunos indígenas asimilados.</li> </ol>

Fuente: Elaboración propia con base en hallazgos del propio análisis

## 5 DESARROLLO DEL ANÁLISIS: LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS

### Descripción de los Actores de la Mayanización.

#### *Ministerio de Cultura y Deportes (MICUDE)*

Una de las dependencias más vinculadas con la mayanización es el Ministerio de Cultura y Deportes, por relacionarse directamente con la Cultura. Está compuesta de tres grandes direcciones: Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, Dirección General del Deporte y la Recreación y la Dirección General de Culturas y Artes (163). Entre las dependencias más mayanizadoras del MICUDE están las entidades muy relacionadas con el tema cultural, en contraposición a las dependencias no relacionadas (164-172), tales como administración, finanzas, mantenimiento, etcétera.

*Las Unidades más Mayanizadoras.* La Unidad de lugares Sagrados y Prácticas de la Espiritualidad Maya. Esta dependencia se ocupa de facilitar el acceso de los religiosos indígenas a los sitios arqueológicos; regula el uso de los mismos para garantizar el bienestar a los practicantes y de los mismos sitios; brinda capacitaciones en cosmovisión maya y registra y libra el carné de identificación de los “ajq’ija” (maestros del tiempo) o religiosos mayas.

La Unidad de Equidad Étnica y de Género en la Diversidad Cultural. Asesora al Despacho Superior y a las Direcciones Generales del Ministerio, transversaliza los enfoques étnico y de género dentro del Ministerio de Cultura, y en las demás dependencias públicas con quienes el Ministerio tiene participación: comisiones multiinstitucionales y bilaterales, tales como en FODIGUA, la SEPREM, la CIIE, etcétera. SEPAZ, SEGEPLAN y la Vicepresidencia son internas al gobierno, pero hay lazos naturales y directos en el tema indígena y en especial en la Comisión de Reestructuración de FODIGUA. También busca tener incidencia en los temas de su competencia con otras dependencias, sean las ONG u OGs como el Ministerio de Educación, la CODISRA, la DEMI, la ALMG, el CNEM, etc. Entre sus actividades está también el proveer de capacitaciones sobre multiculturalidad e interculturalidad, y el organizar eventos que fomenten la actividad literaria mujeres indígenas, tanto mayas como garífunas.

La Subdirección de Culturas. Promociona expresiones culturales de los cuatro pueblos guatemaltecos, fortalece grupos y entidades culturales, artísticos y de artesanos; y estudian la realidad cultural del país.

El Programa de juegos Autóctonos y Tradicionales. Esta dependencia ha promovido una adaptación del Juego de Pelota Maya y ha realizado demostraciones. Su tarea fue objeto de ridiculizaciones pero gracias al apoyo de las autoridades ministeriales, su trabajo ha ido ganando respeto. Sus demostraciones generaron posicionamientos a favor y en contra, pues para algunos implicó el desentierro del pasado indígena. Hoy en día realizan campeonatos del juego de pelota a nivel nacional y tienen contratados 4 promotores de dichos juegos y campeonatos.

*Indicadores de la Discriminación Institucional contra las Unidades de los Pueblos Indígenas.* Saríah Acevedo, autora del presente estudio, realiza un análisis de la composición étnica del MICUDED, en función de la jerarquía y categoría de puestos de trabajo de los indígenas. Los puestos son de mandos altos, mandos medios y personal de servicio.

**Cuadro 4**  
**Localización de los indígenas en la jerarquía de puestos en el MICUDE**

Aspectos en los que se da la discriminación	Presencia ladina en el MICUDE	Presencia indígena en el MICUDE
Puestos de servicio: albañiles, vigilantes, pilotos y secretarías	Casi ausencia de ladinos.	Fuerte presencia indígena.
Puestos o mandos medios: profesionales y técnicos	Igual proporción entre indígenas y ladinos con tendencia de los ladinos a ser directivos	Igual proporción entre indígenas y ladinos con tendencia de los indígenas a ser subalternos.
Puestos altos: ministros, viceministros, directores generales, subdirectores generales	Casi la totalidad de funcionarios son ladinos.	Casi ausencia de indígenas con excepción del Ministro o Ministra.

Fuente: Elaboración propia, con base en los datos proveídos por Saríah Acevedo, autora de este análisis.

Esta situación revela que los puestos que ocupan los indígenas son predominantemente los de subordinación y ejecución pero no los puestos directivos. Esta situación revela entonces que, lo que ayuda a que se implemente la multiculturalidad no es tanto la composición étnica igualitaria en todos los niveles administrativos del MICUDE ni los puestos de poder que ocupan los indígenas, sino el alto mando detentado por un o una indígena y el apoyo político que da verticalmente a las dependencias, proyectos y personas que buscan implementar la multiculturalidad e interculturalidad.

*Indicadores del estado de la mayanización y las reacciones favorables y contrarias a la misma.* La autora también realiza un estudio de la postura ideológica de los mandos medios con respecto a la diversidad cultural, principalmente con personal de las dependencias más mayanizadas y mayanizadoras del MICUDE: Las Direcciones Generales: del Patrimonio cultural y natural, de Cultura y Bellas Artes, de Deportes y Recreación.

**Cuadro 5**  
**Diferencias ideológicas predominantes entre mayanizadores**  
**(multiculturalistas) y ladinizadores (monoculturalistas).**

Aspectos en los que se dan las diferencias y contradicciones	Monoculturalistas u Homogenizadores: predominantemente no indígenas y laborantes de puestos no culturales: administración, finanzas, auditoría y de servicios	Multiculturalistas y Mayanizadores: predominantemente indígenas y laborantes de puestos relacionados con la cultura.
<b>Respecto a la Autoidentificación étnica.</b>	Ladino, ladinos o mestizo, mestizo, guatemalteco, ser humano.	Indígena, según Comunidad Lingüística, Maya más referente de Comunidad lingüística,
<b>Respecto al Ministerio de Cultura por accionar a favor de culturas indígenas.</b>	No debe ser un Ministerio de Asuntos Indígenas. Debe ser un Ministerio para todos los Guatemaltecos y no solo para indígenas.	El Ministerio debe estar al servicio de todas las culturas y pueblos de Guatemala.
<b>Respecto a la diversidad cultural del país</b>	Lo ven como problema, fuente de conflictividad. Los ladinos no deben ser bilingües en lenguas nacionales pues es una imposición indígena (179).	Lo ven como riqueza: todos los ladinos deben ser bilingües en lenguas nacionales pues indígenas ya lo son.
<b>Respecto a los indígenas durante la guerra interna</b>	Los indígenas no deben verse como víctimas pues siempre tuvieron guerras internas. Los ladinos sí son víctimas de su "racismo al revés"	Los indígenas fueron las víctimas mayoritarias de la guerra interna reciente. Los indígenas son víctimas del racismo de los no indígenas.
<b>Respecto al rol y futuro de las culturas indígenas.</b>	Segregacionistas: los indígenas deben conservarse puros y no contaminarse con la cultura occidental ni la global.	Relativistas: toda práctica cultural diferenciada es buena, aunque vaya contra derechos humanos.
	Universalistas: la dilución de las culturas indígenas es inevitable ante la globalización.	Evasores de conflictos: no hay que abordar la discriminación para no tener problemas. No se debe dar acción afirmativa para igualar a los indígenas con los ladinos.
	Nacionalistas: la herencia maya y los sitios arqueológicos pertenecen a los ladinos y no a los mayas.	Críticos: la verdadera armonía se da si se cambian estructuras que reproducen inequidades y exclusiones. Con inequidad no puede haber interculturalidad.
<b>Respecto a la Interculturalidad.</b>	Es suficiente con la interculturalidad que busca mejorar las relaciones humanas entre ladinos e indígenas.	La interculturalidad es una forma Light de ver las relaciones entre pueblos y que obvia el racismo( 179).
<b>Respecto a Reivindicaciones mayas</b>	Lo maya es una identidad inventada. La cultura maya solamente es folklore.	Lo maya es una identidad real y fundamentada. La cultura indígena es cultura maya.

Fuente: Elaboración propia, con base en los datos proveídos por Sariah Acevedo, autora del análisis sobre el MICUDE.



La autora demuestra que el cambio legal e institucional no se está acompañando del cambio en las estructuras mentales y simbólicas de quienes operan las políticas públicas. Esto da como resultado que hay diferencias de ritmo y por ende contradicciones entre el avance formal y el avance real de la mayanización. Cada funcionario opera en función de sus creencias y sistemas de opinión, lo que da lugar a que el MICUDE ejecute proyectos contradictorios, pertenecientes tanto al enfoque racista asimilista (ladinización) como al enfoque de la mayanización.

### *La Escuela Pedro Molina (EPM)*

La Escuela Pedro Molina – EPM, situada en Chimaltenango Cabecera, fue creada durante el Período Democrático, en 1945. Es una escuela normal para formar maestros de primaria, predominantemente indígenas.

*Indicadores de la Localización y Jerarquía de las Escuelas Magisteriales de la EPM.* Como consecuencia de los Acuerdos de Paz y del cumplimiento de la Reforma Educativa prescrita por ellos, la EPM tiene dos versiones: la Escuela Pedro Molina Tradicional, que ahora forma al magisterio intercultural, y la Escuela Pedro Molina Nueva que forma al Magisterio Bilingüe Intercultural. Es una escuela que revela los cambios políticos, administrativos y pedagógicos que derivan de los Acuerdos de Paz.

El Magisterio Intercultural (MI) se crea a partir de implantar esta modalidad al Magisterio latinizante y asimilista que ya existía. Es decir, que el Magisterio “Tradicional” se convierte en Magisterio Intercultural. Mientras que el Magisterio Bilingüe Intercultural (MIB), es completamente nuevo, y se adscribe al primero mencionado. La transformación del Magisterio Ladinizante sólo en Magisterio Intercultural se debió a la resistencia de los miembros de dicha institución a transformarse en Bilingües e Interculturales.

Ambas escuelas forman a maestros de Primaria y del nivel Infantil, pero al igual que en el MICUDE, las contradicciones internas entre los dos tipos de escuelas (autoridades y maestros y alumnos), revelan la institucionalización de la contradicción entre mayanizadores (MBI) e Interculturalizadores (MI), aunque el alumnado de ambas escuelas sean indígenas. Al existir dos carreras de magisterio “antagónicas” (Magisterio Intercultural – MI – y el Magisterio Bilingüe Intercultural – MBI ) la mayanización en la educación también se va a ver de dos formas distintas. Esto provoca que existan dos grupos de maestros: los “tradicionalistas” (que mantienen posturas discriminativas o racistas) y los “bilingües” (que tienen una postura a favor de la mayanización). El posicionamiento de los maestros del Magisterio Intercultural no es homogéneo. Lo importante es que en todas las posturas, existe indígenas y no indígenas.

La autora indica 3 maneras de interpretar y aplicar la interculturalidad desde el punto de vista de los maestros y autoridades educativas.

- Como asimilismo o racismo asimilador
- Como folklorismo y aceptación de raíces indígenas
- Como Respeto igualitario a la diferencia étnica



De estas tres posturas y prácticas, la hegemónica o predominante es la del folklorismo, quizá porque no atenta contra el ideal de igualdad individual que predica la EPM.

*Indicadores de la Discriminación Institucional del MBI*

**Cuadro 6**  
Diferencias de línea de mando, equipamiento y recursos entre el Magisterio Intercultural y el Magisterio Bilingüe de la EPM.

Aspectos en que se dan aspectos Discriminativos	Magisterio intercultural	Magisterio bilingüe
<b>Autoridades</b>	Mayoría de hombres ladinos o mestizos. Máxima autoridad: hombre ladino. Mandos medios: mujer mestiza y hombre indígena	Máxima autoridad: mujer indígena. Mayoría de mujeres indígenas.
<b>Maestros</b>	Mayoría de Ladinos o Mestizos	Todos indígenas
<b>Alumnos</b>	Mayoría maya	Mayas con mayoría de mujeres indígenas
<b>Idioma de Enseñanza y fuera de aulas</b>	El castellano (cuando eran magisterio ladinizante, se enseñaba kaqchikel desde 1949, ahora que son interculturales, no)	El castellano y el kaqchikel.
<b>Uniforme</b>	El uniforme ladino occidental como prueba de igualdad y disciplina.	Traje maya regional con una prenda identificadora de la EPM.
<b>Recursos Educativos</b>	Estudiantes con becas, residencia para maestros, maestros con contratos estables	Inicialmente estudiantes sin becas, maestros sin residencia, maestros con contratos temporales, etcétera.
<b>Jerarquía Administrativa</b>	Semiautónomo y con jurisdicción sobre el MBI	Adscrita al MI y por ende, subordinado administrativamente.

Fuente: Elaboración propia con base en datos suministrados por Aura Cumes, autora del estudio sobre la EPM.

Ese cuadro revela que en diferentes aspectos, la carrera de Magisterio Bilingüe Intercultural, la más mayanizada y mayanizadora ante los estudiantes, fue creada y mantenida en situación de subordinación, lo que no favorece su desarrollo institucional, ni el cumplimiento de sus objetivos de rescate y revitalización de la cultura Kaqchikel. La discriminación es evidente al comparar las condiciones de la Carrera de MI con la condición de los alumnos (mayoría de kaqchikeles) y la región de ubicación (Región Kaqchikel). Estos últimos aspectos de la discriminación no se dan en la Carrera MBI pero sí se constatan en su subordinación y desventajas materiales y administrativas.

Indicadores del estado de la mayanización y reacciones favorables y contrarias a la misma.

**Cuadro 7**  
**Diferencias ideológicas entre el Magisterio Intercultural y el Magisterio Bilingüe en la EPM.**

Aspectos en los que se da la Contradicción.	Magisterio intercultural	Magisterio bilingüe intercultural
<b>Discurso Interétnico Predominante</b>	Discurso igualitarista o de la igualdad entendida como cierta diversidad étnica en el marco del castellano y de la ladinización. Da énfasis al discurso políticamente correcto sin relación con la práctica y el análisis de la realidad.	Discurso mayanizador sin medias tintas. Se busca la igualdad pero con respeto a las diferencias étnicas. Da énfasis a la práctica y la realidad y no al discurso
<b>Indicadores de interculturalidad Para alumnos.</b>	Inclusión de cursos de educación bilingüe, filosofía maya e historia de Guatemala y Mesoamérica.	Enseñanza y uso del kaqchikel a la par del castellano, clima ideológico mayanizador de la escuela, cursos de literatura, matemática e idioma mayas, etcétera.
<b>Indicadores de de Formación en interculturalidad para maestros.</b>	Capacitaciones sobre educación intercultural y multicultural.	Auto didactismo y participación en eventos sobre civilización maya.
<b>Maneras de aplicar la interculturalidad</b>	Predominantemente como folklor (representación de costumbres y tradiciones puras de los indígenas).	Como reafirmación de la propia cultura y la búsqueda de la igualdad entre culturas nacionales pero con respeto a las diferencias culturales.
<b>Tendencia de autoridades hacia otra escuela.</b>	Absorber y asimilar a la Escuela Bilingüe Intercultural – MBI.	Separarse y tener autonomía de la Escuela Intercultural MI.
<b>Enfoque de los derechos indígenas.</b>	Ciudadanía monocultural o ladinizante, sólo a nivel individual.	Ciudadanía multicultural, de tipo individual y colectiva.
<b>Visión de Profesores Indígenas</b>	Para ser iguales a los ladinos, hay que abandonar la cultura e idiomas indígenas.	La igualdad con los ladinos, en lo económico y social, no riñe con la revitalización de los idiomas y culturas.
<b>Manera de resolver diferencias étnicas.</b>	Las diferencias entre ladinos e indígenas se resuelven con la igualdad y en la guatemalidad. Antes de mayas y ladinos son guatemaltecos. Aboga por la latinización de los indígenas.	Las diferencias étnicas se resuelven reconociendo el derecho al autogobierno y autogestión de los pueblos indígenas. Aboga por la unidad en la diversidad.
<b>Manera de verse así mismos.</b>	Justos e Interculturales: toleraron a la MBI, y dan oportunidades educativas a indígenas.	Justos e Interculturales: tienen derecho a rescatar la cultura e idiomas indígenas, e igualarse a los ladinos sin cambiar su identidad.
<b>Maneras de eliminar el racismo</b>	Afirmando que “ todos somos iguales” y tratando a los indígenas como “ uno de los nuestros” (ladinización)	Afirmando que todos somos iguales pero étnicamente diferentes y buscando la igualdad en la realidad.

Fuente: Elaboración propia con base en datos suministrados por Aura Cumes, autora del estudio sobre la EPM. Las citas entre paréntesis están implícitas en el estudio.

La visión predominante de los no indígenas sobre el movimiento maya es negativa: existe un temor hacia el crecimiento del movimiento maya y hay reproches a las autoridades públicas ladinas por su falta de “control” sobre esos movimientos, de los que temen que se puedan radicalizar aprovechando de que son mayorías. Consideran a los mayanistas como extremistas, racistas al revés, resentidos sectorialistas y divisionistas. No son igualitaristas y buscan privilegios. Son una amenaza a la unidad nacional y la construcción de lo guatemalteco. La mayor parte de estos calificativos e interpretaciones se los aplican también a la Escuela Bilingüe Intercultural.

En el grupo de estudiantes del MI, la autora no identifica mayores posicionamientos con respecto a la interculturalidad: si bien hay alguna aprobación por la latinización pues es un medio para progresar y evitar marginación social para los indígenas y es un medio para evitar posicionamientos étnicos para los ladinos, en general también se constatan algunos progresos gracias a la interculturalidad aplicada: los no indígenas reconocen haber aprendido a respetar más a los indígenas, mientras que los indígenas reconocen que en la escuela, ha disminuido o no existe la discriminación hacia ellos. Entre el grupo de los estudiantes existen cuatro de ellos que son xincas, y con las políticas interculturales se han visto beneficiados porque los ha visibilizado culturalmente.

### *Defensoría de Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI) en la PDH*

La DDPI se instaló definitivamente hacia 1999, en la PDH, tras una consulta de más de 189 organizaciones mayas, realizado por un Comité pro Consenso y con base en lo estipulado por el Convenio 169 en materia de consulta a los Pueblos Indígenas. Su objetivo fue aumentar la capacidad de la PDH y del Estado, para atender los derechos específicos indígenas, en el ámbito de los derechos colectivos y específicos, y tutelar los derechos de los Pueblos Indígenas como sector vulnerable (218). Dichos objetivos fueron definidos con base en la consulta con las organizaciones indígenas y negociados dentro de la misma PDH.

Pero su instalación y funcionamiento enfrentó resistencia y oposición de parte de los no indígenas, tanto por racismo como por desconocimiento y miedo a la cultura indígena. Se le acusó de dividir a la institución y de producir otros referentes innecesarios en la misma. Y se discrimina su funcionamiento de diferentes maneras: lentitud de la cooperación hacia sus actividades como dependencia, tratamiento desigual o discriminatorio para los indígenas miembros de la DDPI, magnificación de las faltas de los laborantes indígenas, rechazó gratuito sus escritos en idioma castellano. Se les dio a entender que con su presencia rebajaban la PDH a la condición de una “tortillería”, se les consideró estereotipadamente como adivinadores y costumbristas, y se les ha denominado con apelativos descuidados (“indigenistas”) (229).

La solución contra dicha oposición y racismo, fue cumplir con el mandato de los Procuradores y que fue el evitar que la PDH fuera insensible al tema indígena. Para ello, realizan jornadas de capacitación global o abarcadores de todo el personal con el objeto de acercar a los dependientes de la PDH hacia el tema indígena. Asimismo, se debió demostrar a los mismos la legitimidad jurídica, histórica y política del mandato de la PDH

y de la creación de la DDPI, así como se debió clarificar la delimitación de las funciones de la DDPI para anticiparse a las críticas contra ella.

Entonces, por la resistencia y oposición sufrida a su existencia y funcionamiento, la DDPI debió redefinir las capacitaciones y objetivos de la misma. Así, ahora, sus capacitaciones internas buscan sensibilizar sobre derecho indígena, racismo y multiculturalismo. Buscan promover el uso del derecho indígena y el acceso indígena a la justicia oficial. Inclusive, ha buscado informar sobre aspectos elementales de la cultura maya a través de cursos de idioma quiché y sobre el significado de los Nawales. El resultado ha sido una leve mejoría en materia de cambio de actitudes en el campo laboral, pero que es parcial, pues de hecho prosiguen las actitudes de discriminación contra los indígenas a nivel institucional y personal.

*Indicadores de la discriminación institucional de la DDPI* Entonces, persisten diferencias substanciales entre los indígenas de la DDPI y los ladinos del resto de la PDH.

### Cuadro 8

#### La discriminación institucional de la DDPI en el seno de la PDH.

Aspectos donde se da el trato discriminatorio	No indígenas del resto de la PDH	Indígenas de la DDPI
Número de empleados en planta central(300)	Del 100 % de empleados de planta central, el 90% son ladinos.	Del 100% de empleados de planta central, sólo el 10% son indígenas.
Número de empleados en sedes regionales.	Del 100% de empleados en sedes regionales, el 23% son ladinos.	Del 100% de empleados de sedes regionales, sólo el 17% son indígenas.
Etnicidad en el Consejo asesor del Procurador.	100% ladinos	0% de indígenas
Monitoreo de 13 Acuerdos de Paz en el 2005 por la PDH.	Los 12 Acuerdos de Paz no indígenas fueron monitoreados	El AIDPI no fue monitoreado. .
Fuentes de Financiamiento	Mayoritariamente, son fondos del Estado guatemalteco	(Mayoritariamente, son fondos de cooperación externa)

Fuente: elaboración propia con base en datos suministrados por Roddy Brett, autor del estudio sobre la DDPI de la PDH.

Estas desigualdades en cuanto a cantidad de indígenas, localización en la jerarquía institucional, fuentes de financiamiento y tratamiento del tema indígena, evidencian la discriminación institucional de que es objeto la Defensoría de Derechos de los Pueblos Indígenas en la PDH, y que explican las limitantes de su accionar y proyección institucional. Es discriminador el número de empleados no indígenas de planta central pues siendo un espacio público común, debería ser un espacio multicultural, y para el efecto, debería ser proporcional el número de indígenas y ladinos contratados para laborar en el mismo. Lo

mismo puede decirse de la composición étnica del consejo asesor, el que no permite que los derechos e intereses de los Pueblos Indígenas sean escuchados por el Procurador.

*Indicadores de la Ideología y Creencias Étnicas y Raciales del personal no indígena en el seno de la PDH contra la DDPI.*

### Cuadro 9

#### Diferencias de ideología entre indígenas de la DDPI y resto de la PDH

Aspectos objetos de las diferencias y contradicciones.	Ladinos de la PDH	Indígenas de la DDPI
<b>Concepto de la propia identidad étnica</b>	Tienen concepto formalista, neutral y teórico de la identidad ladina y no lo ubican en un ambiente de dominación política y cultural.	Tienen un concepto histórico, político de su identidad y lo ubican en las relaciones sociales. Reconocen dificultades de mantenerlo ante el racismo del pueblo no indígena.
<b>Concepto de la identidad étnica del otro</b>	Reducen la identidad y cultura del indígena al folklorismo: traje, idiomas, ceremonias.	No conciben la cultura ladina como folklor, y no tienen posibilidades de concretarla como tal. No tienen imagen estereotipada de la cultura ladina pues la viven a diario.
<b>Concepto del Multiculturalismo</b>	Asumen el concepto pero no critican su falta de aplicación en Guatemala. En la PDH existe abordaje parcial y personal pero no institucional e integral de la misma.	Asumen el concepto como un proyecto a ejecutar pues reconocen que no ha tenido aplicación real y oficial.
<b>Concepto del Racismo.</b>	Tienen base teórica sólida y legal sobre racismo y discriminación pero no lo relacionan con las estructuras estatales y sociales ni con las normas y prácticas diarias.	Relacionan el racismo y la discriminación con la estructura social y estatal, con las raíces históricas, las adaptaciones que ha tenido y con sus experiencias concretas cotidianas.
<b>Concepto de las relaciones interétnicas en la PDH</b>	Consideran que las relaciones con indígenas son positivas y los casos excepcionales que hay de racismo se deben a la ignorancia.	Consideran que las relaciones con ladinos son negativas pues han sufrido comentarios y acciones racistas de parte de sus compañeros no indígenas.

Fuente: elaboración propia con base en datos suministrados por Roddy Brett, autor del estudio sobre la DDPI de la PDH. Las citas entre paréntesis están implícitas en el estudio analizado.

Las desigualdades y tratamiento discriminatorio que sufre la DDPI depende de las actitudes, creencias e ideología de los detentores del poder en la PDH y de los compañeros de trabajo no indígenas. Estas negativas condiciones de disminuyen o evitan la eficacia de sus labores, tanto hacia dentro como hacia fuera de la entidad: Estado y Sociedad Civil determinan asimismo.

La mayoría de indígenas tuvieron alguna relación con el movimiento maya y por ello tienen una postura más o menos homogénea y están más informados o son más conocedores de los temas de multi e interculturalidad.

*Hallazgos*

Las tres entidades analizadas aquí son dependencias públicas pues reciben fondos del Estado, forman parte del organigrama del Estado. Claro que tienen especificidad de funciones (la DDPI es entidad fiscalizadora del Estado) pero también rasgos comunes como el ser parte del conjunto de instituciones públicas denominadas “ventanillas Indígenas”, las que sus mismos miembros integrantes han calificado como discriminadas y excluidas dentro del mismo Estado.

Los elementos comunes a las 3 dependencias analizadas aquí, son generalizables pues a todas las “ventanillas indígenas”, es decir, al conjunto de dependencias indígenas creadas recientemente dentro del Estado.

*Creación y transformación institucionales a contracorriente.*

Las tres dependencias se crean o transforman para implementar el enfoque de la multiculturalidad e interculturalidad, el que incluye los derechos indígenas en general, en las instituciones o dependencias públicas receptoras: Ministerio de Educación alojando a las Escuelas Normales Bilingües e Interculturales Procuraduría de Derechos Humanos alojando a la DDPI y algunas dependencias del Ministerio de Cultura y Deportes. Estas dependencias públicas receptoras aplicaban coherentemente y sincronizadamente el enfoque del racismo asimilista, es decir, el enfoque de la ladinización de los indígenas, la que fue y es todavía la ideología dominante y oficial. Las dependencias multiculturalistas se crearon pues a contracorriente y para ir contra la corriente general y oficial, lo que torna difícil el cumplimiento de sus labores y su propia sobrevivencia institucional. Una tentativa de visualizar la gradación en las mejores maneras de crear o transformar instituciones pro mayanización en el Estado, nos da la siguiente situación:

**Cuadro 10**  
**Grados de mayanización legal e institucional**  
**entre ogs o dependencias públicas.**

Dependencias públicas ladinizantes	Dependencias públicas ladinizantes transformadas	Dependencias públicas creadas pero subordinadas	Dependencias públicas indígenas creadas y autónomas.
Todas las Instituciones públicas.	La Escuela Normal Intercultural de la EPM, en el MINEDUC.	El Programa de Educación Bilingüe en el MINEDUC y la unidad de equidad étnica y de género en el MICUDE.	La Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala.
Las OG creadas por no indígenas para impulsar la ladinización o la guatemalización de los indígenas.	Las OG creadas previamente para “guatemalizar” a los indígenas pero transformadas para ser interculturales no por voluntad propia sino por orden superior.	Las OG creadas bajo el impulso de ONG mayas, para impulsar los derechos indígenas en el Estado.	Las OG descentralizados o autónomas creadas bajo el impulso de ONG mayas para impulsar derechos lingüísticos

<p><b>Los no indígenas no necesitan vincularse con movimientos pro multiculturalidad pues tienen el poder.</b></p>	<p>No indígenas tienen el poder y cooptan conceptos y prácticas de igualdad étnica para defender sus derechos. Tienen mal concepto del movimiento maya.</p>	<p>Indígenas dependientes, tuvieron vinculación relativa con el movimiento maya.</p>	<p>Indígenas gozan de relativa autonomía para presupuestar y programar sus actividades pro rescate de idiomas indígenas.</p>
<p><b>Las OG no son impulsadoras de la mayanización, sobre todo las no relacionadas con la cultura, y presentan resistencias al abordaje del tema indígena.</b></p>	<p>Las entidades públicas son nula o parcialmente impulsadoras de la mayanización, y trabajan con contradicciones y bloqueos internos. Les es incómodo iniciar una labor de reconocimiento positivo a los indígenas.</p>	<p>La dependencia pública es totalmente impulsadora de la mayanización, pero está maniatada pues depende de la decisión de los no indígenas y de sus superiores.</p>	<p>La dependencia pública depende de organismos del Estado para su presupuesto pero sus órganos independientes les permite relativa libertad para impulsar la mayanización a voluntad.</p>
<p><b>Hay predominio del enfoque de la onoculturalidad, y no se quedan en discurso. Hay un abordaje teórico de la multiculturalidad y racismo.</b></p>	<p>Predominio del enfoque de la interculturalidad, aunque todo quede en discurso y discurso resematizado para cooptar conceptos acordes a sus privilegios.</p>	<p>Predominio del enfoque de la mayanización, la que a veces se queda en discurso, según el compromiso de los indígenas.</p>	<p>Predominio del enfoque de la mayanización, la que no se queda en discurso. Es la única entidad estatal definida a favor de la multiculturalidad en el interior.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en hallazgos del propio análisis

Este cuadro recapitulativo nos indica que, para multiculturalizar, es mejor crear que transformar instituciones públicas, pero es mucho mejor crear entidades autónomas que entidades subordinadas. La transformación de entidades públicas ladinizantes en entidades mayanizantes o pluralistas es improductiva o esfuerzo perdido.

### *Limitantes de los métodos democráticos de transformación institucional*

El momento y el contexto en que se crean o transforman las dependencias públicas son los de la de la democracia liberal, lo que implica el uso y aplicación de métodos y procedimientos de tipo democrático: consulta, persuasión, capacitaciones para sensibilización, reacomodos y reorientaciones institucionales, peticiones de espacio físico e institucional, etcétera. Este tipo de metodología de creación o transformación es menos veloz y menos eficaz pues la destrucción y eliminación de las culturas indígenas o su omisión e ignorancia sí fue veloz y eficaz al utilizar los métodos autoritarios y coactivos: castigos físicos y otras formas de violencia, no contratación de indígenas, desatención e invisibilización de los indígenas, etcétera.

En las tres dependencias analizadas, las capacitaciones sobre la multi e interculturalidad han sido el método para reducir o eliminar el racismo vigente contra lo indígena, y el método para transformar las dependencias ladinizantes. La transformación de dependencias ladinizantes con población meta indígena, mediante capacitaciones al personal docente no tiene efecto. En ellas se cumple el dicho “árbol que crece torcido, ya nunca se enderezará”.



Por la sensibilidad del tema étnico y racial para el ladino, y por su resistencia a conocer del tema indígena, dichas capacitaciones no siempre pueden abordar directa y frontalmente sino que deben recurrir a estrategias de abordaje indirecto: con rodeos y con guantes de seda. Por ejemplo, abordarlo iniciando con un recorrido histórico sobre los mayas del período clásico y preclásico, o empezando con alguna teoría de los prejuicios sociales, etcétera. Luego, el efecto de dichas capacitaciones no ha sido significativo. En la mayoría de los casos, han logrado la modificación de actitudes, reduciendo la intolerancia hacia el indígena o ampliando la cultura general de algunos participantes. Utilizando la clasificación de Santiago Bastos sobre las propuestas sobre la diversificación y la nación en Guatemala, puede decirse que las capacitaciones cuando mucho pueden pasar a los oyentes del “nacionalismo segregador” al asimilismo universalista (PNUD; 2006: 8).

Cuadro 11  
Resumen de propuestas

Propuestas sobre la Diversidad Cultural	Nacionalismo segregador	Asimilacionismo universalista	Multiculturalismo Individual	Multiculturalismo Colectivo	Nacionalismo Indígena
Visión de la Diversidad Cultural	No la reconoce pero jerarquiza entre inferiores y superiores	No la reconoce pero tolera que permanezca en un mundo privado y folklórico	Sí la reconoce y la considera fuente de derechos culturales.	Sí la reconoce y la considera fuente de derechos culturales y políticos	Sí la reconoce y la considera fuente de derechos culturales y políticos

Fuente: resumen del cuadro elaborado por Santiago Bastos, para PNUD, 2006.

El nacionalismo segregador plantea que desde una patria común, evidentemente ladina, no se reconoce políticamente la diversidad cultural, aunque de hecho se discrimine a los indígenas, abiertamente o basándose en la “igualdad ante la ley”. El Asimilacionismo universalista reconoce la desigualdad étnica existente y para solucionarla propone una igualdad real ante la ley, dentro del marco de la nación monoétnica, mientras que la diversidad cultural queda fuera del campo político.

#### *Creación y funcionamiento discriminado de instituciones públicas indígenas*

Su creación es negociada y permitida simbólicamente. Han sido solicitadas y resolicitadas por los indígenas y sus aliados no indígenas, tras llenar innumerables requisitos democráticos (consultas nacionales), pero condicionado de manera que no provoquen gastos ni protestas por alterar el orden establecido. En general, la modalidad de funcionamiento dependencias públicas multiculturalizadoras y mayanizadoras es “de perfil bajo” y “de manera a no provocar olas” en el coludido mundo político y empresarial gobernante, al igual que el tratamiento que se le da a todo el tema indígena en el Estado. Se crean y se mantienen para que no funcionen, y para que sobrevivan con la ayuda internacional.

Por consiguiente, no se crean como instituciones públicas en buen estado de salud y con todas las posibilidades de realizar sus labores sino se crean en estado subordinado y en estado maltrecho, sufriendo ya la discriminación estatal y los efectos de su racismo. Una



puesta en común de la discriminación institucional que padecen los indígenas en las tres dependencias analizadas, nos revela lo siguiente:

- Falta de financiamiento estatal y presencia de cooperación externa.
- Falta de recursos en materiales y equipo.
- Falta de jerarquía administrativa de la dependencia que se trate.
- Localización del personal indígena en puestos de ejecución y servicios.
- Falta de apoyo político para acometer sus funciones.
- Falta de recursos humanos para la dependencia indígena que se trate.
- Bloqueos internos a sus labores de parte de otras dependencias no indígenas.
- Omisión del tema indígena en análisis y evaluaciones del país, etcétera.
- Ausencia de indígenas en los puestos de alta dirección y de asesoría.
- Presencia indígena minoritaria en instituciones mayoritariamente ladinas.

En general, los responsables y el personal de las dependencias indígenas, no tienen el poder o la jerarquía administrativa de mayor nivel en las dependencias receptoras o alojantes, por ello, sus posibilidades son siempre limitadas y dependen de la voluntad y decisión de otros.

#### *Distancia entre los cambios institucionales y legales y los cambios ideológicos y de paradigmas.*

El estudio de Acevedo revela que hay una diferencia y distancia entre los cambios legales e institucionales, y los cambios de ideología y de mentalidad de los funcionarios y empleados públicos. Este atraso o esta mala ejecución en el cambio ideológico es lo que explica también no sólo la discriminación institucional sino la resistencia ideológica que hay contra las dependencias públicas indígenas y su actuación.

Es un hecho que el cambio de leyes y la creación de dependencias es más fácil y expeditivo, pero no así los cambios de valores y de mentalidades de los funcionarios. Los cambios de valores y creencias son de mediano plazo pues implican erosión progresiva del sistema de valores que cree y practica cada persona, pero serían más rápidos si dieran en un contexto de cambio integral y con medidas disciplinarias congruentes. Por ahora, la predominancia del paradigma étnico racista hace que la mente racista y colonizadora, frene y elimine el potencial de cambio que pueden tener nuevos enfoques tímidos como el de interculturalidad y los cambios legales e institucionales. Se han realizado pues, más cambios formales que reales.

Una puesta en común de los campos en los que se manifiestan las diferencias ideológicas entre programas y entre empleados públicos con respecto a la mayanización, da como resultado los siguientes ámbitos:

- La autoidentificación étnica y el concepto de la propia identidad étnica.
- La mayanización en las dependencias públicas.

- La diversidad cultural del país.
- El papel de los indígenas durante la guerra interna.
- El papel futuro de las culturas indígenas.
- El significado y el papel de la interculturalidad y sus formas de aplicación.
- El significado y el papel de la multiculturalidad y sus formas de aplicación.
- Las reivindicaciones mayas.
- Las relaciones interétnicas entre ladinos e indígenas.
- Los cursos que se refieren a pueblos indígenas.
- La predisposición asimilista hacia las dependencias públicas indígenas.
- La manera en que debería resolverse las diferencias étnicas.
- La manera de verse a sí mismo, de cada pueblo, en relación al otro.
- El concepto y existencia del racismo y las maneras de eliminarlo.

El cambio de enfoque y de paradigma no se ha dado de manera coherente, obligatoria y en la misma intensidad en todas las dependencias y categorías de personal, por ello, se dan contradicciones entre programas y proyectos, y entre las actitudes y conductas del personal. Por ello, en dependencias poco controladas, el funcionariado y la burocracia puede bloquear los proyectos y programas pro mayanización y maniobrar para bloquearlos y eliminarlos.

Contra la igualdad en la diferencia étnica buscada por los indígenas de las dependencias indígenas creadas, reacciona la ideología racista preexistente y dominante en la mayoría de los funcionarios y empleados no indígenas. El asunto no es quien tiene la razón, sino quien tiene el poder de hacer sentir y de hacer obedecer su punto de vista. Y en esta materia, los no indígenas coloniales tienen el poder de hacer prevalecer su visión sobre los indígenas y sobre lo que deberían ser y hacer las dependencias indígenas.

Se confirma que los cambios de paradigma, si no se acompañan tanto de cambios institucionales y legales, como de cambios profundos y sostenidos de mentalidad y de ideología, permanecen como cambios de nombre, de expresiones (consignas del discurso políticamente correcto) y su logro magro, cuando existe, es apenas el mejorar las relaciones humanas.

Este análisis de instituciones públicas con respecto al proceso de mayanización, en materia de actuación y definición institucional, revela en detalle las dificultades que hay en ellas para llevarlo a cabo. Las contradicciones, desigualdades, insuficiencias y discriminaciones internas que tienen dichas instituciones, les impide iniciar la implementación de la mayanización hacia el público. Las dependencias mayanizadas o encargadas de la mayanización están como las minorías indígenas en oriente: descalificadas y bloqueadas en su desarrollo.

## 6 A MANERA DE RESUMEN Y CONCLUSIÓN

El objetivo del estudio documental fue sistematizar la forma de operar del proceso de mayanización, con énfasis en el sector educativo. Este tipo de estudio buscó conocer el como de la mayanización y no tanto el por qué de la misma. La identificación de puntos de coincidencia entre los tres grupos analizados es difícil ya que todos son distintos: el sector privado que mayaniza más en los municipios mayoritariamente indígenas, la mayanización que no empieza en las comunidades mayoritariamente ladinas, y las instituciones públicas que no terminan de multiculturalizarse para poder brindar el servicio público con pertinencia lingüística y cultural.

Con los datos obtenidos, no puede decirse que la mayanización sea una política impuesta por el Estado, ni un movimiento de resistencia indígena. Es un movimiento débil e incipiente, a la vez civil y oficial, y más civil que oficial. Es débil por la falta de determinación del Estado y de las autoridades públicas de actuar conforme a la legislación existente y de multiculturalizar realmente las instituciones encargadas de multiculturalizar y, porque los procedimientos democráticos son más respetuosos de los derechos humanos pero menos efectivos en comparación a los métodos autoritarios con los que se han destruido las culturas del Pueblo Maya. Es también un movimiento étnicamente mixto, es decir ladino e indígena, aunque más indígena que ladino.

### Conclusiones respecto al papel de la educación en el proceso de mayanización

#### *Comunidades municipales de mayoría indígena.*

Las monografías estudiadas no reportan datos sobre el sector educativo que labora contra la mayanización o que continúa en la línea educativa tradicional: el racismo asimilista y la consecuente invisibilización y descalificación de los componentes de las culturas indígenas. Sin embargo, con relación a los centros educativos y entidades que apoyan pedagógicamente la mayanización, se encontraron datos interesantes.

En el sector educativo, la mayanización está siendo realizada tanto por entidades públicas como privadas. Pero en general, son más las entidades del privado que las del sector público, es decir que la mayoría de las escuelas públicas u oficiales y las dependencias públicas en general, no están participando todavía en el proceso. Las escuelas privadas religiosas son también importantes y tienen un protagonismo significativo en la mayanización. Así, hay directores de establecimientos educativos pueden reconocerse a la vez como católicos y como mayanistas. No aparece citado ningún caso de director de establecimiento educativo evangélico que se reconozca a la vez evangélico y mayanista.

Las entidades públicas tienen dos formas básicas de participar en la mayanización: haciendo y dejando hacer. Haciendo como en el caso del MINEDUC con la enseñanza de idiomas indígenas y de matemática maya en las pocas escuelas y grados que tiene, y que imparten educación bilingüe (maya - castellano). O dejando hacer como en el caso del MICUDE que concede autorizaciones para que se impartan conferencias sobre cosmogonía maya en los sitios arqueológicos y centros ceremoniales.

Las entidades privadas, laborando en los municipios indígenas estudiados, y con más libertad para maniobrar, realizan ciertas prácticas educativas que aluden o que reproducen la cultura indígena. Entre estos indicadores educativos de la mayanización están:

- ◆ La enseñanza y uso del idioma indígena.
- ◆ La enseñanza y uso de la matemática maya.
- ◆ La enseñanza y uso del calendario maya.
- ◆ La realización de invocaciones y ceremonias mayas.
- ◆ La consulta con los sacerdotes mayas.
- ◆ La valoración y uso del traje indígena.
- ◆ El desarrollo de canciones en lenguas indígenas.
- ◆ Los programas de radio de corte mayanizador.
- ◆ La enseñanza y utilización de tecnología productiva Maya: telar de cintura.
- ◆ La medicina maya.
- ◆ El enfoque de los valores mayas con respecto al medio ambiente y naturaleza.
- ◆ Conceptos y prácticas de ayuda mutua y seguridad social: el paq'uch.
- ◆ Las celebraciones e invocaciones propias de la espiritualidad maya.

Estos indicadores son principalmente de tipo cultural, pero son los que resultan de la lectura de las monografías fuente. No obstante lo anterior, los indicadores de la latinización y guatematequización son más fuertes, numerosos o permanentes en el sistema educativo. Es decir que la mayanización en el altiplano indígena, marcha también a contracorriente y su labor es llena de dificultades.

En general, el grueso de la población indígena rural ha interiorizado el discurso asimilacionista o ha sufrido la imposición del castellano como lengua oficial por lo que, en general, no desea aprender el idioma materno. Prefiere aprender el español e incluso el inglés en lo inmediato.

### *Comunidades municipales y barrios de mayoría ladina*

Ni la iglesia ni la escuela, ni las ONG han empezado a difundir la visión de la multiculturalidad, además de que hay indicios de que no simpatizan con el enfoque de los 4 pueblos guatemaltecos, ni con las reivindicaciones mayas. La reforma educativa con su enfoque multicultural, multiétnico y multilingüe todavía no es conocida en las aulas ni en las escuelas por lo que, aunque los docentes definan a las escuelas como espacios interculturales en el ingreso, continúan jugando su rol homogenizador durante y al egreso. Hoy por hoy, en esos lares, no se ve a los indígenas como descendientes de los mayas, ni como teniendo derecho a preservar, desarrollar y reproducir su identidad étnica y cultural propia, ni con derecho a la igualdad en tanto que pueblos con cultura propia.

Tanto en adultos como en jóvenes, se tiende a privilegiar lo social sobre lo Étnico, ya sea en términos de integración social mediante el ocultamiento de la propia etnicidad, ya sea en términos de proyecto de igualdad social vía educación. Ello no quiere decir que sus habitantes mayoritarios no se reconozcan como mestizos o como ladinos y que no sean víctimas también del enfoque racista, el que establece que los mestizos son razas y culturas inferiores en comparación a los ladinos paradigmáticos y a los españoles. En los adultos de oriente y en los jóvenes capitalinos se ignora lo relativo a la mayanización, e inclusive lo relativo a la reciente guerra interna que dio lugar a los Acuerdos de Paz.

### *Dependencias públicas*

El sistema educativo y todo el Estado buscó, en la cobertura que tuvo con los pueblos indígenas, ladinizarlos principalmente a través de los indígenas escolarizados, para construir la nación blanca, castellana y monoétnica. Pero la intrusión de la corriente de mayanización, como ideología, discurso y práctica, evidencia que estos escolarizados han generado su propia versión de identidad étnica y de país multiétnico.

Al igual que el MICUDE, el MINEDUC es también una dependencia pública en transición hacia la multiculturalidad. En algunas dependencias internas, ha pasado del “nacionalismo segregador” al “asimilacionismo universalista”, y en otras dependencias, ha pasado del “nacionalismo segregador” al “multiculturalismo individual”. Este último reconoce la diversidad cultural pero sólo a los individuos y no a los pueblos. De ahí que no se ha reconocido a las comunidades lingüísticas mayas como sujetos de derecho y con facultades en el campo educativo.

Los cambios institucionales en el Estado a favor de la multiculturalización, se dan por creación o por transformación de dependencias públicas persistentes y debidamente precondicionadas. Este tipo de creación revela desventajas institucionales y deficiencias doctrinarias. Las desventajas institucionales son las de tipo administrativo, financiero, laboral y jurídico mientras que las desventajas ideológicas y políticas se refieren a la opinión y actitudes que tienen los no indígenas de las dependencias y acciones de los indígenas. Se da consecuentemente relaciones de fuerza entre los criollos y ladinos partidarios de la ideología asimilista dominante, oficial y preexistente, y los indígenas y sus aliados partidarios del nuevo enfoque multicultural, generalmente incipiente, débil y marginal. En esas condiciones, la resistencia y bloqueo a las nuevas dependencias y proyectos multiculturalizadores es efectiva y arrasante.

Desde el punto de vista del desempeño institucional a favor de la multiculturalización, se constata que, en orden de importancia y resultados positivos, es mejor crear entidades autónomas como la ALMG, seguido de las entidades creadas pero subordinadas como la DIGEBI o la unidad de equidad étnica en el MICUDE. Luego, se ubican las unidades o dependencias transformadas, con enormes contradicciones internas. La lección aprendida es que para evitar la discriminación institucional y las resistencias ideológicas contra la mayanización, es mejor crear y no transformar, y es mejor autonomizar y no subordinar a estas instituciones.

Para paliar o transformar estas actitudes y predisposiciones opuestas a la mayanización, en general, los responsables de dependencias multiculturalizadoras, han recurrido a capacitaciones para sensibilizar en el tema indígena. Estas capacitaciones, por el contexto y condiciones en que se sirven, no han tenido efecto alguno, excepto en algunos casos donde se ha constatado una reducción de la intolerancia hacia los indígenas.

La interculturalización y la guatemalización, son ahora y de manera creciente, los nuevos conceptos y doctrinas que están substituyendo al de ladinización de los indígenas. Son la nueva máscara del racismo asimilista o asimilismo étnico, en parte del vocabulario políticamente correcto y que se limita al discurso, y en un estratagema de última hora para aparentar el reconocimiento positivo de los indígenas.

### Conclusiones respecto al racismo asimilista y la mayanización.

Existe un contraste entre los dos tipos de municipios abarcados por el estudio en materia de mayanización y relaciones interétnicas. Mayanización en los primeros, y Ladinización en los segundos (los de oriente y los de occidente). En ambas categorías de comunidades, predomina el racismo asimilista y la ladinización, pero mientras que en el altiplano indígena inicia la mayanización, en las comunidades de mayoría ladina, no hay indicios de su inicio, en cualesquiera de las modalidades posibles.

Es decir que en las comunidades territoriales de mayoría ladina, la política de ladinización continúa vigente, y para ello, toman en consideración, otras variables como la vitalidad de las culturas, los niveles materiales de bienestar y el lugar de residencia:

Etapas tradicionales de ladinización de los indígenas en el altiplano: indígena tradicional, indígena modificado, indígena ladinizado, nuevo ladino (Adams, Richard, 1959, pp. 123 132).

Etapas actuales de la ladinización o guatemalización de los indígenas en comunidades con mayoría no indígena en oriente: indígenas de occidente, indígenas "cobanes", Indígenas de aldea o "indios de montaña", e indígenas de cabecera municipal, etcétera.).

Estas son las etapas de la ladinización que están vigentes en los municipios estudiados, con respecto a los indígenas locales y estacionales.

Un tema por resolver es establecer la forma que debería darse la mayanización en los municipios de oriente que son mayoritariamente no indígenas, así como en los barrios de la ciudad capital, donde hay minorías demográficas indígenas.

#### *Comunidades municipales de mayoría indígena*

La mayanización es un proceso dinámico. Implica diferentes actitudes institucionales que se verifican en aislamientos y alianzas o coordinaciones, en avances y retrocesos, en extensiones e implantaciones extraterritoriales, y en flujo de información y de intercambios entre sus actores individuales e institucionales.

Luego, la forma en que se realiza no es única sino múltiple, siendo las principales formas la folklorización que busca representar y petrificar aspectos de la cultura maya al

estado “puro” preferida por opositores a la verdadera multiculturalidad, el sincretismo que busca el balance o la combinación entre cultura maya y ladina preferida por varios religiosos cristianos y, la versión depurada de la misma impulsada por los mayanistas del noroccidente. Esta última versión es la que gana terreno en el noroccidente y que se expande hacia otras regiones como la Q’eqchi’, y que provoca en consecuencia, contrastes debido a que en la misma, se practica una versión sincrética del cristianismo y de la cultura Q’eqchi’.

En general, se tiene la percepción de que la mayanización va de la capital al campo y que se presente bajo un formato único al cual hay que adherirse, lo que explica los cuestionamientos a sus parámetros y perfiles ideales. Los públicos indígenas inicialmente receptores también asumen su papel de creadores de y proactivos en el mismo pues el proceso alude a su propia identidad étnica. De hecho la mayanización proviene del campo pues sus impulsores ciudadanos provienen del campo y se alimentan tanto de la cultura viva de los campesinos y analfabetos indígenas como de la producción descolonizada de los académicos indígenas y no indígenas. También se tiene la percepción de que la propuesta maya es meramente culturalista y no contribuye al desarrollo material de las localidades y comunidades indígenas. De hecho, el movimiento maya es explícita y abiertamente culturalista y política e, implícitamente es desarrollista lo que implica una apertura hacia la tecnología moderna, y una exigencia de respeto a la identidad propia. Sin embargo, es la dimensión cultural del movimiento maya la que ha alcanzado más desarrollo o la más conocida, debido entre otros, a que es la parte más vinculante con el campesinado indígena y analfabeto, y a que es lo que el sistema política y el status quo toleran y permiten a regañadientes.

La intensidad del proceso de mayanización parece ser fuerte pues ha dado lugar a instrumentalizaciones para sacarle provecho y a adopciones selectivas, al menos en ciertos lugares y en ciertos períodos. Según el interlocutor así el grado de mayanización que se exhibe o se dice procurar. No tiene garantizado su progreso lineal pues ha sufrido oposiciones de parte de los mismos indígenas, sobre todo de los profesionales modernizados y/ o asimilados. Inclusive, ha sufrido retrocesos entre sus impulsores iniciales como algunas entidades privadas.

### *Comunidades y municipios no indígenas.*

Se constata que la densidad demográfica y las condiciones de vida de los indígenas es determinante en las reacciones favorables o desfavorables que tengan los no indígenas en relación a la mayanización y los derechos indígenas. En oriente donde los indígenas son minoritarios, viven en condiciones precarias y además están en proceso avanzado de asimilación hay menos oposición a la mayanización, y hay más interés en conocer lo maya pero entendido como habitantes del período clásico y postclásico. En contraste, en el noroccidente, donde los indígenas son mayoritarios, se han tornado competitivos en el campo económico y político y están en una actitud de revalorización de su propia identidad étnica y cultural y de rechazo a la ladinización de hecho, el ladino tiene más oposición a la mayanización, y más racismo contra los indígenas. La ciudad capital tiene

conductas más parecidas a los que tiene el ladino del noroccidente y no tanto a la conducta de los ladinos de oriente.

En el oriente, no puede hablarse de una oposición a la mayanización pues aún no ha sido implementado y además tiene dificultades para implementarse pues no hay indígenas suficientes en número y étnicamente definidos e identificables. Esta situación indica que se continúa campante y vigorosamente con la difusión y aplicación de la ideología nacionalista homogenizadora, y del asimilismo étnico de los indígenas, los que conducen igualmente a la eliminación identitaria y cultural de los indígenas: por ladinización, por interculturalización o por guatemalización.

En algunos sectores y círculos sociales, se observa ciertas tendencias contra el racismo mayoritariamente ejercido: cierto respeto por la Premio Nobel de la Paz, cierto reconocimiento de cualidades en los indígenas, cierto autoreconocimiento del mestizaje y de que “todos somos indios”.

### *Dependencias públicas*

Con respecto a las dependencias públicas estudiadas, se constata que fueron creadas a contracorriente de las dependencias matrices donde fueron incrustadas, y que para su creación, en general, se utilizaron métodos democráticos como la consulta y la participación indígena, o bien por reacción positiva ante la presión de las organizaciones indígenas. Por las condiciones de su creación y localización, fueron creadas con algunas desventajas en comparación con las dependencias no indígenas y preexistentes.

La política de multiculturalización en las dependencias públicas se realiza por transformación o por creación. La transformación de dependencias ladinizantes y ladinizadas no funciona, y cuando mucho, logra hacer pasar a los empleados públicos ladinos del nacionalismo segregador al asimilacionismo universalista. La multiculturalización por creación de instituciones es más positiva por operatividad ideológica pero no por las condiciones de discriminación institucional en que es creada y mantenida. La discriminación institucional se debe por un lado a la adscripción y por ende subordinación a una dependencia matriz generalmente opuesta a la mayanización en que es mantenida la dependencia mayanizada.

En materia de grados de mayanización de las dependencias públicas, ya se indicó que existe un continuum de etapas o grados que puede organizarse con base en los indicadores señalados en los estudios: dependencias autónomas, dependencias creadas pero subordinadas, entidades transformadas y entidades no iniciadas en la transformación. Esta escala también puede ser utilizada como referente para clasificar a las otras dependencias públicas, en función de lo que les hace falta para implementar la mayanización, en discurso y en acción. Ya se indicó que el desempeño en la mayanización corresponde a las primeras categorías de dependencias mencionadas. Estos grados de desempeño institucional según el nivel jerárquico administrativo logrado y el tipo de génesis que haya tenido, más las contradicciones entre los cambios formales (institucionales y legales) y los cambios reales (actitudinales e ideológicos), hacen que la tesis del “indio permitido” sea vea desmentido y/o matizado.



Hale Charles (2004: 2) sostiene que en la actualidad, hay dos grupos de indígenas: el “indio permitido” (cuyo rasgo es el ser españolhablante, escolarizado y urbanizado), que es aceptado por los empresarios gobernantes a través de las políticas multiculturales, y el “indio prohibido” (cuyo rasgo es el ser mayahablante, analfabeto, campesino y agrarista), que es rechazado a través de las medidas económico liberales o neoliberales. Los datos del presente estudio demuestran que no hay “indios permitidos” pues todos son o están “prohibidos”. En el Estado, cada milímetro ganado a favor de la mayanización, es un milímetro que se ha logrado peleando y forcejando, y cada logro obtenido en el Estado, es uno que puede beneficiar a todos los indígenas. La mayanización en el Estado es también una lucha contra el status quo.

En el gobierno, planes y proyectos de creación de instituciones multiculturalizadores no siempre pueden ejecutarse o sostenerse a lo largo del tiempo, debido al cambio de circunstancias, a la falta de voluntad política o por no tener el suficiente poder y apoyo para hacerlo. Esto es válido no sólo para lo que se proyecta crear, como para lo que ya se ha creado. Así, la vicepresidencia (2004 – 2008) en los inicios de su gestión, al iniciar el manejo del tema indígena en el Estado, prometió la creación de un viceministerio Intercultural en el Ministerio de Cultura, y el reclutamiento intensivo de funcionarios indígenas en todas las instituciones públicas (173), lo que no hizo. Luego, al igual que las instituciones estudiadas, los equipos de gobierno tampoco son homogéneos en el tratamiento del tema indígena. Así, mientras que la vicepresidencia elaboró y publicó políticas contra el racismo de Estado, el Ministerio de Educación, por su lado, buscó dismantelar la institución educativa dedicada a la Educación Bilingüe (la DIGEBI) bajo la fachada de la “reingeniería”, quitándole poder de decisión, autonomía y el manejo de recursos financieros.

La comparación entre las comunidades municipales y las dependencias públicas analizadas, revela que el país está en una época de transición, es decir, en un momento de parto de la multiculturalidad. El viejo paradigma étnico racista y el nacionalismo homogenizador continúan vigentes y poderosos pero empiezan a abrirse espacios y grietas institucionales para la infiltración del tímido paradigma igualador y no racista, y para el multinacionalismo estatal, más en las regiones mayoritariamente indígenas que en las regiones o comunidades mayoritariamente ladinas, más en las dependencias públicas relacionadas a la cultura que en las demás.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard (1959), "La Ladinización en Guatemala", en *Integración Social en Guatemala*, Vol II, Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala.
- Arnould, Jajques y Alain Breton (1991), *Les Mayas: La Passion des Ancetres, le Desir de Durer*" (*Los Mayas: La Pasión por los Ancestros, y el Deseo de Perdurar*), Serie Monde, Colección Autrement, Editions Du Seuil, París.
- Cabarrus, Carlos R. (1979), *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, Colección Estructuras y Procesos, UCA, Editores Universidad Centroamericana, San Salvador.
- Cojtí Cuxil, Demetrio (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.
- Hale, Charles R. (2004), "El Protagonismo Indígena, las Políticas Estatales y el nuevo Racismo 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, 2005, Guatemala. Copia de la ponencia.
- Jiménez, Carlos y Graciela Malgesini (2000), *Guía de Conceptos Sobre Migraciones, Racismo e Interculturalidad*", Editorial Catarata, Madrid.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía Multicultural: Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías*, Editorial Paidós, México, 303 páginas.
- Olivé, León (2003), *Multiculturalismo y Pluralismo*. Colección Biblioteca Iberoamericana de ensayo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Paidós, México.
- PNUD y Santiago Bastos (2006), *La Nación y los Pueblos: las Propuestas sobre la Diferencia Étnica en Guatemala*, Cuadernos de Desarrollo Humano, No. 2005 3, Publicaciones del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.
- Stavenhagen Rodolfo y OACNUDH (2003), *Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas*, Resolución 2001/57 de la Comisión de Derechos Humanos, Consejo Económico Social de Naciones Unidas.
- Uk'ux b'e y José Ángel Zapeta (2006), *El Movimiento Maya: Sus Tendencias y Transformaciones, 1980 - 2005*, Serie Oxlajuj B'aktun, Publicaciones de Uk'ux B'e, Chimaltenango, Guatemala,

ETNICIDAD, CAMBIO SOCIOECONÓMICO  
Y LÓGICAS SOBRE EL DISCURSO  
MULTICULTURAL EN GUATEMALA

CLAUDIA DARY F.

Hace casi diez años algunos autores señalaban que los discursos multiculturales centrados en los particularismos en torno a la mayanización emanaban de una élite intelectual indígena que los producía y reproducía motivados por sus convicciones políticas y también debido a que su solvencia económica les permitía dedicar tiempo y esfuerzo a esa tarea.<sup>1</sup>

Poco tiempo después de la firma de los Acuerdos de Paz, en noviembre de 1996, se afirmaba que la recreación de identidades se había generado fundamentalmente a nivel de las élites intelectuales mayas capitalinas, las que si bien habían contribuido a fortalecer el movimiento maya y obligado a las élites ladinas a reflexionar acerca de su *ladinidad*, apenas habían permeado al resto de la sociedad.<sup>2</sup> También se dijo que reivindicar “lo maya” y los derechos étnicos, si bien era un proceso importante y legítimo; se había convertido en un mecanismo de movilidad ascendente para esas élites, quienes al mismo tiempo lograban controlar ciertos espacios de poder (Fischer y Warren, en Casaus, 2001: 213). En apoyo a esa misma idea, Midré (2005: 76) 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>3</sup>

En este mismo sentido, en un ensayo preparado dentro del contexto de este proyecto, Jones (2005) indica que “estos mensajes ‘sobre la mayanización ni están llegando a los sectores mayoritarios ni están captando el interés de estas comunidades, que son tan profundamente indígenas pero sólo potencialmente “mayas”. A pesar de esta dificultad para apropiarse del discurso de “lo maya” por parte de las comunidades de base, no podría afirmarse que actualmente exista una simple oposición entre lo que es “neo mayanizado” y lo que no lo es, o entre lo rural y lo urbano, entre lo local y lo transcomunal. Creemos con Bastos y Camus (2003) que existen múltiples formas de interpretar y vivir lo pan maya, pues en el lapso de esos diez años, de 1996 al 2006, han existido iniciativas y procesos por medio de los cuales las comunidades parecieran estarse apropiando, aunque no de modo generalizado, de ese discurso. No obstante, esa presunta “apropiación” presenta múltiples

---

1 Las afirmaciones de Casaus, se basan en un trabajo de encuestas realizado hace diez años entre las élites mayas y ladinas de Quetzaltenango, Cobán y la capital Casaus (2001: 211).

2 También afirmaba la mencionada autora que “los sectores campesinos indígenas... se encuentran más vinculados con aquellos problemas que afectan a su supervivencia cotidiana” Idem, p. 212.

3 Siguiendo a Fisher y a Warren, Casaus indica que “para la base de la población, indígena y ladina, estos derechos no son tan prioritarios y se encuentran lejos de ser los puntos centrales de su preocupación vinculada más a la supervivencia” Casaus, idem p. 214.

matices y una distancia grande entre el discurso y la práctica cotidiana, principalmente en el entorno rural.

Fue con esta preocupación cómo, a través del proyecto *Mayanización y vida cotidiana*, se recabó información de campo con la finalidad de estudiar los procesos de apropiación, rechazo o reelaboración del discurso y la práctica centradas en la “mayanización” por parte de sectores rurales y urbanos de unos quince municipios distribuidos en diferentes regiones del país, así como en tres espacios institucionales: la Procuraduría de los Derechos Humanos, el Ministerio de Cultura y Deportes y la Escuela Normal Pedro Molina. Pero ¿qué es la mayanización?, ¿qué es “ser maya contemporáneo” y vivir de acuerdo a patrones e ideas “mayas”? Parece no haber un consenso en torno al tema, empezando por el hecho mismo de que los sujetos sociales ofrecen múltiples explicaciones de lo que significa “ser maya”. Bastos y Cumes<sup>4</sup> explican que no existe una definición cerrada y única del concepto de “mayanización”. Ellos lo han entendido como un proceso que explica de forma amplia “cómo se está viviendo y recreando la ideología, el discurso y la identidad que van ligadas a asumir ‘lo maya’ como un elemento de la sociedad guatemalteca”. Lo que queremos saber, nos dicen, es “cómo diversos sectores de la sociedad guatemalteca están recibiendo, viviendo, dando sentido y recreando (e incorporando a sus vidas) todo el discurso y la ideología que están detrás de ese cambio de paradigma, y cómo eso se refleja en su identidad, relaciones y formas de entender la diferencia” (Documento base del estudio “Mayanización y Vida Cotidiana”).

En la práctica lo que se ha dado a conocer como “mayanización” es inherente a la ideología multiculturalista y se refiere fundamentalmente a dos aspectos: por un lado, a procesos de reconocimiento y reivindicación étnica y, a la búsqueda de espacios políticos en donde se reconozca a los indígenas guatemaltecos bajo una categoría que los englobe y dignifique a todos, independientemente del idioma que hablen o del pueblo de origen. Por supuesto que éstos discursos sobre la “mayanización” no pueden entenderse separados del surgimiento del movimiento maya de los 90, el cual se puede definir como “un proceso de autovaloración, de empoderamiento, de denuncia y reclamo ante la sociedad que les ha marginado, discriminado y excluido. “[Dicho movimiento] contiene una fuerte dosis de ‘autoridad moral’, por su reclamo ante las múltiples e imbricadas lógicas de injusticia (económica social, cultural, cognitiva) (Macleod, 2005). Aparte de su perspectiva política, la mayanización elabora discursos y prácticas culturales, pues desarrolla procesos de rescate y re utilización de prácticas religiosas, médicas y rituales ancestrales que habían caído casi en el olvido o que se habían rechazado, por mencionar sólo algunos aspectos.

En el presente ensayo se analizó doce del total de las etnografías<sup>5</sup> que se realizaron como parte de ese proyecto. Las mismas describen y explican parte de la historia y de la

4 Documento base del proyecto “Mayanización y Vida Cotidiana”. Guatemala, FLACSO CIRMA, 2005: 1.

5 Se tomaron como base los estudios por municipio, que se llevaron a cabo dentro del marco de dicho proyecto, aunque no deja de mencionarse algunos casos referentes a espacios institucionales. El estudio de caso sobre la Asociación de Sacerdotes Mayas fue analizado específicamente por otro experto.

vida cotidiana en doce municipios, buscando descubrir los posibles espacios en donde pueda o no estar ocurriendo la “mayanización”.<sup>6</sup>

A través de lo que nos cuentan esos trabajos llevados a cabo por historiadores, antropólogos y sociólogos de ambos géneros y de distintas adscripciones étnicas, y como parte del equipo en dicho proyecto, mi tarea ha sido difícil y compleja, ya no digamos ambiciosa. Ésta ha consistido en analizar la manera en que el discurso multicultural es entendido, apropiado o rechazado por los indígenas, los ladinos y los autonombrados “ladino mestizos” de las diferentes localidades, pero tomando en cuenta, particularmente, su situación socioeconómica y su actividad ocupacional o profesional, cuando dichas etnografías proporcionaban tal información. Todo esto trato de conectarlo con las transformaciones ideológicas que se detectaron en tales ensayos, así como por medio de otras fuentes bibliográficas secundarias y de la propia experiencia.

Básicamente y de forma muy resumida, lo que los etnógrafos nos cuentan es que en los espacios municipales en donde trabajaron, la “mayanización” proviene de varios actores o agentes que impulsan procesos de reivindicación étnico cultural. Estos actores son organizaciones e instituciones culturales, religiosas y educativas (usualmente las ONG autodenominadas mayas y los centros educativos), radios comunitarias y algunas oficinas y programas estatales, principalmente la Academia de las Lenguas Mayas (ALMG), en ocasiones el MICUDE (Ministerio de Cultura y Deportes) y el MINEDUC (Ministerio de Educación, básicamente a través de la educación bilingüe). También figuran sectores progresistas de la Iglesia católica como los catequistas q’eqchi’s y la pastoral indígena k’iche’ de Totonicapán, dirigida por los sacerdotes agustinos quienes ensayan una “inculturación de la fe”. También sobresalen, por supuesto, instituciones turísticas y folkloristas locales —como la morería— como agentes de la mayanización (Zamora, 2005). Desde todas estas instituciones se fomentan, en mayor o menor grado, una serie de actividades y contenidos culturales tales como los siguientes: enseñanza del calendario maya, el conocimiento de textos indígenas (principalmente el Popol Vuj y los Anales de los Kaqchikeles), conocimiento y práctica de los números y las matemáticas mayas; el fomento del uso (hablado y escrito) de los idiomas mayas tanto en la casa como en la escuela (al menos en los primeros años). Asimismo, se nombran a los hijos con nombres en idiomas indígenas; se incentiva el uso de la tecnología indígena (como la cerámica, los tintes naturales, el retorno a lo orgánico y al uso del telar). Así también se promueve el uso de los trajes indígenas en ámbitos públicos y privados; así como prácticas de la espiritualidad (las ceremonias y consultas son los sacerdotes mayas), la filosofía y medicina mayas, entre los más importantes.

En menor medida, se expresó en las etnografías una mayanización entendida como la defensa y el ejercicio de formas de derecho consuetudinario, la defensa de la propiedad comunal, el territorio ancestral, la autonomía y la autogestión comunales o las iniciativas en contra del racismo. Por supuesto, estos son temas que aparecen en las entrevistas efectuadas,

<sup>6</sup> Las municipalidades seleccionadas para hacer el análisis fueron: Jacaltenango (Huehuetenango), Patzún, San Martín Jilotepeque y Comalapa (Chimaltenango); Estanzuela y Huité (Zacapa); Santa María Visitación y San Pedro La Laguna (Sololá); San Miguel Totonicapán y San Barrola Aguas Calientes (Totonicapán), Chisec (Alta Verapaz) y San Juan Sacatepéquez (Guatemala).

pero no precisamente ocupan un lugar central. Podría tratarse de alguna deficiencia en las herramientas de recolección de la información o, efectivamente, de una ausencia de la centralidad del tema del derecho. El “ser maya” no se vincula a la equidad de género ni a las propuestas políticas de las mujeres, sean éstas ladinas, mestizas o mayas. Tampoco se reportó una preocupación contundente por la pobreza y por construir estrategias de desarrollo con pertinencia cultural o de etnodesarrollo; mucho menos estrategias para la protección de los derechos de propiedad intelectual y conocimiento local de los pueblos indígenas. La superación educativa y la migración sí que aparecen en lugares centrales.

De acuerdo con Cojtí (este mismo volumen) los públicos de la mayanización son en primero lugar los indígenas mismos, los no indígenas de centros urbanos, el Estado y el sector privado, pero fundamentalmente ciertas empresas educativas y las ONG.

De acuerdo con lo anterior, mi argumento en este ensayo es que la recreación del discurso multicultural centrado en determinadas características concebidas como “mayas” esencializa a las culturas. Pero el hecho de afirmar la existencia de dicha esencialización no pretende deslegitimar, como se ha sostenido (Macleod, 2005), al movimiento maya, sino expresar el uso político efectivo del discurso frente a una audiencia interétnica e internacional. Yo creo, siguiendo de cerca a Wilson (1995) que estos discursos y prácticas dirigidas a la revitalización étnica tienen una acogida más entusiasta en los ámbitos urbanos, dado que es en esta zona de frontera y roce interétnico en donde se despierta de una conciencia étnica, pues es allí en donde la aculturación ocasiona cambio o pérdida de ciertos valores y prácticas indígenas que luego se quieren recuperar. Actualmente, la recepción y acogida de las ideas mayanizadoras se complejiza, según las distintas regiones geográficas. El discurso alrededor de “lo maya” ha trascendido poco a las áreas rurales, en parte, porque el campesino indígena pobre y extremadamente pobre está ligado todavía por nexos y obligaciones comunitarias de las que muchos de los líderes mayas están exentos (cfr Jones, 2005). Los indígenas rurales perciben a los promotores de la mayanización como grupos que tienen un lenguaje y un comportamiento diferentes y hasta sofisticados –según los estándares locales ; y que promueven prácticas –como las religiosas y lingüísticas de las que ellos quieren distanciarse por considerarlas anticuadas y motivadoras de prácticas discriminatorias.

Debido a procesos de racismo y etnocentrismo que han ocurrido como constantes en la historia de las comunidades urbanas y rurales en Guatemala, algunas prácticas que la intelectualidad maya reitera (como el uso de los idiomas mayas, los rituales a la Madre Tierra, la quema de pom, etcétera.) son concebidos como aspectos que en el pasado estigmatizaron a los indígenas como “supersticiosos”, “atrasados” y “conservadores” y por ello, muchos de los entrevistados en vez de acercarse a esta dinámica prefieren alejarse cautelosamente buscando otras formas de dignificación social y étnica que puedan estar contenidas en facetas no esencialistas, tales como las formas de organización comunitaria, la conquista de espacios de poder como la alcaldía municipal, la recuperación de la tierra (a título individual y comunal), el éxito en los negocios y el reconocimiento público de su superación educativa y competencia profesional, pero en cuanto a “indígenas” con identidades municipales o regionales que resultan ser persistentes. En las comunidades más pobres y excluidas, que aún dependen de la economía de subsistencia, como la ch’orti’ y

q'eqchi', el discurso centrado en lo maya y el surgimiento de organizaciones pro indígenas que abren sus oficinas en la región permiten la recuperación de un orgullo étnico, así como reposicionarse frente a los ladinos. En comunidades en donde un elevado número de indígenas, fundamentalmente k'iche' y kaqchikel, ostentan una posición económica más ventajosa al dedicarse a los negocios del transporte, artesanías, textiles y vegetales, la aceptación del discurso mayanizador adquiere características más complejas y selectivas: se aceptan algunos aspectos y se rechazan otros, principalmente lo relativo a la religiosidad y el énfasis en el idioma maya, porque ambos se ven como "antimodernos" y antipráticos.

El presente trabajo está dividido en dos partes: En primer lugar, analizo brevemente los más recientes cambios socioeconómicos que han ocurrido en la economía del país y cómo están afectando a las comunidades urbanas y rurales estudiadas por los etnógrafos. Dicho de otro modo, tales cambios se conectan de una manera no mecánica con las transformaciones ideológicas. Aquí quiero responder a las preguntas: ¿qué lógicas o elementos nos sirven para comprender la articulación entre los cambios económicos y las transformaciones ideológicas e identitarias? ¿Por qué me ha interesado realizar un análisis de esta articulación?, porque como explica Bokser (2006: 81), en el pasado reciente "las identidades colectivas fueron consideradas un efecto lateral o marginal de los procesos sociales estructurales, sobre todo aquellos asociados con el poder y los procesos económicos y con la transformación estructural de la sociedad bajo el impacto de la modernización. Consecuentemente, fueron vistos como componentes primordiales que habrían de diluirse o disolverse en el camino a la modernidad, como resultado de las presiones universalistas, la convergencia social y los procesos de globalización. Contrario a este supuesto, las identidades colectivas étnicas o religiosas se han convertido en núcleos de movimientos sociales que interactúan y coexisten con nuevas identidades globales"; y al mismo tiempo, se ha entendido que las identidades étnico culturales no son un "detalle" de la población, sino que están fuertemente imbricadas con el carácter de las relaciones sociales que en Guatemala están marcadas por la desigualdad y exclusión de los espacios de toma de decisiones políticas y económicas.

En segundo lugar, abordo la forma que adopta el discurso multiculturalista en las poblaciones estudiadas. Aquí busco responder a la pregunta, según lo que los etnógrafos del proyecto observaron en las doce municipalidades, ¿cómo perciben y se apropian los indígenas y ladinos del discurso y la práctica multiculturales (centradas en "lo maya"), dependiendo de su ocupación u oficio fundamental, de su situación socioeconómica, sus preocupaciones materiales y las relaciones sociales e interétnicas que se establecen en el contexto social en donde viven?

Antes de pasar a desarrollar estas preguntas, conviene desarrollar, de manera breve, el marco teórico conceptual a través del cual he tratado de interpretar el corpus de datos. Se entiende como relaciones interétnicas la interacción entre grupos que se autoperceben como étnicamente distintivos y como juegos de poder en donde se tienden a manipular identidades. Las relaciones interétnicas dependen de "factores socio estructurales que se encuentran en la base del proceso histórico de explotación, de represión violenta y de discriminación justificadora de lo anterior. Estos factores socio estructurales hacen de las relaciones interétnicas algo antagónico y conflictivo" (Solares, 1993: 69).





Según la concepción marxista, la ideología es una expresión de intereses o de tensión entre intereses de clase; está relacionada con formas de conciencia —o de falsa conciencia que contribuyen a mantener desigualdades desde el momento en que aquella distorsiona o invierte la comprensión real de los problemas sociales. Las ideas dominantes están ligadas a la clase social dominante (Edgar y Sedgwick, 1999: 190). Los postulados marxistas son importantes, pero hay que buscar otras visiones complementarias y más complejas para entender la relación entre ideología y la producción y reproducción de imaginarios que incluyan las identidades múltiples y la reformulación de las identidades. En la línea de Hall, la ideología se refiere a todas las formas de pensamiento social; cómo los conocimientos prácticos y teóricos permiten a la gente imaginar la sociedad y con qué categorías y discursos vivimos y experimentamos nuestra posición objetiva dentro las relaciones sociales (Hall, 1996: 27). Las ideas sólo se vuelven efectivas si se llegan a conectar con una constelación particular de fuerzas sociales (idem, 43).

Me parece sugerente, también, la propuesta de Geertz. Al igual que Hall, Geertz sostiene una concepción no valorativa de la ideología, la cual ya no es *strictu sensu* “un sistema de ideas que la clase dominante utiliza para legitimar su posición de dominación” sobre los grupos subalternos (Izquieta, 2000: 408); sino que significa “los marcos mentales —lenguajes, conceptos, categorías, imaginarios de pensamiento y sistemas de representación— los cuales son desarrollados por diferentes clases y grupos sociales para poder definir, imaginar, dar sentido y volver inteligible la manera en que la sociedad funciona” (Hall, 1996: 26).

Para Geertz (1987) lo importante es analizar la manera en que un interés social es “expresado” en un pensamiento, a través de una idea, imagen o concepción de la vida. Para Geertz, “la ideología se muestra como una tentativa de ‘dar sentido a situaciones sociales incomprensibles, de interpretar las maneras de modo que sea posible obrar con significancia dentro de ellas’” (Izquieta, 411). Para Geertz existe una función integradora de la ideología cuyo cometido es “ayudar a mantener una identidad” (idem p. 412).

En el mismo sentido, Erickson, llama a la ideología ‘guardiana de la identidad’. Erickson, al igual que Geertz sostiene “que un sistema ideológico es un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que suministra a los participantes una coherente (si bien sistemáticamente simplificada) orientación general en cuanto al espacio y el tiempo, en cuanto a los medios y los fines” (Erickson, 1980, en Izquieta, 2000: 412).

Gramsci ya había señalado en su momento que la relación entre estructura y superestructura no era una relación fácil, mucho menos determinista y mecánica. Él afirmaba que los cambios económicos y los culturales son resultado de procesos históricos, en donde es difícil decir cuál esfera es la más importante, o mejor dicho, la determinante. Así pues, para Gramsci las ideologías son formaciones complejas y desiguales. De acuerdo con él, la ideología se traduce en una forma de pensamiento consciente (Eagleton, 1997: 72 y 191). También Williams (2002) ha demostrado con su análisis histórico de la cultura que la producción cultural se encuentra muy ligada a condiciones materiales e institucionales. Éstas, a su vez, están directa pero no mecánicamente relacionadas con el desarrollo concreto de las fuerzas productivas de la sociedad.

En tal sentido, la ideología étnica, la manera de percibir lo étnico, lo interétnico y; la interpretación local del discurso multicultural transmitido o no bajo la forma de “mayanización” puede tener una explicación, o al menos una relación relevante en procesos que ocurren en la estructura, pues ella se halla vinculada a un aparato de producción y distribución, pero al mismo tiempo debe conectarse con cambios en las relaciones sociales, formas organizacionales y con los arreglos institucionales que canalizan los recursos y que fijan límites a los productores culturales, sus audiencias y patrones (Wuthnow, 2002: 339).

En este ensayo analizo los discursos multiculturales de acuerdo a dos posturas: a) una que valora e impulsa el reconocimiento de las diferencias culturales (manifestaciones materiales, artísticas y de “modo de ser”), y b) otra que enfatiza el uso ideológico normativo y político del discurso. La primera tiende a reificar la cultura, o a identificarla con la identidad étnica como expresión autocontenida; es decir, enfatiza que las culturas tienen una homogeneidad interna, una esencia, cuando en realidad las culturas son más heterogéneas, porosas y dinámicas (Baumann, 1999: 130). Esta primera versión multiculturalista, celebra y procura proteger la diversidad cultural, pero nos aleja de la identificación de formas de opresión, de un análisis de las relaciones interétnicas concebidas como espacios de poder diferencial, así como de las políticas públicas que deberían beneficiar a los grupos que están en condiciones de desigualdad. Según esta primera perspectiva del multiculturalismo se reclama que se reconozca la validez de algunas culturas, pero se tiende a seleccionar algunas culturas como las auténticas, valiosas o suficientemente antiguas. A éstas son a las que se debería tener respeto, aceptación o admiración. Esto coincidiría con la idea de Charles Taylor (1994). Pero el problema sería, en primer término, definir qué entendemos por reconocimiento. El dilema con esta postura es que no reconoce a culturas recientes, híbridas, a las cuales concebiría como impuras. Esta visión “hace que los lazos culturales parezcan herméticos, en vez de ser algo fluido y flexible según el contexto y la propia acción del pueblo...” (Bauman, 1999: 138, 143).

Dentro del segundo enfoque, el uso ideológico normativo del multiculturalismo (Inglis, 1996), enfatiza que la existencia de la diversidad étnica debe asegurar a la par el disfrute de la participación en diferentes ámbitos, así como cambios en la constitución y otras leyes que reflejen esa circunstancia. “Al reconocer los derechos de los individuos y de los grupos y al asegurar su acceso equitativo a las diferentes esferas de la sociedad, los proponentes del multiculturalismo mantienen que tal política beneficia al mismo tiempo a los individuos y a la sociedad en su conjunto al reducir las presiones que conducirían al conflicto social que se origina en la desventaja y en la desigualdad” (Inglis, 1996: 8).<sup>7</sup>

Por discurso se entiende “una forma de hablar en una alocución y, lo que es igualmente importante, una forma de acción social” (Baumann, 1999: 116). El discurso nos remite al análisis de los mensajes transmitidos por el lenguaje y de la acción en la práctica. En otras palabras, es importante comprender lo que dice y hace la gente de acuerdo con su intencionalidad y tomando en cuenta quien es el interlocutor, así como la circunstancia o contexto en que se enuncia.

7 La traducción al castellano es mía

## 1 LOS MAYAS EN LA ERA DE LA AGROEXPORTACIÓN: EL IMPACTO DE LA GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA EN LOS PATRONES OCUPACIONALES Y DE CONDUCTA<sup>8</sup>

Parto en este espacio de que los procesos de la economía globalizada<sup>9</sup> se ven reflejados en la configuración de las relaciones sociales e interétnicas en lo cotidiano y en particular en el espacio laboral (las relaciones sociales que se establecen en el *locus* del trabajo y en la identidad ocupacional). También la globalización tiene que ver con la ideología étnica y con la difusión mediática del multiculturalismo.

Tres de las etnografías realizadas para el proyecto se centraron en varios municipios del altiplano central de Guatemala, el cual, dada su proximidad con la ciudad capital y por sus características topográficas y de suelo, ha tenido un papel protagonista en la producción de verduras para el consumo local y para la agroexportación. Se trata concretamente de los trabajos sobre San Juan Comalapa, Patzún y San Martín Jilotepeque (los tres en el departamento de Chimaltenango). Estos municipios, y en menor medida Santa María Visitación (Sololá), exhiben cambios económicos bastante similares y es a ellos a los que me refiero en esta sección, haciendo énfasis en que es precisamente de esta región fundamentalmente kaqchikel de donde son nativos muchos líderes e intelectuales del movimiento maya.

El impacto de la introducción de las relaciones capitalistas de producción en el campo guatemalteco y, particularmente en los pueblos indígenas, ha sido analizado extensivamente por varios autores (Tax, 1964; Annis, 1987). La dinámica capitalista introdujo cambios en las relaciones interpersonales, en las afiliaciones religiosas y en la solidaridad comunitaria desde las últimas décadas del siglo XIX. En los años 80, Centro América entra en una nueva dinámica de la división global del trabajo que ya no se centra únicamente en la producción de algodón, banano, azúcar, café y ganado, sino que comienza a demandar una mejor y más diversa cantidad de productos para una economía primermundista en expansión que se basa en nuevos circuitos globales de acumulación (Robinson, 2003:150 y 156).

En los últimos 30 años, y tras la crisis de la llamada década perdida de los 80, los organismos financieros y de cooperación internacional, tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, recomendaron sacar a Guatemala de la pobreza con una serie de medidas macroeconómicas, entre ellas, la diversificación de la actividad agrícola y manufacturera. Esta disposición generaría empleo rural y productos que se destinan al mercado exterior. La producción local no se limita entonces al ámbito regional o nacional

8 Este título se tomó haciendo un parangón con el estudio de Manning Nash denominado *Los mayas en la era de la máquina*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1970.

9 Por globalización vamos a entender un proceso mundial que ha ocurrido principalmente luego de la caída del muro de Berlín y que involucra la revolución en la tecnología de la información, una gran apertura de los mercados y la privatización de los servicios sociales. Algunos historiadores y sociólogos sostienen que la globalización es un proceso mucho más antiguo, sin embargo cierto es que en el período que se inicia luego del fin de la guerra fría, el mundo ha experimentado, a un paso acelerado, a un nuevo tipo de integración de mercados, tecnología e información que trasciende fronteras nacionales y culturas. Desde la perspectiva económica neoliberal se sostiene que mientras un país se abra más al mercado libre, se fortalecerá. Manuel Castells sostiene que la globalización acrecienta las disparidades sociales y económicas y abre más la brecha entre países ricos y pobres (Castells, 1998).

sino que trasciende fronteras y responde a exigencias y estándares de calidad internacionales. Por supuesto que ya estaban los productos agrícolas tradicionales (café, algodón, azúcar y banano, por mencionar sólo algunos) pero en los 70, no sólo se introdujeron nuevos productos y dinámicas comerciales, sino también un nuevo modelo agrícola (el subarrendamiento), conocimientos técnicos y formas de organización.<sup>10</sup>

A pesar de las críticas directas o veladas a la incursión de este tipo de agricultura como una de las estrategias neoliberales de ajuste estructural que sólo benefició a unos cuantos, provocando un proceso de estratificación socioeconómica, se ha comprobado que la misma ha contribuido a la acumulación de riqueza y que los ingresos percibidos están alcanzando a mayor número de hogares de lo que se pensó originalmente. Sincal (esta colección) apunta a la consolidación de un “campesino medio”. Algunos estudiosos del fenómeno han detectado que la lógica económica alrededor de estos productos no tradicionales produjo una movilidad social ascendente principalmente entre los kaqchikeles y k'iches del Altiplano Central que tenían suficientes recursos —especialmente tierra— como para obtener ganancias de esta actividad. (Dary, 1991; Goldin, 1996; Fischer, 2001; Hamilton, Asturias *et. al.* 2002: 6).

Las transformaciones económicas y agrícolas para esta región de Guatemala<sup>11</sup> han tenido diferente tipo de impactos en varias esferas, tanto en el ámbito ocupacional como en el de la subjetividad. Según Fischer (2001: 237), desde una perspectiva que romantiza las comunidades rurales, se ha criticado que la introducción de este nuevo sistema agrícola (basado en la subcontratación) ha erosionado las bases materiales de la reproducción cultural tradicional al forzar a los indígenas a aceptar cambios que les colocan en una posición de riesgo al entrar en procesos económicos que ellos no comprenden completamente. Sin embargo, podría argumentarse también que, por el contrario, se han introducido alternativas económicas que permiten el avance económico personal y comunitario; al tiempo que los indígenas logran mantener en buena medida el control sobre la tierra (como veremos en lo sucesivo). Esta situación puede dar lugar a una base material para una resistencia cultural local (Fischer, 2001: 237).

El fenómeno socioeconómico anterior forma parte de un patrón de enriquecimiento más amplio que incluye también la producción del café a manos de indígenas del sur de Sololá, Huehuetenango, San Marcos y otros lugares. Un fenómeno socioeconómico de importancia para la zona del Altiplano y que se relaciona directamente con la producción de cultivos no tradicionales es el de la recuperación de tierras por parte de los kaqchikeles, quienes las compran de los vecinos ladinos para ampliar las áreas productivas con la finalidad de aumentar sus ganancias. Esto está asociado al hecho de que los ladinos están perdiendo algunos espacios de poder político frente a los indígenas. No es que el tema de la tierra esté resuelto, pero comunidades como Tecpán (estudiada por Fischer) y las

10 La comercialización de productos no tradicionales no puede sobredimensionarse, a mediados de los 90 cerca de 30,000 pequeños productores se habían incorporado “de manera intensa y permanente a los cultivos de hortalizas y frutas representando el 4% de los productores del país (sin desglosar este dato por etnicidad) y se estima que alrededor de 83,000 personas equivalentes al 5.5 % de la población activa agropecuaria trabajaban en estos rubros”. Otras estimaciones suben esta bíblica cifra al 13% de los agricultores guatemaltecos (Cfr. SNU. 1999: 141).

11 Pese a su importancia, la maquila no es mencionada en las etnografías.

de Patzún y Comalapa (Chimaltenango), analizadas por Sincal y Esquit respectivamente, serían ejemplos de lugares en donde los kaqchikeles están recuperando esos espacios comerciales, así como parte de las tierras que tiempo atrás habían sido acaparadas por los ladinos con el respaldo municipal en el siglo XIX. En apoyo a lo reportado por estos autores, otros estudios también indican que los agricultores indígenas fueron agrandando sus parcelas para sembrar vegetales, comprando tierra adicional a la élite rural ladina y, a veces también, comprándola a sus vecinos indígenas menos afortunados (Hamilton y Asturias, et.al, 2002: 7). Los kaqchikeles siembran cultivos para el mercado internacional y así se insertan en la economía global, al mismo tiempo que reservan parcelas para los productos de subsistencia, el maíz, el frijol y el chilacayote de siempre. Las manifestaciones rituales y el simbolismo que acompañan esta actividad productiva permiten una continuidad cultural.

Aunque, como veremos más adelante, hay regiones de Guatemala, como Las Verapaces, en donde la población joven sigue los pasos de sus padres en cuanto a continuidad ocupacional (la agricultura), en otras partes un aspecto a destacar es el del cambio ocupacional entre los mismos: la diversificación de la actividad económica ha transformado a muchos hijos de agricultores tradicionales kaqchikeles, k'iche's y algunos tz'utujiles en pequeños y medianos productores de nuevos cultivos para la exportación o en intermediarios ("coyotes") cuya actividad gira en torno a este tipo de producto. Otros han incrementado su actividad comercial a raíz de la capitalización habida gracias a las ganancias obtenidas por la venta de los vegetales. La compra de camiones y pick ups, el establecimiento de almacenes y tiendas, la apertura de cuentas bancarias figuran entre las principales formas de inversión.

En cuanto a la distribución del trabajo por género, los cambios en la producción agrícola en el Altiplano han hecho que las mujeres indígenas transformen el ritmo de sus actividades cotidianas (aspecto del que las etnografías poco nos cuentan pero que nosotros hemos observado en otro lugar), volviéndolas más intensas. Además, en un buen número de los hogares ellas han adquirido destrezas y habilidades en los procesos productivos totales, desde la preparación de la tierra y la aplicación de fertilizantes hasta la cosecha y comercialización (Dary, 1991; Hamilton et al., 2002: 19). También se sabe que desde hace dos décadas las mujeres kaqchikeles están controlando más tierra que antes y que también participan en la toma de decisiones sobre el uso que se le va a dar (Hamilton, *et.al*, 2002: 20).

Así también se ha ganado experiencia organizativa a través de cooperativas, pues la organización y la venta directa a compradores en EEUU garantizan mejores resultados si se hacen colectivamente. La situación permite además que los hijos de estos nuevo micro empresarios de la arveja china, la fresa y el brócoli, quienes residen cerca de importantes centros urbanos como Antigua Guatemala y Chimaltenango, estudien y se conviertan en líderes comunitarios y políticos. Por supuesto, que en este proceso de formación de liderazgos locales y de cuadros profesionales también ha tenido mucho que ver la Iglesia católica desde los años 60 y 70.

En efecto, un reflejo positivo del cambio económico de los últimos 30 años es la disponibilidad que tienen las familias para enviar a sus hijos a la escuela hasta los niveles

superiores, incluyendo el universitario. Esto se traduce en la interrupción del trabajo migratorio a la costa y en un mejoramiento económico a raíz del cambio agrícola. Se “ha potenciado la escolarización del indígena, principalmente en Chimaltenango y Sacatepéquez, y en muchos casos los servicios profesionales están en su mayoría, en manos de indígenas”, nos cuenta Sincal, quien apunta además que para el caso de Patzún “si hasta hace unas tres décadas las principales actividades económicas estaban en manos de ladinos, en la actualidad están en manos de indígenas: grandes ferreterías, líneas de transportes extraurbanos, línea de taxis, flamantes farmacias, entre otros. Aparte de los negocios tradicionales, el servicio profesional está en manos de indígenas”. De igual manera, Esquit refiere que en Comalapa “por lo menos hay 15 abogados y 18 médicos, 30 sacerdotes y un número similar de militares, una gran cantidad de lingüistas, ingenieros, agrónomos y demás”.

En las etnografías es evidente y reiterativo el hecho de que los mayas del siglo XXI desean alcanzar logros educativos que les permitan superarse económicamente, al tiempo que ocurre una nivelación social con los ladinos, y también combatir los estereotipos y prejuicios que se han construido en torno a los indígenas. Ahora bien, no todos los adelantos en el campo educativo se deben relacionar necesariamente con la mejoría económica acaecida a raíz de la agroexportación. Hay que reconocer que en varios municipios, como Comalapa, el interés por la educación y por producir profesionales es anterior al “boom” agroexportador y se remonta quizá a los años 1950. Nos dice Esquit que este fenómeno se asocia con las élites kaqchikeles locales que crearon por su propia iniciativa varias asociaciones educativas a través de las cuales comenzaron a reflexionar sobre su propia identidad y sobre las formas para lograr una igualdad con respecto a los ladinos. Este fenómeno también ocurre en la ciudad de Quetzaltenango, en donde los avances educativos, principalmente entre la pequeña burguesía indígena k’iche’, se articulan no sólo con su posición socioeconómica derivada de la actividad comercial sino como expresión de procesos concretos de reivindicación étnica. Es decir, como profesionales k’iche’s, ellos y ellas desean ocupar posiciones políticas y administrativas de relevancia en el seno mismo de la ciudad étnicamente mixta (Velásquez, 2002: 84-87).

Los cambios ocupacionales y la adquisición de nuevas destrezas en negociación comercial y de mercadeo traen aparejados transformaciones en la manera de pensar y de comportarse frente a la comunidad. Sincal apunta que precisamente el cambio agrícola se hace acompañar de un cambio de “mentalidad” del campesino indígena. Esta transformación implica que entre los mayas contemporáneos existe una apropiación de la idea de “desarrollo”, un replanteamiento del significado de “ser pobre” y “campesino”, así como la necesidad de salir de esa condición no sólo aprovechando la relación contractual con las agroexportadoras sino a través de la educación y el cambio religioso.

El planteamiento de Fischer es interesante por cuanto el cambio productivo y la acumulación capitalista pudieran ir a favor del movimiento maya y no contra él porque permitiría a los indígenas dejar de depender de la economía de subsistencia.

## La bendición de Dios: el éxito y la renovación personal por la fe

Como refiere Sincal para el caso de Patzún, la expansión de las relaciones capitalistas al interior de los municipios del Altiplano Central ha permitido “cambios sustanciales en la percepción de lo étnico, mientras entra en crisis lo comunitario y con ello muchos de los elementos culturales de la población indígena”. Ésta es precisamente una de las paradojas del multiculturalismo que busca defender y magnificar prácticas y derechos colectivos cuando en realidad está ocurriendo una individualización en el seno de la sociedad rural en donde permea la lógica del consumo. De hecho, pareciera ser que si algo es seguro acerca de la introducción de los productos no tradicionales, es el fomento del individualismo y el énfasis en el éxito personal. Ahora bien, de nuevo, no todo es gracias al progreso agrícola, hay que incluir en la fórmula el crecimiento del protestantismo, principalmente en el Altiplano Central, a finales de los 70 e inicio de los 80, aunque es necesario indicar que autores como Cantón Delgado ubican el fenómeno de la “explosión evangélica” en un período anterior, entre 1940 y 1956 (1998: 93; Garrard Burnett, 1986). Podemos mencionar muchos casos de pueblos kaqchikeles y tz’ujiles convertidos al protestantismo en sus diversas denominaciones: Panajachel, Santiago Atitlán, San Pedro y San Juan La Laguna (Samandú, Similox y Dary, 1989). Aquí subrayamos otros tres casos interesantes, además del de Patzún ya mencionado *supra*, Zunil y Almolonga.<sup>12</sup> En los últimos 15 años, ambos pueblos han experimentado el auge de la agroexportación. En ambos sitios, a la par de esto, se observa un cambio de valores en donde la competencia se vuelve central y clave para el éxito. Como apunta Goldin: “Un creciente número de individuos está utilizando la competencia como medio de evaluar su posición en la vida. La competencia se ve como un proceso sano. Un énfasis creciente en el individualismo y el mejoramiento de uno mismo como medio para mejorar la comunidad también es evidente. Interesantemente, se fomenta el individualismo que apela a valores mayas tradicionales.” (Goldin, 2003: 84).

En pueblos en donde un buen número de habitantes se dedica al comercio<sup>13</sup> predominan ideas afines a las indicadas. En San Bartolo Aguas Calientes, por ejemplo, una mayoría de habitantes k’iche’s de la cabecera municipal son evangélicos. Ocupados fundamentalmente en el comercio, incluyendo las nuevas actividades como el tráfico ilegal de indocumentados, perciben el progreso como recompensa por sus buenas acciones, su esfuerzo personal y como una bendición de Dios. Según esta visión neopentecostal pareciera que Dios hubiera abandonado a los aldeanos, en su mayoría católicos, costumbristas (quizá incluidos aquí los mayanistas) y dedicados a la agricultura. Para quienes viven en la cabecera, éstos son unos atrasados.

No es suficiente con que los comerciantes mantengan una ética protestante, sean esforzados y ahorren para abrir nuevos negocios. Un buen manejo del español y la

12 Se trata de dos municipios k’iche’s del departamento de Quetzaltenango. Estos dos casos no fueron tomados en cuenta para este estudio, pero de ellos se tiene amplia referencia a través de estudios realizados por Lilibian Goldin, Sarah Hamilton y otros autores.

13 Municipios del Altiplano Central de Guatemala que entrarían en este grupo son Momostenango, San Miguel y San Cristóbal Totonicapán, San Francisco El Alto, Chichicastenango (Quiché) y Salcajá (Quetzaltenango), por citar apenas unos cuantos ejemplos.

escolarización aseguran el camino de la superación personal.<sup>14</sup> Lo interesante es que, al contrario de lo que afirma Velásquez (2002)<sup>15</sup> para el caso de Quetzaltenango, pareciera que existe entre los comerciantes de Totonicapán una tendencia a no interesarse demasiado por las reivindicaciones mayas (entendidas éstas como algo más que la celebración de rituales) como tales. El punto fundamental aquí es que parece ser que la ideología protestante es uno de los factores que van en contra de la “mayanización”, pero en ningún momento en contra de las identidades locales y municipales. Los casos de las comunidades tz’utujiles de Santiago Atitlán (Carlsen, 1997) y San Pedro La Laguna en donde la mitad de la población es evangélica, y en donde se predica intensamente en los idiomas mayas, serían nuestro mejor ejemplo.

Así pues, las diferencias en cuanto a credos religiosos son las que ponen en riesgo la expansión de la mayanización (Fisher, 2001:189). La conversión al protestantismo implica cambios relevantes ideológicos y de conducta. Se ha demostrado que la adhesión de los indígenas a las iglesias evangélicas les ha permitido un mejoramiento económico al liberarles de las cargas que impone el sistema de cargos tradicionales, así como el sistema de compadrazgo que, en algún sentido, ata a las familias más por razones comerciales que por convicciones puramente religiosas. Ambos fenómenos han sido suficientemente trabajados por los antropólogos en toda Mesoamérica. Al mismo tiempo ser evangélico se ha convertido en una forma de lidiar con el alcoholismo, que en Guatemala alcanza índices muy altos, al tiempo que permite, en muchas ocasiones, un ascenso en la escala social.

También se ha argumentado que la estructura menos rígida de las iglesias evangélicas genera espacios para la participación más activa de sus miembros, especialmente de las mujeres (Sexton, 1978: 296). El problema metodológico al que nos enfrentamos de entrada en este trabajo, hay que reconocerlo, fue el asumir que los evangélicos, particularmente los pedranos tz’utujiles, rechazan automáticamente el discurso y las prácticas mayas, obviando indagar con ellos, y según sus propios discursos, sus ideas y propuestas sobre lo que significa vivir como indígenas y evangélicos en este país. Como se ha escrito desde hace varios años, el hecho de que los indígenas se conviertan al protestantismo no elimina su identidad étnica, ni necesariamente simplifica su visión del mundo.

## **La educación: libertad individual y recuperación cultural**

Una constante de la mayoría de las etnografías<sup>16</sup> es que desde hace varias décadas los indígenas han corroborado que mediante su esfuerzo personal dirigido a apropiarse de los avances y las innovaciones tecnológicas (agropecuaria y manufacturera), y la educación institucionalizada y/o formal<sup>17</sup> pueden realizarse como individuos y alcanzar cierta

14 Robles indica que los niños y jóvenes de San Bartolo Aguas Calientes experimentan los mayores índices de escolarización en la región.

15 Velásquez, (2002), afirma que la pequeña burguesía k’iche’ de Quetzaltenango se vio compelida a realizar negociaciones culturales, por las cuales, al tiempo que veneran a sus santos patronos, también realizan ceremonias mayas y otras prácticas que entrarían en el aquí llamado proceso de “mayanización”.

16 Esta afirmación es particularmente notable para los casos de las etnografías sobre Comalapa (Chimaltenango), Sta. María Visitación (Sololá) y San Bartolo Aguas Calientes (Totonicapán).

17 De acuerdo con el estudio de Grisales y Benavides, se nota que Santa Ma. Visitación rivaliza con San Pedro La Laguna en la producción de maestros en la zona del lago. Los autores apuntan que “...la educación ha entrado a jugar un papel muy importante. En la actualidad, sus autoridades y líderes muestran como uno de sus logros haber alcanzado los más bajos niveles del analfabetismo del departamento”.



igualdad social con los ladinos. Hacer énfasis en la educación no significa únicamente “modernizarse”, ni seguir necesariamente una lógica económica, interesada e instrumental. Educarse se traduce en una estrategia para evitar ser discriminados, ganar autoconfianza, retar el racismo imperante y, al mismo tiempo, impugnar y transformar la educación institucionalizada que en nuestro país ha reproducido los esquemas etnocentristas y racistas. Desde el campo educativo, los mayas ven la posibilidad de generar cambios en la sociedad por los que los guatemaltecos puedan aprender otras reglas de interacción social. Así pues, obtener una mayor educación implica un esfuerzo por ser incluido en una sociedad tradicionalmente segregadora. En San Juan Sacatepéquez, según observó Jones, los jóvenes “a menudo buscan en la globalización una manera de desviar y eludir los rechazos y las trampas de un racismo nacional que sigue siendo fuerte y determinante en sus vidas.

En Comalapa, el remozamiento de la economía de muchos hogares, poco a poco ha ido permitiendo no sólo mayores índices educativos sino además mayor participación en los espacios políticos. Esto es vital pues el orgullo étnico no se adquiere sólo por mostrar elementos culturales vistosos, por haberse educado, sino además por dominar la dirección de las instituciones públicas, lo cual es un espacio que se disputa con los ladinos locales. Para los indígenas comalapenses, tener una mayoría de los suyos en el concejo municipal o tener como alcalde a un coterráneo marca una diferencia grande con respeto a otros indígenas que no están en esa situación. El caso de Santa María Visitación, que según Grisales es el municipio del occidente que produce mayor número de profesores, es interesante pues aquí no se enfatizan ni los trajes ni las costumbres ancestrales como marcadores étnicos esenciales sino que “se ha configurado una identidad tz’utujil visiteca sobre la base de la educación”, como “eje de la dinámica interna de Visitación y de su relación con otros poblados, para plantearse y fungir como proveedora de maestros para las otras comunidades”.<sup>18</sup>

La educación resulta fundamental, pues el trabajo de la tierra a menos que se tenga una relación contractual muy rentable con las agroexportadoras ahora no es tan atractivo como hasta hace algunos años. El cultivo de granos básicos ya no es una opción para las nuevas generaciones quienes identifican el oficio de agricultor o campesino con pobreza y atraso, como algo que se queda “para los que no saben leer ni escribir”,<sup>19</sup> como el trabajo de “nuestros padres”.<sup>20</sup> Se reporta una ruptura generacional en la transmisión de conocimientos técnicos agrícolas tradicionales. Como veremos más adelante, esto también se está

18 Grisales y Benavides indican que la falta de tierras y la coincidencia de varias instituciones educativas en el poblado, incluyendo una extensión universitaria, tienen mucho que ver en el cambio de valores y expectativas de los indígenas.

19 Referencia tomada de mi análisis de los jóvenes poqomames de Palín, Escuintla, y su manera de pensar sobre la agricultura y la conservación de la biodiversidad. cfr Dary, 2002: 195

20 En Santa María Cauqué, “los jóvenes indican que el trabajo de campo ‘es el trabajo de nuestros padres, y no nuestro.’ Estos hombres y mujeres no están aprendiendo las tareas asociadas con el trabajo agrícola. Los conocimientos agrícolas se aprenden después de muchas temporadas de ayudar con diferentes tareas. Algunas mujeres indican que reciben un poco de ayuda los sábados cuando los hijos no trabajan, pero la mayoría de los jóvenes encuentra el trabajo agrícola o demasiado difícil o demasiado cansado. Parece ser que las generaciones futuras van a estar apartadas del trabajo agrícola.” (Goldin, 2003: 206).

volviendo bastante común entre la población no indígena de Zacapa, estudiada por Girón y Molina.<sup>21</sup>

La educación permite que ocurran procesos de “liberación” en varios sentidos. Uno de ellos es que ésta abre el camino para la expresión de la individualidad. Al mismo tiempo ayuda a liberarse de la opresión no sólo de clase sino fundamentalmente étnica. Esquit explica que “... las personas que optan por ella (la educación) desde una perspectiva más liberal la utilizan y la piensan como una forma de acercarse a la libertad individual, los mayanistas también lo ven de esta manera, pero además como un mecanismo para la recuperación cultural”.

La profesionalización de los indígenas, particularmente la adquisición de títulos universitarios (abogacía y notariado, ingeniería agronómica, trabajo social y otros) constituye un proceso cuyo inicio es identificado por Esquit y Zamora en los 50 y que ha permitido que en algunos poblados, como el de los k'iche' de San Miguel Totonicapán, se vaya constituyendo una pequeña burguesía. Este nuevo sector, conjuntamente con el más tradicional de los comerciantes y los artesanos, ha ido adquiriendo propiedades en el centro del pueblo, espacio que anteriormente era dominado por los ladinos. Este aspecto habrá que tomarlo en cuenta a la hora de interpretar la reacción ladina ante la mayanización, la cual es mucho más fuerte aquí que en los municipios mayoritariamente ladinos de Zacapa (ver *infra*).

Cabe señalar que la conquista de títulos universitarios por parte de los indígenas, y principalmente de las mujeres, ha sido un camino difícil en donde ellas han tenido que hacer un doble y triple esfuerzo para demostrar su capacidad intelectual y laboral no sólo como mujeres sino como mujeres indígenas (Dary, Asturias de Barrios y Vargas, 2004). Camus (2002) ha señalado que la mujer indígena profesional pasa por un proceso de “descomunalización” y descampesinización que la empuja a forjar redes sociales en ambientes sociales diferentes. Hay que tener en cuenta que al retornar a sus comunidades de origen estas mujeres (y lo mismo pasa con los varones) lo hacen pero con un capital simbólico y un prestigio social que las diferencia de sus coterráneos quienes tienden a verlas como “orgullosas o “ladinizadas” (Dary, Asturias y Vargas, 2004: 105). Esta actitud habría que tomarla en cuenta a la hora de analizar la imagen que la población rural tiene de los agentes de la mayanización.

Si bien en la última década hay más oportunidades educativas para los jóvenes, incluso la posibilidad de estudiar licenciaturas y maestrías en extensiones universitarias, hay un aspecto que los adultos perciben como negativo, adverso quizá al proceso de mayanización: la transformación de valores y conductas. La educación, dice Camposeco, etnógrafo de Jacaltenango, está “coadyuvando a la pérdida de algunos valores culturales, el cambio de actitud hacia la cultura y generalizando el uso del castellano”.<sup>22</sup> No obstante lo anterior, hay una ambivalencia en la manera de pensar sobre la educación institucionalizada porque

21 En Estanzuela (Zacapa) la migración hacia los EE.UU está haciendo que los jóvenes ya no sean agricultores “como sus padres” (Molina Loza, 2004).

22 Esta situación que parece que es más común en Jacaltenango (cabecera municipal), a diferencia de otros lugares como en San Andrés Huista en donde el uso del Popti' es más generalizado. No obstante lo indicado, un par de centros educativos a nivel de diversificado contribuyen a la difusión de la espiritualidad maya.

si, por un lado, ésta enseña el castellano y valores occidentales, también está contribuyendo, en muchos casos, a la revitalización cultural y dignificación del grupo etnolingüístico, sobre todo en aquellos centros en donde se revaloriza positivamente la enseñanza en idiomas mayas, las clases de historia, cultura, música y arte mayas.

Pareciera ser que la educación conlleva a procesos ambiguos: por un lado, en los centros educativos, principalmente privados, en donde hay profesores y directores que a la vez son líderes mayas (como el Centro Q'awinaq'el de Palín), se da una reafirmación de la identidad étnica, ocurren actividades e iniciativas que van en la línea del cumplimiento de los Acuerdos de Paz, etcétera. Pero por otro lado, que parece ser el más generalizado, la educación también difunde ideas y valores sobre el desarrollo y el progreso individual que si bien no son necesariamente contrapuestas al "ser maya", no encajan necesariamente con la mayanización, cuyo discurso enfatiza la importancia de la colectividad. Hay institutos laicos, muchos institutos evangélicos que abiertamente rechazan lo maya, así como instituciones católicas que van en el mismo sentido. Pero ¿qué significa fomentar lo maya desde la escuela? Cojtí apunta a que no hay una claridad en ello: puede ser, enseñar idiomas mayas, un enfoque de educación bilingüe intercultural, el fomento de valores éticos como equilibrio, armonía, la dualidad y complementariedad, o realizar ceremonias en el patio del instituto, que muchas veces se perciben como "eventos culturales" (véase el ensayo de Demetrio Cojtí, este mismo volumen).

### **"Un cristal del cual no se puede salir"<sup>23</sup> La actitud de la pequeña burguesía indígena hacia los idiomas mayas**

Varias etnografías, sobre todo las llevadas a cabo en la zona del lago Atitlán como en San Bartolo Aguas Calientes (Totonicapán), reportaron que muchos indígenas que se ubican en el sector del comercio y la microempresa opinaron que se hace necesario no sólo hablar español sino también el inglés, y por qué no el francés y el alemán, como lo quieren los niños vendedores de artesanías de los alrededores del lago de Atitlán. Siendo así las cosas, los comerciantes indígenas son de los primeros en encabezar las acciones de protesta y unirse a los padres de familia que rechazan la educación bilingüe pues consideran que es una pérdida de tiempo, una enseñanza poco práctica y antimoderna.<sup>24</sup> La ideología liberal progresista está detrás de la relación comercio, migración, educación y aprendizaje de idiomas. El manejo único del idioma k'iche' se asocia con la pobreza y con los agricultores, como lo explicó un bartolense: "*Es por la forma en que vive esa gente, porque se dedica al ganado, a la agricultura y a deforestar nuestros árboles*".

Pero hay que enfatizar, que no se rechaza el idioma maya *per se*, el cual se habla en casa y se aprende de la madre, generalmente, pero quizá por falta de una explicación más amplia de lo que significa la educación bilingüe se piensa que "*enseñar sólo el k'iche' es encerrarnos a un cristal del cual no se puede salir...*"

23 Expresión tomada de unos de las personas entrevistadas por la etnógrafa Lucía Robles.

24 Robles recogió varios testimonios y opiniones entre padres de familia de San Bartolo Aguas Calientes y la tónica general podría resumirse en la frase: "*no le vamos a enseñar a nuestros muchachos a aprender k'iche' si no les va a servir para desenvolverse en otros ámbitos como la ciudad y vivir mejor*".

Es pues, principalmente entre el sector de los comerciantes (el cual coincide también con el de los líderes políticos) en donde se rechaza la mayanización cuando ésta trata de insistir en los idiomas y la religiosidad mayas. Sin embargo, ellos se afirman como k'iche' y como indígenas de éxito. Su orgullo y resistencia étnicas se relacionan con el mantenimiento de formas propias de organización sociopolítica (el rol de los principales y su papel en la toma de decisiones sobre el manejo de los recursos naturales, por ejemplo) donde no caben los ladinos, y no siempre con contenidos culturales, sobre todo cuando éstos son identificados con las "cosas de antes".

## La pobreza y la mayanización

El mejoramiento económico que ocurre en algunas comunidades kaqchikeles<sup>25</sup> del Altiplano Central y el de los comerciantes k'iche's de Totonicapán y Quetzaltenango que hemos examinado arriba, no es generalizable a otras áreas del país y ni siquiera a varios mismos municipios de los departamentos que constituyen esta región occidental del país;<sup>26</sup> como por ejemplo, San Martín Jilotepeque (Chimaltenango)<sup>27</sup> en donde la mayoría de campesinos son pobres y ex víctimas del conflicto armado interno y en donde las relaciones entre indígenas y ladinos siguen siendo bastante antagónicas.

Así pues, tenemos que ser precavidos a la hora de querer trasladar a otras áreas la experiencia de relativo éxito económico de una zona. Por eso es tan difícil hacer una lectura transversal de las etnografías. ¿Qué podemos decir de otros lugares en donde la población rural no encaja en el modelo económico de la maquila o del cultivo de productos no tradicionales para la exportación? Es innegable que la pobreza y extrema pobreza<sup>28</sup> persisten fundamentalmente en áreas indígenas marginales como las q'eqchi', mam y ch'orti'. En las verapaces, por ejemplo, prevalece una población constituida por un buen número de trabajadores rurales empobrecidos (y monolingües) que continúan con la siembra de granos básicos, chile y cardamomo, éste último como producto para el intercambio. Para ellos su única opción es la de convertirse en migrantes internos. Se van al Petén los que pueden, y los que no, se quedan ganando, con suerte, Q1,500 mensuales en las fincas locales. Los más afortunados se convierten en profesores bilingües interculturales, en abogados, agrónomos, intérpretes legales o excavadores para los arqueólogos<sup>29</sup> con quienes se llega a devengar unas tres veces más que el salario local.

En el área q'eqchi' el índice de ruralidad es de los más altos del país (81%) (PNUD, 2002: 53), lo cual implica que hay un mayor número de gente que depende del trabajo

25 Los grupos étnicos con índice de desarrollo humano IDH mayor que 0.6 y menor que la media nacional son el kaqchikel y el jakalteko (PNUD, 2005: 113).

26 La introducción de los productos de agroexportación tiene momentos diferentes de acuerdo a las distintas regiones. Los municipios de Patzún y Patzicía están en una posición de ventaja al estar cercanos a la carretera interamericana y, por lo mismo, mejor comunicados, aspecto relevante para este tipo de actividad económica.

27 Bastos indica en su etnografía sobre San Martín Jilotepeque que los ladinos poseen las mejores extensiones de tierra fértil. Aquí la topografía del terreno y la distancia con respecto a la carretera interamericana dificulta o limita seriamente el desarrollo de la agricultura de agroexportación.

28 A nivel continental, "a pesar de que los pueblos indígenas de la región (latinoamericana) han aumentado su poder político y representación durante la última década, esto no se ha traducido en los resultados positivos – en términos de reducción de la pobreza ...", en "Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994 2004" <http://www.bancomundial.org/index.html>

29 Me refiero al proyecto Cancuén estudiado para este proyecto por David García en su estudio de caso.

directo de la tierra para sobrevivir. Alta Verapaz y la bocacosta sur, fueron las dos regiones de Guatemala en donde la expropiación de las tierras comunales por parte de los liberales golpeó con más impunidad a finales del siglo XIX. De ahí que, en alguna medida, es lógico que sea aquí también en donde se registran la mayor incidencia de conflictividad agraria, invasiones a fincas estatales y privadas, con sus consecuentes desalojos violentos,<sup>30</sup> amén de un alto porcentaje de pobreza.<sup>31</sup>

Siendo así las cosas, muchas de las preocupaciones de los q'eqchi' y otros grupos indígenas están ligadas a la satisfacción de sus necesidades materiales básicas: tierras,<sup>32</sup> desarrollo de infraestructura y acceso a servicios. La lucha por la tierra está más relacionada con las demandas en torno al ser "campesino" que a la de ser "maya", aunque ahora ya hay procesos en donde se articulan ambos tipos de demanda e identidad. La autoadscripción identitaria de los q'eqchi' o de los maya q'eqchi' no sólo tiene que ver con la religiosidad y con lo cultural sino también con las luchas económicas.

En términos generales, y según García, la mayanización es en alguna forma estratégica: se toman elementos del discurso maya, como reafirmarse como "nietos de los mayas", que permiten confirmar su participación comunitaria en los proyectos arqueológicos y recibir sus beneficios, pues –aparte de los servicios en la administración pública y el magisterio– la arqueología es la única fuente de ingresos no agrícolas en la zona.<sup>33</sup> El caso de los q'eqchi's, como el de los mames y ch'orti's, ilustra que las desigualdades económicas no están resueltas. Y es aquí donde uno se pregunta cuál puede ser el punto de articulación y cuál el de disenso entre un pueblo local con una identidad étnica regional o municipal específica y el pueblo maya al que se refiere el discurso multicultural.

En este punto podemos decir que los discursos y prácticas pan mayanistas podrían adoptarse y enraizarse sólo en la medida en que logren articularse con las necesidades económicas y conectarse con las demandas locales sobre la recuperación territorial de los grupos indígenas desposeídos. Así, las prácticas religiosas q'eqchi' que se realizan en torno a los cerros y los *tz'uultaka'* constituyen una forma de reafirmar su derecho a un territorio ancestral cuyo control efectivo se les ha escapado de las manos. "Las comunidades q'eqchi'es se han topado con una obstrucción constante a la hora de conseguir los derechos sobre la tierra mediante procesos legales, lo que lleva a una fijación de tales derechos en el ámbito de la religión indígena, que es la actividad social más clandestina y autónoma" (Wilson, 1995: 74). En este sentido, los rituales q'eqchi' son diferentes a los que hacen ahora los sacerdotes mayas en espacios más públicos.

30 Cfr. "Desalojados de tierras. Obligan a abandonar sus casas a 80 familias campesinas", en Prensa Libre, 29 de abril de 2005; "Atenderán 53 conflictos. Secretaría define cronograma para resolver demandas de campesinos", en Prensa Libre, Guatemala, 3 de febrero de 2006; "Campesinos reclaman tierras. Les fueron quitadas por construcción de hidroeléctrica", en Prensa Libre, Guatemala, 18 de febrero de 2005.

31 En la zona norte (Verapaces) el porcentaje de hogares en situación de extrema pobreza es el más alto del país (30%) y el porcentaje de hogares en situación de pobreza también es el más alto (77 %) (PNUD, 2002: 53 y 54). De igual forma, es en las Verapaces en donde se registra más hogares que padecen hacinamiento.

32 El tema de la tierra es uno de los grandes problemas no resueltos en Guatemala. "En diciembre del 2005 el gobierno de Guatemala registraba 1,052 casos de disputas agrarias, en los que la tenencia de la tierra era el meollo de la disputa. Es muy probable que existan muchos más casos no registrados." <http://web.amnesty.org/library/Index/ESLAMR340032006>

33 "Parece ser que 'lo maya', para los q'eqchi'es, proviene de una identidad que se construye con sus abuelos, de la herencia de la historia oral."

Creo que, después de todo, el discurso de la mayanización no cae en suelo estéril, sino que puede anclarse o articularse con las historias locales. Por ejemplo, regresando al caso q'eqchi', es cierto que en la cotidianidad los rituales se siguen haciendo al modo tradicional pero se empieza a ver en los "Mayas" a los ancestros directos, unos ancestros menos lejanos y menos empobrecidos económicamente de lo que ellos están. Siendo esto así, para la gente tiene un mérito ser descendientes de aquellas personas del pasado que edificaron obras arquitectónicas y escultóricas de importancia que ahora atraen a extranjeros y ladinos que vienen a admirarlas y a sacarlas a luz. Siendo esto así, "lo maya" comienza a verse como un motivo de orgullo.

Ahora bien, la diferencia en la situación económica general entre los agentes promotores de "lo maya" y las poblaciones locales es, con frecuencia, motivo de descontento. Existe cierta tensión entre algunos miembros de organizaciones indígenas locales y los agentes mayanizadores que llegan de la ciudad. Básicamente, el problema consiste en que los líderes están usualmente, aunque no siempre, alejados de la vida comunitaria, exentos de las obligaciones y necesidades materiales que impone vivir en la comunidad, especialmente si ésta es rural. Jones (2005: 6) indica que los pobladores rurales de San Juan Sacatepéquez expresan la "distancia que sienten entre sus vidas y las vidas de los mayas de la capital". La ciudad es un mundo aparte, la urbanización y el acceso a servicios, entre tantas cosas, la vuelven muy distinta. Y sin embargo, es desde la ciudad de donde les llegan mensajes que les exhortan a reproducir aspectos culturales "de los cuales se avergüenzan y con los cuales tienen una relación ambigua por considerarlos 'cosas del pasado'" (Jones *idem*).

Para el caso del grupo ch'orti', Metz (2001: 328; y su estudio de caso) reporta diferencias de ingresos entre los mismos agentes de la mayanización. Mientras algunos ganan un sueldo respetable otros reciben honorarios simbólicos que les hacen desistir de continuar transmitiendo sus conocimientos y experiencias a la población rural. Además de esto, el hecho de que haya tan pocos puestos pagados en las organizaciones dedicadas a las reivindicaciones mayas ha provocado competencia, habladurías y rivalidad entre los ch'orti' por el acceso a esos puestos. Por si esto fuera poco, y aunque desde el gobierno de Arzú (1996 2000) se hicieron mejoras sustanciales en la infraestructura de los pueblos ch'orti' (principalmente carreteras), todavía hay dificultades de acceso a muchas aldeas y esto hace difícil la comunicación vía telefónica, electrónica o de cualquier otro tipo, lo cual es un factor que debilita la difusión de las ideas del movimiento maya.

La pobreza de las regiones q'eqchi', mam y ch'orti' también se traduce en los más bajos niveles de escolaridad de la población y este es otro factor que va en detrimento del avance de la mayanización, en el sentido de que muchas veces sus agentes utilizan términos y conceptos de difícil comprensión para los campesinos, quienes además carecen de la costumbre de estar horas sentados mientras reciben cursos de "capacitación": en la región ch'orti' de Chiquimula, "a pesar de los éxitos, el movimiento ha tenido muchos desafíos porque todos los asistentes a dichos cursos tenían dificultades para comprender su lenguaje, salvo por un pequeño colectivo de personas que había sido educado entre lingüistas y antropólogos o por el programa de maestros bilingües, la radio local católica, las universidades regionales o los maestros ladinos. Esto fue así debido a que los líderes pan mayas, profesionales y en algunos casos formados en universidades, empleaban conceptos



antropológicos tales como ‘cultura’, ‘identidad’, ‘cosmovisión’, ‘marginación’, ‘sacerdote maya’ y aun ‘maya’ que los ch’orti’ (de los cuales únicamente eran alfabetos el 18% en 1993) no entendían”. (Metz, 2001: 326 327).

Entre la población kaqchikel tan empobrecida de Choatalum, San Martín Jilotepeque (Chimaltenango),<sup>34</sup> que fue salvajemente golpeada por la represión de finales de los 70 e inicio de los 80, existen varios comités de víctimas del conflicto armado. De acuerdo con estudios de Bastos, para poder llevar a cabo exhumaciones, procesos de resarcimiento y atención psicológica a los parientes de las víctimas, dichos comités han sido apoyados por dos organizaciones que promueven reivindicaciones étnicas y sociales, empleando, en pos de dicho fin, el discurso del rescate de lo maya y de prácticas como las ceremonias mayas, las que son asumidas como formas de curación y de *sanación*. Este caso es muy distinto al de otros municipios de Chimaltenango mucho menos afectados por la violencia y en donde ha habido evidente mejoría económica. En San Martín, por el contrario, “ser indígena” se ve asociado a procesos intensos de subordinación económica y a una relación de antagonismo frente a los finqueros ladinos. En tal contexto, Bastos sostiene que “se va asumiendo la categoría de “mayas” como parte del proceso ideológico asociado al resarcimiento y a la categoría de víctimas, y la categoría étnica se convierte en la clave para entender la historia de violencia sufrida”.

Es evidente pues que hay grandes cambios económicos y ocupacionales pero aún así, Guatemala sigue siendo un país eminentemente rural y con enormes brechas educativas y sociales entre sus pobladores. Pero acá se trata de analizar esta situación dentro del marco de la nueva ruralidad entendida como una refuncionalización de los espacios rurales.

### La caída de los precios del café y *el Maya Tour*

La caída de los precios de café es un fenómeno económico global que ha afectado a la economía del país en su totalidad; sin embargo pareciera que los medianos y pequeños productores encontraron alternativas para superar la crisis. Esto se menciona particularmente en las etnografías de Sololá y de Huehuetenango. El impacto que este hecho ha tenido a nivel local es algo tan complejo que merecería un ensayo aparte, pero diremos aquí que según las etnografías, se han generado respuestas locales diferentes en las diversas regiones. En Huehuetenango, los campesinos que continúan con esta actividad están mejor situados en la comunidad y buscan nuevos mercados y formas asociativas. Camposeco refiere que “la producción y comercialización del café ha modificado la estructura social del municipio (de Jacaltenango) debido a la incorporación de nuevas estructuras organizacionales; es decir, se han creado cooperativas, asociaciones o empresas de comercialización”. Por supuesto, que no todos en Huehuetenango están en la posibilidad de entrar a competir en esta actividad. De hecho, Huehuetenango, es uno de los departamentos en donde la tierra está más fragmentada y que está expulsando a muchos campesinos a las fincas de la bocacosta guatemalteca y mexicana para el corte de café y otros productos. Quienes pueden costearse el pago de un “coyote” y gastos adicionales, prefieren irse a los Estados Unidos.

<sup>34</sup> Bastos dice que “Hale muestra cómo San Martín no ha participado del enorme desarrollo socioeconómico vivido por la población kaqchikel de Chimaltenango en el último medio siglo. La proporción de población indígena se ha estancado en vez de crecer como en la mayoría de los municipios del departamento”.

En lugares situados alrededor del lago de Atitlán es evidente un cambio de actividad económica, aunque todavía no generalizado, hacia el turismo, el transporte (acuático y terrestre) de pasajeros y mercancías, el comercio, el arte, la neo artesanía, el “Maya Tour”, los servicios como el Internet y los tratamientos médicos alternativos, como ocurre particularmente en San Pedro La Laguna<sup>35</sup> y Santa María Visitación (Sololá).

Es ya conocido que existe una ruta de oro del turismo, que empieza en Antigua Guatemala, y se extiende a los pueblos del lago de Atitlán y Chichicastenango, fundamentalmente. Hay cientos de hoteles, restaurantes y tiendas que dan trabajo a muchos indígenas en esta región. Al mismo tiempo, la producción artística local en sus diferentes manifestaciones tiene como meta a los turistas, muchos de ellos sedientos de exotismo.

Los elementos mayanizadores no están fuera de esta esfera comercial sino fuertemente imbricados. Muchas manifestaciones culturales están relacionadas con el turismo, aunque no necesariamente responden a él. La imagen de un indígena apegado al trabajo de la tierra, espiritual y místico es una imagen idealizada, anclada en el pasado, que es llamativa para los extranjeros. Algunos agentes de la mayanización, como maestros, dueños de museos locales y artesanos, llevan a cabo prácticas espirituales en las cuales incluyen también a los turistas que van en busca de un retorno a la naturaleza y de experiencias distintas. No por ello se puede afirmar tajantemente que alrededor de los pueblos del lago todas las prácticas mayanizantes son manipuladas e instrumentalizadas con fines mercantilistas. Hay muchas prácticas religiosas que Zamora llama “de larga data” que se siguen circunscribiendo a espacios domésticos y cerrados a foráneos. Por otro lado, el turismo puede contribuir al mantenimiento de actividades artísticas, educativas y religiosas que de otra manera hubieran desaparecido. En algún sentido, puede verse al turismo como un elemento que contribuye a la revitalización y reinención cultural (en torno a “lo maya”) y no estrictamente como un elemento corruptor. Las culturas, de hecho, no son estáticas sino porosas y dinámicas.

De acuerdo con estudios de Little, los vendedores indígenas (en su mayoría kaqchikeles) de “típicos” de la Antigua saben como presentarse y vender a los antropólogos y a los turistas. Ellos están concientes de la manera en la que son representados los mayas en los discursos turísticos, tanto en los museos de Guatemala como en los de Honduras y México. Ese conocimiento les sirve a ellos para mercadear su mayanidad enmarcada en una tradición pasada. Pese a esto, su vivencia como indígenas o como “mayas” está determinada por el carácter específico de las relaciones sociales y por la forma en la que ellos interactúan con “los otros” en los espacios públicos y privados; así como por la manera en la que viven. Las cosas que venden o dicen a los turistas adquieren en este contexto un carácter secundario (Little, 2004).

35 Lo mismo podríamos decir sobre otros municipios con similares características ecológicas y agronómicas como Santiago Atitlán, San Juan La Laguna y San Lucas Tolimán. Se nos indica en las etnografías, particularmente en la de San Pedro la Laguna (Tally y Chavajay) que muchos de estos pequeños productores cafetaleros se están volcando hacia el turismo, pero otros insisten en la producción del café. No sabemos si, como en San Lucas Tolimán o Jacaltenango, los agricultores buscan asociaciones para enfrentar juntos la crisis.



## La migración y la mayanización

Es claro que por la escasez de empleo local y por el impacto de la globalización, sectores poblacionales buscan otras fuentes de ingresos que ya no giran exclusivamente en torno a la actividad agropecuaria, sino que la combinan con otras estrategias.<sup>36</sup> Ahora la recepción de las remesas ocupa un lugar central en el escenario económico<sup>37</sup> nacional y local.

Jacaltenango y otros municipios de Huehuetenango<sup>38</sup> cercanos a la frontera sur con México, son particularmente interesantes porque desde mediados de los años 80 han expulsado a gran cantidad de pobladores a México, Estados Unidos y Canadá, primero como resultado de la violencia política y luego por la presión económica. Como hemos visto, la desigualdad en la tenencia de la tierra ha sido una fuente constante de conflicto y explica en buena medida el éxodo indígena a otras tierras (Popkin, 2003: 93).<sup>39</sup> Pero, ¿qué cambio de mentalidad, de conducta y de valores genera este fenómeno?, ¿cómo se traduce esto en la aceptación de lo maya? Este tema, de enorme e insoslayable trascendencia en la antropología mesoamericana de aquí en adelante, fue abordado de forma insuficiente por los etnógrafos del proyecto que comento. No obstante, Camposeco identificó temas de investigación para el futuro cercano e indica varios de los efectos que está teniendo el envío de remesas en Jacaltenango: un relativo mejoramiento económico de los hogares, alza en el precio de la tierra, mejoras en la educación y la salud y apertura de comercios. Según otros estudios, las asociaciones y comunidades de indígenas de Huehuetenango en el exterior mantienen nexos con el movimiento pan maya y se sostiene que “las organizaciones migrantes pueden hacer una contribución al movimiento pan maya participando en el restablecimiento selectivo de la tradicional costumbre maya en el contexto de sus celebraciones religiosas, particularmente las fiestas patronales.” (Popkin, 2003: 109). Queda claro que la comunidad de migrantes apoya la revitalización maya pero no de una manera purista sino en sentido sincrético, pues lo que los aglutina es el santo patrón y su fiesta, en la que se manifiesta un catolicismo popular. Faltaría profundizar acerca de si la revitalización de “lo maya” está en el centro de las intenciones de los migrantes o si se trata de un mecanismo culturalista por medio del cual se expresan y reafirman valores sobre el éxito económico y social en el exterior.

Con el envío de remesas, más mujeres k'iches se convierten en cabezas de sus propios negocios, mientras que los migrantes que regresan a casa de visita lo hacen “cargados de símbolos de éxito –televisores, carros, equipos de sonido, películas, ropa y accesorios que los posiciona en un estatus diferente al del común”. Robles señala que “la migración transnacional como forma de producción y de ascenso social está cobrando importancia,

36 En efecto, desde 1995, el sector agropecuario había sido ya sustituido por el comercio como principal componente del PIB (PNUD, 1999).

37 En el año 2005, los guatemaltecos que viven en EE.UU enviaron \$2mil 992.8 millones a Guatemala. Las remesas equivalen al 9% del PIB, contribuyen a paliar la pobreza y sirven para financiar microempresas. Cfr. “Remesas familiares subieron 18 por ciento”, en Prensa Libre, Jueves 11 de mayo de 2006, pág. 20.

38 De acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano de 2005, “unos 712 mil indígenas tienen familiares en el extranjero que envían dinero...” En una óptica comparativa, las estrategias de sobrevivencia de algunas etnias es sobresaliente. Así, reciben decisiva ayuda los akatecos, los q'anjob'al, con 34%, los chuj con 30%, los mam con 26.6%, los jakaltecos con un 24% y los k'iche' con un 18%. El promedio de mayas con familia en el exterior es de 15.4% y el de los no indígenas, el 39.5%.”

39 De esa cuenta, se han formado comunidades de jakaltecos en Júpiter (Florida) y de kanjobales de Sta Eulalia y San Miguel Acarán en Los Ángeles (California) e Indiatown (Florida). ; Burns, 1995; Montejo, 1995; Popkin 2003).

desplazando algunas de las viejas formas de adquirir prestigio y poder dentro de la comunidad”.

## De vaqueros a cholos: identidad y multiculturalismo en las poblaciones ladinas de Zacapa.

Las riveras del río Motagua fueron ocupadas desde los tiempos coloniales por población española y criolla que las utilizó para la siembra de tabaco, caña de azúcar, añil, hortalizas, como el tomate, y granos básicos. Dicha población predominantemente venida de Andalucía y Extremadura (Terga s.f.) también tenía grandes hatos de ganado y se sentía (y siente) identificada de manera idílica con la Madre Patria. La identidad social de los pequeños y medianos productores y hacendados locales se fundamentaba en la crianza de los animales de tiro y de carga, y su prestigio giraba en torno a la cantidad y calidad de cabezas de ganado que poseían; su masculinidad estaba ligada a su destreza al montar a caballo y otros aspectos inherentes a una cultura hípica que ahora parece que comienza a desvanecerse y pasar a ocupar parte de la historia local que comienza con el “*te acordás...?*”.

En los llanos de La Fragua, de Zacapa, los ladinos han ido abandonando las actividades mencionadas. Ahora arriendan o venden sus tierras a empresas agroexportadoras que las dedican al cultivo del melón y de la okra. Las mejores parcelas irrigables se encuentran ahora escasamente sembradas con maíz u otros productos para el consumo doméstico. Esto ha tenido un impacto en la población que actualmente busca otras fuentes de ingresos en el comercio y los servicios: en turicentros, cafés internet, ferreterías y restaurantes ubicados sobre “la ruta” o la carretera que conduce a los puertos del Atlántico. También ocurre, como en el occidente, una creciente migración hacia otras áreas del país y hacia Estados Unidos (Molina, 2005). Tanto para el caso de Huité como de su vecino Estanzuela, el fenómeno migratorio es fuerte pero sin datos muy concretos todavía.<sup>40</sup>

Se pueden mencionar cambios de identidad a raíz de la transformación socioeconómica, aunque ésta no es una relación tan automática, sino que también está relacionada con las relaciones de poder y los imaginarios sobre el pasado hispánico y un futuro incierto. A primera vista parece ser que la identificación del “ladino” como una persona que adquiere prestigio social por su éxito en “la agricultura” y la ganadería es una fórmula que se derrumba. De hecho, los que más están saliendo al exterior, según la etnografía de Huité, son los ladinos ex ganaderos, quienes pueden costearse los gastos del “coyote”.<sup>41</sup> Migrar se identifica ahora con la idea de “superarse”. De allí que el que se queda resulta ser, para algunos de los entrevistados, un conformista y antiprogresista. En este imaginario de progreso y de modernidad, se ha identificado una influencia mediática altamente persuasiva. Migrar al Norte, por supuesto, debe reflejarse en algo tangible, demostrable frente a los demás: casas grandes, vehículos, ropa de moda. Sin duda alguna, para los más jóvenes, la imagen “vaquera” de este ladino, que Adams (1956) llamó “ladino viejo”, es ya un cuento del pasado, y se adopta la apariencia y el hablado del “cholo” del Norte. En este punto, un análisis sobre aspectos simbólicos conectados con la migración y que se

40 Las fuentes de información sobre la migración a EE.UU. son fundamentalmente orales.

41 Girón nos indica que el grupo de los llamados “ganaderos” “no es homogéneo, tiene diferencias internas marcadas por el parentesco y en cierta medida por la propiedad sobre la tierra.”



dan en la indumentaria, la nueva arquitectura y la producción musical norteaña tan del gusto local, hubiera sido muy enriquecedor para comprender la aceptación o rechazo del discurso multicultural.

En los municipios estudiados de Zacapa, los jóvenes ya no le apuestan a la vida local, sino a la migración a la ciudad capital o a EE. UU. Esta situación reconfigura las identidades étnicas, culturales y ocupacionales locales en donde los habitantes ya no son ganaderos, unos con más poder económico que otros, y se crea un nuevo tipo de relación con los agricultores, a los que se les llama simplemente “campesinos” o indígenas locales, como los de la aldea Tres Pinos (Estanzuela), personas que se dedican a la agricultura en tierra municipal o arrendada. Estas gentes de la montaña son los “indios”, los campesinos.

Siendo Estanzuela y Huité municipios pequeños y con alta población no indígena, sus oportunidades de contacto interétnico con los indígenas de otras zonas –como los del Altiplano Occidental– son escasas y esporádicas. Poco se les habló *del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* y resulta fácil comprobar que las organizaciones mayas no llegaron hasta allí.<sup>42</sup> Siendo así las cosas, muchos perciben la mayanización como un fenómeno que atañe al occidente del país. Sin embargo, algo se ha escuchado, sobre todo a través de la radio, la prensa y del magisterio.<sup>43</sup> Así que ahora, aunque muchos todavía insisten en que los mayas son los de Tikal y los de Quiriguá, algunos pobladores comienzan a valorar más la riqueza cultural de los indígenas. Al mismo tiempo que reaccionan de manera simbólica (ver *infra*) frente a un discurso multicultural que pareciera que no los ha tomado en cuenta.

La situación de los ladinos de San Miguel Totonicapán es muy distinta. En este pueblo ellos son minoría frente a una mayoría k'iche'. Aquí los ladinos rechazan más abiertamente la mayanización, la cual perciben como una amenaza que adquiere sentido al constatar que los puestos políticos, los empleos en oficinas estatales y los locales de negocios en el área urbana han sido acaparados poco a poco por indígenas k'iches.

## 2 FORMAS DE ABORDAR, ASUMIR O RECHAZAR EL MULTICULTURALISMO EN LOS ESCENARIOS LOCALES

Aquí vamos a distinguir las experiencias en las que el discurso multiculturalista, en particular la mayanización, es francamente aceptado de aquellas en las que simplemente no es una preocupación central ni una amenaza y de otros casos en los que existe un abierto rechazo. Identificaremos los factores que inciden en cada uno de estas posturas.

Algunos autores optimistas sobre el futuro y el impacto del movimiento maya sostienen que sus dirigentes provienen de las mismas raíces de donde salieron las ideas y bases de la mayanización y que, por lo tanto, ésta constituye un proceso viable, pues

42 “Cuando les hablaron (a los maestros de Estanzuela, Zacapa) de los mayas fue a nivel histórico, es decir, de los mayas prehispánicos....” “Al hablar de los mayas ellos (los docentes y alumnos) piensan en los de origen prehispánico: son personas que habitaron antes en nuestro país. Piensan en Tikal, en las estelas, etcétera. Pero no hacen la conexión con los habitantes actuales”. “En resumen, la escuela y la educación, como vía o mecanismo de mayanización, no ha sido exitosa en esta región”.

43 Apunta Molina que “lo único que los conecta (a los habitantes de Estanzuela) eventualmente a ‘lo maya’ son los medios masivos de comunicación: prensa escrita, radio y televisión”

está anclado en las culturas originarias (Macleod, 2005; Fischer, 2001). Lo positivo de la mayanización consiste en que captura el orgullo étnico en el presente y en referencia al momento y no sólo con relación al pasado glorioso esculpido en las estelas de Copán. No obstante, el movimiento maya y los procesos alentados por el multiculturalismo entre la población indígena han ido más lentamente que lo deseado en un principio. Su aceptación o tolerancia varía de acuerdo a una serie de factores: la región, el carácter de las relaciones sociales e interétnicas en una localidad dada, la escolarización y religión de los actores sociales receptores de los mensajes, su ocupación y, fundamentalmente, el peso que tiene la especificidad de la historia local. No se puede ir en contra de la historia y sus procesos: las identidades locales (o municipales) son muy fuertes y persistentes. Para Metz (2006: 300) es importante reconocer las bases o fundamentos históricos de la tradición, ello no quiere decir negar la política de la identidad, sino que implica prudencia para no tildar todo proceso de reivindicación indígena o de “indigeneidad” de asunto político en donde se instrumentaliza la identidad.

Dentro de la visión optimista, la mayanización nos permite observar una reivindicación del grupo étnico como tal (su historia, su fuerza, potencialidades, valores e identidades) y de las personas individuales en cuanto a seres humanos que merecen respeto. Si antes se les etiquetó de “indios”, “indígenas”, “lenguajeros” ignorantes o atrasados, ahora muchos sienten que los Acuerdos de Paz y otros instrumentos proveen una valoración positiva de su identidad y de su pasado. Por ejemplo, pese a que la forma de manifestación de “lo maya” se presenta como algo nuevo o ajeno a algunos ojos, como en el caso de los ch’orti’, el discurso es un punto de apoyo para que grupos étnicamente dominados o subordinados se repositionen socialmente: “Han sido muchos los que han abrazado este nuevo concepto de ‘maya’ como una liberación en tanto que ofrecía una imagen positiva del indígena. Esto provocó que los participantes sintiesen más autoestima...”.<sup>44</sup> Al mismo tiempo, los talleres que imparten las organizaciones mayas permiten que grupos que han estado bastante excluidos puedan conocer la historia regional y nacional (Metz, 2001: 324). Lo mismo me refirieron indígenas jalapanecos quienes perciben de manera positiva que existan agrupaciones de corte popular o mayanista que han llegado a “abrirles los ojos, porque nos tenían engañados, no sabíamos nada de la historia que había pasado en otros lados del país”.

Así pues, el discurso que los activistas de la mayanización introducen en las comunidades indígenas pobres y relegadas les permite recuperar su orgullo y dignidad, así como canalizar lo que por siglos les ha molestado: “De un modo u otro, los participantes<sup>45</sup> ch’orti’ hallaron en el movimiento (maya) una vía para comprender la historia nacional y expresar su resentimiento y frustración hacia el gobierno, los ladinos y las iglesias, tanto católicas como protestantes, a causa de su intolerancia” (Metz, 2001: 323).

44 En cierto sentido, Metz (2001: 320) sostiene que debido a siglos de opresión, penuria y aislamiento la autoestima ch’orti’ era baja —no hablar en público el idioma, considerarse inferior, etc.—, lo cual hacía que ellos “apenas tuvieran una identidad como grupo”. Pero ahora, en el área ch’orti’ hay cada vez mayor entusiasmo por el discurso y actividades de los mayas (aunque fueran muy distintas a las que estaban acostumbrados) ya que para los indígenas del oriente la manera en que se comportan y la forma en que hablan “los de occidente” representan un buen ejemplo a seguir.

45 Se refiere a reuniones y pláticas organizadas por Majawil Q’ij.



En cuanto a los ladinos y mestizos (particularmente aquellos que trabajan en organizaciones sociales étnicamente mixtas o en las universidades) uno de los efectos positivos del multiculturalismo quizá sea que los pobladores ya no reniegan de sus antepasados indígenas sino que los reconocen en el mestizaje. Ahora bien, esta idea del mestizaje es la que implicaría fusión de sangres y culturas como síntesis positiva de tradiciones. No obstante, habría que analizar más a fondo en futuros trabajos esa visión del mestizaje.<sup>46</sup> Lo que algunas etnografías destacan en este lugar es el hecho de que al fin los “ladinos” reconocen que ellos mismos tienen algo de indígena (rasgos físicos, costumbres, actitudes) y que no les da vergüenza. Aquí habría que considerar el contexto en el que los investigadores hicieron las preguntas a los informantes y si éstos contestaron lo que en ese momento era políticamente correcto.

Otro impacto positivo a destacar es que ahora los ladinos han ido adquiriendo más conciencia del respeto que merece “el otro”, el indígena o maya, y ahora se cuidan más de pronunciar en espacios públicos palabras u expresiones ofensivas o denigrantes. Al menos así ocurre en algunos ámbitos urbanos como el observado por Camus en la zona 19 de la ciudad capital.<sup>47</sup> No obstante, no se puede decir que esta actitud de precaución al hablar lo que es correcto se extienda a otras zonas y sectores ni que implique un cambio profundo y real en el interior de las personas.

### Escenarios de aceptación parcial o encubierta

En varios casos observados, la mayanización no se rechaza abiertamente, sino que genera una manifestación de fenómenos sociales y actividades diversas que nos indican de manera indirecta que el discurso y la práctica de la mayanización producen un escenario entre la conflagración y la reacción. En el caso de los ladinos, particularmente los de oriente, aquí estudiados, se hizo evidente que su conocimiento sobre las políticas multiculturales es bastante limitado. Su acercamiento a los Acuerdos de Paz y el Convenio 169 de la OIT es superficial. Frente al interlocutor ellos y ellas responden educadamente que tales documentos son correctos y que deben implementarse, pues al indígena hay que “respetarle sus derechos”.<sup>48</sup> En la práctica, se observa un esfuerzo de los ladinos por demostrar ante los demás una ascendencia hispana lo más descontaminada posible de elementos indígenas. Pese a esto, desde una perspectiva culturalista se podría argumentar que estas personas también tienen derecho de reclamar a sus ancestros españoles.

Se puede decir que la forma tradicional de reconstrucción de la identidad ladina (en Zacapa) consiste en identificar contenidos culturales (como los bordados) y ancestros

46 Para algunos, como Hale (1996: 34 y 53), Warren (1998) y Little (2004), los discursos del mestizaje son utilizados por ladinos poderosos para empujar sus propias agendas y desligitimar el activismo maya. Para estos tres autores norteamericanos, si los ladinos logran demostrar que los mayas tienen algo de ladino o que también son híbridos, se podrían desautorizar sus demandas de autenticidad (Little, 2004: 264). Sin embargo, las intenciones políticas de quienes sostienen ser mestizos o apoyar el mestizaje pueden ser diversas.

47 Manuela Camus se refiere a la relación interétnica, principalmente en las aulas de institutos de la Colonia P rimero de Julio: “El punto está en que los ámbitos del uso libre de los clichés insultantes —aunque sea como juego— cada vez son más limitados. Ahora tienen compañeros de clase, amigos, conocidos, que son indígenas y tienen que moderar sus palabras”.

48 Molina refiere que en Estanzuela (Zacapa) “el AIDPI es visto con buenos ojos por la mayoría de los entrevistados y están de acuerdo en que a los indígenas les sean respetados sus derechos”.

españoles específicos<sup>49</sup> o en construir árboles genealógicos.<sup>50</sup> No se observa que las etnografías de Girón y Molina identifiquen la “ladinidad” asociada a posiciones de poder político y ventajas económicas respaldadas por políticas estatales, como lo han sugerido otros autores (Taracena, 2002; Rodas y Esquit, 1996). En cuanto a los héroes míticos o ancestros primordiales, como el español Juan Navas, no importa en este análisis si fueron reales o no, comprobables objetivamente o no, lo interesante es estudiar cómo la comunidad re inventa su propia historia y se la apropia y cómo ésta sirve para diferenciarse de otros grupos de la sociedad guatemalteca (Smith, 1986).

Por lo tanto, este entusiasmo por rastrear ancestros<sup>51</sup> manifiesta, por un lado, una melancolía por lo perdido (léase la relevancia de la blancura, las relaciones sociales basadas en el trabajo de la hacienda ganadera) y, por otro lado, nos da un indicio para ver la reacción de los zacapanecos ladinos frente al multiculturalismo en su versión mayanizadora. Algunos comienzan a identificarse como mestizos, e identifican, no sin algo de nostalgia, la verdadera blancura con los pobladores de antaño (cfr. González Ponciano, 2005).

Como se ha mencionado, al menos en el departamento de Zacapa,<sup>52</sup> no hay claras manifestaciones de penetración e impacto del discurso multicultural, en parte porque la población indígena es minoritaria, está desvinculada de las organizaciones indígenas o mayas y, en general, no representa una amenaza a la hegemonía ladina en la zona.<sup>53</sup> Asimismo, ha faltado trabajo de difusión del multiculturalismo por parte del Estado en esta zona, mientras que las ONG locales se preocupan más por aspectos relativos al desarrollo productivo.

En contraste, en un pueblo como San Miguel Totonicapán, donde la mayoría es k'iche', los ladinos manifiestan con claridad que no comparten la ideología multicultural, prefiriendo destacar la identidad local, escarbando sus nexos de sangre y celebrando determinadas fiestas, como el convite navideño, en donde sólo bailan ellos y en donde se genera un espacio que les permite representar su imaginario social, en el que los ladinos representan la modernidad altense y los indígenas un pasado folclorizado, estático e inofensivo (el

49 Este sería el caso de Juan Navas, a quien los estanzuelenses identifican como el fundador de su pueblo, alguien venido directamente de España. Una situación parecida se encuentra entre los “ladinos pardos” de Jalapa, quienes identifican a don Juan Pardo como su ancestro mientras algunos niegan un pasado en donde “lo pardo” implica mezcla con los negros

50 La construcción de árboles genealógicos en el siglo XXI es un proceso disrinro, aunque no totalmente desasociado del de la probanza de familia de la época de la colonia en donde los individuos se empeñaban en mostrar su mestizaje o ascendencia española, para evitar ser clasificados dentro del grupo de “indios” y evadir, de este modo, el pago de tributos.

51 Girón refiere que los huitecos ganaderos “se reconocían entre ellos como familia, pero al parecer no habían elaborado ningún tipo de linaje sino hasta muy recientemente, en el que algunos de ellos están tratando de reconstruir su árbol genealógico”. Por su parte, Molina refiere, para el caso de Estancuela, que “si bien el ladino paradigmático pudo haber existido o no, lo importante es que este ladino mestizo está convencido de que aquél forma parte de su árbol genealógico y es por ello, que, con toda propiedad se siente ladino...”. En el mismo sentido, también recuerdo una invitación que me hicieron en San Pedro Pinula (Jalapa), en el 2002, para celebrar la fiesta de una familia extendida de apellido andaluz. La invitación tenía impreso la heráldica del apellido en la portada.

52 Es de hacer notar que el discurso de la mayanización ha tenido mayor impacto en otras zonas del oriente de Guatemala, como en los municipios ch'orti de Chiquimula. Al mismo tiempo, hay más actividades en torno “a lo xinka” en Santa Rosa, Jalapa y parte de Jutiapa. De forma tal que lo expuesto acá es privativo de Zacapa y similar a lo que ocurre en El Progreso.

53 Girón plantea que la falta de un impacto de la mayanización “también en buena medida se debe a que la población indígena es minoría y que su constitución y configuración como grupo no ha tenido vínculos fuerte con algún tipo de movimiento social como el maya, y que su carácter étnico no se traduce en un tipo de organización política que reivindique su identidad y derechos”.

*indígena permitido* del que nos habla Zamora). Enfatizar su “ser totonicapense”, en oposición al ser “maya”, les produce, cuanto menos, una sensación de seguridad.

### Multiculturalismo de bajo impacto

En barrios populares de la ciudad capital, como la colonia 1° de Julio, analizada por Camus, la ausencia del discurso y prácticas multiculturales está explicada en buena medida por el hecho de que hay otros temas que acaparan la preocupación central de sus habitantes: el desempleo, la ingobernabilidad, la violencia entre pandillas y el narcotráfico. Todo esto impacta en el pensamiento y las relaciones sociales cotidianas de los sujetos sociales. Esto, por supuesto, no elimina la diferenciación étnica, la recreación cultural y las negociaciones identitarias que ocurren en el trato cotidiano, pero quizá las traslada a un segundo plano.

En los barrios de clase media de extracción popular hay cada vez más indígenas que se dedican a actividades ubicadas dentro de la economía informal, pero éstos no desplazan a los ladinos sino que comparten con ellos las mismas actividades del trabajo no regulado. A pesar de compartir una situación económica precaria, los habitantes del barrio expresan su prejuicio al concebir al indígena que viene a la ciudad y se queda a vivir en ella como un intruso, un ser ya contaminado, mientras que el “indio puro”, el “indio bueno” es el del área rural, de nuevo el “*indio permitido y perenne*”. Esto pone de manifiesto un ideal de mantener al indígena lejos (distancia social). De cualquier forma, se destaca que en los barrios la contradicción ya no es entre bipolaridades, entre ladinos e indígenas, sino que hay una serie enorme de categorías y amalgamas<sup>54</sup> cuyas fronteras son porosas y que articulan diferencias de clase, género, cultura y etnia. Básicamente esta situación se podría resumir en una diferenciación en donde la élite la constituye la “*gente fufa*” o los “*caqueros*”<sup>55</sup> con “*pisto*”, identificada como “los más racistas y los más discriminadores”. Mientras, en el otro extremo, se ubican los “pobres”, “aguatadotes y víctimas” y dentro de este grupo ya no importa mucho si son de un grupo étnico o de otro.

### La resistencia a la mayanización

En contextos sociogeográficos en donde la relación entre el número de población indígena y la mestiza/ladina es equilibrada o donde los ladinos son minoría frente a los indígenas, las respuestas ante las políticas multiculturales son diferentes a lo que vimos para la región del oriente. Por ejemplo, si a la recuperación económica de los k'iche' de San Miguel Totonicapán sumamos que la alcaldía indígena como fuente de poder político se ha mantenido vigente hasta hoy día y que en este municipio hay varias ONG e iniciativas de la Iglesia católica, incluida la de la misa en k'iche', que promueven el discurso maya, podemos comprender la reacción y resistencia de los ladinos hacia el discurso multicultural. La aceptación o rechazo de la mayanización debe comprenderse dentro del marco de la calidad y forma que adquieren las relaciones interétnicas existentes en una localidad dada. En varios municipios, el discurso y la práctica mayanizadora se aceptan en cuanto a su

54 Camus refiere una cantidad de categorías con distintos significados y connotaciones, por ejemplo, narcos, maras y gente fufa. Además de choleros, shumos, mareros, mucos, cholos y caqueros, por solo citar algunas de las etiquetas.

55 Caquero, significa pretencioso y quisquilloso.

facera externa —es decir, el aspecto escenográfico de la diferencia étnico cultural— pero no pasa de ahí. La situación cambia de manera contrastante en los espacios institucionales como el MICUDE o la ALMG, donde las actividades en torno a la cultura maya parecen adquirir cada vez más relevancia. Es a través de expresiones culturalistas, como el convite navideño sanmiguelense, que estos ladinos locales también reafirman sus posiciones de poder, un poder legitimado por los k'iche's comerciantes quienes apadrinan la actividad y contribuyen a financiarla (un poder más simbólico que real).

El análisis de Cumes sobre la interculturalidad en la Escuela Pedro Molina nos lleva a una conclusión muy similar a la situación aludida *supra*: la mayoría de maestros ladinos y varios de los indígenas valoran la diversidad étnica por la “riqueza” cultural que encierra, en forma de las características folklóricas que vale la pena mostrar a los otros (los trajes, idiomas, danzas, artes, costumbres, etc.).

### 3 REFLEXIÓN FINAL EN TORNO A LAS FORMAS Y VIVENCIAS MULTICULTURALES ENCONTRADAS

Uno de los dilemas planteados en algunas etnografías, como la de Jones, y que fue la preocupación de los antropólogos nacionales y extranjeros de hace 10 años, es que la mayanización todavía se veía como una iniciativa capitalina, asociada a los intereses personales de sus líderes. Diez años después podríamos afirmar que si bien las políticas multiculturales, y específicamente el trabajo en torno al particulturalismo cultural (la mayanización), han tenido algunos tropiezos para trascender a diferentes espacios locales y grupos sociales, especialmente rurales, en la actualidad vemos que ciertos discursos y prácticas que giran en torno a una diversidad de manifestaciones concebidas como “mayas” están reproduciéndose más ampliamente que la realidad que vimos en 1996, cuando se afirmaba que éstos eran adoptados apenas por un grupito selecto (véase Fischer, 2001: 103). Sería muy simplista decir que las personas dada su pobreza y analfabetismo reaccionan con rechazo o indiferencia ante el discurso y las prácticas de revitalización cultural maya porque no las entienden o porque les son ajenas. El hecho de que las personas en el área rural presenten baja escolaridad no implica automáticamente una falta de comprensión de algunos de los mensajes multiculturistas, aunque sí han existido dificultades dadas las diferencias culturales, fundamentalmente en las prácticas religiosas. Es decir, mientras los activistas mayas buscan un retorno al ritual ancestral basado en el calendario maya y el fuego sagrado y protagonizado por los *ajq'ijab'*, muchos indígenas habitantes de los espacios rurales persisten en el culto al santoral católico o bien se han convertido al protestantismo y tienen a Cristo Jesús como su Señor y Salvador.

El problema de aceptación de un discurso multicultural que reclama prácticas culturales colectivas también tiene que ver con una deficiente difusión de los mensajes en las áreas rurales, y esto se aplica también a los ladinos. Sería más sensato decir que no todos los grupos etnolingüísticos se apropian de la misma manera del discurso maya. Esto depende de su ubicación geográfica, experiencia social histórica vivida y clase social, de cuán golpeados o no fueron por la violencia, y puede depender también de la calidad de las relaciones sociales e interétnicas en la zona. Así, para algunos presentarse como “maya” (ya





no como indígena, ni mucho menos como indio) constituye una “redención”, “liberación” y “dignificación”, mientras que para otros es un “obstáculo” al desarrollo personal. También se nota en las etnografías que el fomento de “lo maya” se percibe de manera distinta según los grupos de edad, la condición económica y las oportunidades que cada uno haya tenido en su vida. Según Jones, algunos jóvenes no sólo ven posibilidades laborales y de ascenso social en la economía globalizada, sino también una forma de amortiguar el racismo, y es por eso que muchos tienden a no adoptar manifestaciones culturales relacionadas con lo “tradicional” y el “atraso”. La relación de los sujetos sociales con las nuevas líneas de pensamiento y práctica multiculturales es bastante compleja y conflictiva porque los individuos pueden aceptar alguna faceta de las mismas (como la educación bilingüe) y rechazar otras (como la religión maya). Como apunta Bokser (2006: 86), existe una “relación paradójica que los sujetos modernos mantienen con las identidades colectivas culturales; por una parte, participan voluntariamente en ellas y, por la otra, reclaman su libertad personal y su autonomía”.

Por otro lado, el multiculturalismo al que asistimos, de acuerdo a varias de las etnografías, tiende a reificar una cultura anclada en el pasado: es un multiculturalismo de fórmulas quizá muy cerradas, a veces un poco intolerantes, hacia otras formas de manifestar la vida cultural. Podría tratarse de un proceso llamado “mayanización”, el cual, aunque perfectamente legítimo, implementa a la larga determinadas manifestaciones culturales y religiosas de uno o dos grupos etnolingüísticos sobre los demás.<sup>56</sup> Esto, como sabemos, no es exclusivo de los grupos indígenas en Guatemala, es una tendencia que ocurre también entre otros grupos en donde el énfasis en el primordialismo y la diferencia cultural sirve para ganar el derecho a la autodeterminación y es por eso que se evoca un lenguaje sobre la continuidad histórica (Sieder, 2001: 60). Dentro de este esquema, la mayanización evade la inclusión de grupos de personas que entran dentro de categorías nuevas (como las urbanas ya mencionadas) o híbridas como los “de en medio” puesto que ellos no representan culturas auténticas o “de larga data” que valga la pena conservar, promover ni mucho menos difundir.<sup>57</sup> Entonces es ahí donde se ubica la principal debilidad del proceso multiculturalista que aquí se ha llamado mayanización, ya que éste no debería consistir en “diferencias culturales absolutas” sino en un proceso que reconozca la multiplicidad de identidades que, además, son cruzadas. Como apunta Baumann (1999: 108) “no se tiene en cuenta el hecho de que todos practicamos más de una cultura” o bien de que manifestamos diferentes adscripciones étnicas sociales, religiosas, locales.

En tal sentido, surge la interrogante acerca de si la ideología multicultural promovida por los llamados líderes mayas da cabida a esos otros indígenas que buscan un discurso y práctica enmarcados dentro de la noción de “modernidad”, dirigidos al desarrollo, el bienestar personal y la tecnología, lo cual no implica necesariamente que los protagonistas

56 Por ejemplo, a través de ASECSA, una ONG localizada en Chimaltenango, se extiende el movimiento maya hasta Chisec (Alta Verapaz), concretamente a través de el movimiento Uk'u'x Mayab' Tinamit. No parece que ocurre el proceso inverso, en donde los q'q'chi' llegan a Chimaltenango a enseñar sus ceremonias. Por otro lado, en esa versión multiculturalista pareciera que los pedranos híbridos, de los cuales se nos habló tan poco, tuvieran cabida.

57 En la ciudad, el multiculturalismo todavía no ha servido para incluir nuevas categorizaciones étnicas o para aceptar “nuevas formas semánticas” y deja fuera a los indígenas urbanos empobrecidos, quienes identificados por los orros como choleros o shumos resultan no ser los candidatos ideales para ejemplificar una práctica multiculturalista en donde los mayas del movimiento nacional, educados y profesionales, adquieren protagonismo.

de esta variante multiculturalista no esencialista dejen de sentirse indígenas o mayas, sino que lo viven a través de otras experiencias. Sin embargo, según Esquit, la ideología multicultural que enfatiza la identidad “maya” ve a estos indígenas como “alienados, enajenados o ladinizados”. El movimiento maya en general podría revisar sus planteamientos para evitar manifestaciones intolerantes y buscar otras formas de inclusión.

De acuerdo a lo reportado por la mayoría de las etnografías del proyecto *Mayanización y Vida Cotidiana*, la ideología liberal que prioriza el desarrollo individual y el progreso<sup>58</sup> está presente en varias localidades y sectores indígenas, principalmente entre los comerciantes, profesionales y medianos productores agrícolas.<sup>59</sup> Éstos parecieran manifestar una actitud indiferente, o en todo caso instrumentalista, hacia el discurso mayanista.

El multiculturalismo que reitera la promoción y defensa de ciertos derechos colectivos es un proceso lento y no siempre está visto con suficiente interés. La educación bilingüe, el respeto por el traje, la difusión de los idiomas y la libre expresión de la espiritualidad son los temas principales sobre los que se ha trabajado y que aparecen en las etnografías. Pero llama la atención el escaso énfasis que se hace en temas como el control de los recursos naturales, el ejercicio pleno de formas de organización propia y la posibilidad de juzgar y ser juzgado dentro de la propia cultura y el propio idioma.<sup>60</sup> Como mencioné anteriormente, creo que principalmente este último punto (el de la justicia), quizá no haya sido abordado no porque se considere un tema sin importancia, sino debido a un desliz metodológico en el proyecto que no permitió capturar su relevancia actual.

En la mayoría de las etnografías se perciben limitaciones, y hasta rechazo, de la mayanización y sus líderes cuando ésta se centra principalmente en el fortalecimiento de contenidos culturales y religioso espirituales<sup>61</sup> que algunas veces son identificados con el atraso o como “bujería”, hechicería” y otros calificativos, y que se perciben incompatibles con la idea de “superación personal”. Eso parece ocurrir con alguna frecuencia entre los evangélicos y algunos católicos. Como dice Esquit, las personas indígenas de varias localidades observan la “mayanización” con cautela cuando la reconstrucción cultural parece estar recreando “nociones estáticas de la diversidad cultural” y cuando relega a un segundo plano aspectos prácticos y preocupaciones de los pueblos mayas poco educados y empobrecidos.<sup>62</sup> Quizá a futuro sería muy interesante que profundizáramos en el análisis de los factores que explican la “conversión” religiosa de los indígenas al protestantismo,

58 Para el caso de Quetzaltenango, Greg Grandin (2000) también ha documentado desde una perspectiva histórica la manera en la que los k'iche's interiorizan y reproducen los discursos liberales que enfatizan la modernidad y la transformación económica en los que el desarrollo particular o individual es básico. El hecho de reproducir y acomodarse a esta construcción ideológica liberal permitió a la élite k'iche' mantener su autoridad y privilegios.

59 Esta persistencia ideológica es identificada por Zamora, pero en su opinión se aplica más al sector no indígena. Se subraya que en Totonicapán “estamos ante la reproducción a escala local de la ideología nacionalista liberal, que intenta hacer las veces de síntesis cultural de la diversidad”.

60 Excepción hecha, en el caso de la etnografía de San Bartolo Aguascalientes, por Lucía Robles.

61 Según Camposeco “la mayanización en Jacaltenango es promovida mediante la promoción externa de la educación bilingüe, la revalorización del idioma Popti', la práctica pública de la espiritualidad y la adopción de lo maya como una nueva identidad étnica, esto adaptado a la realidad concreta de la población Popti'...”.

62 Esto se observa también en Patzún o en San Bartolo Aguas Calientes, donde los padres de familia rechazan la educación bilingüe que conciben como un conocimiento poco atractivo para convertir a sus hijos en trabajadores o empresarios competitivos en el mercado laboral. O bien en el caso de Comalapa, donde los campesinos ven que el abandono del kaqchikel como medio de expresión único ha sido una estrategia eficaz para quienes se profesionalizaron, también en este municipio algunas expresiones mayanistas parecen extrañas. Lo mismo sucede en algunas comunidades q'echi' donde la escenografía de la espiritualidad k'iche parecía interesante, pero ajena.

en vez de verlo como un simple factor de alienación. Sería también iluminador conocer una versión actualizada de lo que significa para las personas indígenas la “salvación”, la “redención”, y cómo lo conectan con su identidad étnica y su vida cotidiana.

En varios lugares los ancianos indígenas tienden a participar pasivamente o a rechazar abiertamente los programas sobre la cosmovisión maya<sup>63</sup> que se trasmite a través de talleres o por la radio, y con ello quieren diferenciar lo que es la práctica maya de la práctica tradicional o costumbrista local.<sup>64</sup> Al respecto, Watanabe (1997) advierte sobre los riesgos de querer imponer nuevos modelos culturales que tenderían a querer arrimar prácticas particulares o específicas que quedarían como secundarias o inferiores: “al insistir en una identidad maya singular y con rasgos exóticos, los mayas ‘no reconstruidos’, podrían sencillamente empezar a verlos como una élite ladinizada, ahora indianista, que hace lo que siempre han hecho los ladinos: dictar a los mayas lo que son y cómo deben comportarse” (Watanabe, 1997: 55). Por otro lado, quienes muestran la práctica religiosa maya, muchas veces son más jóvenes que los especialistas religiosos locales, con lo cual se crea un conflicto generacional sobre quién tiene autoridad para entrar en contacto con lo sobrenatural y para enseñarle a los demás cómo deben hacerse las cosas.

El riesgo de poner el énfasis en contenidos y prácticas culturales como eje fundamental es que se concibe un “multiculturalismo domesticado”, en donde el respeto se limita a la exhibición e intercambio horizontal de manifestaciones culturales y en donde la interculturalidad funciona en calidad de lo que Cumes llama “nuevo folclorismo” o de buenas relaciones públicas permeadas por un lenguaje políticamente correcto. Asimismo, esta versión multiculturalista tiende a opacar la conflictividad en las relaciones interétnicas.

Otra forma de rechazo a la mayanización es evadir el tema, no querer discutir sobre la discriminación ni el racismo, expresar cansancio por esas cosas “de indígenas y ladinos”<sup>65</sup> y preferir soluciones “*light*” como “tratarnos todos como guatemaltecos”, con los mismos derechos, para evitar discriminaciones de rebote.

No se puede afirmar rotundamente que la “mayanización” sea algo necesariamente “impuesto” desde los agentes mayanizadores externos (como la ALMG, DIGEBI o el MICUDE) —u otros provenientes del movimiento maya nacional y sus múltiples organizaciones— a un determinado poblado que observaría y repetiría pasivamente lo que ve y escucha. Sin embargo, en lo que atañe a la práctica de la religión maya tampoco podría decirse que la participación en varias actividades que se organizan sea totalmente espontánea y activa, al menos las que ocurren dentro de los centros educativos. Algunos jóvenes indígenas se limitan a ser simples espectadores y curiosos ya que no todos

63 Me refiero aquí particularmente al caso de Chisec, Alta Verapaz, reportado por García. Situación similar ocurre en San Luis Jilotepeque (Jalapa), al oriente del país, en donde ocurre una clara confrontación entre los ancianos costumbristas y la escuela maya liderada por Rodrigo “el maya”. Cfr Dary (2004). Metz también observa que los adultos mayores *ch’orti*, pese a que se les invita a ceremonias y otras actividades mayas, son los últimos en participar en las nuevas actividades mayas porque las mismas enseñan una práctica religiosa y una manera de entender lo sobrenatural diferente a lo que ellos han venido creyendo y enseñando hasta ahora.

64 También el Vicariato de Cobán, según García, rechazó el programa maya por considerar que el mismo era muy purista y quería descontaminar la práctica maya de cualquier elemento bíblico.

65 Aura Cumes señala que “para superar ‘la pobreza y la ignorancia’, según los profesores (de la Escuela Pedro Molina, depto. de Chimaltenango), lo étnico lejos de favorecer se convierte en un obstáculo. Plantean, estar cansados de ‘la cuestión entre indígenas y ladinos, pero no sólo del rema sino de la existencia diferenciada de estos grupos en Guatemala”

entienden lo que allí se dice.<sup>66</sup> Quizá parte de la respuesta a esta situación se deba a que la introducción del discurso y la ideología “mayas” atraviesa, como dicen Tally y Chavajay un proceso en donde entran en juego, múltiples “tácticas y estrategias de los actores sociales”. En lo que se refiere al espacio educativo, cabe preguntarse hasta dónde son interiorizadas las prácticas mayas por los espectadores. Como posible respuesta, algunos etnógrafos sugieren que ciertas actividades son percibidas como actos pedagógicos o de esparcimiento<sup>67</sup> mientras que otras se ven como auténticos procesos de interiorización de la reivindicación étnico cultural, pero que enfatizan en primer lugar la identidad local y en segundo, la maya.<sup>68</sup> Creo que el simple hecho de que se celebre una ceremonia maya, entiéndase o no su significado, en un espacio que antes era concebido como uno de supremacía de las personas ladinas, marca una diferencia simbólica de mucho peso en la resignificación de las relaciones de poder a nivel local y nacional.

La educación bilingüe es vista con cautela por muchos, ya que el hecho de hablar idiomas mayas les convirtió en víctimas de discriminación por parte de los ladinos. Tratando de evitar el pasar de nuevo por esta dolorosa experiencia, muchos se abstienen de apoyar esta política educativa. No obstante, hay matices de importancia: no se rechaza el uso del idioma *per se*, con el cual se identifican étnicamente. Lo que se desea es adquirir herramientas para defenderse económicamente en la vida, para superarse y para confrontar o relacionarse cordialmente con los ladinos en la cotidianidad y en la esfera política. No se trata solamente de una confrontación en la oposición sino de poder participar en la toma de decisiones, las cuales, en este país, se siguen haciendo en idioma castellano.

Finalmente, diremos que el ejercicio de una ciudadanía diferenciada supone, en tal caso, replantear los términos de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Esto es difícil en nuestro medio debido a que la ideología liberal aún no reconoce plenamente los derechos colectivos, o su ejercicio se ve como una amenaza al ejercicio de los individuales. Pero los principales problemas que impiden tal ejercicio son la debilidad de la experiencia democrática<sup>69</sup> en este país, así como la persistencia de actitudes etnocentristas y discriminatorias. La reciente posibilidad de que la señora Rigoberta Menchú presente su candidatura a la presidencia pone de manifiesto precisamente esa intolerancia.

66 En un lugar como San Pedro La Laguna, que ha sido escenario de pugnas históricas entre miembros de diferentes iglesias y congregaciones, participar en las ceremonias mayas ha dado temor, ha creado conflictos hasta existenciales, un proceso entre la culpa y la vergüenza por participar en una ceremonia maya hasta la reafirmación del orgullo de ser maya o tz'u tujil. Un director de un establecimiento educativo de San Pedro la Laguna (Sololá) en donde se llevan a cabo ceremonias mayas expresó que al principio hubo choque con los estudiantes, pero que ahora ya “se están acostumbrando.” Otra directora de un instituto en donde se celebran ceremonias mayas expresó que los estudiantes tenían ciertas reservas para participar. Para que los estudiantes no se atemorizaran y confiaran en la práctica maya, la directora les dijo que era algo “de la cultura”. Lo cultural parece inocuo, despolitizado, inofensivo.

67 Como en el caso de Visitación, la práctica multicultural, pareciera calificarse como un “acto pedagógico para conocer la historia” promovido por el instituto, o “una práctica de esparcimiento” o “evento cultural” en donde se ofrece la oportunidad de asistir a una ceremonia maya.

68 En Jacaltenango la educación bilingüe no sólo se circunscribe al proceso de enseñanza aprendizaje usando el idioma *pop'ti* y español, sino también se coadyuva hacia la promoción de la cultura maya...”.

69 Este planeamiento coincide con lo planteado por Grisales y Benavides, quienes indican que en Visitación la gente sólo concibe la democracia como algo relacionado con las elecciones y no necesariamente como proceso de participación, como proceso de consulta popular.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard (1956) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos*. Seminario de Integración Social, Guatemala.
- Annis, Sheldon (1987) *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press, Austin.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003) *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO Cholsamaj, Guatemala.
- Baumann, Gerd (1999) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.
- Bokser Liwerant, Judit (2006) "Globalización, diversidad y pluralismo", en *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. Daniel Gutiérrez Martínez, coordinador. El Colegio de México y Siglo XXI Editores, S.A., México.
- Burns, Alan F. (1995) "Identities in the Diaspora. Mayan Culture and Community Today", en *Identities on the Move. Transnacional Proceses in North America and the Caribbean Basin*. Editora Liliana R. Goldin. *Studies on Culture and Society*, Vol 7. Institute of Mesoamerican Studies. Albany, NY.
- Camus, Manuela (2002) "Jóvenes mujeres mayas en la ciudad de Guatemala. Identidades de choque", en *IV Encuentro de Cultura y Sociedades Contemporáneas*. Ciesas Guadalajara ITESO, Universidad de Guadalajara.
- Cantón Delgado, Manuela (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989 1993)*. CIRMA Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua Guatemala.
- Carlsen, Robert S. (1997) *The War for the Heart and Soul for a Highland Maya Town*. University of Texas Press, Austin.
- Casaus, Marta Elena (2001) "La negociación de las identidades étnicas a raíz de los acuerdos de paz en Guatemala", en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- Castells, Manuel (1998) *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Vol 3. Oxford: Blackwell.
- Castro Gómez, Santiago "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología". Organización de los Estados Iberoamericanos. <http://www.campus oei.org/salactsi/castro.3.htm>
- Colom González, Francisco ed, (2001). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.
- Dary, Claudia (1991). *Mujeres tradicionales y nuevos cultivos*. FLACSO, Guatemala.
- (2002). "Los poqomames de Palín, tradición y cambio en el uso y percepción sobre los recursos naturales", en *Género y biodiversidad en comunidades indígenas de Centroamérica*. FLACSO, Guatemala.
- Dary, Claudia, Linda Asturias de Barrios y María Piedad Vargas (2004) *Sembradoras de esperanza: situación de las mujeres mayas en Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Eagleton, Terry (1997) *Ideología. Una introducción*. Paidós, Buenos Aires.
- Edgar, Andrew and Meter Sedgwick (1999) *Key Concepts in Cultural Theory*. Routledge, New York.
- Erikson, E.H. (1980) *Identidad*. Taurus, Madrid.
- Fischer, Edward (2001) *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*. University of Texas Press, Austin TX.

- Friedman, Jonathan (2001) *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Gálvez, Víctor y Alberto Esquit (1997) *The Maya movement Today*. FLACSO, Guatemala.
- Garrard Burnett, Virginia (1986) *A History of Protestantism in Guatemala*. Tesis Doctoral. Tulane University.
- Geertz, Clifford (1986) "La ideología como sistema cultural", en Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, eds. (2002) *Diccionario de Sociología*. Alianza Editorial, Madrid.
- Glazer, Nathan (1997) *We are all multiculturalists now*. Harvard University Press, Cambridge.
- Goldin, Liliana (1996) "Economic mobility strategies among Guatemalan peasants: prospects and limits of nontraditional vegetable cash crops". *Human Organization* 55 (1): 99 107.
- (2003) *Procesos globales en el campo. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. FLACSO, Guatemala.
- González Ponciano, Jorge Ramón (2005) *De la Patria del Criollo a la Patria del Shumo. Whiteness and the Criminalization of the Dark Plebeian in Modern Guatemala*. Tesis presentada ante la Facultad de Posgrados de la University of Texas, Austin.
- Grandin, Greg (2000) *The Blood of Guatemala*. Duke University Press.
- Hale, Charles R. (1996) Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post Revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology* 2: 1: 34 61.
- Hall, Stuart (1996) "The problem of ideology. Marxism without guarantees", en *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge, New York.
- Hamilton, Sarah, Linda Asturias de Barrios y Glen Sullivan. "Nontraditional Agricultural Export Production on Small Farms in Highland Guatemala: Long term Socioeconomic and Environmental Impacts, en *IPM CRSP Working Paper 02 1*. (Mayo 2002). IPM CRSP, Virginia Tech, Blacksburg, VA:.
- Inglis, Christine (1996) "Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity", en *Management of Social Transformation (MOST)*, UNESCO. Documento No. 4. <<http://www.unesco.org/most/pp4.htm>>.
- Izquierza Etuláin, José Luis (2000) "Las Ideologías", en *Manual de Sociología*. Alfredo Hernández Sánchez, compilador. Universidad de Valladolid Caja Duero, España.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Buenos Aires.
- Little, Walter E. (2004) *Mayas in the Marketplace. Tourism, Globalization, and cultural Identity*. University of Texas Press, Austin.
- López García, Julián y Brent E. Metz (2002) *Primero Dios. Etnografía y cambio social entre los ch'orti's del oriente de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Macleod, Morna (2005) *Historia y representaciones. Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples otros*. Ponencia Presentada ante el Congreso de Estudios Mayas, Ciudad de Guatemala.
- Mendoza, Carlos (2001) "Guatemala: más allá de los Acuerdos de Paz. La democracia en un país multicultural". Ensayo publicado por *The Latin American Program del Woodrow Wilson International Center for Scholars*, Working paper Series, Number 250. Washington.
- Metz, Brent E. (2001) "Investigación y colaboración en el movimiento maya ch'orti'", en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de

- Estudios Mayas, Madrid.  
 (2006) *Cb'orti' – Maya Survival in Eastern Guatemala. Indigeneity in Transition*. The University of New Mexico Press.
- Midré, Georges (2005) *Opresión, espacio para actuar y conciencia crítica. Líderes indígenas y percepción de la pobreza en Guatemala*. IDEI USAC, Guatemala.
- Molina Loza, Jorge Estuardo (2005) "Apuntes sobre la situación migratoria en el oriente de Guatemala", en *Después de Nuestro Señor, Estados Unidos. Perspectivas de análisis del comportamiento e implicaciones de la migración internacional en Guatemala*. Silvia Irene Palma C., Coordinadora. FLACSO, Guatemala.
- Montejo, Víctor (1995) "Tied to the Land. Maya Migration, Exile, and Transnationalism", en *Identities on the Move. Transnational Proceses in North America and the Caribbean Basin*. Edición de Liliana R. Goldin. Studies on Culture and Society, Vol 7. Institute of Mesoamerican Studies. Albany, NY.
- Morley, David y Kuan Hsing Chen (1996) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge, New York.
- Nelson, Diane M. (1996) "Maya Hackers and the Cyberspatialized Nation State: Modernity, Ethnostalgia, and a Lizard Queen in Guatemala". *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 3. 287-308 pp.
- ONU (2005) *El racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas de discriminación*. Informe del Sr. Doudou Diène, relator especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación, xenofobia y formas conexas de intolerancia. Misión Guatemala, 11 de marzo de 2005. <http://www.derechos.org/nizkor/guatemala/doc/exclusión.html>
- Robinson, William I. (2003) *Transnational Conflicts. Central America, Social Change, and Globalization*. Verso, New York.
- Rodas, Isabel y Edgar Esquit (1996) *Elite ladina vanguardia indígena de la intolerancia a la violencia: Patzicía 1944*. CAUDAL, S.A., Guatemala, 1996.
- Pebly Anne R. et. al. (2005) "Isolation, Integration, and Ethnic Boundaries in Rural Guatemala", en *The Sociological Quarterly*. Vol. 46. Blackwell.
- PNUD (1999) *Guatemala: el rostro rural del desarrollo humano*. Guatemala.
- PNUD (2005) *Las regiones autónomas de la Costa Caribe, ¿Nicaragua asume su diversidad?*
- Popkin, Eric (2003) "La migración guatemalteca Maya a Los Ángeles: construyendo vínculos transnacionales en el contexto del proceso de establecimiento", en *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos en América Latina*. Alejandro Portes, et. Al. Editores. México: FLACSO Miguel Ángel Porrúa.
- Sartori, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- Sexton, James D. (1978) "Protestantism and Modernization in Two Guatemalan Towns", en *American Ethnologist*. Vol 5. No. 2. (May, 1978).
- Shweder, Richard et.al. (2002) *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. Russell Sage Foundation, New York.
- Sieder, Rachel y Jessica Witchell (2001) "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala", en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- Sieder, Rachel, ed. (2002) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (Basingstoke: Palgrave, con el Institute of Latin American Studies, University of

- London).
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Basil Blackwell, New York.
- Solares, Jorge (1993) *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*. FLACSO Fundación Friedrich Ebert, Guatemala.
- Spillman, Lyn, ed. (2002) *Cultural Sociology*: Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.
- Taracena Arriola, Arturo (2004) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944 1985*. Vol II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? CIRMA, Antigua Guatemala.
- Tax, Sol (1964) *El capitalismo del centavo: una Economía indígena de Guatemala*. José de Pineda Ibarra, Guatemala.
- Taylor, Charles (1994) "The Politics of Recognition". en A. Gutmann (comp.). *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.
- Terga, Ricardo (s.f) "*La mies es abundante*" *España en el Progreso y Zacapa Colonial*. S.p.i.
- Tourraine, Alain (2000) *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica, 2ª. Ed., México.
- Van Cott, Donna Lee (2000) *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh Press.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2002) *La Pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. AVANCSO Nawal Wuj, Guatemala.
- Watanabe, John (1997) "Los Mayas no imaginados". *Mesoamérica* 33: 41 72.
- Williams, Raymond (2002) "Base and Superstructure", en *Cultural Sociology*. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.
- Wilson, Richard (1995) *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*. University of Oklahoma Press, Newman.
- Wuthnow, Robert (2002) "Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism", en *Cultural Sociology*. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.
- Zúñiga, Gerardo (2000) "La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra", en *Alteridades* 10 (19). México.



EL DISCURSO MULTICULTURAL  
Y LA MAYANIZACIÓN:  
LA JUVENTUD Y OTRAS GENERACIONES

CECILIA GARCÉS

**E**n Guatemala, una parte del movimiento social ha asumido el discurso de la mayanización, dando un sentido positivo a la identidad de la población de ascendencia maya. “El uso del término maya, mostrando la especificidad cultural, unido al de pueblo que habla de derechos políticos colectivos, expresan la clave identificatoria de buena parte del movimiento indígena guatemalteco, formando parte de la corriente mundial que ve la solución de los problemas étnicos en términos de multiculturalismo.” (Bastos y Camus, 2003: 306-307). De manera casi paralela, el Estado guatemalteco promueve y asume el discurso de la multiculturalidad, aplicándolo en políticas educativas, políticas de desarrollo, de mercado laboral y de gobierno local. Tanto las acciones del gobierno como las del movimiento, empiezan a tener reacciones diferentes en la vida cotidiana de la población según que pueden ser analizadas según la generación y la localidad a la que pertenecen.

Cada generación, desde su particular posición temporal y espacial, percibe de diferente manera el discurso multicultural. Su respuesta ante la mayanización y la aceptación de la misma están marcadas y delimitadas por las necesidades, experiencias, intereses y objetivos que tienen como comunidad. Para entender cómo se asume o no la mayanización y la identidad maya es necesario responder a algunas de los siguientes interrogantes. ¿Con qué elementos del discurso maya se identifican los jóvenes, adultos y ancianos? ¿Cuál es la forma de cada generación de entender la diversidad étnica? ¿En qué espacios y formas de la vida cotidiana se presenta el discurso multicultural de la mayanización? Este trabajo, busca dar respuesta a algunas de las interrogantes planteadas previamente, centrándose en las experiencias vividas, en los roles que se asignan a cada generación y en cómo asumen, o no, el discurso multicultural de la mayanización.

Una de las principales riquezas de las etnografías recopiladas en esta publicación son las numerosas y variadas situaciones que retratan. Esta diversidad deja constancia no sólo de las distintas corrientes teóricas, metodológicas e ideológicas que se manejan entre sus autores, sino que también muestra, en algunos aspectos, la manera de vivir la identidad al interior de este país. La población indígena y no indígena es heterogénea y como tal presenta diferentes acciones y reacciones en cuanto a la identidad maya. La pertenencia a una generación y las vivencias que se han tenido influye en la tendencia a asumir o no el discurso multicultural y el ser maya. Por ello se desarrolló una estrategia de trabajo que destacara las particularidades y las similitudes compartidas desde la pertenencia étnica y de generación entre los casos estudiados.

Para esto, se realizó un trabajo que consta de tres fases. En primer término, se llevó a cabo la lectura detallada y comentada de cada una de las etnografías, conociendo así a gran escala cuáles eran las principales variables y condiciones que se presentaban entre los casos estudiados. La información obtenida de dicha lectura, se organizó en una matriz elaborada con el propósito de hacer análisis y comparaciones de casos. Esta matriz incluía

temas como las condiciones socioeconómicas de la población estudiada, las características de las personas que asumen el discurso multicultural, los hechos históricos relevantes en las comunidades y el posicionamiento de los jóvenes frente a la educación multicultural, entre otros.

Como cada una de las etnografías se hizo de manera independiente, siguiendo el formato dispuesto libremente por el/la autor/a, algunos de los aspectos observados en la matriz se repetían en todas o la mayoría de ellas, pero otros eran mencionados únicamente en uno o dos casos, por ello se seleccionaron algunos puntos centrales y de mayor relevancia para la situación y el contexto de cada generación y su actitud frente a la mayanización. Estos elementos, que son susceptibles de ser analizados desde la perspectiva generacional, ilustran cómo el contexto de cada generación es determinante en su posibilidad e interés de asumirse maya, llegando a encontrarle diferente utilidad al discurso multicultural.

Además de hacer la revisión y el análisis de las etnografías presentadas, se hizo una revisión de diversos materiales bibliográficos valiosos que han servido como útiles herramientas teóricas y metodológicas para entender a cada generación y las experiencias que les han marcado. Con los resultados de las tres fases previas, se estructuró y elaboró el presente informe de análisis sobre el quehacer de las diferentes generaciones indígenas y no indígenas frente al discurso multicultural y la mayanización.

Se analizaron las condiciones de las generaciones de ancianos, de adultos y de jóvenes.<sup>1</sup> Por su significado en la sociedad y por el impacto que tendrán sus acciones se ha puesto especial énfasis en la juventud, considerando su participación en la organización local, la educación, la migración y las relaciones étnicas. Para cada generación se analizaron primero su situación, su relación y la unidad de la generación, y posteriormente se consideró cuál era su postura frente a la mayanización y el discurso multicultural.

No hay duda de que es una serie amplia de factores los que marcan la relación de cada generación con el discurso multicultural y la mayanización. En Patzún, por ejemplo, “no se logra por voluntad de las partes, tampoco por los programas interculturales de las ONG y, mucho menos, por el discurso multicultural del Estado guatemalteco; más bien se obtiene por el desarrollo socioeconómico alcanzado por el indígena que le permite tener un relativo equilibrio de poder frente al ladino”. Estas etnografías, en su mayoría trabajadas con una visión amplia que trata los aspectos étnicos desde el momento histórico y político, demuestran y coinciden con el argumento de García Canclini cuando llama la atención sobre el hecho de que ha sido un error histórico considerar que temas como la etnicidad o el género se pueden abordar por sí mismos sin consideración del entorno macrosociológico en el que se dan.<sup>2</sup> Por ello, en este trabajo se hará lo posible por considerar ambos aspectos: el material y el subjetivo.

1 Lo referente a la generación de la niñez constituye un breve apartado ya que realmente hace más énfasis en las acciones y en lo que los adultos proponen en la educación formal que en lo que los mismos niños y niñas van asumiendo como propio.

2 “Los especialistas en la cuestión indígena o en la de género pusieron todo el acento en la diferencia y creyeron que a través de una afirmación de ésta podían resolverse problemas de desigualdad o de incomunicación o desconexión. Por otro lado, el marxismo y otras teorías macrosociológicas han subordinado las diferencias a la desigualdad, como si en el hipotético caso de que se pudiera acabar con las clases o disminuir notoriamente las distancias y las desigualdades entre ellas se resolvieran los problemas de la diferencia”.

# 1 ANÁLISIS DE LAS GENERACIONES: EDADES Y HECHOS HISTÓRICOS

## El concepto generación

En este trabajo el concepto generación se aborda desde dos perspectivas, la primera se concibe con el propósito de mostrar cómo la identidad, los proyectos políticos, el discurso y la cosmovisión son susceptibles de ser transmitidos de una generación a otra y presentarse en hechos sociales de diferentes períodos históricos. Estos hechos son resultado de las acciones de varios grupos generacionales que están velando, consciente o inconscientemente, por la continuidad de un proyecto. En este sentido, el discurso maya plantea que “para posibilitar la continuidad de la vida, nada es más importante que asegurar esa complementariedad en las nuevas generaciones” (Cochoy Alva *et al.*, 2007: 52). Se concibe a las generaciones como personajes que han marcado períodos históricos y han dejado huellas en el tiempo.

Esta forma de abordar el concepto permitirá identificar cuál ha sido el rol o aporte de diferentes generaciones a las relaciones étnicas y el manejo social y oficial del discurso. Los acontecimientos históricos de este país muestran que las generaciones han funcionado principalmente como vínculos de relación, no siempre tan armoniosa, para mantener vivo un proyecto de vida, para renovarlo frente a las cambiantes condiciones sociales o para romper con él e introducir uno nuevo.

La otra forma de abordar el concepto de generación es considerando grupos contemporáneos de diversas cohortes etáreas.<sup>3</sup> La clasificación según generación de las poblaciones del mundo es una herramienta útil para identificar y establecer la cronología de una o varias comunidades. Concebida desde esta perspectiva, la categoría hace referencia al lugar que una persona ocupa dentro de un linaje determinado según los roles que se le asignan por edad.

Al igual que otros sistemas de clasificación, la generación sirve para marcar, y en algunos casos justificar, el acceso diferenciado a recursos, tareas productivas, tareas reproductivas, cargos políticos, roles sociales y derechos ciudadanos de los miembros de una comunidad. Este lugar generalmente está determinado por el tiempo o por etapas biológicas de la vida. “Las cohortes y los grupos de edad son las manifestaciones concretas de estas diferencias de nacimientos y se expresan en propiedades distintivas surgidas de las disímiles secuencias de roles que adoptan los sujetos, influidos por los cambiantes momentos históricos en los que desarrollan sus cursos de vida” (Altamirano, 2002: 93). En el seno de las sociedades que cambian de manera rápida y brusca se hacen más evidentes las rupturas entre generaciones, que se manifiestan en la ideología, los rasgos, las costumbres, sus preocupaciones y experiencias.

Karl Mannheim propone tres niveles de profundidad en la conformación de generación que, aunque no siempre se dan al mismo tiempo, establecen ese lazo de relación entre quienes las conforman (Altamirano, 2002):

3 Esto no significa que se dejará de entender cómo la historia afecta y marca el desarrollo de cada generación y su actitud frente a las relaciones étnicas y el cambio social.



*Situación de la generación*

Se refiere a las experiencias comunes vividas en un tiempo que resultan de acontecimientos históricos o contenidos vivenciales que influncian y predisponen a la comunidad.

*Relación de la generación*

Según la etapa de vida en la que se encuentra cada generación, es posible trazar una serie de objetivos que comparte. Estos objetivos se ven afectados por las condiciones materiales y subjetivas del momento particular en el que se está viviendo, así como por las obligaciones y exigencias establecidas por el grupo en torno a su desarrollo etéreo y biológico.

*Unidad de la generación*

Existe manifiestamente el reconocimiento grupal de sí mismo y una voluntad común y de la relación entre los sujetos de cada generación.

Cada generación desarrolla la conciencia de sí mismo según un espacio determinado. "Las agrupaciones juveniles conviven con las estructuras que les son designadas desde el mundo de los adultos: el trabajo, la escuela y la familia. Dentro y fuera de ellos construyen enclaves identitarios que diferencian la herencia legada por sus padres" (García Canclini, en entrevista con Carlos Alfieri). En este sentido, la organización de la juventud permite la readecuación de lo heredado de quienes les han precedido a las condiciones de su coyuntura, y esto contribuye a la sobrevivencia del sistema social.

En reconocimiento de la importancia que tiene el vínculo entre generaciones, las sociedades han establecido la educación, la familia y la herencia como herramientas para la sobrevivencia biológica de su población, y también para la sobrevivencia social y cultural de la sociedad en sí misma. El principio de la continuidad y solidaridad intergeneracional se presenta en el discurso maya: "Debemos trabajar por el equilibrio del pasado, para vivir en equilibrio ahora y recrear los cimientos de equilibrio del futuro.(...) La interrelación es continuidad de humanidad y de pueblos" (Cochoy Alva *et al.*, 2007: 65). Sin embargo, el alcance y la búsqueda de dicho equilibrio no necesariamente forman parte de la cotidianidad, como en el caso de San Pedro la Laguna, en donde un poblador expresa que: "...lamentablemente el tema actual de nuestra juventud es drogadicción, prostitución, homosexualismo, lesbianismo, delincuencia, lo peor aún es la proliferación de las mal nacidas MARAS; todo esto es consecuencia de haber perdido nuestra identidad, lo que nos ha llevado a tener que imitar actitudes extranjeras mal formadas que nos han venido a desvalorizar por completo a nuestras familias y por ende a nuestra sociedad".

**Momentos históricos que han marcado generaciones**

El discurso mayanista expresa que: "Vivimos ahora gracias a los que ya han pasado, por ello, nuestra misión es sostener la vida de las futuras generaciones. Somos una escala entre el pasado y el futuro, para seguir manteniendo el milagro de la vida humana. Este es el sentido de nuestra misión como personas, familia, colectividad, pueblo" (Cochoy Alva *et al.*, 2007: 65). Para el caso específico del análisis generacional que se está haciendo resulta

muy útil entender la transformación y la continuidad de los proyectos en las respectivas sociedades.

Las experiencias comunes vividas por cada generación son uno de los elementos centrales en su conformación. Estas experiencias tienen impactos diferenciados en la construcción de la identidad de cada cohorte etárea según las condiciones y experiencias que viven y la posibilidad de conocer y comprender los hechos. La aceptación que tiene cada generación del discurso maya depende en gran medida de los hechos históricos que han marcado su manera de ver y vivir las relaciones étnicas y la forma de comprender y concebir la situación actual.

La sistematización de los hechos históricos reportados en las etnografías que han tenido impacto sobre la organización local y la estructura política de las comunidades revelan que los momentos de mayor represión a la identidad étnica y la organización local se han intercalado y traslapado con momentos en los que éstas han tenido la posibilidad de cultivarse positivamente y tomar auge. Este fenómeno es una manifestación de cómo las generaciones tienen divisiones internas, según clase, etnia y otros, que constituyen vínculos más fuertes que la edad. El hecho de que se repitan patrones de voluntades políticas de manera intercalada es muestra de la interacción entre las generaciones que permite la continuidad de los proyectos de clase.

La ideología étnica, su concepción, construcción y reproducción es un proyecto que se transmite de generación en generación, y que además es reformulado para adaptarse a las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas. En tal sentido, Enrique Sincal llama a la reflexión sobre este punto y la manera en la que, en este país, la ideología frente a la etnicidad que data desde la colonia, mantiene una estrategia de dominación y explotación reformulada según la época. Cita a Pinto Soria, quien argumenta que: “Para la élite, el trabajo indígena constituía la principal fuente de enriquecimiento, no sólo en sus distintas formas de trabajo forzado en la economía del añil, caña o en la labor de trigo, sino también en la producción directa de bienes agrícolas y artesanales para el abastecimiento de los centros urbanos” (Pinto Soria, 1995: 30). A la fecha y a pesar de numerosos hechos históricos que supondrían el cambio y la reformulación de este orden, las relaciones étnicas y la ideología que las justifica se mantiene.

Los casos estudiados por las etnografías ofrecen ejemplos claros del vínculo intergeneracional en la propuesta de proyectos de construcción de identidad y relaciones étnicas, siendo así que una o varias lógicas se presentan de manera paralela dentro de una generación y luego se presentan de manera sucesiva entre una generación y otra. Lejos de pretender hacer una revisión histórica o una cronología de las relaciones étnicas, que están bien documentadas en numerosas fuentes, aquí se han considerado los principales hechos históricos consignados en las etnografías y el impacto que han tenido para cada generación frente a las relaciones étnicas y el discurso maya.

### *Dictaduras Militares*

Las dictaduras militares guatemaltecas de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, regidas por el pensamiento liberal así como por el deseo de orden y progreso, ejecutaron

políticas públicas que mantuvieron la segregación étnica y cultural.<sup>4</sup> Esta lógica puso de manifiesto el racismo que caracteriza la visión de este fragmento de la élite del país, que tradujo esta ideología en acción a través de las estructuras legales e ilegales de poder. En consecuencia, las políticas públicas de gobierno se convirtieron en mecanismos de segregación que llegaron a normalizar la discriminación, institucionalizándola y haciéndola legal.

Ejemplo de dichas políticas son las propulsadas por Jorge Ubico a inicios del siglo XX, quien materializó el racismo por medio del sistema económico con la implementación del trabajo forzoso, la educación obligatoria en español y la oficialización de la religión católica. Estas medidas afectaron directamente a grandes sectores de la población rural, indígena y pobre del país, tal y como se describe entre las experiencias de la población del área chortí. Los que eran jóvenes y niños en este período vivieron con la segregación y la discriminación étnicas como fenómenos de la cotidianidad que establecían una frontera muy clara entre el indígena y el no indígena, delimitando y diferenciando los deberes y derechos que se otorgaban y exigían a cada grupo.

Enrique Sincal menciona cómo, en aquel tiempo, las relaciones étnicas en Patzún se daban en el marco de “un sistema de relaciones sociales de dominación del ladino hacia el indígena, caracterizado y fundamentado por el monopolio del poder político, económico y social del primero, facilitado desde el sistema colonial y amparado por el sistema sociopolítico nacional de aquel momento”. Esta situación podría generalizarse para la mayoría de los municipios del país. La consecuencia ulterior de dicho sistema son las restricciones y condicionantes en las posibilidades de satisfacción de las necesidades básicas, primero, y luego de construir el desarrollo y la participación social de la población indígena.

Por otra parte la creciente actividad comercial de la región, tuvo implicaciones en la organización y en la concepción de la etnicidad, principalmente entre la población indígena. Una característica en el proceso económico de esta época es la creciente actividad comercial de parte de la población indígena a partir de la década de 1930. Un caso de esto se dio en San Antonio Ilotenango, en donde el comercio se masificó entre la población indígena y los vendedores fueron extendiendo sus áreas de trabajo. “Las actividades comerciales aceleraron un proceso de diferenciación social interna entre la población indígena: la capa de comerciantes pudo acumular excedentes, en contraste con la deprimida economía de subsistencia campesina” (Ricardo Sáenz de Tejada, 2003: 44). Este proceso permitió la acumulación de capital para los comerciantes e inició los orígenes de una brecha entre la población indígena comerciante y la que se dedica al agro. “Si antes las diferencias eran mínimas y difícilmente perceptibles, la universalización de las relaciones monetarias<sup>5</sup> abrió paso a la acumulación de excedentes y al surgimiento de capas medias indígenas que se constituyeron posteriormente en élites locales y regionales” (Ricardo Sáenz de Tejada, 2003: 46).

4 Esto a pesar de que el discurso en torno al quehacer étnico del país se basaba en la idea de la igualdad y la búsqueda del desarrollo a través de la civilización, sobretudo del indígena en su camino hacia la ladinización.

5 Por monetarización se entiende el proceso comunitario en el que se da la plena incorporación al mercado capitalista y el predominio de este tipo de relaciones de producción.

El alejamiento del municipio por motivos comerciales implicó un incremento en las relaciones con otras poblaciones indígenas del país y permitió la creación de redes de intercambio entre ellos. “Los comerciantes que salieron de sus pueblos conocieron de esa forma la realidad de otros municipios, intercambiaron información y vivieron procesos de concientización y autorreconocimiento como indígenas” (Ricardo Sáenz de Tejada, 2003: 44). Esto permitió la apertura de espacios de articulación en torno al tema étnico y a la concepción identitaria como pueblo maya.

### *Revolución de 1944 y contrarrevolución*

Conquistas como el seguro social, la educación laica y el voto universal, frutos de la revolución de octubre de 1944, dieron paso a mejorar, aunque de forma limitada, las condiciones de la población rural y campesina del país. Este período muestra cómo a partir de la satisfacción de las necesidades básicas y de las mejoras en las condiciones socioeconómicas de una comunidad ésta puede construir y consolidar su identidad cultural, social y étnica.<sup>6</sup> Por ello, y a pesar de que la defensa y preservación de la diversidad étnica y cultural no fueran aspectos centrales de las políticas del gobierno revolucionario, éstas contribuyeron significativamente al proceso de organización local y de participación de la población indígena en el poder municipal. Las políticas relativas a la educación, sobre todo la rural, son ejemplo de ello. Aura Cumes, en su revisión histórica de políticas educativas expresa que:

“La educación en esta época, no necesariamente partía de un reconocimiento específico de los indígenas, quienes generalmente eran reconocidos como campesinos, sin embargo las reformas educativas estaban encaminadas a lograr un mayor acercamiento de la escolaridad hacia la población rural, que se sabía, era mayoritariamente indígena. Esta apertura y orientación hacia las áreas rurales posibilitó la integración de estudiantes indígenas desde sus inicios”.

Otros cambios sociales resultaron de la participación de la población indígena de todo el país a través de su inclusión en el proceso electoral gracias al voto universal y a la supresión de los libros de jornaleros en 1945. Los beneficios no tardaron en manifestarse a nivel municipal, ejemplo de ello es la participación de la población indígena en la alcaldía municipal en Comalapa y la fundación de la Escuela Pedro Molina, en Chimaltenango, con el propósito de “sacar al pueblo de su ignorancia”. También la población de Patzún<sup>7</sup> se vio fortalecida en los procesos de organización y construcción de identidad local como resultado de las políticas sociales impulsadas en este período.

6 En la priorización de las necesidades humanas, aquellas relacionadas con la sobrevivencia biológica toman un papel preponderante, pues de su satisfacción depende la vida misma. En la medida en la que las condiciones sociales han hecho más factible y accesible la satisfacción de estas necesidades, las sociedades han tenido la posibilidad de invertir más tiempo y energía en la producción y conceptualización de fenómenos de carácter subjetivo como lo son la identidad y la organización social.

7 Esta es, para la población indígena y no indígena, una nueva época en donde la repercusión de las condiciones sociales en los espacios de participación se hacen evidentes y empiezan a modificarse las viejas estructuras cerradas de espacios de poder inamovibles; “permiten procesos particulares a favor del indígena, que trascienden a la transformación del sistema de relaciones sociales tanto a nivel indígena ladino, como a nivel interno del mundo indígena local. Por lo tanto la percepción de lo étnico identitario, también entra en un proceso de cambios dinámicos”.





Por su lado, la población chortí que apoyó el proceso revolucionario se vio beneficiada con la creación de escuelas en la localidad y los inicios de la reforma agraria. Los frutos de este proceso se extendieron en varias localidades del país hasta 1960, viéndose previo al recrudecimiento del conflicto armado interno, la adquisición de espacios de poder por parte de la población indígena. Tal es el caso de la creación de una organización juvenil indígena en Comalapa y de la victoria de la población indígena en el concejo municipal de San Juan Sacatepéquez, en 1968, y la alcaldía municipal de San Martín Jilotepeque.<sup>8</sup> Para Santa María Visitación fue la apertura de esa época, junto con el importante papel de Acción Católica, lo que permitió el desarrollo de su organización en cooperativas y otras agencias orientadas a incidir sobre la pobreza local.

En las décadas de 1950 y 1960 el trabajo de Acción Católica estuvo presente en varios municipios, como San Juan La Laguna, Santa María Visitación y San Bartolo Aguas Calientes, entre otros. Confrontándose con las necesidades locales, procedió a concentrar sus esfuerzos en la alfabetización, la generación de asociaciones campesinas y cooperativas, y la localización de tierras para colonizar. Estos esfuerzos también dieron como resultado la formación de líderes locales y el origen de un espacio para conocerse y para la organización. Al interior de las comunidades y entre las personas que las habitan se generaron cambios en la forma de relacionarse. Las demandas indígenas resaltan la necesidad de más escuelas, mejor comercio, integración nacional, derivando en un proceso de aculturación en la búsqueda por alcanzar la modernización “ladina”. Estos cambios en las condiciones socioeconómicas internas permitieron a la población indígena explorar un cambio en sus condiciones y en la manera de concebirse a sí misma. La posibilidad que se abre a los indígenas de desvincularse del medio campesino y estudiar ofrece una nueva manera de vivir la etnicidad, bajo un nuevo esquema (urbano, profesional, escolarizado, académico).

Para los adultos indígenas de aquel entonces, ésta es una época en donde los cambios en las condiciones socioeconómicas equivalen a cambios en las relaciones étnicas y de dominación. Aquellos que eran niños y jóvenes, ahora adultos y ancianos, fueron testigos de lo que Christopher Jones identifica como: “el primer intento histórico de incorporar a la población indígena en el poder político guatemalteco”,<sup>9</sup> de la apertura a la participación política de la población. Creó las posibilidades para dicha participación y la preparación de la población para ocupar espacios en la administración pública local, así como en los espacios de discusión y generación de una identidad indígena positiva.

A partir de la contrarrevolución de 1954 volvió a figurar entre las políticas públicas nacionales la misma ideología que predominaba en las dictaduras militares. Una de las prioridades del Estado era retomar el control sobre los medios de producción y sobre los espacios de participación política y social que habían sido ganados por la población indígena y campesina. Para alcanzar dicho fin se usaron, de nuevo, estrategias de represión. En este momento las masacres perpetuadas en contra de la población chortí fueron un mecanismo

8 Bastos aclara que la postulación de indígenas kaqchiqueles en candidaturas para alcaldía es, en parte, resultado de la necesidad de los ladinos del Partido Revolucionario por formar alianzas con éstos ante la predominante filosofía liberal de la mayor parte de los ladinos involucrados en la actividad política partidaria de la época.

9 Este comentario lo hace en el marco de su análisis histórico sobre el desarrollo y la permanencia de algunas expresiones de organización local en San Juan Sacatepéquez.

usado para recuperar las tierras entregadas por la Reforma Agraria y para preservar el orden social previamente establecido.<sup>10</sup>

A pesar de que se perdieron algunos espacios de poder y participación, sobre todo en cuanto a la actividad político partidaria, la aldea el Pilar I, de San Juan Sacatepéquez, que no fue “liberada” por la contrarrevolución, logró mantener el territorio sobre el que se asentaron y hoy está poblada por las mismas familias campesinas que lucharon por conseguir dichas tierras por medio del decreto 900 y la Reforma Agraria.

“Actualmente en esta aldea está la sede de la organización indígena maya, Asociación de Desarrollo Integral Indígena de la Aldea Concepción El Pilar, fundada y dirigida por activistas mayas que aprendieron a luchar por su pueblo de sus propios padres y de la experiencia colectiva de la aldea en los procesos de la revolución democrática de los años 50”.

Por todo lo anterior, esta aldea es muestra del vínculo entre generaciones que permitió la continuidad de los proyectos políticos. En otros casos, dicha continuidad fue inhibida por medio de la represión; sin embargo, las ideas y el proyecto no desaparecieron y, con frecuencia, cuando los jóvenes de esta generación se convirtieron en adultos se unieron a ellos en la lucha armada y la organización política los jóvenes de la siguiente generación.<sup>11</sup> En tal sentido, Aura Cumes destaca que los cambios sociales y la organización étnica que se presentan en las sucesivas décadas tienen inicio en las conquistas sociales de los años 1950. “La generación de alumnos indígenas que se educan en los años 1950 1960, (...), se convierte —muchos de ellos— en protagonistas de las organizaciones indígenas de los años 1970”.<sup>12</sup>

### *El conflicto armado interno y el terremoto*

Las décadas de 1960, 1970 y 1980 fueron testigos del terremoto y del recrudescimiento del conflicto armado interno; en este tiempo se dio continuidad a las acciones de sometimiento perpetradas en contra de la población organizada y participativa. Los reportes y las investigaciones realizadas sobre las consecuencias del conflicto armado interno establecen que: “La mayoría de las víctimas del conflicto armado fueron civiles mayas<sup>13</sup> (83.33%) y fue el Estado el responsable del 93% de las violaciones a los derechos humanos y hechos de violencia”.<sup>14</sup>

Según Bastos, el genocidio “también fue el prefacio de todo el proceso organizativo que llevó a la consolidación del movimiento maya y la asunción del discurso multicultural por ese mismo Estado, apenas 15 años después”. Por tanto hay que entender que la generación

10 Brent Metz detalla este período como “La Venganza de 1954”, en el cuál el padre de un sargento entrenado por la CIA recupera tierras que había perdido durante la Reforma Agraria. “Con la bendición de Castillo, Guerra masacró a multitudes de ch’orti’s, y muchos más huyeron a Honduras”.

11 Este fenómeno se hizo visible tanto entre quienes participaron en las filas de la guerrilla como en los que participaron en la institución castrense.

12 Como caso paradigmático, se ofrece el ejemplo, originalmente citado por Charles Hale, de José Lion Xoyón, quien pasó de ser un estudiante indígena destacado y egresado de la Escuela Pedro Molina a ser catedrático, secretario general del Frente Indígena Nacional (FIN) y alcalde de la cabecera departamental de Chimaltenango.

13 En el texto se hace referencia a la población indígena perteneciente al pueblo maya, ya sea que se defina a sí misma como maya o no.

14 Datos citados por Sarah Acevedo. Según el REMHI el 74% de las víctimas del conflicto armado interno eran adultos y el 8.23% eran jóvenes entre 14 y 18 años.

de jóvenes del conflicto armado interno tuvo un papel especial en la continuidad de los proyectos revolucionarios y del movimiento maya.

A partir de la década de 1970 el terremoto creó la posibilidad de ver las dimensiones de la pobreza en el país. *“una ventana para ver todo eso que no era posible ver antes: una población indígena marginada, pobre, explotada, pero con posibilidades de organización y lucha”*.<sup>15</sup> Esto creó sobre todo en la población no indígena que tenía un limitado conocimiento de la larga historia de organización de los pueblos indígenas que se venía fortaleciendo desde la década de los 40, una nueva concepción de los mismos como actores sociales y políticos y logró colocar a la población indígena a la vista de la nación.

En el inicio de la década de los 60 la lucha indígena se presentaba más como una lucha campesina, a través de reclamos por la tierra y la participación, que como una lucha étnica. Sin embargo, con el historial de organización local que venían gestando las generaciones adultas desde su juventud esto cambió; y para el inicio de las décadas 1970 y 1980 se manifestó el movimiento propiamente conocido como maya: *“Representó un giro de una política étnica defensiva, enfocada en la resistencia, a una nueva política positiva, enfocada en la creación de nuevos espacios propiamente mayas”*<sup>16</sup> Bastos y Camus explican cómo este reconocimiento de pueblo maya se logró a través de la lucha reivindicativa: *“Tanto la lucha reivindicativa frente al Estado, como la lucha ideológica al interior del movimiento social, logran afirmar y establecer el reconocimiento como Pueblos Mayas”*. (Bastos y Camus, 2003: 120).

A pesar de la represión y la persecución, también fue manifiesto el crecimiento y el fortalecimiento del proceso organizativo de la sociedad indígena, no indígena, campesina y urbana en respuesta a dicha represión y en la búsqueda de un cambio en las estructuras de poder político, social y económico. En medio de esto, los pueblos indígenas y no indígenas continuaron los proyectos de organización local iniciados por la generación previa durante el proceso democrático de 1944. El vínculo entre generaciones y continuidad entre proyectos se manifestó también entre la población urbana y no indígena. Manuela Camus muestra que los adultos de la década de 1960 que aún alcanzaron a recibir la educación de las aulas revolucionarias: *“y la siguiente generación entran en un proceso de politización como estudiantes con un sentido de ciudadanía demandante diferente al de sus mayores, quizá más radicalizados”*.<sup>17</sup> Proceso que se fortalece ante la creciente represión del conflicto armado interno.

La población no indígena también vivía procesos de conflicto e inestabilidad social y pronto se encontró rodeada por una serie de ideas y estereotipos sobre la población indígena, que lejos de ser nuevas les eran muy familiares y que les sirvieron, a esta generación, para justificar las atrocidades de la guerra. Al mismo tiempo, el Estado ponía en práctica políticas que aún presumían de buscar la ladinización de la población indígena. Un ejemplo de ello es la fundación de la Colonia Primero de Julio. Camus explica que éste proyecto de

15 Referencia que hace un funcionario de la Procuraduría de los Derechos Humanos sobre las condiciones de la población indígena en el conflicto armado interno.

16 Christopher Jones lo comenta en referencia a lo sucedido particularmente en San Juan Sacatepéquez; sin embargo, es un fenómeno que se dio de forma paralela en varias partes del país.

17 Habla aquí Manuela Camus del proceso que se presenta entre la población de la colonia Primero de Julio y concentra personas provenientes de diferentes partes del país durante la década de 1960.

vivienda pública para sectores entre populares y medios habitado por población de diversos orígenes étnicos se convirtió en el “componente objetivo de la ladinización como ideología fomentada por el Estado en los años 50 y 60”. Mientras que esta colonia, es resultado de la migración interna en medio del conflicto, también la migración internacional ha tenido impacto en el desarrollo del discurso, del movimiento y de la identidad.

La primera oleada migratoria, en la década de 1970, se vio determinada principalmente por el cambio en la producción agrícola en las áreas rurales. Desde entonces, se ha visto un incremento consistente de la emigración hacia Estados Unidos de Norteamérica. Muestra de ellos es que entre 1990 y 1998, los ingresos nacionales en concepto de remesas se triplican. La migración protagonizada por la población jacalteca, la de Santa María Visitación y la de Chisec causó fragmentación social y familiar. El proceso de migración, incide en la identidad de su población, sobre todo si ésta está constituida por el sentimiento de pertenencia territorial.

En el marco del conflicto armado interno, la migración y el desplazamiento de lugares físicos y de participación social dejaron huella en las relaciones étnicas. En San Pedro la Laguna, las continuas desapariciones, abusos y agresiones perpetrados por los mismos pedranos en complicidad con el ejército fueron también causa de migración, en este caso a la capital, a México y a Estados Unidos. En el mismo sentido, la ocupación de la Escuela Pedro Molina por el ejército es sólo un ejemplo de los cambios en las cuotas de poder durante dichas décadas que incidieron en perjuicio de niños, jóvenes y adultos de todo el país. Para la población indígena de San Martín Jilotepeque la represión significó la pérdida de poder ante la población mestiza que recuperó los puestos de administración municipal. En el caso de Comalapa, quienes migraron fueron los no indígenas, permitiendo el incremento de la población indígena en puestos de la alcaldía municipal.

Por su parte, la población no indígena ubicada en la Primero de Julio, que recibió una educación revolucionaria, era adulta a finales de las décadas de 1970 y 1980. A ésta le sigue una generación que Manuela Camus define como los “hijos primogénitos de los primeros pobladores de la colonia, que iban a disfrutar las regalías de las promesas de la modernidad, pero su mundo será casi un mundo al revés. De una infancia casi idílica dentro de la colonia y de sus instituciones educativas, su paso al mundo adulto se topa con el estallido revolucionario en Centroamérica y la polarización es muy cruel (...). A pesar de que la educación recibida por el grupo es formalista, propicia la interacción amistosa y solidaria entre los estudiantes, al llegar éstos niños a jóvenes y ocupar las aulas de los institutos públicos se convierten en actores políticos opositores, en su mayoría. Camus argumenta que “el componente de orígenes e ideológico de los primeros pobladores que hemos visto ha permeado las generaciones siguientes, pero las circunstancias históricas modificaron sus expresiones y situaciones”.

En Choatalum la identidad durante y después del conflicto armado se asumió como la de “ser víctima”, y es lo que ahora hace el vínculo con lo maya. “Los que se organizaron en los años 1970, y después, en la década de 1980, fueron los que se reorganizaron en los 90 y ahora son los sujetos del discurso y cambio identitario a través de su vinculación como tales.” En San Juan Sacatepéquez la población indígena combatía el racismo, el dominio ladino y la exclusión por medio de la Asociación de Desarrollo Integral Indígena

de la Aldea, que inició en la década de 1960. Esta sociedad prosiguió la lucha iniciada por la generación previa para adquirir espacios de poder en la alcaldía municipal.<sup>18</sup> El fuerte vínculo que se creó con la ciudad de Guatemala como resultado de la migración de las nuevas generaciones se convirtió en una fuente de acceso a un nuevo mercado a quien venderle bienes; esto, aunado a la ayuda financiera y la asistencia de voluntarios, ayudó al impulso y la continuidad del movimiento cultural indígena.<sup>19</sup> Los primeros frutos de la organización indígena se presentaron en 1968 con la victoria de la alcaldía y el concejo municipal de alcaldes por grupo de indígenas.

En aquellos lugares en los que la organización social giraba en torno a temas relativos a los pueblos indígenas y las necesidades locales, la población se vio sometida a un fuerte proceso de represión; sin embargo, en muchos casos dicha represión no rompió por completo la organización social y fue respondida con un creciente esfuerzo por la solidaridad y la organización comunitaria. Hay testimonios de la participación de varias generaciones en este proceso de lucha, y en la guerra combatieron juntos jóvenes y adultos. Mientras tanto los niños de esa época también se vieron afectados por el proceso y fueron en muchos casos custodiados, ante la ausencia de sus padres, por sus abuelos. La solidaridad intergeneracional permitió que se diera la respuesta.<sup>20</sup>

### *Democratización, Acuerdos de Paz y multiculturalidad*

El fin del gobierno militar y la participación de la población en el proceso electoral de 1985 marcan formalmente la transición del autoritarismo a la democracia. La democratización implicó, por una parte, el inicio de la desmilitarización de la sociedad, y por otra, el respeto a los derechos humanos. Por lo tanto, no es de extrañar que la democracia llegara al país acompañada de organizaciones nacionales e internacionales que exigían el respeto a los derechos humanos. Dicho concepto fue y es sumamente útil en el reclamo de los sucesos del conflicto armado y en los cambios que han de suscitarse en la sociedad posconflicto. Dicho discurso conforma parte de un proceso de reorganización y vinculación con la política social que se construyó en diferentes momentos y grados a lo largo y ancho del país.<sup>21</sup>

La democratización y la firma de los Acuerdos de Paz, no vienen a poner un fin al impacto de las secuelas de esta guerra. Por el contrario, en tiempos de paz, se hace necesario hacer memoria histórica y confrontar los recuerdos y los efectos más materiales del conflicto. Los hechos atroces del conflicto armado interno impactaron a todas las generaciones que estuvieron presentes para vivirlo y además han impactado a las generaciones que nacen y se desarrollan en el marco de la sociedad posconflicto. Santiago Bastos muestra en su etnografía realizada en San Martín Jilotepeque cómo el miedo ha sido heredado por la

18 Según Jones, esto se logró por primera vez en 1968.

19 La etnografía enumera entre estas organizaciones a la Fundación Ecosaba, la Asociación Indígena y Bonampak en la configuración de este movimiento indígena.

20 En este sentido, es interesante considerar el caso argentino de la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo, y la organización H.I.J.O.S. La primera conformada principalmente por madres de desaparecidos y asesinados durante la última dictadura militar del país y la segunda constituida por los hijos de dichas víctimas. La solidaridad entre estas dos organizaciones de generaciones completamente distintas con un objetivo común ha permitido su sobre vivencia y crecimiento.

21 A pesar de que el fenómeno se presenta en la mayoría de municipios del país, quedan lugares fuera del alcance de este tipo de organizaciones. Las etnografías indican que, al parecer, no hubo presencia de organizaciones de derechos humanos en los inicios del proceso de democratización en Choatalum.

niñez y juventud junto con la cosmovisión general de su comunidad. “Casi todos los niños tienen un familiar desaparecido e incluso quienes no vivieron directamente la represión, dibujaron helicópteros, soldados armados, casas quemadas”. Otro ejemplo de ello es el caso de Choatalum, donde el inicio de la reorganización fue lento y estuvo marcado por el miedo a la represión; las mujeres adultas viudas de San José las Rosas fueron quienes iniciaron el proceso.

La firma de los Acuerdos de Paz señaló para todos, indígenas y no indígenas, una nueva etapa en la construcción de la identidad nacional. Los acuerdos marcan la pauta de reconocimiento a la participación política de la población indígena que venía desarrollándose desde generaciones atrás, y exige cambios en el modo de actuar y en la forma de concebir a los pueblos y de hacer política nacional. El gobierno y sus instituciones se han visto especialmente influenciados por el paulatino giro discursivo hacia uno cada vez más políticamente correcto y multicultural. Entre los cambios concretos que ha tenido que asumir el Estado se encuentra la Reforma Educativa, que además de plantear cambios en el sistema educativo da relevancia en el proceso educativo al tema étnico, algo que nunca había sucedido anteriormente.<sup>22</sup>

Es posible que aunque para el movimiento social indígena el tema de la etnicidad haya sido de gran relevancia, para la generalidad de la población no indígena esto no fuera así. En este sentido, Felipe Girón expone que en Huité la firma de la paz “no se vivió como el resto de Guatemala (...), se debe a que la población indígena es minoría y que su constitución y configuración como grupo no ha tenido vínculos fuerte con algún tipo de movimiento social como el maya, y que su carácter étnico no se traduce en un tipo de organización política que reivindique su identidad y derechos”. Sin embargo, las generaciones no indígenas que en su juventud participaron de la guerra, que actualmente son adultos, se han visto forzados a hacer consideraciones sobre este tema frente a los cambios en el discurso estatal y a los hechos que empiezan a darse en el marco del reconocimiento de los pueblos.

Además, la niñez y la juventud no indígenas, que están bastante alejados de los sucesos de la guerra y son hijos de la paz, hacen reflexiones sobre el tema como parte del proceso del nuevo esquema educativo. Ejemplo de esto es lo que se observa en la colonia Primero de Julio donde la generación de la posguerra que se ha socializado a finales de 1980 y en la década de 1990 ha “recibido los insumos de una educación con otros contenidos que recogería la historia reciente de Guatemala que contempla una visión ‘multicultural’ de las relaciones étnicas”. Las aplicaciones que estos conocimientos tengan en la vida de los niños y jóvenes dependerán directamente de sus condiciones materiales y necesidades prioritarias a satisfacer.<sup>23</sup>

Lo anterior coincide con la situación de la población en Estanzuela. Mientras entre los adultos no se conoce gran cosa con respecto a la mayanidad y el discurso multicultural, entre la niñez ya forma parte de sus textos escolares y supondría el inicio de un proceso de

22 Entre los cambios más destacados, Aura Cumes menciona “la conversión de 8 Escuelas Normales de nivel medio en Escuelas Normales Interculturales, y la transformación de 18 Escuelas Normales de nivel medio en Escuelas Normales Bilingües Interculturales”.

23 Actualmente, el discurso y las consideraciones de esta población sobre el tema étnico no son prioritarios ante el incremento de los problemas cotidianos y el empobrecimiento de las condiciones de vida, muy en sintonía con las preocupaciones de su generación previa.

reflexión sobre el mismo. Sin embargo: “Al hablar de mayas ellos piensan en los de origen prehispánico: ‘son personas que habitaron antes en nuestro país’. Piensan en Tikal, en las estelas, etcétera, pero no hacen la conexión con los habitantes actuales”. Por otra parte, en las aulas de un colegio privado de la ciudad de Guatemala, una estudiante adolescente no indígena manifiesta estar “harta” de que “ellos”<sup>24</sup> sigan exigiendo derechos y añade que “un día de estos van a querer dominar al país”.<sup>25</sup> En términos de continuidad ideológica entre generaciones, se está siendo testigo de que los niños, aún y a pesar de los esfuerzos limitados del Estado, no están encaminados hacia una nueva concepción del mundo sino que más bien reproducen la misma concepción de relaciones étnicas manifestada por su generación más inmediata de ancestros.

En espacios habitados tanto por población indígena como no indígena, en donde ha habido en las últimas décadas un crecimiento en el proceso de escolarización y participación de los primeros, se presentan contradicciones en la postura frente al reconocimiento de estos pueblos y el discurso multicultural. En muchos lugares aún persiste lo que Charles Hale retrata como miedo de los ladinos a que la población indígena se posicione en espacios de poder y pueda “vengarse” de lo que ha sufrido. Un ejemplo de ello se manifiesta en Patzún en donde las políticas que favorecen a la población indígena son una causa de antagonismo en las relaciones étnicas. En este sentido, Enrique Sincal reporta haberse enterado por testimonios de informantes que: “por los albores de los años 80 era común escuchar comentarios como: ‘si no hacemos nada, esos indios pisados nos van a joder algún día’ refiriéndose a la masiva escolarización en la que éstos estaban involucrados”. Este discurso manifiesta el sentir de gran parte de la población no indígena ante la posibilidad de perder su posición heredada de generación en generación. Dicha postura entra en evidente contradicción con la reivindicación que puede asumir la propia población indígena.

Por su parte y desde una perspectiva similar, San Miguel Totonicapán también se constituye en un espacio en el que las relaciones étnicas implican compartir, cada vez más, los espacios de poder. “La presencia de varias fuentes indígenas de mayanización en la localidad y el rechazo de éstas por parte de los ladinos, según se ve en sus historias laborales, sus prácticas religiosas y su identidad local, sugieren que los ladinos sanmiguelenses no comparten la ideología multicultural”. Al igual que muchos otros no indígenas en el período posconflicto, muy posiblemente influidos por el discurso políticamente correcto, para ellos no es de interés reconocer la diferencia entre grupos ni tampoco hacer alusión a sus particularidades culturales y los vínculos generacionales que pueden tener con la población indígena. Por lo anterior, la población prefiere hablar de ser totonicapense sin considerar su origen étnico.

A la población indígena, la firma de los Acuerdos de Paz le ha permitido situarse como actores políticos tanto en la organización local como en la organización política nacional. Ello ha implicado la recuperación de espacios sociales de participación y la posibilidad de reivindicar sus derechos frente al Estado, frente a la población no indígena, frente a la sociedad internacional y frente a sí mismos. Además, tal y como sucedió durante el

24 Haciendo referencia a los indígenas que actualmente participan en política y en organizaciones comunitarias y de derechos humanos.

25 Caso no publicado, recogido durante 2007.

gobierno democrático de 1944, dicha población se ve hoy beneficiada por las políticas públicas y la ayuda financiera internacional que, apoyan a quienes las pueden aprovechar en la continuidad del proyecto cultural mayanista. “La ayuda financiera internacional fue dirigida a las organizaciones mayas una vez firmados los Acuerdos de Paz para fomentar los proyectos relacionados con cultura maya” (Turquí, 2006: 75).<sup>26</sup>

Algunos actualmente argumentan que el apoyo recibido por estas instituciones para el fomento y la difusión del pensamiento y del discurso mayanista ha sido central en el quehacer de la lucha política de la población indígena.

“(…) desde mediados de los años ochenta los dirigentes indígenas en Guatemala empezaron a construir y asumir un discurso y una práctica tendiente a definir la identidad de estos pueblos como mayas, no sólo como descendientes, sino como la continuidad de este proceso civilizatorio. La historia y el discurso histórico se convirtieron en parte de las armas y de la estrategia de estos dirigentes para librar la lucha política por un reconocimiento que trascendiera lo formal” (Saenz de Tejada, 2003: 14).

En Comalapa, es posible observar dos tipos de participación desde la vida cotidiana. Una de ellas se manifiesta en expresiones públicas como la del mural de Comalapa, que hace una revisión histórica del lugar, una denuncia de las atrocidades cometidas en contra del pueblo, una revisión de las tradiciones y costumbres de los comalapenses y una invitación a imaginar el futuro. La creación de dicho mural, a pesar de haber sido un proyecto ejecutado con fondos internacionales y dirigido por la generación adulta,<sup>27</sup> que ha sido víctima directa de la represión y del conflicto armado interno, dio lugar al fortalecimiento del vínculo entre éstos y la actual generación de niños y jóvenes. “Haberse reunido para descubrir la propia historia, para recuperar/reafirmar la identidad, en definitiva: para leer con ojos críticos el pasado y la realidad presente, permitió a una parte de la población infantil y juvenil de San Juan Comalapa comenzar a concebir otro futuro” (Aldana et.al., 2003)

Comalapa es un lugar donde lejos de haberse dado una ruptura ideológica entre una generación y otra, lo que se ve es cómo el grupo de adultos que tuvo que luchar por la posibilidad de expresarse y participar como indígenas y mantener su identidad comparte hoy los frutos de esa lucha de manera solidaria con la generación que le sigue. Actualmente la discusión de la mayanidad también está presente como tal en Comalapa, y se presenta desde la perspectiva del discurso de la multiculturalidad. Pero a diferencia de lo que sucede en otros lugares, y a pesar de ser fuertemente apoyada por la élite indígena local desde la alcaldía y espacios similares de participación, ésta no se desliga de la cotidianidad del pueblo y sus necesidades, “está ligada a la visión mayanista sobre los derechos culturales

26 Según algunos especialistas, esta ayuda financiera empieza a causar división entre los movimientos sociales ya que se ha convertido en un motivo de competencia entre los actores que reciben apoyo de las mismas. Las organizaciones de los movimientos sociales han desarrollado una lógica de clientelismo. “Nosotros necesitamos ayuda internacional pero nosotros no somos como la Fundación Rigoberta Menchú. Cuando ellos necesitan algo, es fácil para ellos conseguirlo pero para nosotros es difícil” (presidente de ASÍMEN, citado en Turquí, 2006).

27 El proyecto fue financiado por la UNESCO y contó con la colaboración de la Fundación Maya FUNDAMAYA y de la Alcaldía Municipal de San Juan Comalapa, así como de algunas de las autoridades de educación.



y la multiculturalidad, pero también, por las relaciones de desigualdad de género y clase así como las económicas”.

Las generaciones de niños, jóvenes, adultos y ancianos que vivieron el conflicto armado y se vieron privadas de la participación y organización pública como consecuencia de la represión, fueron beneficiadas con el proceso de Paz en temas como la espiritualidad. Un resultado de la redacción del Acuerdo sobre Derecho a la Identidad de los Pueblos Indígenas es la salida a la luz pública de un conjunto de organizaciones mayas que previamente se alineaban bajo otras tendencias. Ana López cuenta cómo para la generación de adultos y ancianos que vieron reprimida la práctica de la espiritualidad maya, la Asociación de Sacerdotes Mayas fue una oportunidad de ubicarse en la escena como líderes de sus organizaciones de carácter maya, “Haber elegido el nombre de Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala tiene una clara declaración política e identitaria, posibilitada por la apertura que las negociaciones de paz entre URNG y Estado dieron al tema indígena”. Hoy, en la Pedrera, en la zona 6, la población indígena y no indígena, principalmente adulta pero con frecuencia acompañada por niños y niñas, tiene la posibilidad de vivir la espiritualidad maya abiertamente. Otro ejemplo, entre muchos, es cómo para la población k'iché: “la llegada de la década de los 90 y la apertura a la democratización también permitieron nuevos espacios de representación política” (Adams y Bastos, 2003).

En conclusión, la firma de los Acuerdos de Paz trajo consigo el reconocimiento de la diversidad de la población nacional, los derechos sociales y culturales, la intención de promover el desarrollo rural y la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Además de abrir paso a la inversión comercial extranjera, el momento post conflicto implicó la inserción de fondos de la ayuda internacional en estos temas que toman relevancia para el desarrollo, consolidación y expansión del movimiento maya. La recepción de este discurso no varía tanto entre generaciones como entre etnias y clase social dentro de las mismas. Las generaciones más jóvenes tienden, en términos generales pero no exclusivos, a repetir los elementos discursivos de sus padres y de la generación de adultos que les precede en temas como la etnicidad y el quehacer de la política nacional.

## 2 LAS GENERACIONES EN LA COTIDIANIDAD

A cada generación le es asignada determinado status y rol por el sistema social dentro del cual convive con otras generaciones. Lo que las personas viven en su cotidianidad está altamente influenciado por su pertenencia a una u otra generación y es dentro de este marco que desarrolla su vida e introduce en ella nuevos conceptos y elementos de identidad.

“Lejos de una visión folklorista, la costumbre tiene un valor de vital importancia en la dinámica social. Uno es lo que hereda; una cultura es la continuación ininterrumpida, de valores y modalidades repetidos desde siempre, transformados en cosa cotidiana” (Aldana et.al, 2003: 2).

Entre generaciones y dentro de ellas hay reacciones heterogéneas ante el proceso de mayanización y el discurso multicultural. Ejemplos de la diferencia al interior de una generación se manifiestan en las diversas reacciones de los docentes de la Escuela Pedro

Molina en torno a la educación bilingüe o en la división entre los adultos profesionales que asumen el discurso de mayanización y los que sin ser profesionales no lo asumen.

En el siguiente apartado se analiza en primer lugar cuál es el impacto de algunas instituciones sociales y de las condiciones socioeconómicas en la actitud de las generaciones frente al discurso multicultural y la mayanización. Posteriormente se analizará con detalle y poniendo especial énfasis en la juventud cuál es la o las actitudes que las diversas generaciones, (anciano, adulto y joven) presentan ante el discurso multicultural y ante la propuesta de la mayanización.

### 3 LA INFLUENCIA DEL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO

Una de las principales críticas que ha recibido el multiculturalismo es la ausencia de la concepción de las relaciones de poder entre los diversos grupos culturales y la manera en que éste incide en la vida de cada uno. En este sentido crítico, se piensa que no es suficiente reconocer las diferencias entre grupos que están en constante competencia por la participación social para que se produzca una igualdad, se elimine la discriminación y se transforme el *status quo*. (Garcés, 2004). Críticas que son coherentes con el argumento de Edgar Esquit acerca de que “los discursos sobre el multiculturalismo en Guatemala no tienen un arraigo importante (...) debido a que hasta ahora no representan un recurso efectivo para trascender la situación de atraso y pobreza que los adultos indígenas han visto en sus vidas”. No es de extrañar, por lo tanto, que la aceptación del discurso multicultural varíe según las particularidades sociales y económicas de quienes lo reciben.

En tal sentido, también Pape y Poitevin destacan que en el análisis de relaciones frente al discurso se hace necesario considerar a la población de acuerdo con una serie de variables que trascienden las temporalidad de la generación. “Cuando se tiene un segmento de la población como universo de análisis, se precisa redistribuirlo de acuerdo con otras categorías (...) grado de educación, etnia, género, etcétera”, (Pape y Poitevin 2003:12). La aceptación y utilización de un discurso es parte del proceso de la conformación y la significación de la identidad étnica. En tal sentido, se ha de recordar que el discurso es una muestra de conocimientos y lenguaje que al producir uno u otro significado tiene la capacidad de producir poder.

Según Frederik Barth, a los grupos étnicos se les ha de entender como construcciones sociales, por lo que su contenido es variable según el tiempo y los contextos. Por ejemplo, la descripción que hace Edgar Esquit sobre la manera en la que la tensión en las relaciones étnicas en Guatemala cambia en el tiempo: “Desde su perspectiva, lo maya, como propuesta nueva, es algo que compete asumirlo a las generaciones adultas mayores. Esto es entendible si se toma en cuenta que sus relaciones con el ladino, en vez de ser contradictorias, se desarrollan en un relativo equilibrio, dado el desarrollo alcanzado por el indígena en el municipio. Basta ver la presencia arrolladora de la juventud y niñez indígenas en las aulas o en la vida cotidiana en las calles del pueblo para entender que aquellas relaciones de dominación de antaño están quedando atrás”.

En ese sentido, Cohen argumenta que la etnicidad tiende a ser instrumental y por tanto “hay razones por las que un grupo mantiene y enfatiza una identidad étnica y esas razones

son más económicas y políticas que psicológicas”. (Banks, 1996: 33, citado por Turqui, 2006). “En Guatemala la etnicidad tiene que ser estudiada en relación con el contexto en la que emerge y tomando en cuenta la perspectiva histórica, las relaciones de clase y el rol del Estado”. (Edgar Esquit 2005, citado en Turquí). Para entender el comportamiento de cada una de las generaciones y su quehacer se exige la comprensión del momento histórico y el espacio en el que se han desarrollado, así como su participación en los hechos y su condición actual. También es importante que al interior de cada generación la situación es diferente para aquellos que tienen acceso a espacios y recursos, como los profesionales, y para quienes no lo tienen.

Uno de los determinantes sociales en la actitud frente al discurso maya es la posición social y el grado de escolaridad de la persona. A lo largo de las etnografías se menciona una y otra vez que son los indígenas profesionales quienes están más involucrados en el proceso y en el discurso de mayanización. Por su parte, aquellos que han tenido menos acceso a la educación y al sistema del mercado formal, y que por lo tanto su contacto con el discurso ha sido más limitado, están en menor disponibilidad para asumir la mayanidad e incorporarse a la visión multicultural de la identidad. Esta polaridad se muestra en el comentario ofrecido por un hombre jacalteco:

*“la gente que maneja lo maya es gente con formación profesional pero que ha tomado conciencia de la cuestión de la identidad... a una persona de campo, si se le pregunta si es “maya” es muy difícil que le responda que sí, si se le pregunta si son jacaltecos van a responder que sí... digo soy jacalteco, es porque en mi mente está que soy indígena, porque el término jacalteco ha sido utilizado con una connotación étnica”.*

Otra institución social que afecta la manera en la que las generaciones tanto de población indígena como no indígena están dispuestas a asumir el discurso multicultural y la mayanización es la Iglesia, tanto la católica como las evangélicas. El impacto de éstas se presenta en dos áreas que son las razones por las cuales se sitúan entre los factores sociales. La primera se manifiesta en el plano de los valores sociales y la cosmovisión. Sin duda que el discurso multicultural pudiera resultar contradictorio para los creyentes que no aceptan la validez de las distintas religiones. La segunda área es la de la censura social, una vez emitida una postura prohibitiva ante lo maya por parte de las autoridades se ven coartadas las libertades de actuar frente a la comunidad. El siguiente comentario manifiesta el efecto de la autoridad de la Iglesia católica en esta materia:

*“...es la única iglesia que da la oportunidad de valorar la cultura, por ejemplo en otras iglesias, aquí en San Bartolo, no aceptan lo que es la marimba, en cambio la iglesia católica no es aquella que rechaza, sino es más abierta... es más amplia, da más cobertura, en cambio los otros, ellos no permiten, ellos dicen que es pecado todo eso”.*<sup>28</sup>

La postura de la Iglesia católica y las protestantes no está generalizada a lo largo del país, varía de comunidad en comunidad. Otras instituciones sociales que han llegado a tener incidencia sobre la aceptación o rechazo al discurso son: la escuela, los partidos políticos y las organizaciones locales. A veces, las exigencias de estos sectores frente al discurso multicultural y su cumplimiento con lo políticamente correcto han causado que entre la

28 Comentario expresado por un habitante de San Bartolo.

población indígena se aparente una identidad que no es real con tal de cumplir con los requisitos establecidos. Un ejemplo es la siguiente experiencia en la feria de Jilotepeque: “Su orgullo más reciente es que la representante del año 2003 que participó en la feria de Jilotepeque se ganó el título de Rumial Taj Aj Och Wuj (Hija del Valle de Jilotepeque) Es una ex alumna de la Telesecundaria que tuvo que aprender un poco de kakchiquel para poder ganar el concurso”.

Además del reconocimiento y la aceptación social, las condiciones económicas son determinantes en la selección de los elementos que se asumen para construir la identidad. Por un lado, las condiciones económicas determinan las posibilidades de asumir una identidad y conocerla a profundidad; por otro lado, éstas pueden ser incentivos materiales en la priorización de objetivos de la organización social. Miremos lo que sucede con el ejemplo de la población tz’utujil en Santa María Visitación: “Nosotros somos indígenas y vivimos en Visitación. También somos tz’utujiles, pero le pusimos ‘maya’ a la asociación porque nos dijeron que así era más fácil que nos ayudaran con nuestros proyectos”. El resultado es que se ha encontrado en el espacio laboral un lugar efectivo en donde “lo maya” es un producto “con alta demanda”.

El mismo efecto ha tenido la demanda de productos mayas sobre la oferta comercial y mercantil desarrollada por varias comunidades indígenas. Muchos negocios se proclaman mayas y ofrecen a los turistas la experiencia de vivir elementos de la cultura maya, aunque no necesariamente comprendan su lógica ni su cosmovisión. Tal cosa sucede en San Pedro la Laguna en donde “lo maya” es usado como elemento de atracción turística, incluso por las escuelas de español que ofrecen servicios relacionados con la cultura maya dentro de sus actividades. En palabras de Ana Lucía Robles: “Mientras no se genere una forma de reproducción económica que privilegie ‘lo maya’ en el proceso de llevar comida a la mesa, no parecen existir condiciones de adopción de la ideología de lo maya como ideología dominante en San Bartolo”.

#### 4 EL CONTEXTO Y LA ACTITUD DE CADA GENERACIÓN

Las generaciones<sup>29</sup> varían en contenido y en forma según las particularidades de la misma: Las múltiples etnografías ponen sobre la balanza la realidad nacional de pobreza y la inseguridad que invaden a la población de todas las edades. Sobre todo, hacen énfasis en que aquella más empobrecida y vulnerable concibe las etapas de la vida priorizando la realidad biológica y económica. Bajo estas condiciones es difícil que se de “el respeto a la evolución natural de la vida (que) permite que la niñez y la juventud sean la garantía de la continuidad de la humanidad, depositarios y herederos de la madurez de las generaciones adultas y ancianas” (Cochoy et al., 2007: 64), como lo promueve el discurso multicultural.<sup>30</sup>

29 Se hace referencia a las generaciones como una construcción social sujeta a sus definiciones y conceptualización. Es una manera en la que “cada cultura organiza la transición de la infancia a la vida adulta aunque las formas y contenidos de esta transformación son enormemente variables” (Feixa, 2006: 28)

30 La aceptación del discurso multicultural por cada una de las generaciones estará marcada no sólo por las experiencias culturales y las particularidades de la comunidad sino también por la realidad y el contexto socioeconómico y político en el que se desarrolla la población.



Es interesante analizar en este apartado como las diferentes generaciones formadas en determinadas condiciones sociales de vida, reflejan una percepción determinada del mundo y la vida. Por lo anterior, en el análisis por generaciones que sigue se busca hacer mención de las condiciones y características de cada generación históricamente y en la actualidad, además de identificar las diversas posturas que se presentan en el seno de cada cohorte generacional frente a la multiculturalidad y el discurso maya.

## Los ancianos

A pesar de la trayectoria histórica de esta cohorte generacional y de su participación en algunos de los momentos más álgidos en la construcción de la nación y la redefinición de las relaciones étnicas,<sup>31</sup> el grupo de ancianos tiene realmente poca visibilidad en las etnografías. Además, con frecuencia se hace difuso el concepto de anciano, entre un grupo definido por la edad y el concepto del anciano que es líder de la localidad y tiene una importante influencia en la dinámica comunitaria sin referencia a sus años de vida. Sin embargo, se han logrado rescatar algunas de las características que definen y conforman a este grupo social así como su percepción sobre los cambios en materia de relaciones étnicas y de participación local.<sup>33</sup>

Hay que tomar en cuenta que la definición que se hace del anciano difiere de una comunidad a otra. Se toma en cuenta además de la edad, la autoridad y el liderazgo reconocido, así como la participación social de la población en los asuntos religiosos de la comunidad. En tal sentido, se identifican dos significados principales que se le dan al término. Por un lado, están aquellas comunidades en donde se refiere a la persona según su edad y el tiempo vivido en la comunidad. En otras comunidades se hace referencia al anciano como líder comunitario, independientemente de su edad y de la generación a la que pertenezca. Como claro ejemplo de esta concepción se tiene a la Asociación de Sacerdotes Mayas, aquí se usa el término de anciano para identificar a los hombres indígenas adultos que desempeñan un especial liderazgo en la religiosidad y la espiritualidad por las responsabilidades y el prestigio adquirido como líderes religiosos y mediadores espirituales, sin hacer alusión a su edad.

En el primer sentido, las comunidades diferencian claramente a los ancianos (edad) de los líderes y principales comunitarios, como es el caso de la comunidad q'eqchi' de El Zapote, en donde "la autoridad que tienen los ancianos<sup>32</sup> abarca casi todas las esferas de la vida q'eqchi', pero la ejercen principalmente en lo moral y religioso. Mientras que la autoridad que ejercen el coordinador y los mayordomos (principalmente el Xb'eenil) se limita al ámbito religioso".<sup>33</sup> Se hace evidente que la comunidad diferencia claramente entre quienes reconoce como ancianos por su edad y presencia histórica en la aldea y los mayordomos y principales.<sup>34</sup> De igual manera se reconoce en Santa María Visitación a

31 Como lo fueron la revolución de 1944 y los consecuentes años democráticos, así como el inicio y desarrollo del conflicto armado interno y los inicios del proceso de la paz.

32 En referencia a la cohorte etárea.

33 En el mismo sentido en el que la Asociación de Sacerdotes Mayas nombra a los ancianos.

34 Por ejemplo, el caso de la Asociación de Sacerdotes Mayas donde la categoría de "anciano" no se asume por la pertenencia a una generación sino que por las responsabilidades y el liderazgo adquirido como líder religioso y mediador espiritual.

los ancianos según su edad y la posibilidad de éstos de transmitir sabiduría y experiencia a la comunidad: “En ese mismo sentido se entiende la autoridad de los ancianos, como fuentes de respeto, de ejemplo y de sabiduría frente a los problemas comunes que afronta la comunidad o determinado sector del municipio”. En este apartado se estará haciendo mención del anciano determinado por la cohorte etárea.

## **Situación de la generación**

Esta generación ha visto gran parte de los cambios en las relaciones étnicas del siglo XX e inicios del siglo XXI. Esto ha significado que hechos históricos como las dictaduras militares de inicios del siglo pasado, la revolución democrática de 1944, la contrarrevolución y el desarrollo del conflicto armado interno han marcado las pautas de cómo esta generación tiende a concebirse a sí misma en la sociedad y cómo concibe su relación con los otros.

Los ancianos indígenas identifican claras transformaciones en las relaciones del Estado hacia la población indígena, así como la participación que ésta tiene en los asuntos políticos y públicos y en los espacios que empiezan a ocupar en la sociedad. La población de Comalapa cuenta cómo la visión sobre el indígena<sup>35</sup> a principios del siglo XX llevó a que fueran los mismos kaqchikeles a solicitar que se abriera una escuela dirigida “exclusivamente por y para los indígenas” para que se ofreciera una educación “viable y favorable”. El orgullo que resultó y que aún se percibe entre los ancianos por este logro no está en haber igualado a la población no indígena sino en haberla superado.

La Colonia Primero de Julio, es uno de los primeros lugares en donde estos ancianos se vieron a sí mismos como actores políticos y sujetos sociales. “Estos jubilados de ahora combinaban su interés de insertarse a la modernidad urbana junto con un bagaje cultural popular mestizo y/o campesino, mezclando el ‘ser modernos’ y el ‘ser populares’. Por su parte, un anciano no indígena de Parzún también comparte que en el tiempo de su niñez tenía contacto con lo indígena: “Cuando yo era patojo acostumbrábamos ir a jugar hacia los montes...recuerdo que solíamos ver grupos de indígenas mayores haciendo sus rituales propios. Adoraban piedras con forma humana o de animales...les quemaban incienso y otras cosas...”. En la etapa de niñez de los ancianos de hoy, dominada por la dictadura fascista, la relación étnica estaba marcada por la segregación y por un deseo de “modernización y desarrollo” en donde este tipo de rituales no tenían cabida.

Como testigos del cambio social, Juan, un campesino indígena, comenta que “por los años de 1982, cuando la violencia llegaba a su punto más álgido por esta zona, de regreso del trabajo pude observar una ceremonia maya, advirtiéndolo por el aroma de las especies utilizadas, ‘pero lo que me llamó la atención es que los participantes, aparte del ajq’ij, eran sólo profesionales indígenas, maestros y un médico. Yo nunca había visto que también los profesionales creyeran en eso”. Esta observación marca el cambio no sólo de quienes participan en los eventos, también se ha transformado la vieja idea sobre la civilización y lo incivilizado en algunos espacios sociales, y otros se ven forzados a cambiar ante la evidencia de los hechos en la actualidad.

35 Cobró especial relevancia el hecho de que en el proceso de segregación, desde el Estado se pretendía al indígena como mano de obra agrícola por lo cual su acceso a la educación debía ser restringida pues ésta le distraía del trabajo.

*Relación de la generación*

Es difícil identificar los objetivos que pueden tener en común los miembros de esta generación. En parte, esto se debe a que están nuevamente en una fase de dependencia hacia su grupo descendiente más próximo. Sus principales preocupaciones en cuanto a los valores que esta sociedad debería rescatar y promover “se refieren a trabajo, honestidad, familia unida, respeto al *status quo*, la importancia de la cultura y la educación; lo que se puede considerar una marca de identidad de los pobladores de la colonia hasta ahora, a pesar de los avatares históricos desde entonces y de sus distintos posicionamientos en el escenario político”. Entre algunos sectores de la población indígena, los valores que se buscan rescatar están relacionados con la tradición y con la preservación de los bienes naturales.

Entre los ancianos ch’orti’s se dice que actualmente la comunidad está sufriendo un castigo de Dios por “*su falta de rituales tradicionales, de obediencia y de respeto, no solamente hacia Dios, sino entre sí*”. Ante la relevancia que tiene la preservación de valores y el importante vínculo que ha de existir entre ancianos y jóvenes para ello, San Juan Sacatepéquez vincula a ambas generaciones a través del sistema de cargos comunitarios.

“En este sistema, los ancianos de la comunidad, con su mayor experiencia, guían a los jóvenes por las diferentes etapas de la vida de acuerdo con los valores mayas tradicionales de la comunidad. En reciprocidad por esta ayuda, los jóvenes asumen, entonces, cargos de servicio a la comunidad con responsabilidad e importancia crecientes”.

El resultado ha sido que los jóvenes de la comunidad quedan involucrados en la ética, las costumbres y los oficios de la comunidad con un fuerte sentido de pertenencia.

*Unidad de la generación*

La identificación como generación por parte de este grupo se manifiesta principalmente con relación a los años vividos, la experiencia acumulada, la posibilidad de prestar servicio a la comunidad y los cambios que se han presenciado. La de recurrir al pasado para establecer parámetros de comparación con la actualidad, es una reflexión sumamente valiosa que practica esta generación y que permite ver los cambios sociales que se han dado.

En la Colonia Primero de Julio, Manuela Camus, rescató cómo el tema de la multiculturalidad y la etnicidad no han sido prioritarios en las inquietudes de estos sujetos. Más bien, este grupo de ancianos principalmente no indígenas se ubica dentro de un pensamiento asimilacionista de población guatemalteca. Por ejemplo, las siguientes palabras de don Beto, un oriental jubilado, quien hace referencia a lo inapropiado del uso innecesario del término indígena:

*“Yo no sé por que la gente dice así {indígena}, pero para mi es una cosa igual. Porque sinceramente si usted los trata a ellos son unas magnificas personas. Como si usted va a tratar a un oriental y lo trata con educación ¿qué puede encontrar usted? No encuentra nada malo. (...) Lo mismo es con estas gentes, que todos somos iguales. Usted es un ser humano*



*y usted merece el mismo trato. Hasta no me gusta decir indígena porque sinceramente todos somos hijos de Dios... Y en realidad yo no veo por qué discriminar a esta gente*".<sup>36</sup>

La unidad de esta generación, como la de las que se presentarán más adelante, difiere según variables como el grupo étnico, la condición económica y los hechos vividos de cerca. Las posturas que presentan los ancianos frente a la multiculturalidad y la mayanización varían de un grupo a otro, teniendo gran importancia las étnicas. La cita anterior muestra cómo a pesar de que no apoya el uso del término pero la etnicidad sí es un marcador de diferencia entre el "nosotros" y "esta gente".

### *Ante la multiculturalidad y la mayanización*

Se identifican principalmente dos posturas frente al discurso multicultural: la mayanización y la asimilación. Entre los ancianos, esta diferencia está marcada, sobre todo, por su pertenencia étnica. En primer lugar, el mestizaje, la idea de que todos somos guatemaltecos y guatemaltecos y todos somos iguales, prevalece entre los no indígenas, sobre todo de los sectores populares. En segundo lugar, la población que se identifica claramente indígena no tiende a la teoría del mestizaje y se diferencia palpablemente del resto de la población. A continuación se presentan y analizan algunos de estos casos.

Manuela Camus, en la etnografía sobre la Colonia Primero de julio, comparte con elocuencia la situación descrita entre ancianos no indígenas del área urbana, a través de los siguientes ejemplos:

- ◆ Un anciano de Zacapa, argumenta que las razas puras no existen y por tanto, "*todos somos mestizos*".
- ◆ Norma, de Cuilapa, identifica su contacto con trabajos de Severo Martínez como el momento en donde trascendió de la actitud racista de sus padres a comprender que "*todos tenemos algo de indios*", en un claro reconocimiento del mestizaje generalizado de Guatemala.

La disponibilidad para asumir el mestizaje como un elemento común a todos los guatemaltecos es nula entre los ancianos indígenas, quienes no sólo están fuertemente identificados con su localidad y tienen una clara pertenencia étnica sino que serán muy poco anuentes, por las experiencias históricas vividas, a reconocerse a sí mismos como mestizos o sentir que tienen vínculos con éstos. Los ancianos ch'orti's recuerdan la represión que sufrieron desde inicios de la década de 1930. "Los ch'orti's no solamente tenían que construir carreteras, puentes y ferrocarriles para el régimen, también tenían que trabajar para los ladinos locales sin remuneración". La etnografía sobre los ch'orti's asevera que "Es tanto el resentimiento de los ancianos ch'orti's, que todavía no pueden perdonar a los ladinos tiránicos". Este sentimiento se presenta especialmente arraigado entre aquellos que sufrieron bajo el régimen de Ubico: "Muestran una conciencia étnica fuerte cuando recuerdan esa historia, y algunos dicen directamente que son indígenas o mayas, con la implicación de que se merecen un tratamiento especial porque han sido discriminados".

36 Él y sus hermanos quedaron huérfanos de madre y su padre se unió entonces a una mujer indígena que un finquero de la zona había llevado a oriente como doméstica. Con el tiempo, ella se quitaría el corte, y educaría a estos niños y procrearía a otros con su papá.



Desde la perspectiva q'eqchi', en la aldea El Zapote, los ancianos gozan del reconocimiento y respeto de la comunidad, especialmente por lo que significan en la organización social en términos de la tradición. "Los ancianos son personas que poseen conocimientos de las tradiciones q'eqchi' así como la autoridad de resolver ciertos conflictos internos de la comunidad. (...) Ellos son los que guían las ceremonias como el Mayehak y los wa'tesink que se hacen en la aldea". Por tener reconocida autoridad en la vida religiosa de sus comunidades, los ancianos han tenido que contender, en términos de relaciones étnicas, con los representantes de la Iglesia católica. "Los sacerdotes de esa parroquia tratan de convivir y compartir la fe católica con las tradiciones q'eqchi'es que los ancianos practican". Las posibilidades de hacer esto han dependido en gran medida de que ambas partes estén dispuestas a compartir espacios en diversidad.

A partir del proceso de democratización se han abierto algunos espacios para la participación dentro del movimiento maya en los que se busca fortalecer el vínculo entre las comunidades a partir de elementos compartidos de su espiritualidad. Sin embargo, estos espacios no siempre han sido bienvenidos por los ancianos no indígenas e indígenas. En el caso de El Zapote: "Al rechazar el programa de la cosmovisión maya, estos ancianos demuestran que hacen una diferencia significativa entre las prácticas "mayas" y las prácticas q'eqchi'es. (...) Dentro de su labor diaria no radica el proselitismo cultural o la revitalización de la cultura maya". En San Pedro la Laguna, la fuerte presencia del ser maya se asume con más frecuencia entre la juventud que entre las generaciones más ancianas, entre quienes: "la identificación ideológica y política con el Movimiento Maya es más vaga". Entre la población de ancianos indígenas está más arraigada la identidad de la localidad y del grupo étnico particular.

## Los adultos

Se ha hecho una breve revisión de cuál es la postura de la generación de adultos, la cual se enmarca dentro del importante papel de guías, no solo espirituales, sino que también políticos de la población local. Es importante tener en cuenta que para muchas poblaciones del país, sobre todo rurales e indígenas, la creciente organización local y la participación de la población en la administración pública son elementos que integran la identidad y resistencia étnica, son espacios desde los que se pueden proteger y preservar las conquistas sociales históricas de la comunidad.

La etnografía que desarrolla Ana Lucía Robles Camey sobre San Bartolo Aguas Calientes es un ejemplo excelente de una situación en la que los eventos políticos y la importante actuación de los adultos de la comunidad han "permitido la conservación de la tradición organizativa local convirtiéndola en un pilar fundamental de la identidad de los bartolenses y en un ejemplo de lo que podría considerarse resistencia desde la comunidad indígena. Es en esa identidad reivindicativa de las particularidades locales donde se posicionan los bartolenses frente a los discursos políticos a nivel nacional". La actual generación de adultos indígenas y no indígenas son quienes ocupan la mayor parte de estos espacios desde donde consideran el discurso de la mayanización ya sea para recibirlo y reproducirlo o para rechazarlo y aferrarse a su identidad local.

### *Situación de la generación*

La formación de esta generación tuvo muchas influencias de acontecimientos mundiales cuyas repercusiones se manifestaron en el país a través de políticas públicas y de conflictos ideológicos. Esta generación “se desarrolló marcada por la guerra fría, la polarización ideológica, la persecución política y el terrorismo de Estado”. (Marcos et al, 2000). Fueron tiempos en los que la población indígena del área vivía con mucha tensión las relaciones étnicas.

Quienes hoy son adultos, sobre todo entre los ladinos del área urbana, crecieron “en la contrarrevolución y viven las contradicciones de una época de cambios acelerados: los demográficos, los ideales revolucionarios y juveniles, las transformaciones en el comportamiento sexual, la música rock; pero también, la entrada en la guerra fría”. En su niñez recibieron una educación aún impregnada por la filosofía de la revolución democrática, sin embargo viven la juventud en un entorno conflictivo y represivo de guerra interna. La contradicción entre la educación y la represión estatal en la década de 1980 incentiva su participación y radicalización política. A su llegada a los institutos y a la Universidad estos jóvenes se politizaron y sufrieron en carne propia la represión militar del Estado.

Se perpetúan las contradicciones entre indígenas y ladinos y la discriminación hacia los primeros. Esos hechos permanecen en la conciencia del grupo indígena. Un campesino indígena, reflexiona en torno al tema: (...)“cuando yo estaba como en quinto primaria, la mayoría de los alumnos eran ladinos. Pero eso sí, habían algunos muy malos, pretendían marginarnos y si uno se oponía salían rápido con amenazas de que nos pegaría el más grande, y sí lo hacían. Llegó un momento en que les dimos un alto. Habían unos cuates, buenos para los cuentazos, y un día los retamos. Y...a unas cuadras de la escuela los esperamos y nos dimos duro. Nos dimos parejo, pero eso nos quitó el miedo a enfrentarlos”. La niñez de Patzún también vivió experiencias similares de discriminación y actos de violencia en contra de la población indígena. Esta niñez, indígena se convierte en una de las “primeras generaciones de estudiantes y profesionales contemporáneos que han tenido una influencia importante en los procesos sociales de este municipio”. Estas experiencias, compartidas en diferentes manifestaciones por la mayoría de la población indígena, fueron un motivo más para unirse en su juventud a la lucha armada, y darle seguimiento en la vida adulta a los temas relacionados con el proceso de paz, el resarcimiento, la lucha campesina por la tierra y en contra de la discriminación.

### *Relación de la generación*

La generación de adultos se ve fuertemente afectada por la represión que sufrió en su juventud como actor político y social en el conflicto armado interno. Las consecuencias de esto se manifiestan en varios aspectos. Hoy muchos de los adultos que formaron parte de la organización civil en su juventud se han vinculado de una manera u otra a procesos de organización social ya consolidados o en formación, son trabajadores en oficinas del Estado y de derechos humanos y en la vida política nacional. Esta generación de adultos ve un incremento significativo de la participación de la población indígena en estos espacios de poder, inclusive en aquellos que son de dominio mayoritario no indígena.

En el tema étnico, la relación entre población indígena y no indígena ha perdido tensión. Se plantea que el tema de la etnicidad no está necesariamente vinculado con el ideológico. Hay un cambio en los niveles de tensión entre indígenas y no indígenas; ser de izquierda o derecha es un debate que no se vincula con ser o no ser indígena. A pesar de los cambios que se han dado en la estructura política y económica del país, no se ha asegurado una reforma del Estado. La lucha de esta generación sigue viva pero con un nuevo formato de presentación más institucionalizado. El cumplimiento de los Acuerdos de Paz, la ejecución del resarcimiento, la efectiva aplicación de los acuerdos y tratados internacionales y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas son algunas de las demandas expresadas por quienes en juventud participaron en la lucha armada.

Por otro lado, otro segmento de la misma generación, mayoritario pero no exclusivamente no indígena, que procede de una perspectiva diferente a la de quienes en su juventud participaron en la lucha revolucionaria y que estuvo más vinculado a la lucha contrainsurgente, ha propiciado cambios en el sistema económico y velado por el impulso del libre comercio en la escena económica nacional. La firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y la República Dominicana, la privatización de varios servicios públicos y el impulso de la inversión extranjera como mecanismos para el desarrollo son muestras de su posicionamiento socio político.

La migración es otro tema central en la vida cotidiana de los miembros de esta generación y sus descendientes, se recurre a la misma como mecanismo alternativo a las difíciles condiciones económicas del país. El proceso migratorio es ya conocido para esta generación que lo vivió en su niñez como medio para sobrevivir a la guerra:

“En la actual situación de Guatemala, aunque se pueda prever un cambio en las circunstancias políticas, económicas y sociales, éste difícilmente podrá introducir a corto plazo las modificaciones estructurales que eliminen todas las causas que inciden en los flujos internacionales de población, de los cuales los refugiados son una expresión particular, y con ello no desaparecerán por completo las razones de la tensión y de los problemas que se dan en el espacio fronterizo entre México y Guatemala”. (Messmacher, 1993: 7)

Esta generación tiene varios puntos de relación aún entre los grupos diferenciados étnica, social e ideológicamente que la conforman. Como resultado de la represión el tejido de interacción, comunicación y organización está en reconstrucción, marcado y delimitado en muchas ocasiones por las posturas históricas que se tuvieron frente a la situación nacional.

### *Unidad de la generación*

Esta generación, al igual que las demás, se ve afectada por las corrientes neoliberales y de la globalización. En su caso, los adultos han de enfrentar la responsabilidad de sobreponerse económicamente a las consecuencias del fenómeno y sostener a su familia; además de crear un vínculo entre la generación previa y la generación que les sigue, entre quienes hay una gran ruptura de paradigmas. “Y es que con la ola de la globalización y el neoliberalismo se inicia también un cambio de paradigmas económicos y políticos. En esta

etapa superior de capitalismo avanzado rige el eje del mercado y del consumo, generando un mundo de mucha competencia, donde 'el Estado se desliga de la protección social y los individuos quedan abandonados a las incertidumbres del mercado'" (de Golbert y Kessler, en Saraví, 2004: 131). Con ello la condición ciudadana se ve debilitada y amenazada por el incremento en los indicadores de la violencia y la desigualdad social que la causa. Por lo tanto sucede lo que se dio con las reformas de la revolución democrática, pero en un sentido inverso.

Ante la creciente imposibilidad de satisfacer las condiciones materiales de su existencia, la población invierte en ello todas sus energías y esfuerzos, poniendo límites al desarrollo de temas como la educación y la identidad étnica. Ejemplo de ello es la comunidad de ch'orti's en donde con "apenas un nivel escaso de educación (...) ya sienten confianza para migrar a los Estados Unidos, así como lo han hecho los ladinos orientales desde la violencia de los años 1960". El proceso de educación se ve truncado ante la inminente necesidad de migrar. En la Colonia Primero de Julio también se muestra el efecto que tiene la demanda económica sobre las condiciones de vida, y la educación: "Para quienes pudieron alcanzar estudios superiores, la opción es la universidad pública de la San Carlos. Hay toda una mítica respecto al orgullo de pertenecer a este *alma mater*, pero en la universidad sólo podrán estudiar si trabajan al mismo tiempo". Aquí sí se marca fuertemente la diferencia entre quienes pueden optar por el desarrollo conciente de su pertenencia étnica y quienes se ven obligados a priorizar el cumplimiento de sus necesidades básicas, el nivel educativo y de profesionalización empieza a marcar más diferencias que la pertenencia étnica.

### *Ante la multiculturalidad y la mayanización*

Realmente no se puede generalizar la actitud que tienen los miembros de esta generación, como tal, ante la mayanización y el discurso de la multiculturalidad. Si se puede afirmar, sin embargo, que la pertenencia étnica, la ubicación regional dentro del país y las condiciones socioeconómicas de vida son determinantes. Para algunos, la mayanización y la multiculturalidad se viven cotidianamente de diversas maneras, mientras que para otros realmente tienen poca presencia y trascendencia.

Para muchos de los adultos, el lugar de trabajo les exige una participación y les ofrece concientización acerca de la mayanización y la vida cotidiana. Esto se da especialmente entre quienes colaboran en organizaciones de defensa a los derechos humanos, de vigilancia del cumplimiento a los Acuerdos de Paz, de cooperación internacional; en instituciones que forman parte del gobierno central o involucradas en el proceso de transformación de la educación a educación bilingüe e intercultural. Estos casos se dan entre la población no indígena así como entre la población indígena del momento. La determinante principal es el nivel de profesionalización. Como ya se ha mencionado, entre quienes asumen el discurso multicultural y quienes no lo hacen se empieza a agudizar una brecha que antes tenía poca visibilidad.

Entre la población no indígena de adultos, la discriminación y el racismo siguen siendo un fuerte elemento de defensa de su identidad y de su posición social, política y económica. De la misma manera, muchos otros adultos indígenas buscan mantener su particularidad étnica y regional, sin querer asimilarse como mestizos ni asumirse como mayas. Estas ideas

son las que se expresan con frecuencia en los procesos de endoculturación. Por ejemplo, ante la oferta de educación bilingüe la continuidad en la enseñanza del idioma local es bienvenida en las comunidades indígenas y no indígenas. Para unos se relaciona con el objetivo de preservar la identidad como un hecho positivo, mientras que para otros es también señal de segregación y discriminación. Desde la segunda postura se posicionan en contra de la enseñanza del idioma materno, argumentando la poca utilidad que dicho idioma tendrá en la vida de los niños.

## Los jóvenes

A continuación se analizará cuál es la condición de la juventud como resultado de la sociedad post conflicto y su postura frente al discurso maya. Esta etapa de la vida se manifiesta especialmente interesante porque presenta las claras heterogeneidades que se dan entre jóvenes de diferentes localidades, diferentes clases sociales, diferentes niveles educativos, diferentes identidades y diferentes situaciones laborales. En la vida del joven se aplica lo considerado por Bastos y Camus de que “identitariamente se puede decir que es maya quien se asume como tal, y de esta manera ya está siendo parte del movimiento” (Bastos y Camus, 2003: 300). La posibilidad de asumirse como tal varía según las libertades y derechos que le son efectivos a cada persona.

La juventud es una clasificación social que se hace no sólo en relación con la edad de quienes conforman el grupo, sino también en relación a las particularidades y transiciones que la cultura les asigna y los roles que les otorga. Pape y Poitevin, en este sentido apuntan que debe:

“considerárseles (...) como una condición social que asume características socioeconómicas y culturales propias, un imaginario colectivo en expansión” (2003: 13)

“Para que exista la juventud deben existir una serie de condiciones sociales (es decir normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de una estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas, que predominan en cada tipo de sociedad” (Feixa, 2006: 28).

Este grupo, al igual que el de la niñez, sufre de ciertas vulnerabilidades en el seno de una sociedad patriarcal y adultocéntrica; por ello, han sido objeto de creación de instrumentos internacionales de protección y defensa.<sup>37</sup> Con el propósito de brindar el mayor nivel de protección y bienestar a la juventud, dichos instrumentos engloban a éstos con los niños. Los principales temas de protección son la integridad física, la participación

<sup>37</sup> Entre los instrumentos nacionales e internacionales en mención se encuentran la Convención sobre los Derechos del Niño, la ley de Protección Integral de la Niñez y la Adolescencia, el Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados, Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía y la Convención Iberoamericana de Derechos de la Juventud. Dichos instrumentos hacen referencia a la niñez, concepto que incluye a los adolescentes y jóvenes menores de 18 años.

social y política, la educación, la salud y la recreación. Son además una forma de manifestar el interés que tiene el Estado y la sociedad en general por este grupo etéreo, dada su importancia como transición entre la niñez y los adultos y la posibilidad de reproducir el orden social o bien de causarle fracturas.

Feixa (2006) propone que el estado diferenciado entre la autonomía propia de la edad adulta y la dependencia infantil no es reconocido en todas las comunidades. Esta concepción nítidamente diferenciada de la etapa transitoria entre la niñez dependiente y la vida adulta independiente, no se presentó a gran escala sino hasta el siglo XX. Su origen está relacionado con el desarrollo del modelo económico, particularmente la transición del feudalismo al capitalismo, que llevó a múltiples transformaciones en la familia, la escuela, el ejército y el trabajo. Mientras se expande el período de tiempo entre la dependencia infantil y la independencia adulta, se expande también la juventud. En las sociedades industriales contemporáneas se prolonga el proceso de la juventud a la vida adulta y se observa la interacción de tres elementos que caracterizan a la generación: tiempo libre, escuela y cultura generacional.

“La familia (...) desarrolla cada vez más un sentimiento de responsabilidad respecto a ellos, y se convierte en un lugar de afectividad. La contrapartida es la progresiva pérdida de independencia de los hijos, la prolongación de su dependencia económica y moral. En definitiva, los padres empiezan a sentirse responsables de la educación de sus vástagos.(...) Por supuesto, estos cambios afectan primero a la burguesía y sólo más tarde se van extendiendo a otras clases” (Feixa, 2006: 46).

La juventud es el vínculo generacional que permite y promete la continuidad del proyecto político y cultural de la comunidad. José Bengoa resalta cómo, ante los acelerados cambios, la juventud tiene la posibilidad de construir una sub cultura importante, que vincula lo tradicional con lo nuevo “es una nueva cultura que tiende puentes cognitivos entre el mundo indígena profundo del campo y las poblaciones mestizas y criollas, y el mundo globalizado también, que las observa” (2000: 133). La organización comunitaria apuesta a la juventud para la transmisión de los valores culturales y la adaptación de la cosmovisión a los nuevos tiempos. Ejemplo de ello se da en San Juan Sacatepéquez, en donde los ancianos y los jóvenes se vinculan para la preservación del quehacer tradicional de la localidad.

El rol de la juventud se caracteriza por el inicio de su independencia de la familia, la preparación para su ingreso al mundo laboral y su iniciación en el mismo. Se empieza a participar en nuevos espacios sociales y se presenta una nueva relación con las instituciones de la familia, la educación formal y el mundo laboral. La posibilidad de desarrollar la etapa de juventud depende en gran medida de la inserción exitosa en el sistema social: “La no integración o integración –o integración parcial– en las estructuras productivas y reproductoras es una de las características esenciales de la juventud. Los jóvenes incluso los que provienen de las clases dominantes, acostumbran tener escaso control sobre la mayor parte de aspectos decisivos de su vida” (Feixa. 2006: 146).

*Situación de la generación*

A los jóvenes de hoy se les ha llamado hijos de la guerra, resultado de una sociedad post conflicto en transición a la democracia y pendiente de la ejecución fiel y efectiva de los Acuerdos de Paz. En este contexto, el conflicto social no ha estado ausente, pero sí más lejano, sobre todo para los jóvenes no indígenas de la urbe. En el caso de los jóvenes indígenas, campesinos organizados, la represión política sigue siendo una realidad vivida de primera mano que continúa haciendo brecha en la desigualdad social (Marcos, et al., 2000).

Edgar Pape y René Poitevin (2003) definen tres condiciones que definen la situación de los jóvenes en la actualidad:

1. La transición demográfica en la región que promete que para las próximas dos décadas el segmento poblacional correspondiente a la juventud y niñez va constituir el mayor porcentaje de la población.
2. En algunos casos, hay a nivel nacional y global mejores oportunidades que nunca de acceso a la educación así como mayor posibilidad de interactuar con personas similares y personas de diferentes grupos étnicos.
3. La juventud aún enfrenta los viejos desafíos como la inequidad social, la exclusión y la discriminación, acompañados ahora de nuevas problemáticas como la amenaza ecológica, el calentamiento global, las enfermedades de transmisión sexual, el desempleo y la drogadicción.

Adicionalmente, la globalización y el crecimiento de la migración internacional son fenómenos que marcan la etapa de desarrollo de esta generación. Se espera que los jóvenes se preparen para trabajar y que emigren a los Estados Unidos en búsqueda de oportunidades laborales. La estrategia migratoria que se inició con la guerra sigue viva y se reproduce de generación en generación. Ejemplo de ello es la comunidad jacalteca, entre quienes “la migración *popti*’ trascendió hacia lugares de México y los Estados Unidos, sin importar las diferencias de género, educación y origen en el municipio. Esto, en términos demográficos, ha permitido establecer comunidades jacaltecas o *popti*’ en diversos lugares de los Estados Unidos, como la de Júpiter, en Florida”.

Su incidencia no sólo marca a quienes migran, también a los que no. Los jóvenes que no hacen el viaje se ven igualmente influidos por el fenómeno ya sea a través de las remesas familiares que reciben, las cuales se convierten en Guatemala en medio de subsistencia e inversión para el comercio local, o bien, simplemente, por las influencias culturales de la época. En San Bartolo, “muchos de los símbolos con que los jóvenes visten principalmente los varones provienen de la cultura global y se relacionan con los migrantes: pantalones cholos, tenis Nike, gorras de béisbol”. Actualmente, también es notorio el prestigio que traen consigo los migrantes como comunicadores y como vínculos con el “resto del mundo”. La migración implica una expansión en las redes sociales y una competencia entre los elementos de identidad, así como la necesidad de priorizar determinadas herramientas para el intercambio comercial, tal como el idioma. La migración nacional e internacional ha sido una influencia decisiva en el deseo de jóvenes y adultos de priorizar el aprendizaje de

los idiomas español e inglés en el centro escolar por considerarlo más útil que la enseñanza de los elementos de mayanización.

El debilitamiento en las condiciones de seguridad ciudadana, sobre todo en las áreas urbanas, marca las vidas de los jóvenes indígenas y no indígenas de las áreas marginales de la ciudad capital y de otras cabeceras municipales. La criminalización de la pobreza y de los movimientos sociales, a pesar de no ser nueva ni exclusiva a esta generación, se agudiza ante el incremento de la brecha social y de la limitación de espacios en los que realmente interactúan los jóvenes de diversas condiciones.

### *Relación de la generación*

La posibilidad de vivir en una sociedad posconflicto tiene para los jóvenes sus beneficios así como sus amenazas. Si la transición democrática continúa y se hace efectiva, esta generación será la primera: “que tendrá en sus manos el espacio de libertad necesario para construir y moldear en lo posible su porvenir”<sup>38</sup> (René Poitevin, 1998). A pesar de la apertura política, la gran mayoría de los jóvenes están marcados por “la indiferencia política, el individualismo, el consumo cultural, sin articulación social y sin líderes locales que sirvan de ejemplo”, (René Poitevin: 1998). Los jóvenes que están más inmersos en estas condiciones son aquellos que no recibieron la educación de la revolución democrática y asumen el individualismo y el acceso a la tecnología como el estilo de vida. Según Zacipa, entre los jóvenes se marca el “empobrecimiento de la sociedad, se evocan a menudo los fieles del walkman, de los deportes individuales, de los bailes modernos y de los videojuegos que aíslan a los individuos unos de otros” (Zacipa, 2002: 77).

Poitevin señala que se ha debilitado la relación entre esta generación y la previa, casi imposibilitando la transmisión del proyecto político y social, sobre todo entre los jóvenes no indígenas. Por su parte, Zacipa señala que una de las razones de dicha condición son los limitados espacios para la relación entre padres y jóvenes.<sup>39</sup> La relación con la familia sigue siendo importante para determinar los intereses y prioridades de la generación de jóvenes. “La familia constituye la institución que con mayor influencia traslada valores culturales, sociales y religiosos, que ofrece el espacio para desarrollar su personalidad y configurar su incorporación al mundo adulto” (Marcos et al., 2000: 20). La mayor parte de los jóvenes no indígenas actuales siguen siendo dependientes de la familia. En respuesta al sistema económico, se ha asumido la tendencia a formar familias compuestas de manera que hay mayor contribución para satisfacer el consumo de la unidad y al mismo tiempo se resuelve el difícil asunto de encontrar vivienda propia.

A pesar de compartir espacios sociales, se observa tanto en las comunidades indígenas como no indígenas que hay una brecha creciente entre la generación de jóvenes y sus antecesores. “El incremento en las horas de trabajo de los adultos es una de las causas del incremento de la brecha entre jóvenes y adultos” (Zacipa, 2002). La brecha se manifiesta en la ausencia no sólo de los padres sino de los adultos en general, dejando en consecuencia

38 Espacio que es determinado y delimitado por factores como la violencia y la inseguridad ciudadana entendida en su concepción más amplia

39 A esta causa han de agregarse también los jóvenes huérfanos de padres y madres desaparecidos durante el conflicto armado interno, la pobreza y el resultado de la migración internacional.



un vacío en la orientación y liderazgo de los jóvenes. “Un rasgo particular de las nuevas organizaciones juveniles es que son organizaciones dirigidas por jóvenes sin la tutela o la dirección de los adultos” (Marcos et al., 2000: 59).

Brent Metz señala que, en su relación con los adultos y como continuidad del proyecto cultural, el inicio de una “ruptura generacional, se observa entre los jóvenes, sobre todo en los urbanos, una actitud de burla hacia las formas tradicionales de vida indígenas maya”. Los jóvenes indígenas que viven en el área urbana empiezan a experimentar cambios de valor de los elementos tradicionales y esto ha debilitado las bases de legitimidad del orden social. “Las nuevas generaciones cuestionan la autoridad paterna y los oficios tradicionales como acarrear leña, el casamiento tradicional y la aplicación del bilingüismo a sus vidas profesionales cuando el mercado laboral en la región de los Altos busca otros perfiles. Estos jóvenes no están interesados en aprender a escribir y hablar k’iche”.

Dada la influencia extranjera y la estructura dependiente de la economía nacional, entre los jóvenes indígenas y no indígenas existen claras tendencias a buscar el urbanismo, la ciudad, el “desarrollo” y lo extranjero. Ejemplo de ello son las respuestas obtenidas en una investigación acerca del lugar en donde les gustaría trabajar: “la mayoría de los jóvenes se manifiesta por laborar en la capital o el extranjero (...) solamente el 10% se pronuncia por querer trabajar en el campo” (Marcos et al., 2000: 93). Por estas influencias externas se observan cambios en rasgos exteriores de la juventud tales como la vestimenta; sin embargo, esto no necesariamente implica que cambie el fondo, sus hábitos de subsistencia, por lo que no supone obligatoriamente un cambio en la identidad. “Son indígenas, aunque no lo parecen” (Marcos et al., 2000: 93).

La discriminación y la brecha según clase social y pertenencia étnica se mantienen, a pesar de que muchos documentos que se refieren a las condiciones de esta generación sugieren que los avances tecnológicos y las telecomunicaciones han servido para que haya un acercamiento. Como comenta un catedrático ladino de Patzún: “*como las familias indígenas ya tienen medios electrónicos de comunicación, las nuevas generaciones tienen contacto con el exterior a través de estos aparatos*”. Se ha de hacer un análisis y una investigación más detalladas sobre cuál es realmente el acceso a la tecnología entre los jóvenes y cuáles son los códigos sociales y relación que se manejan entre ellos, ya sea que a pesar entrar en contacto se reproduce el mismo esquema o si el esquema es roto. Una muestra clara de esta situación es el caso de un joven no indígena de la ciudad que por medio de un programa de Internet entró en contacto con una joven indígena del área marginal de la misma ciudad, cuando la familia de éste identificó las condiciones étnicas y económicas de la joven, fue reprendido por dicha amistad debido a la preocupación que les causaba su cercanía con “una india”.<sup>40</sup> Este tipo de condiciones determinan los propósitos y la relación de esta generación, que aún es influenciable por su familia. Son especialmente reveladores los comentarios hechos por jóvenes no indígenas de la capital sobre compañeros de su generación que viven en condiciones de marginalidad social que buscan cambiar. Identifican a estos indígenas de la ciudad como “shumos” y “choleros”: “*Se visten feo, hablan con palabras shumás, oyen música*

40 Caso no editado, ocurrido en la Ciudad de Guatemala en el año 2005.

*shuma, se ponen marcas falsas como Hugo Voss*". En referencia al estereotipo del "cholero" describen que es: "*gente vaga sin nada que hacer*". (en Garcés, 2004: 26).

### *Unidad de la generación*

La identidad juvenil se define principalmente en torno a rasgos particulares a su condición, edad y roles. Entre estos elementos se cuentan la cultura, la familia, el idioma, el pensamiento y la apariencia. En términos de los acontecimientos actuales y ante el hecho de que "la subcultura juvenil es transnacional y desterritorializada" (según Jesús Martín Barbero en Zacipa, 2002: 83), en los trabajos etnográficos se manifiesta que los jóvenes asumen dos responsabilidades: el ingreso al mundo laboral y su participación en organizaciones locales. En ambos casos, su relación con la identidad indígena o maya es importante y los elementos de identidad entran en relación directa con la satisfacción de las necesidades básicas. Hay una unidad de generación como sobrevivientes de la guerra y en función de la continuidad de un proyecto político cultural.

Ha de entenderse que la globalización y los medios de comunicación ya están institucionalizados como fenómeno social, ello no significa que sea posible hablar de una sola cultura juvenil a nivel global. "A través de estilos distintos, estos jóvenes procuran forjarse un espacio imaginario donde elaborar su identidad en oposición a las generaciones precedentes. Los estilos vehiculizan luchas de clases y, por su diversidad, no permiten hablar de una cultura juvenil" (Urresti, 2002: 48).

Para la mayoría de jóvenes de hoy, que "tienen unas éticas, estéticas, valores, sensibilidades y modos de interacción y producción social que les son propios, diferentes a los de los adultos" (Zacipa, 2002) el acceso a la universidad es una preocupación de la mayoría, esto se debe a que la misma ofrece por un lado la condición para estudiar y conocer del entorno y por el otro ofrece a la juventud un grupo social al que puede pertenecer. En la Colonia Primero de Julio: "En general se quedan en unas carreras medias, y superiores sin terminar, por adquirir compromisos familiares, por dificultades económicas, y/o por la mismas desesperanza ante la falta de empleos". Esta realidad coloca a los jóvenes en una situación muy diferente a la de la generación previa.

La condición de jóvenes indígenas y no indígenas que viven en condiciones precarias se han complicado, hoy "los jóvenes han pasado de ser la esperanza de la sociedad a ser una amenaza y un peligro: de ser identificados con el comunismo pasan a serlo con el marerismo". Son retratados por el Estado, los medios de comunicación y la sociedad en general como los responsables del malestar social del momento.<sup>41</sup> El origen del problema, en la colonia 1° de Julio, lo identifican con relación a la inmigración indígena, jóvenes que se han "contaminado", "contagiado", "estropeado" al llegar a la ciudad, y acostumbrado a la vida fácil de "vagos". También estudiantes de colegio católico privado de la ciudad capital hacen esta interpretación de una realidad en la que los "indios" son aquellos que se

41 "El indígena se arruina cuando viene a la capital, ya no piensan en como venían, como que se les salieron los ojos a muchas cosas, y siento de que tal vez no agarran las cosas a como debe de ser, sino que lo agarran por otro lado. El indígena cuando viene aquí es abusivo. Yo no soy racista porque trabajé con el Ejército, imagínese, el 90% de la tropa aquí en Guatemala es indígena, pero sí me he dado cuenta en las poblaciones que conocí que el indígena es súper diferente al indígena que vive aquí en la capital, ya vienen aquí, ya abren la mente y los ojos a otras cosas. Por lo menos gente de las maras, hay mucho indígena (entre ellos)" (ama de casa de 40 años de la Colonia Primero de Julio).



salen de lo que se espera de un indígena y están en la búsqueda de transformarse en lo que ellas llaman “la gente normal”. Esta visión de los “contaminados” presente en la Colonia Primero de Julio y en muchas otras partes de la sociedad proclama que el problema de la seguridad es resultado de “una visión marcada por lo étnico, lo clasista, lo racista y refleja la negación obstaculización al hecho del indígena como ciudadano urbano. Es el indio como el ‘hombre nuevo amenazante’ frente al ‘hombre nuevo cultural’ que proclamaría la ideología ‘mayista’”.

### *Ante la multiculturalidad y la mayanización*

Todas las características y condiciones previamente definidas son determinantes en la actitud de los jóvenes frente al multiculturalismo y la mayanización.<sup>42</sup> Se hace evidente que son más influyentes las variables de condición socioeconómica y la ubicación del/la joven dentro del mercado laboral que la variable étnica. En una investigación que se realizó con jóvenes de un centro educativo se obtuvo que hay una preferencia por aprender español e inglés: “El 33.4% de encuestados en el trabajo en mención, prefiere recibir educación en inglés y español; el 29.4% dice preferir la educación bilingüe español y maya; finalmente, el 24.7% argumenta que prefiere aprender únicamente el español.”<sup>43</sup> La priorización la hacen en base a las posibilidades laborales que se facilitan con el aprendizaje de determinados idiomas” (Marcos et al., 2000).

Los jóvenes no indígenas del área urbana han tenido limitado contacto con el movimiento de la mayanización y algún contacto limitado con las políticas multiculturales más recientes del Estado. Edgar Esquit, en este sentido, comenta que “Desde la niñez hasta la juventud prácticamente no se conoce la propuesta maya. Y si algunos han tenido algunas referencias lejanas, pareciera que éstas no tienen ninguna relación”. Hay varias razones que apuntan a esta situación, de las cuales se enumeran algunas a continuación:

- ◆ La realidad y el contexto en los que nació es diferente y ha ofrecido más espacios que están más fácilmente accesibles a la población indígena.
- ◆ El conocimiento de la historia y del Pueblo Maya se ha visto muy desmejorado y su condición es aún más crítica ante la ruptura de relaciones entre padres y jóvenes en el proceso de transmisión oral.
- ◆ La filosofía predominante que determina las condiciones de vida proclama la idea de “ser alguien en la vida” como eje central de la existencia. Los jóvenes están cada vez más sumergidos en procesos individualizantes en vez de en la construcción de la comunidad, la cual se ve como una etapa para el futuro.
- ◆ Las relaciones sociales entre indígenas y no indígenas y los espacios de poder y de participación para indígenas han mejorado, y ya no se percibe, en la misma magnitud que la generación previa, como un conflicto o tensión problemática.

42 Hago referencia a las condiciones socioeconómicas, la etnia, el género, la participación política y social, el quehacer laboral y las experiencias comunes.

43 Jóvenes urbanos de establecimiento educativo privado.

- La migración y el acceso a más lugares y personas en el mundo, sin duda que pone en contacto con nuevas ideas, nuevas necesidades, nuevos intereses, y tiene su impacto en las diversas culturas juveniles del país.

Ahondando un poco más en las causas previamente enumeradas, analicemos el caso de los jóvenes indígenas y el cambio que ha habido en las tensiones sociales entre indígenas y no indígenas, resultado de la lucha histórica y el sentimiento de pertenencia comunitaria. En Patzún, “el hecho de que las relaciones interétnicas internas estén encontrando cierto punto de equilibrio debido al desarrollo económico y social alcanzado por el sector indígena, permite que las nuevas generaciones indígenas consideren la problemática étnica sin mayor importancia ni trascendencia en su vida social”. Esto es curioso porque de nuevo son las condiciones económicas las que determinan la posibilidad e interés de la población por posicionarse frente a un tema subjetivo.

El capitalismo, por su parte, ha hecho que el joven esté poco identificado con los problemas coyunturales y que se vean afectados sus intereses como grupo. En Patzún, de nuevo, se comenta que “es el avance del capitalismo, que propiamente está saturando todos los poros de la sociedad con su propuesta de un modelo cultural consumista fundamentado en el individualismo”. Esta condición interactúa con los grados de alienación sufridos por la generación de la juventud y su contacto con la realidad y su diversidad.

Los jóvenes no indígenas que han convivido y crecido con población indígena reconocen ahora una diferencia entre lo que se consideraba y hacía como indígenas y lo que ahora se viene a proclamar como “lo maya”. En la Colonia Primero de Julio, un joven considera que *“la intelectualidad indígena está ‘deformada’, el que ha convivido con indígenas a lo largo de su vida nunca vio lo que ahora es ‘lo maya’: que pidieran permiso a la naturaleza, los rituales... le da una impresión de distorsión, de algo ‘falso’, como una bandera de exhibición, de feria, sobre algo que era ‘íntimo’”*. Por su parte, una joven, dentro del mismo contexto, hace referencia a la brecha que existe y se sigue abriendo entre mayas y *“el pueblo, pueblo”* y se queja de *“la incapacidad de ‘los mayas’ –entendidos como los líderes e intelectuales del movimiento indígena para ser parte del total de la sociedad”*. Es muy crítica con el fundamentalismo indígena, *“la radicalidad es signo de ignorancia”*.

El Estado viene gestando una política cultural que abre el mercado laboral y exige la presencia de personas con la capacidad de hablar idiomas mayas. “Los jóvenes que han pasado por la instrucción formal del Estado tienen la capacidad de ‘traducir’ las experiencias antiguas que les han sido entregadas por sus mayores al lenguaje comunicacional moderno”. Gracias a la presencia de la educación bilingüe, las ONG y los proyectos de desarrollo que apoyan la multiculturalidad, los jóvenes están empezando a identificar que en el sector de servicios profesionales a su alcance, el idioma y la identidad maya presentan algunas ventajas en el momento de buscar trabajos. En Patzún, “el aprendizaje del idioma kaqchikel, por ejemplo, representa para ciertas personas, un recurso importante para obtener trabajo en oficinas públicas u organizaciones civiles” Bengoa (2000: 133). No obstante, éste es un pequeño sector de profesionales medios que se identifica con la cultura y la identidad mayas, una identidad que en lo local es reclamada básicamente por los escolarizados y que, en gran medida, no ha podido traspasar estos límites.

Lo anterior pareciera ser contradictorio con el hecho de que entre algunos jóvenes se reproduce la idea de sus padres, de que lo maya es regresar al pasado y no conviene para el desarrollo económico, principalmente en el caso de los comerciantes, tal como lo muestra el siguiente pasaje presentado en San Bartolo: “Varios de los comerciantes de hoy día vienen de familias que se han dedicado al comercio ya por varias generaciones, es un oficio que pasa de padre a hijo”. El resultado es que el español es prioritario para la supervivencia de los jóvenes que empiezan a encargarse de los negocios familiares. En la priorización de necesidades materiales, los jóvenes de la Colonia Primero de Julio identifican que la educación bilingüe es “inviabile, un gasto imposible para el país cuando hay otras prioridades como la lucha contra la privatización de la educación”, sienten también que impide que el indígena “se abra al mundo”. Permanece, en muchos lugares, por parte de los adultos una resistencia activa para evitar que se les imparta educación bilingüe a los niños y niñas. Ambas posturas, a favor como en contra de la educación bilingüe, dependen de los beneficios materiales y laborales que le traigan al joven.

## 5 CONCLUSIONES FINALES

El análisis de la aceptación del discurso multicultural desde la perspectiva de las generaciones permite identificar las variables que determinan dicho comportamiento. En tal sentido se ha hecho evidente que las experiencias históricas vividas por cada grupo de edad sí determinan la postura de los guatemaltecos y las guatemaltecas frente al discurso multicultural. Además, se ha hecho evidente que al igual que con otros grupos socialmente contruidos no es posible suponer a las generaciones entes homogéneos dentro de los cuales no hayan divergencias y rupturas. También sale a la vista que la solidaridad entre generaciones se ha mantenido a pesar de los hechos políticos y económicos en la historia reciente del país, funcionando así, como conductores ideológicos de los grupos sociales del país.

Son muchas las variables que hacen que entre contemporáneos se viva un hecho de diferente manera y determine comportamientos diferenciados frente a la multiculturalidad y la mayanización. Por lo anterior, una misma generación puede atribuirle diferentes sentidos a un mismo fenómeno, situación que se ve reflejada en este trabajo, principalmente la variable de clase y étnicas. La variable de pertenencia de clase, impone el interés de un proyecto ideológico particular, aunque no en todos los casos, sí predomina como tal. Las ideas y la percepción que se tienen de sí mismo, del endogrupo y del exogrupo son elementos que se aprenden en el proceso de endoculturación y por tanto suponen la continuidad de ideas de una generación a otra. Se han encontrado estrategias transgeneracionales para ejecutar estos proyectos y asegurar el sistema político en el tiempo.

Además del proyecto ideológico la pertenencia de clase está en relación con el grado de profesionalización y este es también un importante factor entre quienes aceptan la mayanización y quienes la rechazan, puesto que no les resulta útil como una herramienta de trabajo. Por el otro lado, las condiciones económicas de quienes asumen el discurso multicultural generalmente se caracterizan, por vincularse con el sistema formal de empleo, con la preparación académica, con la posibilidad de participar en las ONG locales y otras

empresas. Esta situación se duplica no sólo en el proceso de construcción de identidad étnica sino que también ante la identidad política y étnica de los y las guatemaltecos. En algunos casos, la mayanización si logra su objetivo y hace conciencia de que “la palabra ‘maya’ es el nombre de la cultura propia, de su historia distinta y de un pueblo orgulloso de sí mismo”. Sin embargo, en otros, los “mensajes ni están llegando a los sectores mayoritarios ni están captando el interés de estas comunidades, que son tan profundamente indígenas pero sólo potencialmente ‘mayas’”.

Es posible constatar que, de alguna manera, todas las generaciones se enfrentan a diversas cuestiones relacionadas con su identidad étnica y que cada una, desde sus espacios propios, se ha topado con una u otra expresión de la multiculturalidad y de la mayanización. Para el caso de los adultos y ancianos, estos dilemas se expresan, entre otros espacios, en el quehacer político y de organización local. Por su parte, la juventud, en proceso de transición hacia la vida adulta prioriza aquellos elementos culturales que permiten su supervivencia biológica y social.

Hoy por hoy, cada generación confronta retos diferenciados y pareciera que la experiencia y sabiduría de la generación previa no basta como guía para afrontar la realidad, insertarse en el mercado y satisfacer las necesidades. “Actualmente, la brecha entre generaciones es amplia; además del surgimiento de los grupos IN BETWEEN o de EN MEDIO, tales como la fraternidad PEDRANA y las maras entre muchos otros”. Los referentes de identidad se han ampliado y este proceso está sujeto a la migración internacional, el contacto global, los nuevos medios de inserción en el espacio laboral y un discurso y actitud diferenciados del sistema educativo formal.

Es necesario que además del apoyo discursivo haya formas materiales que permitan a cada uno decidir libremente acerca de su identidad cultural y la posibilidad de vivir de acuerdo a los valores contenidos en su cosmovisión. El multiculturalismo no ha sabido crear espacios de interacción en condiciones de igualdad para la población indígena o maya y la población ladina.

La definición del pueblo maya, como tal, está marcando fronteras entre quienes se asumen mayas y quienes no lo hacen, y pueden llegar a convertirse en sectores diferenciados según profesión, estatus social y participación local. Así, un muchacho de Comalapa comenta que “en las comunidades, la gente percibe a las organizaciones como elitistas, y dicen ‘es que los mayas van a tener su ceremonia’” (en Bastos y Camus, 2003: 314). Dicha división es una fuente potencial de conflictos futuros sobre la que habrá que indagar para identificar cómo se presentan y manejan estas relaciones de poder en cada generación.

Toda organización y movilización que surge con la intención de generar cambios resulta de la identificación de condiciones desfavorables de vida. El movimiento maya, en particular, “es una reflexión consciente de la falta de satisfacción generalizada con el estado de las cosas, de que la nacionalización, la ladinización o ciudadanización no están funcionando, y que las poblaciones que se sienten excluidas y hasta oprimidas están listas para enfrentar sus problemas como un nuevo bloque político basado en sus raíces históricas” (Brent Metz). Lo que se manifiesta hoy como identidad maya tiene sus raíces en logros de generaciones previas que han creado las condiciones aptas para su desarrollo y que han logrado transmitir a sus herederos el interés por el cambio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aldana, Carlos et al. (2003) "El mural de Comalapa un camino hacia la paz", en Colección Cultura de Paz, No. 3. Proyecto Cultura de Paz en Guatemala, UNESCO.
- Alfieri, Carlos (s.a.) "La globalidad: Diferencia, desigualdad y desconexión", entrevista con Néstor García Canclini.
- Altamirano, Carlos (2002) *Términos Críticos de Sociología de la Cultura*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (1996) *Quebrando el Silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986 1992)*. FLACSO, Guatemala.
- (2003) *Entre el mecápal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Santiago Chile.
- Cochoy Alva, María Faviana et. al. (2007) *RAXALAJ MAYAB' K'ASLEMALIL Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. PNUD, Guatemala.
- Feixa, Carlos (2006) *De jóvenes bandas y tribus*. Editorial Ariel, 3ª edición, Barcelona.
- Freire, Paulo (1996) *Política y Educación*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Harris, Marvin (2005) *Antropología Cultural*. Alianza Editorial, séptima edición, Madrid.
- Heckt, Meike y Gustavo Palma Murga (2004) *Racismo en Guatemala: De lo políticamente Correcto a la Lucha Antirracista*. Avancso, Guatemala
- Kymlicka, Will (2003) *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona.
- Moscoso, Victor, René Poitevin y Anabella Rivera (2000) *Los jóvenes guatemaltecos a finales del siglo XX, Informe de investigación*. FLACSO, Guatemala.
- Messmacher, et.al. (1993) *Dinámica Maya: Los refugiados guatemaltecos*.
- Pape, Edgar y René Poitevin (2003) *Jóvenes que trabajan*. FLACSO, Guatemala.
- Poitevin, René (2001) "Nadie quiere soñar despierto", ensayo sobre política y juventud en Revista Debates No. 50. FLACSO, Guatemala.
- Sáenz de Tejada, Ricardo G. (2003) *El Pueblo Maya en Guatemala: El surgimiento de un actor político (1950 2000)*. Tesis para optar al grado de maestro en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F.
- Turqui, Juliana E. (2006) *Trabajadores indígenas en la Ciudad de Guatemala y el movimiento maya*. IDEI USAC, Guatemala.
- Urresti, Marcelo (2002) "Las Culturas Juveniles", en *Términos Críticos de Sociología de la Cultura*. Carlos Altamirano (director), Paidós, Buenos Aires.
- Zacipa, Ingrid (2002) *Juventud, la subjetividad de la marca*. Universidad Central de Bogotá, Colombia.

**PATRIARCADO, NEOLIBERALISMO  
Y MAYANIZACIÓN:  
EL DESAFÍO DE LA MÚLTIPLE  
EMANCIPACIÓN DE LOS SUJETOS**

**DIANA GARCÍA**



*A Amanda Pop.  
Por su vocación a la rebeldía.  
Y en reconocimiento del valor de sus aportes  
para la comprensión de las múltiples formas de dominación en nuestro país.*

¿Hasta qué punto el “multiculturalismo” está transformando las relaciones patriarcales existentes? ¿En qué medida los discursos y prácticas asociadas a éste, modifican, refuncionalizan y/o profundizan las condiciones de opresión genérica? o ¿de qué forma las relaciones sexo género vigentes conllevan una manera diferenciada entre mujeres y hombres de recibir, interpretar o recrear los discursos, las ideologías e identidades asociadas al multiculturalismo? Éstas son algunas preguntas que intentaremos contestarnos a través de la lectura transversal de los hallazgos de las etnografías trabajadas en el marco del proyecto “Mayanización y Vida Cotidiana. Ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca”. A partir de esas experiencias y reflexiones concretas, buscaremos dar cuenta de algunos de los factores que están incidiendo en la manera en cómo, en esta etapa, distintos sujetos sociales están enfrentando la compleja relación existente entre sus múltiples opresiones.<sup>1</sup>

Para ello, son varias las corrientes feministas desde las cuales se podría partir, reconociendo que han sido las discusiones socialistas, radicales y marxistas en las que ha estado más presente la preocupación por construir una categoría analítica capaz de reconocer su interdependencia explicativa con otras relaciones sociales, sin que llegue a quedar finalmente circunscrita en las esferas individuales, familiares o institucionales. No obstante, tomando en cuenta que desde los años 60 buena parte de la teoría feminista ha buscado distanciarse de una adscripción que corra el riesgo de quedar enmarcada sólo en la dimensión económica de la realidad (Ferguson, 2004),<sup>2</sup> autoras como Scott (1990) han llegado a conceptualizar la categoría de género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos y en un modo primario de relaciones significativas de poder a partir del cual se estructura toda la vida social.

---

1 Aunque este artículo está basado fundamentalmente en los informes tanto descriptivos como analíticos de las dieciocho investigaciones realizadas, las reflexiones también se han alimentado de otras fuentes documentales, de la propia experiencia, y debido al momento y a la temporalidad en la que se escribió, también de las discusiones que se fueron desarrollando en el seno del proyecto a distintos niveles (encuentros, talleres, reuniones), a lo largo de varios meses.

2 Planteamiento que no comparto, sobre todo cuando las luchas y los distintos proyectos políticos requieren rearticularse.

Sin embargo y como veremos, ésta no fue una categoría que rigiera las interpretaciones a lo largo del proyecto. Y mientras en el contexto guatemalteco no termina de incorporarse en los análisis, existe ya un debate que aludiendo al carácter social, histórico y cultural de su construcción, la impugna como una categoría binaria y excluyente de la diversidad sexual. Además, junto al uso ambiguo y despolitizado del que ha sido objeto, para aludir ahistóricamente a la “igualdad” y enmascarar de nuevo así relaciones de dominación, me lleva a optar más bien por una categoría más amplia, como la de patriarcado, como referencia teórica a considerar.

De modo que entenderé por patriarcado no sólo las formaciones sociales, sino aquellos *sistemas de ideas* (siendo parte de ellas las ciencias sociales), *instituciones y prácticas* que al estructurar de manera compleja las relaciones, garantizan los recursos y el poder para el beneficio de los varones, o de quienes ejerzan y/o validen las masculinidades hegemónicas, inferiorizando y sometiendo de distintas maneras (explícitas, violentas, o no), toda expresión de la feminidad humana. Asumiéndolo así, el patriarcado es entonces una forma de dominación que, si bien las precede, está articulada de manera histórica y matricial a otras opresiones de carácter racial, étnico, etáreo o de clase.

A la par, también se asume que las sociedades prehispánicas vivieron sus propios períodos orientados hacia las formas patriarcales de relación (Palencia, 2001), pero que la conquista marca la experiencia de subordinación de las mujeres de manera profunda, modificándose e intensificándose a partir de los nuevos pactos, reforzamientos y traslapes que se dan con otras jerarquías y con las formas patriarcales que caracterizaron a las fuerzas de ocupación de ese momento y a las venideras (Tábor, 2004 335); a la vez que se han ido transformando de manera concatenada a los sistemas económicos que fueron cobrando vigencia.<sup>3</sup>

También es importante considerar algunas de las características de los trabajos etnográficos así como el proceso que es el punto de partida para estas reflexiones. Inicialmente, la categoría de género, junto a otras, fue considerada como una de las “variables claves” y “prioritarias” del análisis a realizar;<sup>4</sup> no obstante, en la práctica, como estaba previsto, la libertad teórico metodológica que caracterizó al proyecto no alcanzó a constituirse en garante del reconocimiento de las mujeres como ‘sujetas activas’ con la capacidad histórica de crear y recrear discursos e ideologías (Bastos y Cumes, 2004: 3).

Desde una aproximación teórica feminista, las mujeres en las investigaciones formaron parte fundamentalmente de las referencias secundarias, en tanto que en el menor de los casos fueron asumidas como sujetas.<sup>5</sup> Si bien varios de sus planteamientos fueron registrados<sup>6</sup> y ellas descritas en el cumplimiento de distintos roles asignados y/o asumidos, ello no necesariamente implicó una contextualización de sus voces que permitiera llevar adelante

3 Véase un desarrollo de esta temática en *Race Class Gender Ideology in Guatemala: Modern and antimodern forms*, de Carol Smith, (1995).

4 En las primeras discusiones se planteó por ejemplo que, “el contenido de ‘ser maya’ para una mujer que se defina además como feminista, no será el mismo que el de otra mujer cuya identidad de género no es conflictiva con los esquemas culturales patriarcales”; o que se podía correr el riesgo de absolutizar lo étnico frente a otras identidades sociales, que como las mujeres y la identidad de género, y los campesinos y la identidad de clase se relacionaban en tensión (Bastos y Cumes, 2004: 9, 28).

5 Particularmente, Lucía Robles, pero también Sariah Acevedo o Benavides y Grisales, por ejemplo.

6 Por ejemplo, los abordajes desde Aura Cumes; Manuela Camus o Roddy Brett.

un análisis de las relaciones genéricas asociadas a los cambios originados por el discurso y la ideología multicultural; mientras que el propósito de tener un mayor acercamiento a la vida cotidiana de los/as sujetos/as no siempre condujo a diferenciar desde el sistema sexo género las lógicas existentes, universalizándose en la mayor parte de los casos, en su forma masculina las categorías de análisis.

A partir de estas constataciones, se desarrollaron los primeros planteamientos<sup>7</sup> señalando la manera estrecha en que las mujeres fueron representadas, la ausencia de análisis relacionados con la dominación patriarcal y sobre cómo *el significado* de las representaciones, que se estaban trabajando desde las ciencias sociales, se modificaba sustancialmente si las mujeres (desde su diversidad) no eran parte de las narraciones, memorias o múltiples experiencias colectivas (Valcárcel, 2001).

Pero además de ser una lectura compartida y planteada en distintos momentos,<sup>8</sup> reconocer ese “vacío” para varios de los/as investigadores/as no implicaba necesariamente llegar a asumir en el transcurso de las discusiones las limitaciones que por ello sus análisis tendrían, mientras que entendían los planteamientos como perspectivas propias de un quehacer feminista al cual, como ante otros, no tendrían por qué adscribirse. Finalmente, en varias reuniones se señaló la “especificidad” de la etnicidad como campo de estudio, argumento desde el cual se busca explicar lo que yo considero el “silenciamiento de las mujeres como sujetas” y la manera en la que la dominación patriarcal no se articuló analíticamente a otras relaciones sociales para explicar la realidad.

En esa primera etapa, teniendo en cuenta que las y los etnógrafos son científicos sociales de distintas disciplinas (historia, antropología, arqueología, sociología, entre otras), cinco mujeres y trece hombres de diferentes orígenes étnicos, nacionales y extranjeros, ya me había llevado a plantear que los distintos trabajos nos muestran el enfoque androcéntrico desde el cual todavía se sigue construyendo el conocimiento, y a asumir como explicación la ausencia de un posicionamiento político frente a las jerarquías de género.<sup>9</sup>

No obstante, tanto al quedarme únicamente con esa perspectiva de análisis, como al entrar en un ejercicio de abstracción a partir de un sin número de datos, pero en su mayoría no situados en el marco de las relaciones de poder sexo género,<sup>10</sup> me planteaba dos riesgos, el de caer en el “mujerismo” del que Marta Lamas (1993) nos previene tanto desde el feminismo, como en el de entrar a la racionalidad de la producción de la “no

7 Presentaciones públicas de avances de resultados el 8 y 30 de noviembre del 2006.

8 En el 6o Encuentro, tras una lectura transversal de las etnografías, Irma Alicia Velásquez compartió esta misma valoración, y luego Claudia Dary la dejaría consignada en su informe final. Para ella, en los trabajos “no se relacionó de manera contundente y explícita, el tema del “ser maya” con la equidad de género y con las propuestas de las mujeres”.

9 Valoración fundamentada a partir de distintas interpretaciones dadas por los/as investigadores/as a los datos etnográficos, tales como: la mujer “se ha convertido en un bastión de la identidad indígena (...), en tanto que sus características, siempre ha sido depositaria, más que el varón, de los valores y principios de la cultura maya”; etcétera.

10 En los distintos trabajos las mujeres aparecen siendo parte de una serie de actividades económicas y productivas; entendidas como parte de los procesos de “recuperación demográfica”; dinamizando distintos procesos religiosos o sociales; irrumpiendo en espacios políticos o elaborando planteamientos desde su experiencia íntima o privada.

existencia”, obviando cómo se dio esta experiencia, propiciada desde el proyecto,<sup>11</sup> de la interacción entre dos “monoculturas” conceptuales (Souza, 2004). Es decir, esa sola perspectiva no me permitía resolver una de las inquietudes que se me iba haciendo cada vez más evidente, no sólo a la luz de la lectura de los informes de investigación sino del conjunto de discusiones desarrolladas: ¿por qué la etnicidad pareciera ser aún una categoría a la que es posible atribuirle una capacidad explicativa de la realidad por sí misma? ¿Por qué es posible seguir planteando una discusión sobre la “ideología étnica” sin que se establezca en su comprensión la influencia de otros campos del pensamiento que configuran los sistemas de ideas de los sujetos individuales y/o colectivos?<sup>12</sup>

Cada una de estas preguntas, además de colmar las posibilidades de discusión en este artículo, sin duda tiene en la práctica de la investigación social su contrapartida en categorías como las de género o las de clase por ejemplo, pero también nos permiten cuestionarnos acerca de cuáles pueden ser algunos de los factores que en el contexto guatemalteco han posibilitado que el “multiculturalismo”, en este caso, aún sea analizado sin considerar de manera diferenciada e integrada a los/as sujetos/as que en él participan.

Una primera posibilidad es la ya planteada acerca de las perspectivas androcéntricas prevalecientes, asociadas tanto al momento de desarrollo de las ciencias sociales en el país como al conocimiento mismo de las teorías feministas vinculado a los procesos de formación (Ramazzini, 2006: 53 67) pero también a la manera en que ellas todavía son percibidas. Tábora (2004: 325), desde ese plano de la subjetividad, plantea que en el juego de las alteridades lo “otro” distinto nos toma por sorpresa porque nos provoca preguntas sobre nosotros mismos, así que además de considerar que ello pudo haber mediado los distintos momentos de retroalimentación y cómo los planteamientos finalmente fueron llevados a la práctica, también planteo que el pensamiento feminista todavía está siendo más visto como una “demanda de inclusión” de las mujeres en las narraciones que como un conjunto de categorías que permiten aumentar la capacidad de interpretación y comprensión de la realidad. Sin duda estos aspectos influyeron en el hecho de haber obviado que, ya desde hace décadas, las distintas teorías feministas han contribuido y pasado a formar parte del instrumental analítico de distintas ciencias sociales (Ferguson, 2004; Moore, 1996; Sanahuja, 2002: 59 85).

Una segunda posibilidad es el hecho de haber pasado por alto que, como Hale (2004: 30) reconoce, se está en un momento en el que tampoco desde “la ciencia” es ya posible tener “una noción homogénea” de lo “subalterno”. En tanto que desde esa diversidad los

11 Ha sido en el marco del segundo objetivo del proyecto, el cual busca propiciar un proceso de debate entre distintos actores y sujetos sociales, que los datos y los análisis consignados fueron cobrando un significado tanto teórico como social, dando lugar a la explicitación de identidades e ideologías que le sirvieron de sustrato a distintos procesos de indagación.

12 En trabajos como los de Claudia López (2004) se problematizan, ya desde el análisis de la percepción, las distintas corrientes teóricas feministas y cómo ellas interactúan con las diferentes ideologías políticas (entendiendo éstas como aquellas que han estado más ligadas a los análisis económicos, políticos y de clase, salvedad que considero necesaria ya que aunque no fuera considerada en ese trabajo, el feminismo es también una ideología política). Por su parte, Girón por ejemplo, desde la etnografía de Huiré y su análisis acerca del poder local, permite comprender cómo el modelo “ladino segregación tradicional autoritario y machista” (desde la interseccionalidad de las ideologías a él asociadas), se sintetiza, traslada y se concreta, en un determinado momento, a través del ejercicio municipal. Referencias puntuales a esos complejos de ideas estuvieron también presentes en trabajos como los de Robles, Camus o Esquit, aunque no se desarrollaron y no fue el marco que rigió la mayoría de los análisis, ni la perspectiva general.

sujetos plantean nuevas interrogantes que poder llegar a contestar se convierte en “un asunto crucial para la investigación contemporánea”. Para él, el desafío es de fondo, ya que implica un cuestionamiento a las categorías conceptuales desde las cuales se ha venido trabajando así como al mismo papel que juegan las y los intelectuales como “narradores privilegiados de la vida política de una sociedad”. Hale sintetiza de esta manera la crítica fundamentalmente epistemológica que tanto desde las mujeres como de los pueblos indígenas está en marcha: “*¿cómo analizamos un sujeto político colectivo cuya aparición está basada en la crítica de las tradiciones intelectuales en las que nuestras herramientas heredadas se encuentran incluidas?*”

Un tercer y último nudo problemático pudo haberse cifrado en la complejidad metodológica asociada a la ausencia de “análisis más finos” que, de acuerdo con Tábora (2004: 332,338) y desde sus reflexiones sobre género etnia raza y clase política en Honduras, son los que nos permitirían comprender las creencias e ideologías que dan lugar y/o están en la base de las prácticas, en el marco de Estados nacionales con notables sesgos de exclusión de género y de raza y que se esconden tras distintos discursos, mientras niegan y eliminan las diferencias. Para ella, “las diferencias de género y etnia, junto con diferencias de clase, religión, partido político, etc., se han combinado en una trama compleja de las relaciones sociales que es preciso abordar en su rearticulación de lo social y de lo histórico para entender las formas de exclusión, inclusión, y de violación de derechos humanos en las sociedades contemporáneas”, lo que supone diversos esfuerzos por perfilar los “cómo”, así como de trabajar en la construcción de “una epistemología que oriente mejor la investigación no sólo histórica sino del conjunto de las ciencias sociales”.

Está claro que esa complejidad metodológica no puede ser asumida desde un solo esfuerzo, no obstante junto a los factores anteriores, las posibilidades de avanzar en esa dirección también requieren ser problematizadas en el marco de las políticas neoliberales y del triunfo de la ideología burguesa. Por una parte, respecto a los recursos y los tiempos requeridos por la investigación en ciencias sociales y cómo ellos están incidiendo, y cómo lo hicieron en este caso,<sup>13</sup> en los alcances de las indagaciones que se llevan a cabo; y por la otra, desde la necesidad de recuperar la relevancia de un quehacer disciplinario radical, que contemple de nuevo un “escribir actuar” en función de contribuir a agrietar las múltiples hegemonías, volviéndose a concebir como una teoría conscientemente alineada y comprometida con los procesos de resistencia y de emancipación (Marcus y Menzies, 2005; Oslender, 2002).

bell hooks<sup>14</sup> (2000), la científica social, feminista y afrodescendiente estadounidense, situándose ante estos desafíos plantea una interrogante: “¿Cuántos de nosotros nos alzaremos como intelectuales negros, insurgentes y revolucionarios para ser los líderes y los profesores y para ser quienes hagamos ciertos sacrificios para desarrollar nuevas ideas?”, al tiempo que propone “pensar en las ideas políticas como en un recurso que ofrecemos a nuestras diversas comunidades negras y a nuestras vidas”.

13 Tiempos disponibles, por ejemplo.

14 Así es como ella escribe su nombre en distintas publicaciones.

Así, este ensayo está dividido en tres partes. En la primera, planteo elementos relacionados con las hipótesis anteriores pero en un sentido más bien de aprendizajes y propuestas a ser consideradas desde esta experiencia de investigación colectiva. En un segundo momento, desarrollaré más desde las etnografías, intercalando algunas experiencias que muestran cómo el entramado de las opresiones se gesta en la vida cotidiana, siguiendo el hilo conductor de los antecedentes históricos de la llegada del multiculturalismo en el país. En la tercera parte retomaré primero algunos elementos conceptuales trabajados en el marco del proyecto a fin de situar mis propios puntos de partida, para luego discutir algunas otras dinámicas registradas en las investigaciones y que median las relaciones de dominación genéricas, étnicas y de clase en la actualidad; terminando este artículo con algunas últimas reflexiones.

Finalmente, y en el mismo espíritu de lo que el etnógrafo Roddy Brett plantea, también me parece pertinente reconocer que dada la cobertura geográfica, las diferentes escalas de análisis trabajadas, la diversidad conceptual y metodológica (no siempre explicitada), la amplitud de las problemáticas y la priorización de los campos abordados, no pretenderé ser concluyente,<sup>15</sup> mientras que las discusiones se desarrollarán en el sentido de contribuir a lo que ya las etnografías aportan, un conjunto de experiencias y de análisis sobre la realidad guatemalteca útiles para la formulación de nuevas hipótesis y para la complejización de futuras interrogantes.

## PRIMERA PARTE

### 1 De la lógica de la “inclusión” a la de la “capacidad explicativa”

En el orden de ideas de lo que viniera planteando, y sin pretender ser exhaustiva, buscaré brevemente mostrar algunas de las maneras en las que se han venido argumentando la interseccionalidad de los análisis, desde el contexto guatemalteco.

En Guatemala, el desarrollo de las ciencias sociales, en general, y de la antropología, en particular, han sido tardíos. Hecho que ha estado influido por la herencia colonial en el pensamiento de las élites blancas, mestizas e indígenas (entre otras); por los intensos niveles de subordinación económica; y, más recientemente, a causa de la represión, la guerra y el desmantelamiento del Estado. De ahí que muy a pesar de los tempranos aportes de autores como Laurel Bossen (1984), no ha sido hasta recientemente cuando se han empezado a considerar en las prácticas disciplinarias una perspectiva capaz de diferenciar e integrar analíticamente distintas categorías.

Como se ha señalado antes, el debate acerca de la medida en la que la capacidad explicativa de las ciencias sociales se ve limitada cuando no se logran interrelacionar

15 Las distintas escalas trabajadas fueron la comunitaria, municipal, microregional e institucional. Nueve de los trabajos se realizaron en el altiplano central y noroccidental (Chimaltenango, Sololá, Totonicapán y Huehuetenango); tres en la región oriental (Zacapa y Chiquimula); uno en la región norte (Alta Verapaz); y cinco en el área central y metropolitana del país. La selección de los casos también ha incidido en el marco de las conclusiones a las que se podrá llegar, siendo importante tener esto en cuenta, ya que la identidad y la ideología del “multiculturalismo” se podrían estar reproduciendo de maneras muy distintas en contextos en los que se lleva adelante la defensa de los recursos naturales y del territorio a partir de la reivindicación de los derechos colectivos como Pueblos Indígenas, por ejemplo.

las categorías que están íntimamente asociadas a la reproducción social del poder y la desigualdad ha tenido ya un amplio desarrollo en otros contextos. A principios de los años ochenta, por ejemplo, antropólogas marxistas como Eleanor Leacock (1981: 5), citada por Marcus y Menzies, 2005: 16) planteaban una aguda crítica a aquellas teorías que ignoraran considerar las opresiones y la explotación por sexo, raza y clase; mientras que desde el contexto centroamericano, aportes más recientes como los de Rocío Tábora (2004: 334-358) permiten vislumbrar las etapas previas de una posible mayor evolución. Esta autora hondureña afirma muy esclarecedoramente, por ejemplo, que ninguna situación política como la conquista, la colonia, la guerra, las dictaduras o la democracia, y a éstas les podríamos agregar la pacificación, implica sólo transformaciones en la situación de las instituciones, clases sociales y colectividades étnica y racialmente diferenciadas, sino que conlleva forzosamente un impacto en los sistemas sexo género patriarcales hasta entonces vigentes que tiene que ser tomado en consideración.

Desde otra academia, pero a partir de la experiencia guatemalteca, Carol Smith (1995: 724) ya desde mediados de los años noventa señalaba que la construcción social de los sistemas de opresión racial, de clase y de género (como ideología y como práctica social) están íntimamente relacionadas entre sí, y que cualquier cambio en alguna de las opresiones afecta fuertemente la naturaleza de las demás. Pero es pocos años después, cuando debatiendo sobre el racismo con otros científicos sociales en el país, discute y llega a sostener cómo desde el ejercicio de la antropología estadounidense de su generación no se logró entender y representar coherentemente el fenómeno de la raza ni del racismo,<sup>16</sup> justamente por el hecho, entre otras razones, de no haber llegado a tomar en cuenta las relaciones de género, los sistemas familiares, la sexualidad y otros procesos involucrados en la reproducción cultural y biológica de “indios”<sup>17</sup> y “ladinos” (Smith, 1999: 118). Por su parte, Marta Elena Casaús (1999: 73) plantea, basada en aportes feministas, la intersección que existe entre las diferentes estructuras de dominación. Para ella, “el resurgimiento del racismo se encuentra vinculado con la discriminación de género y con la xenofobia”, jugando el género, la clase y la raza “un papel crucial e interrelacionado en la constitución y perpetuación de una sociedad de clases”.

Luego, mujeres mayas como Amanda Pop desde la psicología, o Emma Chirix desde la sociología, a partir de un conjunto de experiencias concretas, y coincidiendo en una publicación de amplia difusión, continuaron dando cuenta de cómo el racismo y el machismo “se juntan y se mezclan” aportando una serie de “análisis entrelazados”. Para Pop (2000: 111-140) los dos fenómenos terminan finalmente alimentando una misma experiencia de opresión, compartiendo racionalidades y mecanismos desde los cuales se ejerce el poder, siendo ellos difícilmente disociables en el plano de la vida cotidiana. Chirix (2000: 159-168) reflexiona más desde el ámbito de lo íntimo, y aun cuando no explicita una intención particular en relacionar las anteriores opresiones a las de clase, a lo largo

16 Ejercicio particularmente interesante desde la perspectiva autocrítica del “etnocentrismo” que plantea, y cómo dicha perspectiva ha mediado en la construcción de los conocimientos que ella misma ha aportado.

17 Es importante tener en cuenta que Carol Smith (2004: 616) se sitúa en el reforzamiento de un multiculturalismo impulsado desde el Estado, en el sentido de una “política de bloque” que pueda minimizar la tendencia a la diferenciación de clase dentro del bloque en desventaja.

de su texto muestra la dificultad que existe de entender las primeras sin tener en cuenta a esta última.

Más recientemente, han sido mujeres como Irma Alicia Velásquez (2002: 209-212) y Manuela Camus (2002: 47) quienes analizando respectivamente desde la raza y la etnicidad, y posicionándose a partir de la economía política, abordaron en diferentes dimensiones la manera en la que las mujeres experimentan cotidianamente las distintas jerarquías sociales. Velásquez por su parte, desarrolla el debate sobre cómo el patriarcado se articula y se nutre de las otras opresiones; esta autora asume a las mujeres como sujetas políticas,<sup>18</sup> y las increpa para que enfrenten junto a los hombres la lucha contra las distintas formas de dominación (como mujeres y como mayas), a partir de la construcción de alianzas políticas y del fortalecimiento de una solidaridad interclasista.

Si bien no podemos detenernos a discutir aquí cada una de las perspectivas, es desde éstos y otros aportes teóricos y metodológicos desarrollados previamente en el campo de la etnicidad, y a la luz del concepto del patriarcado planteado inicialmente, que no fue posible avanzar en el proceso de problematizar ese entramado complejo que, a raíz del nuevo contexto y el surgimiento de un conjunto de sujetos políticos y de nuevas relaciones sociales, se viene planteando como una necesidad aparte de que las mujeres tampoco fueron consideradas como sujetas en las distintas etnografías .

## 2 Un contexto ineludible: el surgimiento de la pluralidad de los sujetos

En relación con los procesos globales y nacionales en marcha, considerando la manera en que éstos interactúan con el desarrollo de las ciencias sociales en el país, y coincidiendo con Édgar Esquit (2004: 90) acerca de entender a la comunidad maya no como “una esfera aislada y pura, sino compleja, muchas veces contradictoria, e íntimamente vinculada con la realidad nacional y mundial”, es que habrían al menos tres procesos a tener en cuenta.

El primero es el que surge a nivel mundial a partir de las luchas de liberación política de las antiguas colonias, que asociadas a un mayor acceso a la educación por parte de sectores históricamente marginados, han hecho posible el surgimiento de reivindicaciones articuladas que transgreden de nuevo las fronteras de los estados nacionales, a partir de una serie de identidades comunes, como la de los Pueblos Indígenas. También la aparición, cada más frecuente, de sujetos capaces de nombrarse a sí mismos, de resignificar las relaciones y de provocar, tal y como desde el movimiento feminista se viniera ya promoviendo desde los años 60,<sup>19</sup> un nuevo momento de “revisión”<sup>20</sup> de aquellas narraciones y memorias en las

18 En ese caso, para Manuela Camus, el sujeto político desde y con el cual se debate, es el movimiento maya.

19 De ahí que el feminismo junto a ser una identidad política, un movimiento social, también haya llegado a construirse como teoría crítica, a partir de la cual la deconstrucción epistemológica del conocimiento patriarcal constituye uno de los ejes del proyecto emancipador. Pero su surgimiento, en principio asociado a una élite ilustrada, ha llegado más recientemente a encontrar puntos de convergencia con otros procesos como los ya descritos, que generan así las condiciones para coincidir en la construcción de plataformas desde las cuales se cuestiona el trabajo intelectual de las generaciones previas y/o contemporáneas desacostumbradas hasta a ese momento a ser leídas e interpeladas por quienes hasta en ese entonces fueran únicamente sus sujetos (u objetos muchas veces) de estudio (Marcus y Menzies, 2005: 15).

20 En el sentido de ese doble movimiento crítico de deconstrucción y de creación, propio del posmodernismo constructorista y presente también en los estudios poscoloniales.



cuales dichas realidades e identidades estuvieron negadas y/o representadas únicamente desde las visiones hegemónicas; así como de un conjunto de perspectivas y categorías de análisis que, como señalan Talpade Monhaty (1984: 2) o Montezemolo (2003) lejos de contribuir a esclarecer pueden estar distorsionando las prácticas políticas de los sujetos.<sup>21</sup> Todo ello relacionado a las limitaciones y los alcances de los procesos de descolonización política y económica, pero apuntando hacia una nueva etapa, la del avance en la descolonización ideológica y en las subjetividades de los pueblos.

El segundo, y en relación con el anterior, se refiere a las condiciones generadas a raíz de la caída del bloque socialista y la evolución de las distintas luchas revolucionarias que tuvieron lugar en el continente durante la segunda mitad del siglo xx, dando lugar a un cuestionamiento sobre las nuevas formas de la política ahora que ya no es posible entender la emancipación únicamente a partir de los cambios económico estructurales que dieron origen al antagonismo de clase. Además, surgen al mismo tiempo, y tras largos períodos de dictadura, nuevas modalidades de militarización, y se instaura en la región, al menos hasta hace poco, una legitimidad casi incuestionable de la “democracia”. A pesar de que, en el marco de la expansión capitalista, ésta no logra ser, y ello en medio de muchas dificultades, más que una variante restringida, tutelada y escasamente representativa. Esto, a la vez que llega a constituirse en sí misma en un desafío no poco complejo, tomando en cuenta que los países previamente colonizados avanzan hacia la democracia partiendo de un nuevo escenario en el cual, además de propiciarse el *reconocimiento reparador* de aquellas diferencias históricamente convertidas en profundas desigualdades, también las distinciones se exacerban hasta el punto de llegar a fragmentar todas las posibilidades de “pensar lo común”.

Es ante esa realidad contradictoria que acompaña al surgimiento de la pluralidad de los sujetos políticos a nivel global<sup>22</sup> que Hale (2004: 29), y otros también, se interrogan acerca de las formas subjetivas desde las cuales podríamos esperar que emerjan voces críticas o proyectos políticos alternativos; mientras que François Houtart (2006) llama a comprender la manera en la que el sistema se ha abierto a “las identidades” en un momento en el que la mayor parte de los grupos humanos se encuentran subsumidos en la ley del valor;<sup>23</sup> cuando se ha llevado adelante una fuerte ofensiva contra el trabajo y el Estado, y cuando la dualidad creadora y destructiva que ha caracterizado al capitalismo, implicando altos costos para la naturaleza y la humanidad, ha inclinado marcadamente la balanza hacia la segunda.

Sin embargo, la *capacidad colectiva* de impulsar proyectos políticos comunes de cambio social gracias a esa fuerza emancipatoria que se genera también en los distintos procesos de lucha por el reconocimiento simbólico y material también, no llega a problematizarse

21 Esta última autora, desde su reflexión y experiencia chicana, plantea que, hay que buscar “diluir la clasificación, fluidificar las barreras; (ya que desde el ejercicio del poder) cada vez que se levanta un muro se levanta una rigidez” (Montezemolo, 2003).

22 Fenómenos globales que se viven con sus especificidades y expresiones locales, abarcan desde la clase trabajadora, los pueblos indígenas, el sujeto feminista, el movimiento ecologista, entre otros.

23 Cuando, a través de la globalización, se ha aumentado la penetración del capital y las relaciones directas con el mercado hasta los más recónditos lugares a nivel mundial; mientras que la concentración de la riqueza y las brechas entre ricos y pobres han llegado a ensancharse a niveles sin precedentes.

de nuevo sino ante la constatación de los límites de “lo propio”,<sup>24</sup> y/o ante la evidencia de la dispersión que desde la pluralidad interna también se puede llegar a alcanzar si no se encuentran maneras de articular las diferencias sin reducirlas ni negarlas.

Ha sido, por ejemplo, desde ese tipo de experiencias que mujeres como Judith Butler (2001) señalan la importancia que ahora tiene también preguntarse acerca de “¿cuáles son esas nuevas formas de lo político cuando *la identidad como una base común*<sup>25</sup> ya no constriñe (en este caso) el discurso de la política feminista?”; o parafraseando a la autora, ¿cómo se construye la lucha política frente al patriarcado, cuando “las voces de ‘las otras’ (mujeres negras, lesbianas, chicanas, de países semicoloniales, de clases sociales subordinadas, de otras etnias, etc.) han emergido?” Y si bien estas reflexiones provienen del feminismo,<sup>26</sup> la pluralidad interna de cada uno de los sujetos también puede constituirse de manera dinámica y contextualizada en un conjunto de experiencias y de posibilidades de aprendizaje, a partir de identificar los retos que se comparten (De Souza, 2004). Perspectiva no poco relevante si se considera que la construcción de *un sujeto histórico* con capacidad de actuar sobre la realidad sólo podrá recrearse y ser nuevamente asumida si parte de la complejidad objetiva y subjetiva que se plantea desde los múltiples sujetos.

El último de los procesos que, en este punto, considero importante tener como referencia es el que surge a raíz del anterior, y que está relacionado con la discusión y la construcción de las estrategias que vienen planteando para enfrentar esa realidad de dispersión y fragmentación los distintos actores sociales desde su trabajo de acción política, acompañado de un ejercicio crítico de reflexión y, algunas veces, por investigadoras/os comprometidas/os.

Una de las propuestas ha sido ya mencionada, y consiste en impulsar alianzas políticas y políticas de solidaridad (Hernández, 2004). Sin embargo, autores como Vilas (2003: 48) aportan elementos para advertir los límites que puede tener la solidaridad en un contexto de agudización de la escasez como el que está siendo espoleado por el neoliberalismo.<sup>27</sup> Parte, al mismo tiempo, de la noción de “otredad” sin cuestionamiento de las concepciones “delimitadas” y “jerarquizadas” de la identidad, lo que supone un costo en la subjetividad de los sujetos ya que se postergan las otras dimensiones de opresión que también experimentan y/o se asumen dobles o triples militancias.

Otro planteamiento, que ya se ha estado perfilando, es el que se refiere a la interseccionalidad de las identidades y de los sujetos. Con antecedente en reflexiones de

24 Es en esta misma línea que la feminista de la igualdad, Rosa Cobo (1999), comparte desde la experiencia española cómo las feministas no volvieron a reparar en las políticas de redistribución hasta que no se dio el marco de las medidas neoliberales, cuando se desactivó tanto el pacto social que sustentaba al Estado de bienestar, como el pacto patriarcal que en esa etapa de su desarrollo le asignaba al varón el rol de proveedor; mientras que han sido los intensos procesos migratorios y el multiculturalismo asociado con los mismos las causas de que se retomara la importancia de la construcción de las alianzas.

25 La cursiva es propia.

26 Hecho no aislado, ya que la teoría feminista se hace cargo de manera crítica de un sinnúmero de realidades contemporáneas como una posibilidad que en parte responde a que, si bien ha estado también presente la lógica de la segregación en la opresión patriarcal, ésta ha sido transgredida a través de las mediaciones de clase en campos como en el del acceso al conocimiento, mucho antes que dichas barreras pudieran ser traspasadas por los hombres y mujeres de las antiguas colonias.

27 Carlos Vilas (2003: 48) plantea que el capitalismo ha llegado a erosionar las relaciones sociales, monetarizando todos los intercambios (también a nivel comunitario) y diferenciando social y económicamente a las poblaciones a un grado tal que está deteriorando los vínculos existentes de toda solidaridad.

feministas como las de Donna Haraway (1985, citada por Ferguson, 2004), ha tenido un reconocimiento más reciente en los planteamientos de Kimberlé W. Crenshaw y ha llegado a influir en autores como Hale (2004: 50) que se abren en sus estudios de etnicidad al prisma de estas reflexiones. No obstante, aunque desde esta perspectiva se avanza en el reconocimiento de los “espacios comunes”, sus límites también parten del hecho de no llegar a cuestionar suficientemente las nociones bien “delimitadas” de identidad. En otra variante de las anteriores, pero aportando una visión de proceso que, a la vez, abre la discusión sobre la importancia de la recuperación de las “raíces” en la constitución de los sujetos, la propuesta de Yuval Davis (citada por Macleod, 2003) consiste en “enraizar y desplazarse”. De tal modo que sería necesario no sólo repensar la identidad sino también la manera en la que se está construyendo la relación con el pasado, desde los distintos sujetos colectivos: desde las mujeres, desde los Pueblos.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2004), recupera la crítica feminista a las bases androcéntricas de la misma ciencia y la problematización que desde las luchas indígenas se ha hecho con relación al monopolio del conocimiento científico, para proponer una nueva actitud epistemológica, la del interconocimiento. Uno tal que permita llevar adelante un diálogo intercultural, y asumiendo que las culturas (en su acepción amplia, no sólo como una de las dimensiones de la etnicidad) no son monolíticas es posible enriquecer el diálogo intracultural. Considerando que nos encontramos en un momento de transición, De Sousa plantea que es necesario cuestionar las monoculturas prevaletes y *traducir las diferencias* para ir haciendo posible la construcción de lo común.<sup>28</sup>

Finalmente, la feminista afrodescendiente bell hooks (2000) propone una acción de síntesis e integración, a través de la construcción y multiplicación de conciencias políticas radicales, críticas y revolucionarias, al mismo tiempo que plantea la importancia de la noción de autodeterminación ya que, al anclarse “en el análisis de clase y en la crítica del sexismo”, siendo leída desde la experiencia de la “gente negra” se puede asumir la unidad de “la lucha global por la liberación de toda la gente oprimida”.

Sin duda cada una estas propuestas necesitará ser entendida no de manera excluyente sino más bien a partir de sus posibles interdependencias para que, en esta etapa en la que desde el neoliberalismo se fomenta la reificación de las diferencias y las conceptualizaciones rígidas y monolíticas de las identidades, éstas puedan contribuir a la superación del problema de la fragmentación de los sujetos. Esto, tanto desde los espacios de la acción política

28 Desde la perspectiva de la “traducción”, que también ha intentado acompañar la lógica y estructura de este artículo, entre los problemas, retos y experiencias que se comparten entre el movimiento feminista y las luchas de los pueblos indígenas respondiendo a un sencillo ¿qué tenemos en común? se pueden mencionar: la exclusión de los recursos y del poder político; los límites de la ciudadanía “igualitaria”; la inferiorización como justificación de la apropiación de la fuerza de trabajo; la experiencia de la servidumbre; la negación y minusvalía del pensamiento y la apropiación de los “discursos”; el papel del Estado, la Iglesia, la escuela y los medios de comunicación en la reproducción del patriarcado y del racismo; la vinculación con la cultura y la naturaleza, y a través de ellas con la atribución casi exclusiva de las tareas del cuidado y de la preservación; el papel de los procesos de socialización y de la internalización del opresor; la usurpación de la autodeterminación, las relaciones de tutelaje, la mercantilización de la imagen y los cuerpos; y la ingerencia externa sobre las decisiones de la reproducción biológica (García, 2005: 55); en tanto que se comparten también estrategias de lucha para llegar a transformar las relaciones de poder prevaletes tales como la acumulación de fuerzas; la deconstrucción de las representaciones e identidades asignadas y asumidas; la recuperación de la autoestima, de las genealogías y de la propia historia o entre otras, la búsqueda del acceso a la educación y al poder del Estado sobre todo a nivel municipal, tal y como Edgar Esquit registra analíticamente en la etnografía sobre Comalapa.

como en los de las representaciones y la teorización de la realidad, y al mismo tiempo son tomados en consideración tanto en el análisis del poder como en la contextualización histórica y espacial enfatizada también por los estudios poscoloniales (Hernández, 2004).

Desde mi perspectiva, y partiendo de constatar que las necesidades creadas por los mismos procesos de dominación (los problemas y objetivos comunes) son y han sido los mejores catalizadores de los espacios de unidad,<sup>29</sup> en este momento y a partir de todo lo anterior, para que esa conciencia política, crítica y revolucionaria de las y los sujetos pueda contribuir a la construcción de “lo común” tiene que desarrollarse de forma fluida pero radical frente a su contextualidad, en vez de de situarse de una manera rígida o unívoca en una sola de las opresiones. Una conciencia crítica en movimiento, capaz de integrar y construir, como plantean algunas mujeres campesinas guatemaltecas, “con y frente” a los demás.<sup>30</sup>

En esta etapa, desde la acción política pero también desde la generación de conocimientos, situarse en la contextualidad pasa por reivindicar la opresión de clase donde la ola de las identidades ha logrado ocultarla; demandar la justicia de género donde la lucha por otros proyectos colectivos la postergan; asirnos al “basta ya” contra toda forma de racismo donde las reparaciones históricas parecieran incomprensibles; y rechazar permanentemente “la negación” de la que están siendo objeto cada vez más las nuevas generaciones. Sólo de esta manera pueden irse construyendo nuevas posibilidades de vinculación, sobre nuevas bases y nuevas síntesis individuales y colectivas se pueden ir gestando aquellos cambios que, aun sabiéndolos posibles, todavía no logramos imaginar.

Pero, en qué medida estos procesos son o han sido parte de las dinámicas que se desarrollan en un espacio nacional en el cual la “multiculturalidad” como propuesta contra hegemónica se construye en tensión y disputa con los planteamientos del “multiculturalismo” y cómo influyen en esas dinámicas.

## SEGUNDA PARTE: UNA NACIÓN NUNCA UNIFICADA<sup>31</sup>

La linealidad con la que se describen históricamente en Guatemala las formaciones sociales, la configuración de las identidades, los proyectos y formas de pensar que han marcado la historia del país, aunque su lógica se sitúe en la comprensión de los procesos generales de cambio, también ha llevado muchas veces a producir “no existencias” (De Sousa, 2004), a obviar un sinnúmero de experiencias diferenciadas, y a perder de vista lo que Christopher Jones desde el contexto de un municipio urbanizado como San Juan Sacatepéquez en el que se mezclan “todo tipo de prácticas” de formas inesperadas, describe como “una actualidad híbrida que se vive como una sola, sin divisiones artificiales”.

29 González Ponciano (1999: 29) registra cómo durante el período de la Revolución, la Reforma Agraria significó un punto de encuentro y lucha común entre indígenas y ladinos; los 21 años de luchas intergeneracionales en las que participaron indígenas y ladinos de distintos sectores sociales para recuperar frente al poder militar las instalaciones de la Escuela Pedro Molina, Chimaltenango; la defensa de los recursos y de la autonomía territorial por parte de las y los habitantes del Ixcán, El Quiché, en la actualidad, siendo éste uno de los municipios de mayor diversidad étnica y cultural en el país; entre otros.

30 Discusiones sostenidas durante la construcción de esfuerzos de unidad desde organizaciones como Mamá Maquín, Madre Tierra e Ixmucané.

31 Parafraseando una de las hipótesis de trabajo de Roddy Brett (1997) en su tesis de maestría en filosofía “Imagining the community”.

Para Jones, la sola existencia de este tipo de formaciones sociales “es una severa crítica a esas tipologías simplistas, esencialistas, que quieren dividir el mundo entre 'lo tradicional' y 'lo moderno', o en 'premoderno/moderno/pos moderno’”. De ahí que sus aportes, y aquellos desde formaciones igualmente híbridas como las descritas para San Pedro la Laguna, parecieran sugerir la necesidad de cuestionar la manera lineal y/o demasiado homogénea desde la cual se está buscando entender los posibles cambios en curso (el paso de una ideología nacional liberal a una ideología multicultural, por ejemplo), pero también la capacidad explicativa de las categorías que actualmente utilizamos y que están surgiendo por sí misma.

En este apartado trataré de plantear algunos elementos relacionados con la perspectiva que Jones propone, además de empezar a desarrollar ya la discusión, sobre la base de algunos de los hallazgos de las investigaciones realizadas, sobre las relaciones patriarcales que cuentan con antecedentes históricos previos a la emergencia del multiculturalismo.

### ¿Segregación y período colonial?

La lógica de la segregación como forma de regular y organizar la vida social se asocia a las relaciones coloniales de dominación. Con Severo Martínez se logra comprender que no fue hasta casi mediados del siglo XX cuando realmente se sentaron las bases objetivas para la transformación de las relaciones coloniales vigentes hasta entonces. No obstante, la descolonización ideológica, pero no sólo la indígena, mestiza o ladina, sino también la criolla y blanca guatemalteca,<sup>32</sup> aún está en curso, así como la deconstrucción de las racionalidades que la acompañaron.

Sin duda, conllevan distintos puntos de partida (y de llegada) analizar la segregación como un componente de las estrategias del gobierno central o desde las transformaciones ocurridas en los espacios locales y regionales. Al mismo tiempo, y en el sentido planteado por Cojtí (1999), es necesario considerar cómo las lógicas que estructuran las relaciones sociales de dominación han trascendido los distintos momentos históricos y se han hecho parte de la “cultura” y de los sistemas de ideas, siendo también utilizadas para regular otras formas de opresión, reforzándose entre sí.

Aunque mediadas por el conflicto, la mayor fluidez de las relaciones entre k'iche's, tz'utujiles y kakchiqueles a partir del espacio social en el que interactúan, y que fueron descritas en Santa María Visitación, Sololá, contrasta y se desarrolla simultáneamente con las relaciones sociales segregadas descritas en los trabajos de Felipe Girón y Estuardo Molina para los municipios de Huité y Estanzuela, Zacapa, respectivamente.

En el primero de estos municipios la segregación étnica que sirve de sustrato a la estructuración de las relaciones de poder a partir del control y la propiedad de la tierra y de los sistemas de producción agropecuaria (ganaderos campesinos), se ha configurado a través del “común” y de las relaciones entre “el pueblo” y las aldeas y se han reproducido

32 Marta Elena Casaús (1999: 78) hace referencia, por ejemplo, a cómo el blanco, el ladino, en Guatemala vive en medio de una “soledad que él mismo se ha impuesto” y que intenta resolver a través de “considerarse heredero de la civilización cristiano occidental”; pero ese afán de imitar ese modelo lo va incapacitando para “crear un pensamiento propio”, lo lleva a negar los valores que provienen de “la cultura autóctona” y lo sitúa en un estado de “colonialismo mental”.

a través de *las relaciones de parentesco*. Y es desde esa realidad que Girón expone que no ha sido hasta muy recientemente cuando han comenzado a transformarse esos esquemas de identificación, pueblo ganado ladino y indio aldeas milpa. Cambios influidos por modificaciones en el régimen de la propiedad de la tierra, pero sobre todo por procesos como un mayor acceso a la educación y al poder municipal por parte de jóvenes con planteamientos más democráticos y una mayor apertura hacia “las aldeas” que llegaron a reemplazar, según Girón, a regímenes de gobierno autoritarios, racistas y machistas, que en algunos momentos también han estado vinculados al ejército y a las fuerzas paramilitares de represión; siendo, de manera contradictoria, la agudización de la expulsión migratoria de una parte de la juventud otro de los factores que, de acuerdo con el autor, está generando movilidades y mellando los esquemas y las lógicas de segregación.

A la par, y a partir de los datos aportados por Molina desde Estanzuela, es posible reconocer cómo la misma racionalidad y fórmula segregatoria está rigiendo las relaciones de poder interétnicas junto con las intergenéricas, y las relaciones entre las propias mujeres a partir de su condición de clase. La actividad de los “bordados y deshilados” se asume no sólo como un rol exclusivamente femenino, sino propio de las mujeres ladinas, quienes reivindican su “pureza” a través de practicar un tipo de hilado heredado en línea “directa de las antepasadas españolas”. Pero esa jerarquía genérica y étnica también se entrama con la de clase, dado que dichos espacios se convierten en círculos de socialización para las nuevas generaciones. El trabajo de Molina permite visualizar cómo la actividad del hilado pasa de ser una frontera étnica y un espacio socio cultural asociado a cierto estatus, en el cual interactúan mujeres mayores, adultas y jóvenes, a una actividad productiva y de sobrevivencia para otras mujeres. Finalmente, pero en el marco de la agroindustria, las mujeres q’eqchi’es de las Verapaces son explotadas como trabajadoras temporales en las empresas productoras de melón, se ocupan de las actividades agrícolas como la mano de obra más barata del sector, mientras que las mujeres “ladinas” se encargan fundamentalmente de las operaciones de empaque.

Así, esta segregación vertical en el empleo, como las anteriores, al no registrarse las voces de las mujeres desde sus múltiples condiciones, parecieran haberse naturalizado a tal punto que dejan de ser percibidas y/o representadas en el marco de las profundas relaciones de desigualdad que entraman. Tal es el caso del mismo análisis etnográfico, que a pesar de describir desde las voces “ladinas” cómo “los indios”, “los naturales”, “los indígenas” son “los de arriba o los de la montaña”, los cuales, aún representando poblacionalmente una minoría (1.7%) continúan siendo marginados simbólicamente, educativa y económicamente, viviendo en una “única aldea indígena” situada en tierras altas empobrecidas, estos hechos, sin embargo, no impiden que el autor plantee que entre indígenas y ladinos “no existe mayor conflicto”, siendo sus relaciones más bien “superficiales”, lo que parece indicar que no resulta necesaria para el autor una propuesta de multiculturalidad que promueva el respeto entre las distintas colectividades.

### ¿Proyecto liberal y homogenización?

Tal y como se establece de manera casi encapsulada el vínculo entre las relaciones coloniales y la fórmula de la segregación, el proyecto liberal que diera paso a una modernidad regresiva

en la economía vinculada a la intensificación del despojo de la tierra y al mantenimiento del control de la fuerza de trabajo indígena se relaciona muchas veces con una lógica de homogenización ligada al establecimiento de los Estados nacionales. No obstante, tal y como lo registra González Ponciano (1999: 16 17), en la realidad, a los liberales ladinos y blancos, dado el poco valor que le atribuían al aporte del pensamiento y formas de ser indígenas para la construcción de la nación,<sup>33</sup> no llegó a parecerles prioritario promover la formación de un sentimiento de unidad mestiza asociado con el desarrollo de una “cultura nacional”.

Así, en la práctica, mientras se convivía con los discursos asociados a una nación que encontraba sus fuentes de inspiración en lo masculino de “lo español, lo alemán, lo italiano, lo británico y lo norteamericano”, se favorecían los intereses de la élite agroexportadora nacional y extranjera, y se “vivificaba” tanto a indígenas como a ladinos, negros y asiáticos, reforzándose en la internalización de la inferiorización darwinista, la explotación, la marginalidad y el aislamiento. Configuración de un imaginario que llegó a traducir los distintos actores, factores e intereses responsables de la desigualdad social en las relaciones binarias entre indígenas y ladinos, llegándoles a disociar de su construcción histórica.<sup>34</sup>

Esta lógica binaria, que atravesaría las regulaciones sociales y una buena parte de las representaciones presentes durante el último siglo, no ha dejado de estructurar interacciones, percepciones e interpretaciones a distintos niveles. De su vigencia en la vida cotidiana dan cuenta distintas etnografías, como las de San Bartolo Aguas Calientes o Tonicapán, así como el día a día de las relaciones sociales en el Ministerio de Cultura y Deportes. Sin embargo, el espacio social de la cabecera municipal de Tonicapán es una de las realidades descritas que muestra de manera más contundente las formas dicotómicas de relación que aún prevalecen y que se continúan afirmando a través de la lógica de la segregación, así cómo se mezclan y se refuerzan a través de ella las distintas jerarquías de poder.

Entre las diferentes realidades que configuran socialmente a San Miguel Tonicapán, es el escenario del Convite navideño que se celebra desde 1946, donde podemos acercarnos a comprender de qué manera se cristalizan las distintas dominaciones (étnica, de raza, género y de clase). A lo largo de su descripción Marcelo Zamora muestra cómo entre los requisitos que se contemplan para participar en el Convite están: el ser hombre (y de preferencia, padre), tener una “solvencia moral” (entendida como contar con *un empleo y una profesión universitaria o estar encaminado a hacerlo*<sup>35</sup>) y ser ladino (algunos líderes k'iche' entrevistados por Zamora señalan que es un espacio al que cuesta acceder, y al que si se logra entrar siendo k'iche' se tiene que “soportar” mucha discriminación ya que de manera abierta los conviteros no aceptan la participación de indígenas).

33 Es importante considerar también en este sentido cómo la participación de las mujeres tampoco era considerada en la construcción de los Estados nacionales.

34 González Ponciano (1999: 15 16, 37) muestra cómo en esa etapa y ante la amenaza del trabajo forzado y el aliento por los beneficios que se podían obtener a través del ímpetu modernizador capitalista, las castas optaban por refugiarse en el paraguas “ladino” llegando a negar así sus raíces indígenas; pero también argumenta cómo los ladinos no son sólo el producto de una pura decisión vinculada a los intereses, intuitiva o psicológica, por distanciarse de la población originaria sino más bien el resultado de una “concepción oligárquica y extranjera de la República como plantación”.

35 Las cursivas son propias.

No obstante, es en el momento de “la fiesta” de los conviteros, cuando se reflejan también los distintos pactos descritos en el trabajo de Amanda Pop (2000). De acuerdo con lo que Zamora presenta y analiza únicamente desde la dimensión étnica, en la fiesta de “gala” del Convite, sólo son invitados los familiares y allegados, se requiere vestir de “traje formal” (de referencia occidental), y las y los indígenas tienen vedado el acceso. De hecho uno de los testimonios menciona cómo tomaron la decisión de que “para la noche de gala no entrara ninguna mujer indígena”, pero para dos de los tres hombres k'iche's, que según Zamora cuentan con suficiente poder político y económico como para lograr ingresar al Convite, esa decisión, además de suponer que no se asumieran como indígenas, tuvo otras consecuencias. De acuerdo al mismo testimonio: “la madre del gobernador era indígena, la mamá de Baltasar era indígena, ellos mismos les estaban vedando el derecho a entrar a sus mamás”.

Así como otros, este espacio eminentemente patriarcal del “Convite” (conformado de manera segregatoria sólo por hombres), pareciera abrirse coyunturalmente a algunas mujeres en el momento de la fiesta (a las mujeres ladinas); y mientras que desde los prejuicios racistas algunas de sus cadenas se ven permeadas a través de las filiaciones construidas desde ciertos niveles de estatus económico y/o político, son finalmente las mujeres indígenas a lo largo de las distintas etapas del ciclo de su vida quienes se ven totalmente marginalizadas y negadas en su condición humana. Así lo muestra este caso, en el que “los hijos” se ven forzados a negar a “sus madres”. No obstante, las erosiones que los mismos varones indígenas experimentan, no sólo en el plano de su legitimidad pública, también el mismo tono del testimonio citado lo muestra, sino en el de su subjetividad, necesitarían profundizarse para entender las maneras en la que el patriarcado se reproduce en sociedades caracterizadas por las racionalidades racistas, elitistas y excluyentes, permitiendo dar cuenta de cómo las relaciones patriarcales han sido partícipes de la constitución de las identidades.<sup>36</sup>

### ¿A partir de la democracia, sólo asimilación?

La forma en la que se fueron refuncionalizando los cambios impulsados por el proyecto liberal no permitió que se superaran las relaciones coloniales de dominación hasta la Revolución del 44, con la caída del régimen liberal. En ese momento se impulsaron transformaciones como la eliminación del trabajo forzado, el impulso de la llamada “modernización agrícola”, la ampliación de la lógica formal de la ciudadanía restringida tanto para las mujeres como para los indígenas (Mérida, 2001) y la apertura de espacios de organización que lograron agrietar el sistema vigente hasta entonces, posibilitando así, junto a otra serie de factores, la emergencia posterior de nuevas formas de interacción y la configuración de nuevos sujetos sociopolíticos.

Distintas etnografías discuten cómo se fueron gestando, con sus especificidades locales, las luchas campesinas indígenas, la apertura para la incidencia de las mujeres y la promoción de espacios juveniles a raíz de las posibilidades democráticas que se instauraron

36 González Ponciano (1999: 37) deja traslucir este tipo de vinculaciones asociadas a la construcción identitaria de lo ladino a niveles más amplios parafraseando una expresión: “No tiene la culpa el ladino sino el blanco, criollo o capitalista extranjero que lo obligó a negar a su madre”.



por primera vez en el país, siendo el análisis de la experiencia de Patzún uno de los que más enfatiza la importancia que tuvieron las transformaciones impulsadas a nivel central por los gobiernos de la Revolución en la configuración de los nuevos sujetos colectivos a nivel local.<sup>37</sup> Por su parte, Édgar Esquit en su interpretación sobre ese período en Comalapa, recalca con más fuerza el papel que jugaron las élites ladinas a nivel local en la definición de las fronteras y los límites de “la ciudadanía” en función de sus propios intereses (según él, no siempre vinculados a la clase dominante), así como a los procesos indígenas locales de lucha por la igualdad a través de la educación y el acceso al poder político municipal. Desde ambas vertientes, Esquit plantea, aunque no llegue a desarrollarlo en el texto, cómo las mujeres y los pueblos indígenas han ido compartiendo distintos desafíos, haciéndose evidentes para él las vinculaciones que se establecen entre las relaciones “de género, económicas y étnicas” en los procesos de transformación social.

Al mismo tiempo, este autor también señala cómo las élites indígenas de ese contexto buscaban “modernizarse usando las herramientas políticas del Estado liberal”, teniendo entre los antecedentes lo sucedido en la primera parte del siglo XX, cuando las posiciones privilegiadas (rangos militares o puestos ediles) eran utilizadas para satisfacer “intereses personales” y para construir su superioridad sobre la condición de vida igualmente indígena pero campesina. Esquit hace referencia al comportamiento de algunas élites de esta manera: “Se ufanaban de sus conocimientos y su poder frente a los otros indígenas campesinos y favorecieron a los ladinos cuando tomaron puestos en la municipalidad”.

Así, la ideología liberal del progreso y la modernidad estaba arraigada en las mentalidades de los estratos indígenas y ladinos más privilegiados (González Ponciano, 1999: 33), implementándose distintas acciones y variantes del proyecto asimilacionista orientado a lograr homogenizar a “la nación”.<sup>38</sup> Pero ello no ocurría sin tensiones, ya que como Esquit señala, de nuevo en el contexto de Comalapa, daba lugar a lógicas tan contestatarias como contradictorias. La “autoexclusión”, por ejemplo, ante la obligatoriedad establecida por las autoridades de asistir a las escuelas públicas, se gestó a través de una serie de mediaciones. Sin duda fue un reflejo de las condiciones económicas que prevalecían para la mayoría de la población, pero también la dimensión subjetiva de un “temor” gestado a través de las históricas relaciones de explotación, segregación y marginación; de las diferencias

37 Enrique Sincal señala la importancia de develar cómo las clases más poderosas han sido invisibilizadas a partir de la dicotomía indígena ladino; no obstante, a lo largo de su trabajo describe cómo desde la vida cotidiana se ha percibido, experimentado y reproducido ese antagonismo, transformándose en las distintas etapas. A pesar del carácter burgués de la Revolución del 44, ese momento tuvo para él un impacto irreversible en el mejoramiento de las condiciones de vida indígena en Patzún; las transformaciones en el agro elevaron el nivel de acceso a los recursos productivos y a la educación, haciéndose visible la incorporación de las niñas a la escuela y la posibilidad de usar su traje (al menos en los espacios promovidos desde la acción católica), mientras se le ponía fin a las “agarradas” de los hombres indígenas para la prestación del servicio gratuito de alguacilería (“barrendero o mandadero”) y obras de infraestructura, lógica que luego continuaría en función de la prestación del servicio militar; siendo además ese momento en el que se rompió el monopolio político ladino, traducido en el ejercicio del poder municipal, y en el que emergen las expresiones organizativas indígenas que hoy constituyen, para él, el “movimiento indígena local contemporáneo”.

38 La misma Escuela de la Alameda (posteriormente Escuela Nacional Rural Pedro Molina), fundada en 1945 con el propósito de profesionalizar a todos los maestros del área rural, que hasta entonces ejercían empíricamente, se inscribe en ese marco de pensamiento. En la etnografía trabajada por Aura Cumes se registra cómo en la Constitución de la República (Art. 80) de ese mismo año se le atribuía a la educación la función de “conservar y acrecentar la cultura universal, promover el mejoramiento étnico e incrementar el patrimonio espiritual de la nación”.

culturales asociadas al contenido de las propuestas educativas y a la participación cruzada de las jerarquías de género en cada uno de esos elementos.

Luego del breve espacio de posibilidades económicas, sociales y políticas abiertas por la Revolución de Octubre, con la caída del gobierno de Árbenz, la intervención norteamericana y la aparición de la primera organización guerrillera en el contexto de la Guerra Fría, el Estado, deslegitimado como estaba, lejos de restituirse optando por construir la democracia, en seguida fortaleció los mecanismos de represión a fin de “gobernar”. Ya en ese contexto, mientras la esfera sociocultural se perfilaba como un espacio de expresión y para canalizar las demandas socioeconómicas y culturales en sí, también era utilizada desde el Estado como uno de los medios para hacer avanzar, desde los pactos patriarcales, las políticas integracionistas.

González Ponciano (1999: 27-39) registra que en el marco de la promoción indigenista de los años 60, específicamente con el gobierno de Ydígoras, se iniciaron los concursos para seleccionar a la “India Bonita”, dando según esa lógica, “por primera vez, participación social a la raza indígena en las ferias de Guatemala”. Además, también señala cómo a mediados de los años sesenta, cuando se polarizaba la relación entre el Estado, el ejército y los distintos sectores sociales, se promovían al mismo tiempo las elecciones de reinas indígenas en las zonas militares.<sup>39</sup>

Si bien las etnografías no contemplaron este último escenario, llama la atención que una de las maneras en la que más frecuentemente fueron representadas las mujeres a lo largo de los trabajos fue justamente bajo ese “rol” de reinas. Las distintas elecciones de reina registradas, además de reflejar la lógica patriarcal y cosificante que se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres y cómo las nociones de belleza<sup>40</sup> en esos espacios socioculturales se promovieron y aún se reproducen de manera segregada (la “reina indígena”), también permiten visualizar como la folklorización de la cultura sigue estando presente, a la vez que surgen nuevas formas de apropiación.

Brent Metz da cuenta de la elección de la Reina del Maguey, Reina Katú Sukchij, en el marco del “Festival Folklórico del Área Ch’orti”; Santiago Bastos habla de las relaciones “paternalistas” interétnicas que median la organización de esos eventos en el contexto de la feria de Choatalum, por ejemplo; siendo en la experiencia de San Juan Sacatepéquez registrada por Jones en donde surge una serie de condiciones distintas pero que en aras de la revalorización “cultural” terminan refuncionalizando las relaciones patriarcales.

En el municipio de San Juan, que tiene toda una trayectoria en este campo, el grupo Bonampak organiza a través de los comités culturales de las aldeas y caseríos, constituidos ya en una red a nivel municipal, los eventos de elección de reinas indígenas, que actualmente son percibidos como “eventos culturales mayas”. De acuerdo con Jones, “el grupo hace lo posible para formar a las jóvenes participantes en varios aspectos de la cultura maya: las premian con títulos de Princesa Kaqchikel como el de “*Ruk’u’x Q’ojom*” (Corazón de la Música) y el de “*Ru riy Qatit Jolom Bay*” (Nieta de Nuestra Abuela Jolom B’ay), las visten

39 La Rabin Ajaw elegida en Cobán, Alta Verapaz, fue una de estas expresiones y de las que mejor llegó a integrar distintos intereses, los de la legitimidad política y culturalmente integracionista con los económicos, por medio del turismo, hasta que este evento fue denunciado a principios de los años noventa por razones de discriminación.

40 Elemento claramente trabajado desde la experiencia de Estanzuela, Zacapa.

con trajes mayanizados<sup>41</sup> y les brindan oportunidades para participar en reuniones, talleres y viajes educativos enfocados en la cultura maya”.

El estudio registra cómo el grupo rechaza enérgicamente las críticas de quienes los acusan de no promover más que “folklore” y cómo se reivindica que, lejos de eso, se busca “familiarizar a las jóvenes con una visión más auténtica de la cultura de sus abuelos”, además de impulsar otras acciones como el reciente rescate de un centro ceremonial y la creación de una liga deportiva de pelota maya. Jones no especifica si las mujeres participan de la liga, lo que sería poco probable, pero en ambos planos las elecciones de reina parecieran ser entendidas como “un contrapeso frente al sistema educativo y los medios de comunicación en los que únicamente está representada la cultura ladina”. Así, no cabe duda de que desde esa dimensión la reapropiación de este tipo de eventos es cualitativamente distinta a las acciones impulsadas desde el Estado, y que sus posibilidades de ser espacios de resignificación de contenidos étnicos y culturalmente transgresores parecieran estar en marcha, sin embargo en ninguno de los casos ello va acompañado del cuestionamiento de las lógicas de dominación de género que se reproducen y llegan a profundizarse aún más, al reinstalarse sobre la base de las nuevas legitimidades construidas desde el proceso de revalorización cultural.

### **Dicotomía liberal, exterminio y memoria**

Volviendo al marco de las relaciones de dominación instaladas a partir de la contrarrevolución y del anti comunismo, todo el caudal político y organizativo promovido desde las transformaciones de la Revolución de Octubre y las acciones desarrollistas impulsadas tanto por el mismo Estado como a través del ala progresista de la Iglesia católica, entre otros, fueron siendo criminalizados progresivamente, al punto de que cualquier expresión de cambio, como lo eran en ese momento los mismos comités culturales, fueron siendo cada vez más reprimidos de forma selectiva.

Habiéndose cerrado los espacios de expresión e institucionalizado el terror, y con Estados Unidos incrementando su presencia a todos los niveles para evitar la reproducción de experiencias revolucionarias como la cubana, la lucha armada y el carácter antiindígena del Estado desembocaron finalmente en el genocidio como un hecho que se constituyó en “la confirmación más trágica del aborto de la nación en Guatemala” (González Ponciano, 1999: 32 38). Pero esto no puede explicarse sin aludir a la configuración híbrida de las distintas formaciones sociales, relaciones, prácticas y mentalidades a lo largo de los últimos siglos. El poder de la oligarquía y la defensa de sus intereses a través de todos los aparatos de “seguridad” del Estado son unas de esas continuidades que coexistían de manera simultánea con expresiones de la burguesía modernizante. Pero algo que no llegó a dimensionarse hasta la posguerra es la forma en la que la racionalidad del exterminio como medio de “resolver las diferencias” lejos de vincularse sólo al momento de la conquista ha permanecido como un elemento de la ideología de las élites, aun cuando pierde temporalmente su visibilidad.

41 Se hace uso del término como parte de la cita textual.



Sin ir más lejos, la legitimidad con que era planteada la discusión en los mismos medios de comunicación social, aun habiéndose superado los catorce años de dictadura, resulta ser lo bastante indicativa para reflejar la profunda subordinación a la que ha estado sometida en el país la vivencia humana indígena: “Pretender que en Guatemala se vigorice la cultura indígena, es condenar a nuestra patria a una eterna debilidad, a un *perpetuo dualismo*<sup>42</sup> de la cultura, a ser siempre una nación de indios irredimible y sin personalidad continental. Por eso a nuestros indios *o se les occidentaliza o se les destruye*; pero no podemos mantenerlos en su estado fuertemente estático, porque así sólo seremos un país para turismo; para curiosidades; una especie de *jardín botánico para diversión de los turistas*; pero jamás una nación” (Editorial de *La Hora*, 19 de febrero de 1945, citado por Smith, 1992; y otros, tomado de Brett, 1997).

Está claro que estas “discusiones” se desarrollaban en el marco de hallar la “mejor” manera de entrar en la modernidad, proyecto asociado a la homogenización de la nación del que se derivan una serie de consideraciones, pero acá se busca destacar sobre todo la contundencia con la que ha estado presente en la sociedad guatemalteca la propuesta de exterminio. Así, Casaús (1999: 62-82) muestra a partir de los datos recogidos un cuarto de siglo después (1978-1979) como aún siendo un sector minoritario (del 3 al 7% de la muestra) las teorías profundamente racistas del exterminio y/o de la “limpieza étnica” continuaban presentes. Además de reflejar la incapacidad de las élites para aceptar al “otro”, de estar vinculados a la propuesta de crear sociedades “paralelas que convivan pacíficamente sin mezclase entre ellas” (de corte segregacionista) y de justificarse como el medio “más barato y más rápido” para dar paso al progreso y al desarrollo, estos argumentos han logrado reproducirse, de acuerdo con la autora, por estar afianzados en el racismo de Estado<sup>43</sup> y en la manera en la que éste llegara a reforzarse a través de la dominación militar oligárquica.

Brent Metz señala que “en la mente de los ancianos ch’orti’s ‘siempre había guerra’” y que tenían dificultades para diferenciar los ataques y las masacres de una década a otra. Así, el conflicto armado y la tierra arrasada, que se nutrieron de la lógica del exterminio presente en las élites, también son discutidos por Enrique Sincal, quien plantea desde su perspectiva y la experiencia de Patzún que en ese momento los “sectores representativos ladinos se aliaron al ejército, mientras que sectores indígenas se aliaron al movimiento revolucionario y desde esas posiciones, las relaciones interétnicas alcanzaron su máxima expresión”. Y se retoman en el caso de la Escuela Pedro Molina en el que algunas de las voces plantean su temor a que pudiera darse “otra guerra interna” ante las “nuevas” propuestas de la multi e interculturalidad.

El surgimiento anterior de sujetos colectivos que vieron truncados sus proyectos y estrategias de cambio con la guerra, y el surgimiento de nuevos actores e intereses; la acentuación de una diferenciación social en las comunidades y municipios iniciada a

42 Las cursivas son propias.

43 Basada en los aportes de Foucault sobre el racismo de Estado, Casaús (1999: 62) plantea que es en él en donde el racismo se articula con otros discursos como el de la construcción de la nación, el reforzamiento del machismo y la aplicación burda del darwinismo o el generismo, pasando ellos a reforzar el imaginario racista de la élite. Así, el racismo se va a dispersar en toda la sociedad, reproduciéndose recreándose y reforzándose desde el Estado por parte de las élites criollas.

mediados del siglo XX, y que ahora se da en el marco de la escasez y la concentración de los recursos; la redefinición de los ejes de acumulación y de subsidiariedad de una economía escasamente productiva (remesas, turismo, por ejemplo); la reducción e instalación de un Estado de corte neoliberal; y los cambios tecnológicos asociados a la cultura del consumo son condiciones que actualmente median los discursos y las configuraciones identitarias pero también la configuración de nuevas alianzas posibles.

Luego del impacto de la guerra, de los desencantos provocados al constatar los verdaderos alcances del proceso de pacificación ante la apertura al libre mercado, ante la continuidad y el surgimiento de nuevas formas de explotación, marginación y violencia, y frente a la embestida de los intereses transnacionales con impactos diferenciados en los distintos sectores sociales, tal y como Tally y Chavajay lo muestran para el caso de San Pedro la Laguna,<sup>44</sup> los sujetos se ven cada vez más en la imperiosa necesidad de repensarse, redefinirse y de reinterpretar lo vivido a fin de “adaptarse” al nuevo momento y/o darle continuidad a sus luchas.

Pero el hecho de ir integrando y/o distanciando vivencias, memorias y desafíos, en medio de esa “actualidad híbrida” que Jones no dejó pasar desapercibida, es en sí mismo otro campo en tensión y disputa. Hay quienes como Sincal, por ejemplo, interpretan el conflicto armado asignándole un mayor peso al antagonismo de la dualidad entre indígenas y ladinos, descontextualizándolo así de la lucha de clases y de un conjunto de factores que lo condicionaron tanto en lo interno como en el plano internacional. Planteo que esto no significa dejar de reconocer el papel cardinal que jugó el racismo en la manera en la que la disputa de los intereses del capital se hizo presente en la deshumanizante experiencia guatemalteca, sino todo lo contrario, es asumir la complejidad en cómo las históricas relaciones de dominación racial, étnica y de clase buscaron “resolverse” y se reprodujeron en el mismo.<sup>45</sup>

En casos como en el de Choatalum, San Martín Jilotepeque, donde siguen campeando aún el miedo, la impunidad y las estructuras de poder contrainsurgente que se han refuncionalizado, las mujeres fueron las que rompieron con el silencio, y al reorganizarse para lograr la exhumación y el resarcimiento se han articulado a procesos de “salud mental”.<sup>46</sup> En estos casos, al mismo tiempo que se procura fortalecer la unidad comunitaria y “el orgullo y la recuperación maya” se reconstruyen los porqués de la violencia sufrida, asumiendo el desafío de integrar en sus narraciones las interpretaciones que surgen de las distintas trayectorias organizativas y de lucha por la justicia social (las luchas culturales, sociales, religiosas o como trabajadoras/es explotadas/os). De acuerdo con Bastos, en ese contexto eminentemente patriarcal “reforzado por la versión conservadora del catolicismo”,

44 Siendo los espacios, recursos y las formas de vida campesinas uno de los sectores más negativamente afectados.

45 Formas de reproducción en las que la violencia patriarcal llegó a expresarse a niveles extremos.

46 En este sentido, González Ponciano (1999: 35) destaca cómo a principios de los años 1990, más que los círculos intelectuales indígenas fueron las organizaciones de derechos humanos, integradas en su mayoría por mujeres mayas, las primeras en correr el riesgo de expresar en público sus demandas por el cese de la militarización y la opresión étnica.

las reivindicaciones étnicas y de clase, sin que se excluyan entre sí, se tensan,<sup>47</sup> y en medio de ello, las mujeres a pesar de mantenerse en las dinámicas internas de los comités mientras los hombres “suelen llevar la parte pública”, logran encontrar en esos espacios colectivos también recursos para fortalecerse, superar el miedo, salir de casa, olvidar los quehaceres y después de tantos años lograr finalmente hablar de toda la violencia que experimentaron: *“Yo no puedo hablar aún así en público, no puedo contarlo... Lo he intentado tres veces, no he podido”*.

Otros contextos desde los cuales se están gestando y reclamando nuevas configuraciones identitarias y versiones de la historia son, por ejemplo, como los del caso de Comalapa donde las agrupaciones juveniles se articulan a las de las mujeres y, asociadas a organizaciones populares y expresiones de izquierda, despliegan discusiones y acciones en las cuales los derechos de las mujeres, los mayas y los jóvenes se plantean de manera articulada. Pero mientras Brent Metz también constata cómo la reconstrucción de la historia reciente vinculada a la de más larga data impacta positivamente en la identidad, en la defensa de la tierra y en “el sentido de resistencia contra la discriminación” de las distintas generaciones ch’orti’s,<sup>48</sup> Manuela Camus desde el contexto urbano de la Colonia Primero de Julio nos recuerda que hay también toda una juventud que además de estar siendo orillada por la violencia y criminalizada, crece en medio de una sociedad que le “niega (entre tantas otras cosas) la historia”.

De nuevo, en esos escenarios de violencia extrema y de construcción del sentido de las experiencias vividas, las identidades se entraman generando múltiples posibilidades para avanzar en la superación de las condiciones de injusticia prevalecientes.

## TERCERA PARTE:

### 1 El multiculturalismo, realidades en construcción, discursos en disputa

Parto aquí de la base de reconocer que, luego de la firma de la paz y de la institucionalización de los discursos (aunque no de los contenidos) de liberación planteados por los distintos sujetos sociopolíticos, nos encontramos en un momento de transición pero también de confusión<sup>49</sup> en la manera en la que se ha venido percibiendo e interpretando la diferencia

47 Cómo asumir la participación o no en el movimiento revolucionario en un contexto aún mediado por el miedo y la impunidad, cómo plantearse la crítica contra el racismo sin negar lo vivido, cómo no asumir una identidad de “víctimas” reforzando los patrones de subordinación, cómo entenderse desde ese ser colectivo maya como parte de procesos compartidos más amplios de cambio y de justicia social.

48 “... tienen que conocer la historia, para conocer primero nuestras raíces, qué pasó cuando pasaron los españoles por aquí, y por qué los ch’orti’s viven en el campo y no en los pueblos...”.

49 Tal es el planteamiento que Camus nos traslada: “Si el término de ‘indígenas’ ya no es suficiente para que estos pobladores nombren la diversidad del mundo indígena, si no entienden la propuesta de ‘mayas’, ni se sienten ladinos; si tampoco desde el mundo indígena se aceptan ni se nombran las diversidades del mundo no indígena. Si la propuesta del binomio étnico de indígenas y ladinos ya no aplica y la multicultural de los pueblos tampoco cobra sentido. Si pensamos que nos encontramos en un momento de recambio de las definiciones y relaciones étnicas ¿deben mantenerse y aceptarse estos indicios de desencuentro e indiferencia? ¿cuál puede ser un proyecto étnico nacional que resulte incluyente?”

étnica en el país.<sup>50</sup> De ahí que un primer esfuerzo consista en explicitar algunos puntos de partida.

Está claro que a nivel mundial una parte de las propuestas multiculturales tiene sus orígenes a mediados del siglo XX, como resultado de “un conjunto diverso de movimientos y demandas, que cuestionaban la forma homogénea de entender la nación y una ciudadanía que ocultaba bajo su supuesta universalidad gran cantidad de exclusiones” (Bastos y Cumes, 2004: 5). Pero a pesar de todas las similitudes que pueda haber entre ellas, las razones y las premisas que movilizaron a los movimientos de liberación de países hasta entonces políticamente colonizados, a los inmigrantes en los países enriquecidos, a los afrodescendientes que en Estado Unidos demandaban derechos civiles o a los que luchaban por el reconocimiento de autonomías en las mismas naciones europeas, entre otros, han sido y siguen siendo suficientemente distintas en su construcción y circunstancias históricas como para ser abarcadas a través de un mismo término: la multiculturalidad.<sup>51</sup>

En Latinoamérica, y en la misma región centroamericana, las lógicas que los procesos de conquista (con mayor o menor grado de exterminio perpetrado), colonización y construcción de los proyectos nacionales tuvieron en cada país (Euraque, Gould y Hale, 2004) han requerido ya de una aproximación específica que permita comprender cómo se han venido entendiendo y configurando las diferencias étnicas en particular, y no con la idea de aislarlas sino más bien de reconocer las distintas maneras en las que llegan a articularse a los procesos globales.<sup>52</sup>

Pero esa misma acumulación de reclamos y de “luchas tenaces” que se desarrollaron en distintas partes del mundo (Bastos y Cumes, 2004: 6), como ocurrió en la década de los 70, con otros movimientos sociales internacionalistas como el de las mujeres, fue obligando a los Estados nacionales a tener que reaccionar, creándose así condiciones para debatir y definir una serie de planteamientos históricos, socioeconómicos, políticos y jurídicos en torno a los derechos colectivos. Pero justamente en esa misma medida, las propuestas y las reivindicaciones de estos movimientos se fueron institucionalizando y empezaron a ser apropiadas por instancias que, a distintos niveles (nacionales e internacionales), también

50 Etapa frente a la que considero que no ha sido muy esclarecedor el hecho de que por factores asociados a las condiciones neoliberales bajo las cuales se realiza actualmente la investigación no se haya podido contar en la mayoría de las etnografías con discusiones que problematizaran teóricamente las categorías que en los distintos espacios sociales estarán siendo de uso más común, recuperando al menos en parte sus genealogías conceptuales a fin de dar más luces sobre las complejidades que ellas pueden estar encubriendo. Abordar las discusiones sobre racismo, etnia y cultura; o sobre el papel que el poder, la percepción, los factores estructurales o los mismos procesos de construcción y esencialización juegan en la conformación múltiple y dinámica de los sujetos, por ejemplo, hubiera permitido ubicar con mayor claridad los análisis que se plantean con relación al multiculturalismo. Pero creo que esa ausencia está también asociada a la amplitud del objetivo inicialmente planteado, el cual incluye en un mismo momento de indagación el análisis del discurso, de la identidad y de la ideología en una diversidad de contextos, campos y escalas de análisis.

51 De ahí que la lógica con la que las feministas de la igualdad como Amelia Valcárcel, Celia Amorós o Rosa Cobo discuten los efectos de las políticas multiculturales en función de la pérdida de derechos y/o la legitimación de dichos procesos para las mujeres en el contexto de la inmigración en Europa, no pueda ser la misma que la que, bajo el uso de los mismos términos, se lleva adelante en los países periféricos y que experimentaron procesos de conquista y colonización. Dichas realidades necesitan ser pensadas desde su propio contexto y formación histórica.

52 Proceso que pasa también por reconocer las diferentes vivencias que experimentan los mismos sujetos. Irma Alicia Velásquez (2004: 9) en uno de sus trabajos argumenta, por ejemplo, cómo las mujeres mayas, particularmente, en el contexto guatemalteco enfrentan el mayor peso del embate del racismo, sexismo y clasismo a raíz de que el poder económico, político y cultural se articula y se pone al servicio de las fuerzas transnacionales.

las fueron resignificando y despolitizando al integrarlas a sus discursos.<sup>53</sup> De ahí que propongo entender el “multiculturalismo” como una generalización construida a partir de esos procesos de descontextualización y ahistorización de las legítimas demandas por el reconocimiento de la multiculturalidad y de la multiétnicidad que caracteriza a distintos estados nacionales; y que aunque aparentemente represente una de esas formas en las que se están “resolviendo” en el mundo los reclamos de los colectivos históricamente oprimidos, no sea sino un campo más en disputa,<sup>54</sup> ya que dicha “subyugación” no fue construida únicamente “por ser diferentes” (Ibíd., 2005: 8) sino más bien, y desde la lógica planteada en repetidas ocasiones por Casaús, a partir de cómo dicha diferencia ha sido concebida, organizada y utilizada para justificar la apropiación del trabajo y la concentración de la mayor parte de los recursos.

Bastos y Cumes (2004: 5-7) proponen en sus hipótesis de partida concebir la “ideología multicultural” o el “multiculturalismo” como la manera de entender la diversidad cultural (la “diferencia étnica”) presente en el país y su relación con el Estado; así como que la manera cada vez más “legítima” –si no la más habitual– de regir a la diversidad ya no es la nacional liberal sino la multicultural. El multiculturalismo sería para ellos, entonces, esa forma de asumir políticamente el reconocimiento de la diversidad cultural bajo el entendido de que esto solucionará los problemas históricos de exclusión. Al mismo tiempo, plantean el relacionar de manera directa “*la ascunción de la identidad maya por parte de sectores concretos de la población que hasta ahora se autodenominaban indígenas*” con cualquier forma de “*incidencia del discurso multicultural*” (Ibíd., 2004: 28). Desde su perspectiva, se busca cuestionar esa nueva forma de identificación que conlleva una propuesta política, y que “supone que el Pueblo Maya, por ser tal ‘pueblo’, tiene una serie de derechos específicos dentro del ideario de la igualdad ciudadana”; y que, al “proceso de asumir esa identidad y esa ideología” es a lo que se le puede llamar mayanización.

Considero que, a la luz de las mismas discusiones, de los hallazgos etnográficos y de otros referentes, encuentro en estos planteamientos varias dificultades, siendo una de ellas la anteriormente planteada: el multiculturalismo “desde arriba” no es igual a la reivindicación de la multiculturalidad “desde abajo”,<sup>55</sup> pero sin duda, y como distintos trabajos lo muestran, la confusión está dada. Caracterizar sistemáticamente el discurso multicultural en Guatemala reconociendo las relaciones de poder y los intereses que de manera concreta tienen los distintos actores que se apropian de él reproduciéndolo o recreándolo pareciera necesario a fin de desmontar, o dar cuenta de, la/s ideología/s que

53 Este tipo de procesos de institucionalización, apropiación y despolitización de las propuestas y discursos han sido ampliamente discutidos en el seno del movimiento feminista, siendo uno de los ejemplos más emblemáticos lo que sucediera con la categoría de género, llegando a convertirla en una herramienta de la tecnocracia desarrollista a nivel internacional. Otro ejemplo podría ser la experiencia más reciente, en la que las propuestas, concepciones y planteamientos del movimiento indígena y campesino fueron integrados en la política oficial de Desarrollo Rural, sirviendo para legitimar desde ese discurso una institucionalidad y un conjunto de medidas que beneficiarán a determinados grupos empresariales, mientras las desigualdades y la concentración de los recursos se continúa reproduciendo.

54 Esquit lo plantea de esta manera: “De cualquier manera, hay que recordar que el multiculturalismo no es una ideología de dominación por sí misma, sino que en muchos momentos es adaptado para serlo”.

55 Las mismas propuestas que hicieron posible en su momento el AIDPI, por ejemplo, requerirían ser puestas en perspectiva a fin de reconocer que lo que el Acuerdo en sí llegó a recoger fue aquello que permitió la correlación de fuerzas durante la negociación; a la vez que contiene una visión mucho más integral, y no únicamente, como muchas veces se discute, la demanda de derechos culturales.



están sustentándolo, a la vez que para llegar a deslindarlos y recuperar los contenidos legítimos de su demanda, pero sin desarticularlos de las reivindicaciones socioeconómicas a las que desde su origen siempre estuvieron vinculados; sería necesario partir de la misma multiculturalidad y de la búsqueda de su reconocimiento como un hecho social, históricamente construido y que recién comienza a expresarse políticamente desde muy distintos ritmos, fuentes y maneras a nivel nacional.<sup>56</sup>

Al mismo tiempo, podríamos preguntarnos desde cuándo y desde dónde surge el multiculturalismo. Y si bien es cierto que el reconocimiento del carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación guatemalteca como tal no llegó a plantearse como un compromiso a ser asumido por el Estado hasta 1995,<sup>57</sup> esto ya hacía un buen tiempo que venía siendo parte del mismo proyecto asimilacionista y de las estrategias y formas de gobernar. Schirmer (1998: 149-198) muestra, por ejemplo, cómo el ejército asumió el papel de agente “civilizador”, partiendo de la imagen de un soldado dócil, “descendiente de guerreros mayas heroicos”, a quien se debía “forjar”. Posteriormente se generalizó el uso de nombres mayas para las unidades especializadas de lucha antiguerrillera (González Ponciano, 1999: 32), siendo la ‘participación’ indígena y la ‘integración’ las consignas del mismo golpe de estado de 1982. Poco después, el Consejo de Estado instituido por Ríos Montt respondió justamente a esa visión de “incluir a los pueblos indígenas”, estrategia que Héctor Gramajo discute con Schirmer como la forma en que se buscaba “consolidar una identidad guatemalteca” dejando de ser “cinco naciones separadas”, así como parte de un proceso que “debía ser por etapas” incluyendo entre ellas a ese “bebé” de la Campaña de Pacificación: “la democracia”.

A mi juicio, los mismos materiales de Asuntos Civiles y el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo fueron “mayaficados”, y de esa manera la apropiación de símbolos, costumbres e idiomas mayas también ha dejado de ser útil, bajo determinadas circunstancias, para promover la identidad y la cultura indígena, siendo éstos utilizados, por el contrario, con el objeto de lograr “rescatar” la mentalidad de “la nación guatemalteca” y de avanzar hacia su integración. Por último, Schirmer explica cómo siendo parte de una guerra psicológica de esta nueva etapa, el ejército ha inventado mecanismos ideológicos, formulaciones lingüísticas y creado memorias a su conveniencia (disociando por ejemplo a los sujetos de su “pasado ‘subversivo’ reciente”) a fin de llegar a perfilar a ese “Maya Autorizado” que encaja mejor con el “nuevo Estado guatemalteco moderno”.

A la luz de lo anterior resulta difícil poder asumir “el multiculturalismo”, toda forma de ‘participación’ de los pueblos indígenas o identificación con ‘lo maya’, como parte de

56 Por ejemplo, el comunicado del 20 de Octubre de 1980 del Comité de Unidad Campesina (CUC) es rico en planteamientos que ahora, y desde el marco de análisis de este esfuerzo, bien podrían ser entendidos como “producto” del “multiculturalismo” (“multiculturalidad desde arriba”): “los ricachones y el gobierno asesino de Lucas, que son los descendientes de los que robaron y masacraron a nuestros pueblos en tiempos de la invasión y la colonia, siguen robando y haciéndose grandes ganancias con nuestro sudor en las fincas de café, algodón y caña, con nuestra cultura, lenguas, trajes, con nuestros templos y demás riquezas que nos heredaron nuestros abuelos MAYAS, y mientras por otro lado quieren acabar con nosotros los indios bombardeando nuestros pueblos”. Esta referencia nos muestra la integralidad de las demandas que se planteaban a la luz de las relaciones históricas de poder y permite complejizar semánticamente el análisis que parte de las formas de autoidentificación sin quedarse en ellas, pero también muestra la manera en que las mujeres continuaban siendo subsumidas en lo masculino.

57 A través de un conjunto de transformaciones sociales, económicas, políticas y jurídicas y culturales; y con antecedentes en la Constitución de 1985.

un proceso de liberación. No pareciera válido tampoco, en el marco de los antecedentes ideológicos vinculados a la segregación y al exterminio previamente planteados y en el contexto de haber ganado la guerra los sectores dominantes, llegar a creer que ellos han decidido sencillamente “reconocer la importancia de enfrentar de manera constructiva las diferencias étnicas” en el país, tal y como Adams (1999: 180) propone. De ahí que, si bien es cierto que se ha dado un cambio discursivo respecto a la “nación homogénea y/o bipolar” propia del proyecto liberal, actualmente la apropiación de las propuestas y demandas populares por parte del Estado,<sup>58</sup> pareciera más bien coincidir con las rupturas y continuidades del Estado liberal y con los intereses nacionales y transnacionales del proyecto neoliberal, perfilándose, como Hale (2004: 19 51) bien señala, como una nueva estrategia para gobernar que bien podría ser descrita como un “multiculturalismo neoliberal”.

De ahí que el multiculturalismo para ser comprendido frente a la multiculturalidad precisa situarse como un elemento más de la relación conflictiva entre los distintos intereses y actores sociales; analizando el papel que juegan respectivamente como parte de los procesos de dominación y de construcción de las propuestas contra hegemónicas.

Otro de los enfoques que considero importante problematizar a partir de las premisas iniciales es la manera en la que podemos estar homologando multiculturalidad con multiétnicidad, tendencia referida también por Dary (en este mismo volumen) y que conlleva junto al riesgo de omitir así un conjunto de características propias de lo étnico (una historia compartida, territorialidad, autodeterminación, formas comunes de hacer y de entender el mundo, etc),<sup>59</sup> también el de enfatizar desde el comienzo el peso que la dimensión cultural (frente al carácter biológico, o las dimensiones económicas o políticas, según el plano) tendrán en nuestros análisis.<sup>60</sup> En ese mismo sentido, así como las mismas etnografías lo muestran, el proyecto político Maya trasciende al multiculturalismo,<sup>61</sup> y considero que asociarlo de manera tan directa a cualquier construcción identitaria indígena (maya) y “no indígena” (ladina), sin contemplar por ejemplo, discusiones sobre la población xinca o afrodescendiente, entre otras, termina siendo un marco de análisis que implícitamente reproduce la lógica de la bipolaridad desde la perspectiva de “las mayorías”.

Finalmente, asociado a lo anterior, y partiendo de las difusas fronteras entre la autoidentificación y los análisis de identidad que se trabajaron a lo largo de los distintos estudios, considero importante tener en cuenta dos aspectos. Uno, el de revisar la manera en que podemos estarle asignando a la identidad “maya” un determinado carácter que no necesariamente coincide con las perspectivas, al menos no con todas, de los sujetos. ¿Es la identidad maya una identidad cultural, étnica, política o histórica? ¿Cómo se articula con

58 En la que cada cual termina teniendo una identidad casi estática y claramente definida a la que le corresponden ciertos derechos fundamentalmente culturales.

59 Aspecto no poco relevante porque más que las categorías de cultura, o de “maya” como tales, es la etnicidad (Pueblo, nación) la que en el marco del derecho internacional le permite a las poblaciones llevar adelante demandas propias del reconocimiento de sus derechos colectivos.

60 Coincido con Claudia Dary en observar que en los distintos trabajos se abordó en menor medida “la mayanización como la defensa y el ejercicio de formas de derecho consuetudinario, la defensa de la propiedad, autonomía y autogestión comunales e iniciativas en contra del racismo”.

61 “La mayanidad” de acuerdo con Marcelo Zamora; “la lucha Maya” de acuerdo con Benavides y Grisales; la “resistencia indígena” para Enrique Sincal.

otros elementos e identificaciones ideológicas de los sujetos (mayas neoliberales, mayas socialistas, mayas feministas o social demócratas)? o ¿cómo la manera en la que se concibe la identidad permite a las sujetos integrar sus múltiples adscripciones y pertenencias y construir alianzas o le aleja de esa posibilidad en los planos individual y colectivo?

El otro aspecto se refiere, por una parte, a la contextualidad en que necesitan ser comprendidas las “etiquetas” (Adams, 1999: 178); es decir, las distintas nociones que el ser Maya, indígena, etc. podría estar conteniendo más allá de aquello que es nuestro propio punto de partida. Y, por otra, a lo que Little Siebold (2004: 209) plantea desde su aproximación a la realidad de San Francisco Quetzaltepeque respecto a cómo “la densa complejidad de las identidades que emergen del discurso local demuestra (que), el esfuerzo analítico de examinar dinámicas sociales adoptando un enfoque que divorcia la identidad étnica de otras identidades, tiene el efecto de suprimir e ilegitimar otro cúmulo de identidades que son críticas respecto a la manera en la que las personas se perciben a sí mismas”.<sup>62</sup> De ahí que, aunque desde mi perspectiva, más que en relación a “distintas identidades”, dicho divorcio se da en la experiencia de las personas y en las representaciones que de ellas se hacen, más bien desde el plano de una “sola identidad” configurada de manera permanente a través de múltiples identificaciones, pertenencias y raíces (que aún nos cuesta llegar a captar y a conceptualizar),<sup>63</sup> considero que la superación de dichos enfoques permitirían comprender el desafío planteado por Hermelinda Magzul en el penúltimo de los encuentros del proyecto: “Soy mujer, maya kakchiquel, soy..., todo esto, y al mismo tiempo”.

### *¿Desde los logros del multiculturalismo?*

Partiendo de distintos planos y perspectivas y de las mismas contradicciones entre el carácter liberador o asimilacionista que cobran los diferentes discursos multiculturales, las etnografías nos permiten visualizar desde la dimensión subjetiva cómo aun en medio de esas tensiones los sujetos se van fortaleciendo en su percepción y valoración de sí mismos: “La ideología que nos inculcaron era la de la castellanización, todos teníamos que pensar al unísono y pensar que aprender nuestro idioma era un atraso: si utilizábamos el traje, éramos antiguos y no era valor para las personas”;<sup>64</sup> “Es un cambio enorme cuando los campesinos reclaman su indigenidad

62 Desde la importancia de las historias locales y de pre conquista, las relaciones sociales actuales, las construcciones subjetivas del territorio o el impacto de la división política administrativa impuesta desde el Esrado, entre otras. De acuerdo a las etnografías, las personas se autoidentifican como “visitecas”, “mayas”, “maya kakchiqueles”, “jakaltecas”, “popti’s”, “mayas popti’s”, “indígenas”, “profesionales” sin exclusiones, más bien de manera flexible y contextual, aunque no sea necesariamente siempre así respecto a cómo identifican a las/os otras/os como “los del pueblo”, “los de la montaña”, etc. (siendo éste un aspecto pendiente de profundizar desde las particularidades de la realidad guatemalteca).

63 Jones hace un énfasis en este mismo sentido cuando apunta cómo algunas expresiones de la izquierda en Guatemala han comenzado a “aceptar que los actores sociales tienen identidades simultáneas —de clases, género, etnia, etcétera , y que cada una de ellas, y la articulación de todas, sobresalen y posicionan en un ambiente social específico y con relación a los otros actores”. Adela Delgado (2000: 21) desde su experiencia plantea: “Lo que llamamos IDENTIDAD se mueve como la serpiente de la vida y se transforma como el caracol del desarrollo puesto que, tal como me sucedió, poco a poco ciertos elementos subyacentes fueron convirtiéndose en nombres indispensables e insoslayables, de tal forma que si no los digo, niego una dimensión de mí. Esto hace unos doce años no lo consideraba necesario, puesto que yo era simplemente ‘persona’; pero hubo un camino que me permitió ir descubriendo las diversas facetas que convergen en la mujer que soy y que continúa como proceso, puesto que todavía no he encontrado todos mis nombres, y esa búsqueda constante es la que mueve y da sentido a mi vida”.

64 Testimonio registrado por Brett desde el caso de la Defensoría de Derechos de los Pueblos Indígenas de la PDH.

en vez de negarla”;<sup>65</sup> o se van construyendo espacios que permiten avanzar en un mayor conocimiento y respeto mutuo. En la Escuela Pedro Molina, por ejemplo, Cumes apunta cómo ello “ha contribuido a mejorar las relaciones humanas entre las y los alumnos”; “antes habían más estudiantes que se avergonzaban de su apellido o se avergonzaban de su mamá”.

No obstante lo anterior, en la mayoría de contextos puede observarse cómo también prevalece “la supremacía blanca”, de la que nos habla González Ponciano (1999: 38-39), mediando las relaciones cotidianas, la sexualidad y la construcción de relaciones de parentesco (Camus, Girón y Zamora),<sup>66</sup> y frente a la cual el mismo autor plantea que si en verdad “se quieren remover los prejuicios de casta en Guatemala es necesario que se hagan explícitos los traumas derivados de la situación colonial y se reconstruyan con detalle la historia de las relaciones entre indígenas, ladinos, blancos y extranjeros”. Uno de los trabajos que mejor permite visualizar en qué medida es válido este planteamiento es el de Sincal. Desde el contexto de Patzún, Chimaltenango, se palpa la existencia de una *memoria viva* respecto a las heridas producidas por las políticas de gobierno del Estado guatemalteco. Se describe, por ejemplo, aquello que las mujeres experimentaban ante el trabajo forzado al que eran obligados sus compañeros; el antagonismo y hasta el terror con que las niñas, niños y adolescentes han sido socializados dada la personificación de “ogro” en la figura de los ladinos; o la indignación por el fuerte sufrimiento causado a través de los distintos reclutamientos forzados tales como “las agarradas”.<sup>67</sup>

En lo que se refiere a la aproximación al “multiculturalismo” en el plano de las políticas públicas, mientras que con respecto a la Defensoría de los Pueblos Indígenas Brett da cuenta de cómo en la burocracia prevalecen los discursos políticamente correctos y se disocia la relación entre el multiculturalismo y la lucha contra el racismo; Acevedo, con relación al Ministerio de Cultura y Deportes, aun cuando refuerza la vía de la ciudadanía y la institucionalidad del Estado como la única ruta para lograr transformaciones sustantivas, también plantea la manera aparentemente “contradictoria” en la que el Estado responde a las distintas demandas, señalando que desde el discurso multicultural oficial se atienden las reivindicaciones culturales porque corresponden a un orden “menos conflictivo”, en tanto que aquellas de carácter socioeconómico se postergan ya que representarían verdaderas transformaciones en las estructuras de poder.<sup>68</sup>

65 Esta observación de Brent Metz, después de catorce años de trabajo en la región ch'orti', contrasta enormemente con la profunda opresión que se vive en contextos como los de San Juan Sacatepéquez, en donde ciertas prácticas de la religiosidad maya son sometidas aún a la experiencia de la clandestinidad; al mismo tiempo, sólo esa visión de largo plazo propia de cada localidad es la que nos permitiría valorar en qué medida lo que observamos ahora es el resultado de las políticas de identidad actualmente impulsadas y/o más bien permitidas por el Estado, ya que como Falla (1978: 552) lo muestra, a mediados de los años 70 también era posible, a la luz de un contexto medianamente más favorable, notar cambios en la estima de los sujetos: “Los individuos que antes escondían su identidad, al encontrar un ambiente más favorable hacia su cultura se ven alentados a mantenerla”.

66 Aunque más allá de esto, impera la noción rígida de “pureza” tanto desde la mentalidad ladina como indígena, siendo ésta en el campo ideológico otra esfera común sobre la que sería importante trabajar desde la lógica de traducir las diferencias.

67 De acuerdo con Sincal, “las llamadas ‘agarradas’ eran prácticas de cacería humana llevadas a cabo por grupos de ladinos para atrapar indígenas para el servicio de alguacil (barrendero, o mandadero de la municipalidad). Para esta misión se utilizaban látigos largos de cuero, con punta de plomo, de tal manera que al tirarlo, éste se enrolla en las piernas para derribar a la presa”.

68 “...mientras que acepta las demandas culturales como legítimas demandas, por ejemplo relacionadas al uso de trajes, idiomas, sitios arqueológicos como sitios sagrados. etc., se califica a los mismos indígenas de manipulados o desinformados cuando establecen reclamos por autonomías, salarios o derechos sobre el control de recursos naturales”.

Desde el plano de los espacios locales, las discusiones se desarrollaron fundamentalmente a partir de las posibilidades del Estado nacional, llamando la atención que, con alguna excepción, no aparecieron elementos relacionados con los cambios necesarios en la estructura político administrativa del Estado ni con la construcción de un estado multinacional. Esquit plantea, por ejemplo, que las luchas indígenas y mayas fluyen entre la búsqueda de la igualdad en el marco de “la ideología étnica nacional liberal y el capitalismo” o la de la “autonomía política”,<sup>69</sup> compartiendo ambas propuestas, finalmente, las mismas estrategias y fundamentos: educación, formación profesional, trabajo e ideología bipolar.

Por su parte, otros autores analizan el multiculturalismo desde su vinculación con los actores sociales, enfatizando, en el caso de Camposeco, por ejemplo, las fuertes contradicciones que para el movimiento maya conlleva esa cercanía con las propuestas oficiales; mientras que Sincal o Jones lo abordan desde las tensiones que se alimentan de las distancias construidas entre los ámbitos locales y nacionales, asociadas a los intereses y a la diferenciación de clases sociales que las median así como al mayor o menor grado de “integralidad” de las distintas propuestas o proyectos políticos.

Tally y Chavajay lo problematizan vinculando los cambios generacionales en la economía y en la cultura y en función de los desafíos que los mismos sujetos plantean para enfrentar la globalización; siendo Grisales y Benavides quienes proponen construir matrices más complejas para su análisis, tomando en consideración a los actores, ámbitos y discursos como un conjunto de fuerzas en tensión y a partir de cuyas interacciones las propuestas de transformación que se impulsan desde la lucha Maya están siendo más o menos orientadas a plegarse a la corriente “consumista globalizadora” o a los proyectos de emancipación.

Así –y asumiendo que el “multiculturalismo” precisa ser analizado en distintos planos y que frente a la posibilidad de construir una “multiculturalidad desde abajo”<sup>70</sup> lo que proviene actualmente del Estado es más bien un discurso capaz de refuncionalizar el proyecto asimilacionista que converge en intereses con las fuerzas neoliberales, a lo largo de este artículo se ha buscado ir respondiendo de distintas formas a las preguntas iniciales, retomándolas ahora de manera más concreta: ¿Cómo están recibiendo, interpretando o recreando de manera diferenciada mujeres y hombres, los discursos, identidades e ideologías asociadas al “multiculturalismo”? ¿Ha transformado, refuncionalizado y/o profundizado el “multiculturalismo” las relaciones patriarcales preexistentes?

### *Multiculturalismo, mujeres y voces silenciadas*

Sumado a los análisis ya desarrollados, algunos trabajos nos muestran cómo las mujeres a partir de su propio protagonismo crean espacios, como las conmemoraciones del Día Internacional de la Mujer, que le permiten expresar sus planteamientos reivindicando sus derechos como mujeres y como mayas, pero demandando desde esa perspectiva no sólo el reconocimiento sino el acceso a los recursos y a mejores condiciones de vida (Zamora

<sup>69</sup> Aunque ella está asociada para él siempre a las propuestas “multiculturalistas”.

<sup>70</sup> Se plantea la “multiculturalidad desde abajo”, desde una perspectiva no geométrica ni jerárquica entre problemas o sectores sociales sino más bien desde aquella planteada por Isabel Rauber (2005) que “condensa a lo que nace y hace el fundamento de lo existente que se quiere transformar o sobre lo que se quiere influir”.



y Benavides y Grisales). En el contexto particular de Santa María Visitación, las mujeres parecieran haber ganado espacios desde los cuales argumentan y demandan la equidad y la coherencia con el planteamiento de la “complementariedad” tanto a nivel interpersonal como a través de los programas de desarrollo que se impulsan.<sup>71</sup> No obstante, ello contrasta con los pocos espacios que recién comienzan a abrirse a ese nivel en otros municipios estudiados, como sería el caso de San Bartolo Aguas Calientes.

Por su parte, Cumes, a partir de las voces que registra, muestra cómo desde algunas mujeres mayas se expresa la insatisfacción por la manera simplista, estereotipada e inferiorizada en que el multiculturalismo se lleva a la práctica. Una profesora maya kaqchiquel de la Escuela Pedro Molina lo plantea de esta manera:

*“No estamos buscando una competencia. No queremos decir: somos los mejores, ni que nuestra cultura es lo máximo. Lo que nos interesa es el respeto y la libertad de practicar nuestra forma de vida. Porque es cierto que en la Escuela se respetan los idiomas, los trajes, los bailes. Pero esa es sólo una pequeña parte de nuestra vida, que muchas veces sólo se presenta como folklor (...). El pensamiento maya todavía se ve como mitos y leyendas, o como algo aburrido. (...) No, yo creo que hay que avanzar, pero hasta allí no han llegado los cambios...”*

De hecho, en la mayoría de los trabajos, más allá del análisis de las identidades, de las identificaciones o autoidentificaciones (marco en el que las mujeres son representadas prioritariamente en su relación con el idioma y con el uso del traje), la dimensión del pensamiento y de los significados es casi completamente obviada a no ser por excepciones como las de Benavides y Grisales, quienes desde las vivencias en Santa María Visitación problematizan cómo el “epistemicidio”, junto al genocidio y al etnocidio, también ha sido parte de los elementos de la dominación, y plantean cómo las estructuras de pensamiento, lejos de ser monolíticas, inflexibles y permanentes son las que han hecho posible la resistencia a través de su diversidad, adaptabilidad, flexibilidad y capacidad de cambio.<sup>72</sup>

### *Mucho más que símbolos*

En los discursos del multiculturalismo, a las mujeres en general, y en el caso particular a las mujeres mayas, se les atribuye el papel de “transmisoras de valores, creencias y en especial de tradiciones” para las nuevas generaciones, asignándoseles patriarcalmente, a través de los patrones de crianza, una mayor responsabilidad en la reproducción simbólica (la indumentaria) y en la conservación y reproducción de los significados y memorias colectivas (a través del idioma). Ello está asociado también a los espacios genéricamente asignados (mujeres privados, hombres públicos) a partir de los cuales, estando éstos a su vez condicionados por las relaciones de discriminación y racismo prevalecientes, los

71 Al no contar con las voces de las mujeres es difícil considerar si a través de la demanda de la complementariedad se refuerza la opresión patriarcal o si ésta se ve desafiada a través de la resignificación que ya en otros contextos las mujeres le otorgan (García, 2006: 42).

72 Desde esa misma perspectiva David García también recoge desde las nociones q'eqchi's, en coincidencia con Wilson (1995: 53) la dualidad de un ser como el Tzuulraq'a, quien es a la vez “hombre y mujer, cerro y valle, espíritu y materia, singular y múltiple, benevolente y vengativo” entre otros pares opuestos. A la par, la misma expresión diversa y el dinamismo de la evolución de las distintas indumentarias de las mujeres y hombres mayas en estrecha relación con el contexto reflejan cotidianamente cómo estos elementos forman parte de las estructuras de pensamiento vigentes.

hombres, mucho antes que las mujeres, se vieron en la necesidad de abrirse al bilingüismo y obligados a abandonar el uso de sus trajes. Pero actualmente, desde su masculinidad, Aroldo Camposeco muestra cómo “el traje de la mujer”, junto a otro conjunto de elementos no asignados genéricamente, les permite a los hombres “sentirse” *pop'ti's*, con lo que refuerzan el peso y el rol de *símbolos* y *fronteras* que se le asigna a las mujeres. Por su parte, Lucía Robles refiere cómo la juventud en San Bartolo Aguas Calientes está dejando de usar su traje y el idioma no sólo por razones de pobreza sino que continúa haciéndolo debido a la discriminación con la que se enfrenta en el momento de buscar trabajo y *hacer valer sus capacidades*.

Por su parte, Esquit desde Comalapa señala que las mujeres a través de la creación permanente de nuevos diseños en la elaboración de telas o guípiles, *están “redefiniendo la identidad étnica con su trabajo”* mientras que la elaboración de los trajes (por mujeres) y su comercialización en otras regiones del país (por hombres) son también elementos que configuran la economía local. Desde el Ministerio de Cultura y Deportes, Acevedo señala cómo *el traje* cumple una función articuladora de nuevas relaciones sociales asociadas a la mayanidad. Así, mientras como producto de la imposición, la indumentaria ha expresado las fronteras territoriales de los distintos pueblos o regiones, Sariah Acevedo plantea que ahora ella forma parte de la construcción unitaria del Pueblo Maya, y que esa perspectiva *“les ha permitido a muchas mujeres (...), usar indistintamente otros trajes que no son ni de su comunidad de origen ni de su comunidad lingüística, sin que se considere por ello que se está perdiendo su identidad”*. Para Acevedo, mientras se está rompiendo paulatinamente con la asociación directa entre origen local lingüístico y el traje correspondiente, se refuerzan horizontalmente “las cohesiones panmayanizadas”; mientras que la reivindicación de rescatar la “herencia de los abuelos” está llevando a las mujeres jóvenes a querer recuperar “el traje original” de su localidad, pidiéndoles a las mujeres ancianas que los elaboren de nuevo, fortaleciéndose así también su sentido de pertenencia a la localidad.<sup>73</sup>

Estas observaciones también han sido registradas a nivel general por Esquit (2004: 177 178) y reflejan una flexibilización de las imposiciones previas de una sola indumentaria (con el sinnúmero de variantes propias a cada una) y un mayor grado de libertad para la expresión de las mujeres; mientras que desde el espacio local de Santa María Visitación, Grisales y Benavides dan cuenta de cómo las mujeres han comenzado a usar una variedad de trajes “sin importar el núcleo étnico al cual pertenezca” lo cual muestra “la variedad de encuentros étnicos presentes en la vida cotidiana visiteca”. De nuevo, no se registran discusiones sobre el tema,<sup>74</sup> dándose muchas veces por sentado el que las mujeres cumplen esa función simbólica y articuladora de la identidad étnica; no obstante, las mujeres mayas de Kaqla (2004: 54 83) permiten y recuperan la complejidad subjetiva y material latente en esa presunción.

Desde su reflexión, el uso del traje y el idioma están asociados a la manera en la que ellas han socializado desde la niñez y a cómo se plantean el desafío de acompañar el

73 Proceso anotado en etapas previas y desde otra perspectiva por Bastos y Adams, (2003 438 440).

74 Trabajos como los de Manuela Camus (2002) y, una década antes, el de Irma Otzoy (1992) sobre “Identidad y trajes mayas” son referencias importantes para profundizar en este aspecto.



crecimiento de sus hijas e hijos;<sup>75</sup> así como con la experiencia cotidiana y concreta de la vivencia de su cultura mediada por la discriminación y el racismo y por las imposiciones de género (desde los planos individuales y colectivos), pero también por su propia capacidad de resistencia y de liberación como mujeres y como pueblos.

Desde ese proceso en el que se recupera la palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla, sus voces expresan temores e inhibiciones en mayor o menor grado superados a partir de sus vivencias: el dolor frente a la manera en la que sus hijas e hijos pueden estarse “avergonzando” de ellas; sus orgullos, rebeldías, rechazos e indignaciones ante la imposición del rol de “marcadoras” o de “transmisoras” que se les asignan, mientras que desafían a los hombres a recuperar de manera concreta el papel que les corresponde en la defensa de sus valores. Nos hablan de ánimos y de preocupaciones por encontrar formas para fortalecer los mecanismos de defensa, la conciencia y el conocimiento de la historia en sus hijas e hijos de modo que puedan asumir una postura política y enfrentar la discriminación, mientras que, en el marco de las relaciones de dominación prevalecientes, esto entra en tensión con su deseo de no querer imponerles sus propias convicciones y de querer también, como madres, garantizarles “el bienestar” y “la alegría”; hablan de rabias y desencantos producidas en la construcción de sus relaciones de pareja al estar éstas mediadas por el uso del traje y del idioma; pero también entre sus planteamientos surgen propuestas y reivindicaciones que les llevan a recuperar significados y a procurar transformar, a partir de esos mismos elementos con los que cuentan, sus múltiples opresiones. Hablan de las raíces de los problemas, de estrategias, de desarrollar una reflexibilidad crítica ante la realidad, de transmitir nuevos valores, de no ceder ante el consumo y de fortalecer, también a través de los mismos trajes, la autonomía material de los Pueblos.<sup>76</sup>

### ¿Consumir para ser o para dejar de ser? La trasgresión necesaria

Pero Saríah Acevedo también da cuenta de cómo la indumentaria, fuertemente asociada a los cambios en los patrones de consumo, crea relaciones de tensión y competencia entre las mujeres mayas y ladinas de las clases medias; a la vez que marca las diferencias existentes entre las mismas mujeres mayas de acuerdo a su condición profesional y su estrato socioeconómico. Para ella:

“En muchas de las instituciones públicas donde trabajan mujeres indígenas se han generado ‘mercados de consumo’ donde confluyen sobre todo vendedoras que van de institución en institución ofreciendo prendas según la capacidad adquisitiva de las mujeres, ofreciendo las prendas más caras como ‘para profesionales’, éstas se

75 A este respecto, el trabajo de Lucía Robles en San Barrolo Aguas Calientes permite visualizar cómo los patrones de crianza de hombres y mujeres han estado mediados en la vida cotidiana por las relaciones racistas de dominación. Ello, mientras las distintas etnografías muestran cómo el multiculturalismo no ha logrado revertir la descalificación y la asociación con el “atraso” que elementos culturales como el idioma o el traje aún tienen, constituyéndose más bien la “calidad” de las propuestas educativas que se impulsan desde el Estado en un obstáculo para alcanzar su reconocimiento y valoración.

76 “El problema lo tenemos que atacar de raíz, de manera estructural (...) si somos las transmisoras de la cultura, hagámoslo bien (...), aprovechámoslo estratégicamente”; “he asumido mi identidad maya conscientemente a partir de las cosas que descubro, aprendo, critico y analizo, de las cosas que me sirven y las que no me sirven. Pero necesito identificar y profundizar qué elementos de la vida actual son de la cultura maya y nos ayudan”; “la producción de nuestra ropa para no depender, si perdemos lo positivo que tiene nuestra cultura caeremos en el consumismo, y la dependencia y nuestra autoestima (...) estaría por los suelos”. (Kaqla. 2004).



diferencian por estar elaboradas en materiales finos (por ejemplo, seda), con los nuevos diseños y sobre todo con los colores de moda (...). Los colores de moda, son los colores derivados de la moda global, de influencia posmodernista, básicamente colores pasteles. Lo novedoso es la incorporación de una nueva valoración estética de los colores que busca reproducir las coherencias de la cultura de consumo de clase media global, en la combinación de los colores en el vestuario. Las mujeres profesionales, sobretodo, están creando combinaciones de conjuntos de colores similares entre el traje y sus implementos, es decir se busca que los colores del huipil, el corte, la faja, y el perraje "combinen" con cartera, zapatos, aretes, anillos y suéteres. Esta moda, que muchos consideran propios de las mujeres ladinas de clase media y alta, implica el necesario consumo de numerosos implementos, lo que conlleva gastos significativos para satisfacer la necesidad de contar con lo necesario para cada combinación de color. Es decir, en el uso tradicional de la combinación de colores, todos pueden mezclarse puesto que "en la naturaleza todos los colores se combinan"; en la moda global hay colores que combinan y otros que no.

En conclusión, parece ser que ésta necesidad de diferenciación que están expresando las mujeres mayas profesionales, está ligada a la incorporación en espacios comunes en donde disputan poder con otras mujeres no indígenas profesionales, donde los marcadores de status son fundamentales en la competencia por los espacios de poder. Es así como panmayanismo y diferenciación están pasando al mismo tiempo como procesos simultáneos, es decir el proceso articulado al movimiento reivindicativo panmaya, a través del discurso de la "unidad del pueblo maya" reconoce como iguales a mayas campesinos analfabetas y profesionales urbanos, pero convive con la creciente diferenciación socioeconómica entre mayas, que genera apropiaciones que dan status, propios de la clase media a los sectores escolarizados y que no logran romper con las condiciones de exclusión e inequidad en que viven la mayoría de los mayas campesinos y rurales no escolarizados".

A través de estos planteamientos podemos ubicar fundamentalmente, junto a elementos para el análisis de los cambios culturales en marcha, algunos de esos nudos que están actualmente desafiando la construcción de sujetos colectivos con capacidad de transformar la realidad. Por una parte, se muestran las dificultades existentes de alcanzar "la unidad de las mujeres"<sup>77</sup> en función de avanzar en la lucha contra el patriarcado, ya que en la realidad dichas relaciones están fuertemente mediadas por el racismo y la condición social. A la vez, permite visualizar las contradicciones también presentes en la construcción de la unidad del movimiento maya, partiendo de la diversidad interna dada por los procesos de diferenciación social. Así, actualmente ambos movimientos resuelven estas tensiones expresándose de manera fragmentaria y "estratificada"<sup>78</sup> y construyendo alianzas coyunturales, pero también a través de planteamientos que en aras de la unidad y

77 El asunto de la diversidad interna del movimiento amplio de mujeres.

78 Diferencias entre expresiones "culturalistas" y "populares"; entre "urbanas" y "campesinas"; entre académicas, personalidades y militantes; o como Domingo Hernández lo plantea con relación al movimiento Maya: "Nosotros diferenciamos entre figuras, dirigentes y líderes. Las figuras dan aportes académicos, pero no son dirigentes. El error está en que se les toma como líderes. El Estado también sabe que ellos no representan, se da una utilización mutua entre ellos y el Estado" (Entrevista personal, 18 de julio del 2006). Considero esta perspectiva fundamental a la hora de entrar a la lectura y análisis de los distintos trabajos.

de “su propio” proyecto identitario y político<sup>79</sup> obvian esa diversidad interna y “conviven”, como Acevedo señala, con los altos niveles de explotación, marginalidad y violencia a la que la mayor parte de la población está sometida.<sup>80</sup>

Pero esa realidad está condicionada históricamente, ya que tanto el Pueblo Maya como el movimiento de mujeres, en tanto sujetos colectivos con genealogías e identidades históricas y políticas, han emergido a nivel nacional a través de múltiples trayectorias,<sup>81</sup> en el marco de un escenario que hasta la fecha ha sido insuficientemente cuestionado, en el que las reivindicaciones de clase han sido deslegitimadas a raíz del impacto de la derrota de la lucha armada así como del dogmatismo ideológico, el racismo y el carácter patriarcal y autoritario de las prácticas que, como reflejo de la sociedad, llegaron a caracterizar a la izquierda guatemalteca. Esto, mientras que en el plano internacional se daba la caída del bloque socialista y las transformaciones en el sistema capitalista fueron modificando las estructuras productivas y el papel y tamaño de los Estados, fortaleciendo el poder militar para garantizar la nueva ola de apropiación de recursos naturales y conocimientos, desmantelando los logros sociales y laborales hasta entonces alcanzados y promoviendo a nivel global, a través de los medios de comunicación y la tecnología, la generación de un número cada vez mayor de necesidades a fin de garantizar la reproducción no de la vida sino del capital (la cultura del consumo).

Así, Acevedo nos permite visualizar las tensiones que median la manera en la que las mujeres están participando desde sus distintas pertenencias étnicas en la construcción de la unidad fragmentada de los sujetos (como reflejo de esta etapa); cómo la diferenciación social se hace cada vez más visible como una contradicción que no se puede sostener ni fácil ni legítimamente en la construcción de proyectos colectivos; y cómo los estilos y formas de vida están siendo modificados también como resultado de los intereses transnacionales, ello nos lleva a poner mínimamente algunos aspectos en perspectiva.

### ¿Emancipación desde dónde y para quiénes?

Continuando con la lógica de los planteamientos de Acevedo y recuperando el marco de la constitución de los sujetos con capacidad de transformar la realidad, un elemento común

79 Se plantea en el mismo sentido en que Tania Palencia (2006), por ejemplo, ha llegado a llamar “identidades asesinas” a aquellas expresiones identitarias cuya construcción de sí mismas implica irremediamente la negación de las y los demás.

80 Es quizá a esa “compleja y perversa relación” a la que Camus se refiere en su crítica a aquellos sectores del movimiento mayas que a través de plegarse a las propuestas oficiales del Estado a través del discurso del multiculturalismo terminan legitimando y siendo parte de los intereses dominantes, sin cuestionar los crecientes niveles de exclusión que detrás de ellos se reproducen. Esta crítica ha sido planteada también en otros términos, por otros autores, ya que mientras Camus (2002) resuelve esta tensión diferenciando la lucha panindígena de la panmaya, atribuyéndole a la primera una mayor articulación con las reivindicaciones de clase, autores como Charles Hale o Irma Velásquez, en distintos trabajos, la resuelven dentro del mismo Pueblo/Movimiento Maya más bien reconociendo las distintas condiciones de clase y las diferencias ideológicas que hay en su interior (indígenas, mayas o multiculturalismo neoliberal, por ejemplo).

81 En un enorme contraste con buena parte de los planteamientos de las directivas y las élites de los distintos movimientos, quienes marcan lealtades absolutas, niegan los itinerarios vividos o excluyen las diferencias, Adela Delgado (2000: 20) muestra cómo en su experiencia personal los distintos proyectos de liberación más que excluirse o reemplazarse se fueron integrando en una misma vivencia cada vez más enriquecida: “Como muchas mujeres en nuestro medio, inicialmente me ligué a un proceso de transformación social que desemboca en el ‘ser revolucionaria’, a partir de lo cual se redimensiona el ‘ser guatemalteca’ y paralelamente “ser indígena” y años después emerge el ‘ser mujer’ como primer paso para ‘ser feminista’.

a los distintos estudios realizados a nivel municipal es que muestran la preeminencia de los valores liberales en distintos contextos (Esquit, Robles, Zamora y Sincal),<sup>82</sup> así como el distanciamiento, el conflicto de intereses y la construcción de una suerte de “superioridad” que, mediada en cada lugar por diferentes elementos, se reproduce por parte de los sectores vinculados al comercio, por profesionales, las personas de las áreas urbanas y los migrantes, por ejemplo, frente a la población campesina, como una realidad que a la luz de las etnografías se genera independientemente de su pertenencia étnica y genérica.<sup>83</sup>

De ahí que podamos encontrar esas relaciones de inferiorización y la asociación del atraso con las formas de vida campesina, en contextos como el de Huité, pero también, y de forma muy marcada, en San Bartolo Aguas Calientes o en Patzún, entre otros. Pero, ¿es ello, y lo que Sariah nos muestra en el marco de las relaciones interétnicas y de clase entre mujeres, el reflejo de una transformación reciente? No, sin que tampoco lo sean aquellos procesos de diferenciación social que desde mediados del siglo XX han dado paso a nivel comunitario y municipal, y posteriormente a nivel nacional, al surgimiento de estratos medios indígenas que no siempre vincularon sus intereses a la mayor parte de la población; ni la existencia de sectores indígenas que pactando con el poder del Estado y con las corrientes conservadoras se posicionaron en contra del bienestar de los menos favorecidos, tal y como Esquit en su trabajo lo registra. Desde una perspectiva más amplia ¿por qué tendrían que ser estas élites diferentes a otras?

Desde los años 70 se ha venido analizando cómo la identidad indígena, a partir de las mentalidades prevalecientes, dejó de estar cada vez menos relacionada únicamente con la vida comunitaria o la condición de pobreza, haciéndose evidente la manera en la que ésta podía fortalecerse independientemente de su posición de poder (Falla, 1978). Las élites vinculadas al comercio y, posteriormente, las nuevas generaciones profesionales, además de repositionarse localmente como una de las vías de ascenso social, se articularon cada vez más a otras redes e individuos externos a esos espacios y sus adscripciones y alianzas políticas, al igual que en el caso de la población mestiza y ladina, se han situado a lo largo de todo el espectro de opciones que se han construido en el escenario nacional (Ibíd.; Mérida, 2005; Rull, 2005).

Sin embargo, tanto en el movimiento indígena como en el de mujeres, dados los antecedentes de su emergencia como sujetos políticos (la insuficiente formación política y la contraposición al sujeto revolucionario que reivindicaba fundamentalmente transformaciones de clase), las condiciones hasta ahora adversas (la represión, la posguerra,

82 Observación que puede ser distinta a partir de una selección de casos o de formas de aproximación diferentes.

83 Quizá como reflejo de eso mismo, éstas son relaciones sociales poco estudiadas y comprendidas, pero que por su relevancia y vinculación con las opciones que las nuevas generaciones están teniendo para crear alternativas de vida ante la agudización de los procesos de exclusión, requerirían ser retomadas desde su marginalidad y la suficiente profundidad en futuros trabajos de investigación.

la sobrevivencia, el embate del consumismo)<sup>84</sup> y su muy reciente conformación como expresiones colectivas a nivel nacional,<sup>85</sup> el asunto de la adscripción ideológica (liberal, neoliberal, socialista, etcétera) continúa sin abordarse en el interior de cada uno llegando a ser por momentos hasta un tema tabú. De hecho, tras las trincheras identitarias o la construcción de historias e interpretaciones “locales” y/o descontextualizadas de la evolución del capitalismo acerca de la propia opresión,<sup>86</sup> entre otros, se continúa postergando la toma de posición ante las fuerzas económicas, políticas, sociales y culturales que desde el nivel regional y global también han participado no sólo de la configuración sino de la activa profundización de las relaciones de desigualdad.

Para Acevedo, construir un proyecto de emancipación sin enfrentar las múltiples y distintas causas que siguen reproduciendo en Guatemala la explotación y la postergación de mujeres y hombres fundamentalmente rurales, campesinos o que llegan cada vez más a formar parte de los barrios y áreas urbano marginales, resolviendo el dilema planteado por la experiencia cotidiana de las mujeres y el plano simbólico del reconocimiento de la diferencia para la construcción de la unidad del movimiento Maya (y que bien podría ser asumido así por el movimiento de mujeres), es una tarea que demanda seguramente de la convergencia, así como de la misma transformación, de los distintos actores sociales. Y a la luz de la posguerra, quizá vaya a ser mejor asumida por las nuevas generaciones como expresión plural de otras síntesis posibles, pero desde acá se puede plantear al menos una premisa: la deconstrucción de discursos, narraciones sobre identidades, ideologías o estructuras que encubran la opresión o explotación de otros seres humanos (Falla, 1978).

## REFLEXIONES FINALES

Al partir del concepto de patriarcado planteado inicialmente y situándonos en un contexto complejo caracterizado por las amalgamas e hibridaciones de las mentalidades, de las formaciones y relaciones sociales que “se viven como una sola”; por una posguerra en la que las narraciones recién comienzan a buscar el sentido y la historicidad de lo vivido; por esa mayor pluralidad de los sujetos políticos (con los desafíos que ello está implicando respecto a su propia constitución, la superación de las múltiples opresiones y el desarrollo

84 Este último factor es fundamental en la comprensión de los sistemas de ideas y las prácticas actuales de los distintos sujetos sociales, y requiere ser recuperado desde la perspectiva de entender los pactos de “integración” y las complicidades que a través del consumo se establecen con el sistema capitalista a cambio de la alienación. Para ello es importante recuperar cómo las mujeres, los pueblos indígenas, la población afrodescendiente y empobrecida en general, en el marco de la expansión capitalista y de la modernización en el continente, han pasado a ser parte de un objetivo de mercado, buscando además de garantizar su fuerza laboral, también el convertirlos en consumidores. A nivel nacional, luego de la Segunda Guerra Mundial, esta estrategia se encadenó bien con el proyecto de homogenización de la nación vía la castellanización y la promoción del consumo tal y como González Ponciano (1999: 20-21) lo registra: “...el enorme mercado que pueden representar treinta millones de indios y otros tantos millones de mestizos trabajadores que hoy apenas consumen parte de lo que ellos mismos producen” (citando a Antonio Girón, 1941).

85 Es en las últimas dos décadas cuando personas indígenas y las mujeres llegan a ocupar cargos de dirección a nivel nacional tanto en dependencias públicas como privadas.

86 En ese sentido es que Irma Alicia Velásquez (2004: 235) propone que 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 cómo el poder económico y cultural está estructurado al servicio del capital transnacional”; mientras que de nuevo González Ponciano (1999: 15) en su discusión sobre “Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala”, plantea que el racismo precisa ser examinado no como un conflicto aislado entre indígenas y ladinos, sino como parte de la racialización de la desigualdad que ha legitimado la estructura del mercado mundial.

de la capacidad para articularse entre sí para también pensar “lo común”); y por las determinaciones que a nivel global conlleva esta nueva etapa del capitalismo en términos materiales e ideológicos engranando sus racionalidades con otras formas de dominación, a partir de estos estudios y acercamientos a la realidad, podríamos replantearnos la pregunta de si el “multiculturalismo” ha transformado, refuncionalizado y/o profundizado las relaciones patriarcales preexistentes, a fin de situarla con más pertinencia en dicho contexto. Es decir, ¿puede el multiculturalismo de Estado,<sup>87</sup> en su convergencia con los intereses transnacionales a través de la generación de mercados de consumo culturalmente diferenciados, del efecto distractor de las reivindicaciones de clase, y de la dispersión y fragmentación que promueve entre los grupos subalternos, contribuir a superar las formas de opresión patriarcal y las relaciones racistas de dominación prevalecientes?

Considero que tendríamos dificultades para contestar afirmativamente esta pregunta, y sin embargo las etnografías nos plantean un conjunto de escenarios y experiencias sobre las que podemos reflexionar.

Las relaciones sociales entre mujeres en el contexto de Estanzuela o las estructuras y dinámicas eminentemente masculinas del Convite Navideño en San Miguel Totonicapán, por ejemplo, nos muestran cómo las múltiples opresiones se mezclan y se afectan entre sí, siendo espacios en los cuales la segregación sigue siendo el mecanismo y lógica transversal a través de la cual se “resuelven” las diferencias (dicotomías étnicas y de género, cortes de clase), y en los cuales las nuevas generaciones continúan siendo socializadas.

En los marcos liberales en los que se dieron distintas discusiones y acercamientos, la construcción de la ciudadanía y el acceso a derechos sociales como la educación, por ejemplo, son de nuevo puntos de convergencia, tanto desde las formas de exclusión como desde las de su reivindicación, entre los Pueblos y las mujeres de los estratos sociales marginados.

En contextos como los de San Bartolo Aguas Calientes, la región ch’orti’ o Comalapa, entre otros, podemos recuperar el protagonismo y la demanda de las mujeres por el respeto a la integralidad de sus derechos (demandas por el acceso a los recursos, el freno a la violencia, el reconocimiento de la igualdad como mujeres en general y como mujeres mayas en particular, etc.).

La recuperación del orgullo y la superación de “la vergüenza de la madre” gestada históricamente por el racismo parecen estar en marcha entre las y los jóvenes, haciéndose evidente en las voces recogidas, por ejemplo, desde la realidad de la Escuela Pedro Molina en Chimaltenango. En contextos como los de Santa María Visitación, la demanda de las mujeres por relaciones intergenéricas justas, la valoración de su pensamiento y la puesta en juego de su capacidad de resignificar estratégicamente nociones que, como la complementariedad también han sido asociadas a su opresión, muestran el protagonismo

87 Entendido éste como esas versiones “oficiales”, vinculadas al poder, a las que buena parte de los trabajos y los análisis se refirieron, y que reflejan el proceso de apropiación y resignificación de las demandas y propuestas históricamente construidas, separando en un primer momento la multiculturalidad de la multiétnicidad, para luego reducirla a esa expresión y respuesta minimalista por parte del Estado, relacionada con las manifestaciones culturales que le son finalmente más útiles al capital (sin dejar de poner en perspectiva que los avances en dicha dimensión tampoco puede ser considerada de orden menor, cuando las posibilidades de su expresión han sido histórica y profundamente inferiorizadas y castigadas).



que las mujeres han ido cobrando en los procesos de transformación de las múltiples opresiones que experimentan cotidianamente.

En este mismo sentido, desde San Martín Jilotepeque, el valor y la tenacidad con los que las mujeres demandan su derecho a la verdad y justicia frente al genocidio, rompen las barreras de la impunidad y el silencio, se atreven a hablar y se reencuentran con lo vivido para resignificarlo a partir de las distintas formas de dominación y violencia que históricamente han experimentado, muestran, junto a otras experiencias, cómo las acciones coordinadas entre las mujeres y jóvenes de Comalapa, cómo el rehacer de la memoria, el asumir las contradicciones, el integrar y recuperar el sentido de la continuidad de las luchas, están formando parte de ese proceso de liberación de las mujeres y del reconocimiento de su papel en el devenir de los pueblos.

Desde otros trabajos, como los de San Pedro la Laguna, San Juan Sacatepéquez, Jacaltenango o Patzún, por ejemplo, las mujeres están insertas en la industria del turismo, se han incorporado a las lógicas patriarcales de las “elecciones de reinas” o están siendo representadas como “transmisoras” o “símbolos” de las diferencias étnicas y culturales; aunque, como también sucede en otras investigaciones, sus voces, sus propias perspectivas acerca de esas dinámicas en las que se ven involucradas, no son registradas. Pero, sin duda, son campos en los que si se recupera su historicidad, los antecedentes analíticos o las valoraciones de ‘otras mujeres’ sobre ellos, nos muestran que difícilmente podemos reducir esas vivencias a una relación parcial entre las formas de dominación patriarcal y el “multiculturalismo” (aún en su versión estatista). Los intereses económicos, militares y políticos que las han mediado y marcado a lo largo de distintos momentos nos llevan a plantear que ellas precisan ser entendidas en marcos de interpretación históricos y multidimensionales.

Aún así, son evidentes las tensiones que se dan entre los roles atribuidos genéricamente a las mujeres y cómo ellos se refuncionalizan, y hasta legitiman, a través de los distintos “pactos, reforzamientos y traslapes” que se dan con otras jerarquías, logrando reproducir así las lógicas patriarcales. Pero es justamente por eso, por lo que la capacidad contestataria de las mujeres, su ser sujeta y no sólo receptora,<sup>88</sup> fue silenciada en los distintos trabajos y necesita ser recuperada.

Finalmente, hay otra serie de relaciones que, además de las trabajadas desde otras lecturas transversales, hubiéramos podido recuperar entre líneas (el papel de las mujeres en las jerarquías religiosas, en su protagonismo social como comadronas, recuperando sus genealogías para marcar su estatus, estableciendo alianzas matrimoniales interétnicas, construyendo rupturas con prejuicios y prácticas, reproduciendo desde ellas mismas, también, otras formas de dominación tales como el racismo, etc.). Sin embargo, tanto éstas como las anteriores nos dejarían, a mi juicio, con el mismo dilema: ¿son esas transformaciones en las relaciones patriarcales originadas por “la entrada de la ideología multicultural”?

88 Eso hubiera hecho posible hacer una discusión sobre cómo están recibiendo, interpretando o recreando de manera diferenciada mujeres y hombres, los discursos, identidades e ideologías asociadas al “multiculturalismo”?

Dos elementos están relacionados con esta pregunta. El primero está asociado al hecho de no contar con análisis detallados, desde una perspectiva de género, de cada una de esas dinámicas, lo que nos lleva a preguntarnos acerca de los porqués, siendo una de las categorías clave inicialmente planteadas, no llegaron a hacerse. Hemos explorado en la primera parte de este artículo distintos factores que pueden estar afectando en los estudios de la etnicidad ese silenciamiento e invisibilización de las formas de dominación fundamentalmente hacia las mujeres y hacia aquellos hombres capaces de cuestionar las formas hegemónicas de masculinidad: la falta de conciencia y posición política ante ella, obviando una etapa de mayor complejidad marcada por el surgimiento de nuevos sujetos sociales que cuestionan las bases epistemológicas y conceptuales sobre las que el conocimiento se sigue construyendo; o las formaciones profesionales androcéntricas o el gran desafío metodológico que implicaba asumir análisis más finos y el entramado de las distintas relaciones sociales para explicar la realidad en un contexto marcado material e ideológicamente por el neoliberalismo.

Se ha mostrado cómo a nivel nacional hay un conjunto de aportes que pueden servir de referentes para avanzar en construcciones analíticas que, lejos de “incluir a las mujeres”, permitan sumar la capacidad explicativa de las distintas categorías (género, etnia, clase, entre otras), más que partir fragmentariamente sólo de alguna de ellas. De ahí, que la integralidad de los sujetos individuales y colectivos pareciera poner en evidencia los desafíos que el desarrollo actual de las ciencias sociales tiene por delante.

El segundo elemento tiene que ver más bien con la conceptualización y los objetivos que se buscaron estudiar. Coincido con las valoraciones de Brett y Camposeco respecto a que lo que estas aproximaciones nos han mostrado es la necesidad del desarrollo de un conjunto de investigaciones previas y más profundas, quizá desde esa marginalidad que González Ponciano (1999: 37) también nos propone, sobre una serie de dimensiones (formas de identificación, identidad, discurso, ideología) que nos permitan luego plantearnos interrogantes como las que motivaron este esfuerzo colectivo.

Deslindar el multiculturalismo de la multiculturalidad ‘desde abajo’, por ejemplo, entenderlo en el marco de las relaciones de dominación prevalecientes a nivel global y nacional, visualizar las posibilidades de opresión que pueden implicar (como expresión del pensamiento y proyecto asimilacionista o las versiones que pueden darle continuidad a las fórmulas segregacionistas y hasta de exterminio),<sup>89</sup> pero también recuperando el contenido emancipatorio de sus propuestas iniciales, pasa por acercarnos al discurso y a la ideología multicultural a través de su detallada caracterización y del análisis de poder que explica los intereses y las relaciones entre los distintos actores sociales. Su generalización puede redundar en invisibilizar cómo las distintas formas de exclusión se están reproduciendo.

Al mismo tiempo, considero que para ser comprendido como un elemento más de los procesos de cambio —entre ellos, las relaciones patriarcales de dominación— el análisis de la multiculturalidad debe situarse contextual e históricamente, recuperando información comparativa desde cada localidad, lo que implica también contemplar sus intersecciones

<sup>89</sup> En ese sentido dinámico sobre cómo las políticas, estrategias y racionalidades de la dominación estatal se han incorporado y pasado a formar parte de la cultura y de los sistemas de ideas de distintos grupos sociales.

con la etnicidad (pero sin homologarla) y con las múltiples esferas de influencia que la han hecho posible (los procesos de descolonización, la hegemonía capitalista, etcétera). Pero precisa también discutirse teórica y analíticamente en un plano distinto a la constitución de los sujetos colectivos, como sería el caso del Pueblo/Movimiento Maya y sus posibles articulaciones con los demás. Coincido con Adams (1999) en que la utilización de categorías muy abarcadoras, como en este caso la de la mayanización, lejos de contribuir a esclarecer un conjunto de cambios en marcha, pueden, definidas de esa manera, más bien correr el riesgo de provocar mayores confusiones en forma en la que los sujetos políticos se están configurando actualmente, con su diversidad y contradicciones internas y relacionales. Está claro que distintos trabajos muestran elaboraciones acotadas y precisas, sin embargo la lectura transversal del conjunto deja más bien abiertas estas inquietudes.

De ahí que al buscar contestarnos cómo distintos sistemas de opresión se están transformando e influyendo mutuamente no se pueda, desde una perspectiva feminista, sino buscar entender los marcos sociales, interpretativos y de proceso desde los que surgen esas mismas preguntas.

Desde la heterogeneidad y la postergación de las mujeres, desde la inferiorización de la vida campesina, desde la cotidianidad violentada de las juventudes urbanas marginalizadas y desde los pueblos que reivindican su derecho históricamente negado a *ser*, pensar en esa expresión de poder que es el Estado nacional y, como aspiración humana, en la construcción de la plena liberación de los sujetos —con toda su diversidad, sus múltiples identidades e ideologías— en un momento en el cual las diferenciaciones sociales se intensifican y en el que los niveles de exclusión están mellando las mismas bases de la sobrevivencia, pasa por reconocer la responsabilidad que implica tener el derecho de nombrar la realidad, y como Houtart (2006) plantea, poder elevar nuestra conciencia con “el desarrollo de criterios analíticos nuevos”, que contemplen las dimensiones éticas, racionales y emotivas y que, como parte de un proceso de construcción colectiva permanente, contribuyan al surgimiento de ese nuevo sujeto histórico plural y multipolar que sabemos posible, aún y cuando todavía, no lo logremos imaginar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard (1999) “De la hegemonía a la antihegemonía. Racismo y antropología estadounidense en Guatemala”, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Editores: Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Adams, Richard y Bastos, Santiago (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944 2000*. Colección : *¿Por qué estamos como estamos?* CIRMA, Guatemala.
- Aguilar, Ana Leticia; et. al. (1999) “Movimiento de mujeres en Centroamérica: una comparación regional”, en *Formas de acción colectiva y ciudadanía en el movimiento de mujeres*. Estudios y documentos No. 19. Muni k'at, Quetzaltenango, Guatemala.
- Amorós, Celia (2004) *Por una ilustración multicultural*. Quaderns de filosofia i ciencia. No. 34.
- Bastos, Santiago (2004). *Ser maya en el siglo XXI: El proceso de construcción y difusión de una identidad política*. Ponencia presentada en IX European Maya Conference. “Maya ethnicity. The Construction of ethnic identity from the presclassic to modern times”. Bon 7 12, Diciembre 2004.



- Bastos, Santiago y Camus, Manuela (2003) *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento Maya en Guatemala*. FLACSO, Cholsamaj, Guatemala.
- Bastos, Santiago y Cumes, Aura. (2005) *Guía de trabajo para los etnógrafos*. Documento.
- bell hooks (2000) Desafío al capitalismo y al patriarcado. Entrevista realizada por *Third World Viewpoint*. Trad. Juan Romero.
- Brett, Roddy (1997) *Imaging the community. From subject to citizen, state to nation? Maya identity, state terror and the rearticulation of the Guatemalan nation 1821 1995*. Para el título de Master of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Kent at Canterbury, UK.
- Butler, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Camus, Manuela (2002) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Casaús, Marta Elena (1999) "La metamorfosis del racismo en la élite de poder en Guatemala", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Editores Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Chirix, Emma (2000) "Vivencias y sentimientos de la masculinidad entre kaqchikeles", en *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Oxfam Australia, Guatemala.
- Cobo, Rosa (1999) *Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política*. Universidad de A Coruña. Política y sociedad, Madrid, No. 32.
- (2005) *Las mujeres y los muros invisibles de la exclusión*. Encuentro Igualdad y derechos en el Mediterráneo. 11 13 de noviembre 2005. Toledo, España.
- Cojtí, Demetrio (1999). *Heterofobia y racismo guatemalteco. Perfil y estado actual*, en "¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú". Editores Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Delgado, Adela (2000). "¿Qué es ser indígena a las puertas del nuevo milenio?", en *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Oxfam Australia, Guatemala. 180 p.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003). "The World social forum: toward a counter hegemonic globalization", presentado en XXIV International Congress of the LASA. Dallas, 27 29 March, 2003.
- (2004). "De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo" (versión editada). Ponencia presentada en el conversatorio "Globalización, diversidad y pensamiento crítico", Jornadas preparatorias del Foro Social Américas, 4 de marzo de 2004, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- A critique of lazy reason: against the waste of experience. A ser publicado en edición de I. Wallerstein, *The modern world sistem in the longue dureé*.
- Globalización y democracia.*
- Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. CLACSO, Argentina.
- Dubey, Madhu (2001) "The "true lie" of the Nation: Fanon and feminism". *Differences: a journal of feminist cultural studies*. 10. 2 (1998).
- Edgar Esquit (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*. CIRMA, Guatemala.
- Falla, Ricardo (1978) *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948 1970)*. Ed. Universitaria, USAC. Guatemala.



- Ferguson, Ann (2004). *Feminist perspectives on class and work*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter, 2004.
- Gallo, Antonio (1999). "El yo y la etnia" (fundamentación epistemológica de los grupos humanos), en *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central*. Ensayos. Ed. Olmedo España. USAC, Universidad de Tromso, Noruega. Oscar de León Palacios, 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*.
- (2006). "Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad", en *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y bayanismos en diálogo*. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, Compiladoras. Guatemala.
- Goldsmith, Mary, (1986) "*Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer*". Nueva Antropología núm. 30, México.
- González Aróstegui, Mely (2000) "Cultura de la resistencia en América Latina: Ensayo preliminar para su estudio". Ensayo presentado al concurso "América Nuestra" de AUNA, La Habana, Cuba.
- González Ponciano, Ramón (1999) "Esas sangres no están limpias". Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954 1977)", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Editores Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Grupo de mujeres mayas Kaqla (2004) *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*. Cholsamaj, Guatemala.
- Hale, Charles (1999) "El discurso ladino del racismo al revés", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Eds. Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- (2004) "Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal", en *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editores. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale. CIRMA, Guatemala.
- (2004) "Racismo cultural". Notas desde Guatemala sobre una paradoja americana, en *Racismo en Guatemala. De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*. Eds. Meike Heckt y Gustavo Palma AVANCSO, Guatemala.
- Hernández, Aída (2001) "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate feminista*. Año 12, Vol. 24, Octubre. Pp. 206 230.
- (sin publicar) "De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur del Río Bravo". A publicarse en: *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez Navaz y Aída, Hernández (editoras).
- "*Re pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y el feminismo de la diversidad*".
- Hernández, Nohema. *Dimensiones político culturales de la globalización: paradojas y desafíos para el avance en la equidad de género*. Universidad Javeriana. Documento.
- Houtart, François (2006) "*Conciencia, actores y nuevo sujeto histórico*". Conferencia magistral, jornada inaugural V Encuentro de Lucha Hemisférica Contra el ALCA y el libre comercio. La Habana, Cuba, 13 de Abril del 2006.
- Lamas, Marta (1993) "Algunas dificultades en el uso de la categoría género". Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México,

- agosto de 1993, en la sesión "Antropología de género: teoría y método". **FLACSO - Biblioteca**
- Little, Walter (2000) "Home as a place of exhibition and performance: mayan household transformation in Guatemala". *ETHNOLOGY*, Vol. 39, num. 2, Spring 2000, Pp. 163 181. University of Pittsburg, PA, USA.
- Little Siebold (2004) "Orientando las vicisitudes de la identidad: etnia, pueblo y comunidad en el oriente de Guatemala", en *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editores. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale. CIRMA, Guatemala.
- López, Claudia (2004) "Ideología política y feminismo: un estudio sobre percepciones de mujeres en Guatemala". Tesis de licenciatura en Ciencias Políticas. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- Marcus, Anthony and Menzies, Charles (2005) "Renewing the vision. Marxism and Antropoly in the 21th century: towards a class struggle anthropology". *Antropologica* 47 (2005): 13 33. Wilfrid Laurier University, Ottawa, ON, Canada.
- Mérida, Cecilia (2001) "Mujer y ciudadanía: un análisis desde la perspectiva de género". Primer Encuentro Mesoamericano de Género. Antigua Guatemala, FLACSO, Guatemala.
- (2005) *Mujeres y gobiernos municipales en Guatemala. Relaciones de género y poder en las corporaciones municipales 2000 2004*. Ediciones del Pensativo, Guatemala.
- Montezemolo, Fiamma (2003) "Queer Aztlán. Multiculturalismo y género". en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, No. 18. Universidad de Guadalajara.
- Morales, Mario Roberto (1999) "Esencialismo 'Maya', mestizaje ladino y nación intercultural", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Ediciones Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Moore, Henrietta (1996) *Antropología y feminismo*. Ed. Cátedra. Madrid.
- Oslender, Ulrich (2002) "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una 'especialidad de resistencia'". *Scripta Nova*. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Vol. VI, núm. 115, 1 de junio del 2002.
- Orzoy, Irma (1992) "Identidad y trajes mayas", en *Mesoamérica*, año 12, cuaderno 23.
- Palencia, Tania (2001) "¿De qué color es lo invisible?". Ponencia presentada en el Primer Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género. Antigua Guatemala, agosto del 2001.
- (2006) "La economía tiene rostro de mujer". Ponencia presentada en el II Encuentro Mesoamericano de Mujeres Mesoamericanas en Resistencia por una Vida Digna. Guatemala.
- Pérez, Alberto (s/f) *Sujeto histórico y emancipación social en América Latina*. Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba.
- PNUD (2004) "La libertad cultural en el mundo diverso hoy". *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*. PNUD, New York.
- Posada, Luisa (2006) "Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Lucy Irrigaria" *LOGOS*. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 39 (2006): 181 201.
- Pop, Amanda (2000) "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Oxfam Australia, Guatemala.
- Ramazzini, Ana Lucía (2006) "Repensar la construcción del conocimiento: una crítica a los saberes sexistas y androcéntricos", en *Cuaderno de Género* No. 7. IIHAA USAC.
- Rauber, Isabel (2005) Los dilemas del sujeto. Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y el Caribe. *Lógicas en conflicto*. Itinéraires, No. 77. IUED, Ginebra.
- (s/f) *Construcción de poder desde abajo. Conceptos claves*.
- Rogers, Oliver (2006) "De la transición democrática a la paz en Guatemala: derechos indígenas



- y transformaciones del Estado nación". Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Estudios de Política, Poder y Movimientos Sociales de CIESAS Sureste. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 22 de junio de 2006.
- Rull, Matías (2005) "Rompiendo mitos y barreras: La participación indígena en los procesos electorales de Guatemala", en *Territorios y fronteras del voto: hacia una agenda de geografía electoral para Centroamérica*, TRACE, No. 48. CEMCA.
- Sanahuja, María (2002) *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Ed. Cátedra. Madrid.
- Sánchez, Cristina (s/f) "Genealogía de la vindicación", en *Feminismos. Debates contemporáneos*. Eds. Elena Beltrán y Virginia Maqueira. Ciencias Sociales, Alianza Editorial.
- Sánchez, Meter (1997) "Ethnicity and democratic consolidation: the Dominican Republic, Guatemala and Peru". LASA, México, 17 19 de abril.
- Schirmer, Jennifer (1999) *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Scott, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James S. Amelang y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Smith, Carol (1995) *Race class gender ideology in Guatemala: Modern and antimodern forms*. Society for comparative study of society and History. University of California, Davis.
- (1999) "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Eds. Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- (2004) "Las contradicciones del mestizaje en Centroamérica", en *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editores. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale. CIRMA, Guatemala.
- Tábor, Rocío (2004) "Género y percepciones étnico raciales en el imaginario de la clase política "mestiza" y del movimiento indígena negro en Honduras", en *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editores. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale. CIRMA, Guatemala.
- Talpade Mohanty, Chandra (1988) "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial". Traducción de. María Vinós, a publicarse en *Descolonizar el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, de Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras).
- Velásquez, Irma Alicia (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. Cholsamaj, Guatemala.
- (2004) "Traje, folclorización y racismo en la Guatemala postconflicto", en *Racismo en Guatemala. De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*. Ediciones. Meike Heckt y Gustavo Palma. AVANCSO, Guatemala.
- Valcárcel, Amelia (2001) *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Unidad Mujer y Desarrollo. Serie Mujer y Desarrollo No. 31. CEPAL ECLAC, Santiago de Chile.
- Vilas, Carlos (2003) "(in)justicia por mano propia: linchamientos en el México contemporáneo", en *Linchamientos: ¿barbarie o "justicia popular"?* Mendoza, Carlos y Torres Rivas, Edelberto. FLACSO. Colección Cultura de Paz. Guatemala.

**LA MAYANIZACIÓN Y EL FUTURO DE LAS  
RELACIONES SERVILES Y TUTELARES EN  
GUATEMALA**

JORGE RAMÓN GONZÁLEZ PONCEANO

Entre las muchas aportaciones de las etnografías que forman parte del proyecto sobre mayanización de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, coordinado por Santiago Bastos y Aura Cumes, pueden mencionarse la crítica al asimilacionismo, al mito de los ladinos puros y a la invisibilización de los ladinos mestizos presentada por Jorge Estuardo Molina Loza. Asimismo, los múltiples traslapes entre la nosotrosidad local y sus distintas variantes identitarias más o menos convergentes y excluyentes son descritos y analizados por Felipe Girón, que rompe con las visiones unilineales e incorpora el análisis de lo local y lo global en un contexto municipal y regional. De la misma forma, destacan las apropiaciones más o menos exotistas y folklorizadas de las tradiciones indígenas por parte de los ladinos, como lo registran las investigaciones de Marcelo Zamora en Totoncapán. Por su parte, Aura Cumes examina las dificultades que enfrenta la construcción de una nueva sensibilidad intercultural basada en la autoestima y el respeto de sí mismos así como las críticas indígenas a la mayanización que casi nunca son mencionadas en los estudios de los analistas especializados. En lo que puede reconocerse como una contribución al desarrollo de una etnografía institucional del Estado en Guatemala, Roddy Brett describe las peculiaridades idiosincráticas de la burocracia que trabaja en las instituciones encargadas de la implementación de las políticas multiculturales. Otros aportes originales al análisis de la mayanización son las investigaciones de Sariah Acevedo sobre la presencia indígena al interior de las instituciones del Estado y en una dimensión ciudadana que muestra la complejidad de los repertorios ladinos, con novedosas aproximaciones fundamentales para una nueva antropología de las identidades, Manuela Camus revela aspectos inéditos de las relaciones interétnicas y de la historia moderna de las poblaciones residentes en la ciudad de Guatemala.

En una línea de trabajo afín a las acuciosas investigaciones pioneras inauguradas por Claudia Dary en los años ochenta sobre los ladinos de Oriente, su cultura ecuestre y sus prejuicios, Molina Loza, en conversación crítica con Richard N. Adams, cuestiona la existencia de los ladinos puros y llama la atención en torno a los ladinos mestizos o “revueltillos”. Molina critica el estereotipo del ladino oriental que en el Informe de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo es nuevamente representado como descendiente de una comunidad española que nunca se mezcló con la población indígena. Puede decirse que el hecho que los ladinos se definan a sí mismos como no indígenas sin mezcla alguna es un gran éxito ideológico del Estado liberal fundado en la blancura, y eso se refleja en estas etnografías. En ellas aparece con mucha precisión el retrato ladino de los indígenas como tercos y necios, reconocibles por la forma de hablar el idioma español, el uso de la lengua indígena, el traje, los caites, las botas de hule y

el machete. La baja estatura, el color moreno de la tez, el tipo y color de pelo, los ojos "achinados", la forma de los pómulos, el tamaño de las orejas, la nariz aplastada y el bigote sudoroso, con olor a chipilín o la mancha mongólica, son fuentes de estigmatización y a ello se suman las construcciones que muestran al indígena como testarudo, tosco, difícil de convencer, alcohólico, desconfiado, violento, pasivo, sumiso, bajado de la montaña, ignorante, analfabeto sin deseos de superación, falta de higiene y, al mismo tiempo, humilde, sincero, observante de su religión, honrado, honesto, disciplinado, inteligente, trabajador, y sobre todo, muy unido a sus paisanos. Los ladinos de estas etnografías dicen que no discriminan a los indígenas y en ellas también aparecen indígenas que dicen no ser discriminados. Hay también ladinos que dicen no ser discriminadores y que podrían tener por socios a indígenas, pero que no casarían a sus hijos con indígenas. Hay una doble percepción en torno al indígena comerciante, profesional, escolarizado y exitoso y al indígena contaminado por la ciudad que se convierte en marero. Uno es más puro y el otro, mezclado e impuro. Como dice Camus, en la percepción del racismo ladino, mientras más pobre y más indio, más marero; y mientras menos pobre y más indígena, más maya. En la perspectiva ladina, lo puro y lo incontaminado del mundo indígena es prolongación de la construcción colonial y liberal decimonónica del indígena como siervo dócil e inocente, reforzada posteriormente en el siglo XX por los antropólogos.

A partir de su estudio de caso en el municipio de Huité, visto desde la historia local pero proyectado a nivel transnacional, Felipe Girón problematiza la relación entre un nosotros y los otros. Así se observan desplazamientos simbólicos de un nosotros huitecos, ganaderos y campesinos a un nosotros los ganaderos ladinos de la parte baja y ustedes los agricultores indígenas de la parte alta. Un binomio en transformación, asegura Girón, gracias a la emergencia de un huiteco mestizo más visible por los cambios en el control de la municipalidad, las nuevas actividades productivas y la migración a los Estados Unidos. Así, el ser huiteco puede implicar ser huiteco ladino, huiteco indígena y huiteco mestizo. Los del centro del pueblo se sienten más identificados como ladinos y se asocia lo indio a las aldeas y los barrios. Sin embargo, bajo la influencia de los medios de comunicación y la migración a los Estados Unidos prospera un imaginario mexicano guatemalteco – norteamericano.

A nivel nacional, vemos que se repite en varios casos el mandato de inspiración religiosa de que no es bueno que haya etnias porque todos deberíamos ser iguales. La igualdad ante los ojos del dios elimina las diferencias culturales, sociales y de clase; y aunque la convivencia sigue siendo distante, en el ámbito de lo laico, la igualdad viene dada por la pertenencia a una misma nacionalidad. De allí que las investigaciones sobre la interculturalidad debieran incluir el estudio de las nuevas relaciones tutelares en el contexto global y local y en los ámbitos religioso, político y académico. En cuanto a esta interculturalidades tutelar, por ejemplo, aunque los curas no hablen de los mayas sino de los indígenas, en el esfuerzo por crear condiciones de convivencia y respeto basado en la igualdad social, política y económica, las iglesias católicas y evangélicas predicán que todos los guatemaltecos son iguales ante los ojos de Dios. La práctica religiosa iguala a la gente en oposición al rechazo del igualamiento propio de la mentalidad oligárquica. En las escuelas, opinan los informantes de Aura Cumes, lo de la nación multicultural se

considera una moda, “algo que quita tiempo” y no ayuda a fortalecer el espíritu de la nacionalidad única. De manera contradictoria, la nosotrosidad del somos guatemaltecos incorpora elementos del nacionalismo maya para reforzar el paradigma de la nación unitaria y acepta los marcadores culturales indígenas por ser parte de la riqueza del país. Por encima de todo, prevalece al interior de los ladinos un “fuerte etnocentrismo”, como en el caso de las detalladas caracterizaciones que Manuela Camus presenta en su estudio de la Colonia Primero de Julio. La identidad se asume como un asunto de pureza y el aprecio por ésta puede convivir en el seno de una misma persona con una aceptación orgullosa del mestizaje, lo cual paradójicamente, no excluye la adhesión entusiasta a los valores de la blancura. Como factor identitario de gran alcance social, la desintegración familiar que Camus encontró en la Primero de Julio no es excesivo extrapolarla al resto del país como un fenómeno de dominancia intercultural, al que podrían añadirse el escepticismo civil antes las acciones del Estado, el partidismo y el repudio de los militares, que, para sorpresa de los observadores externos convive con el culto a la mano dura. Dice Camus que dentro de las nuevas formas de relacionarse en la desigualdad la prioridad cotidiana es la sobrevivencia económica y la violencia, y la discriminación está más relacionada con la clase, el estatus y, en menor grado, la pigmentación. Como se desprende del análisis de Roddy Brett sobre la Procuraduría de Derechos Humanos y sus instancias indígenas, al interior del Estado la multiculturalidad es todavía un discurso burocrático que no construye nuevas sensibilidades sino que, dicho en el lenguaje de la calle, más bien produce formas ladinas de simular convicción con tal de conservar la chamba. Sin embargo, esa forma más o menos maltrecha y desinformada de construir una nueva sensibilidad hace más explícitos los contenidos de los cuestionamientos, las quejas y las denuncias susceptibles de convertirse en causa judicial penalizable y que, por lo mismo, provoca polarizaciones y fracturas al interior de los sectores. Por su parte, Marcelo Zamora intenta demostrar la metáfora del indígena permitido en el contexto de Totonicapán a través de un análisis del poder simbólico ostentado por los ladinos, que folklorizan el hecho cultural en un gesto de curiosidad desde arriba, no muy distinto del que puede observarse en festividades como el 5 de mayo, el Día de Muertos, el guadalupanismo y otros elementos que incluye el repertorio de los mexicanos en los Estados Unidos o el atuendo y la música de los indígenas andinos en Europa. De esa manera, se es “permitido” mientras se siga siendo exótico, “permitido” mientras cada quien sepa ocupar su lugar de mozo, cargador, albañil, chofer, jardinero o recogebasura.

Este artículo surge como una reacción a la lectura de las etnografías del proyecto sobre mayanización y cultura dirigido por Santiago Bastos y Aura Cumes y está dividido en nueve partes en las cuales se aborda la naturaleza histórica del Estado, los resultados de aplicar las ciencias sociales a lo que en lengua inglesa se llama *nation building* en un marco caracterizado por el liderazgo moral de la blancura y el anticomunismo. Se propone una aproximación al estudio del racismo a partir del poder interclasista, transnacional e interétnico de la blancura y se explora la manera en la que las relaciones serviles y tutelares han servido a la reproducción de la cultura finquera y el poder de representación de la minoría letrada. Asimismo, se critica la metáfora del indígena permitido y se postula una perspectiva sobre la mayanización como ascenso de las capas medias ilustradas indígenas





en proceso de acceder al poder del Estado y del dinero público y no como una mera incorporación de cuadros profesionales y técnicos a los aparatos del gobierno en todos los niveles.

## 1 EL ESTADO FALLIDO Y LOS FRACASOS DEL *NATION BUILDING*

Es frecuente preguntarse, a veces de manera arbitrariamente ahistórica, por qué razón Guatemala no es como Costa Rica; y a la inversa, por qué Costa Rica logró salir más o menos indemne de los conflictos que desgarraron al resto de las sociedades centroamericanas durante las décadas anteriores y cuenta con un régimen de libertades políticas que es el más estable del istmo. Muy fácilmente se aduce que Guatemala no siguió el camino democratizador de Costa Rica por culpa del autoritarismo y se elogia el régimen de ciudadanos alfabetos y medianos y pequeños propietarios que participan del desarrollo institucional de las organizaciones políticas que alternadamente se disputan por la vía electoral el acceso al poder del Estado. Tanto en el caso costarricense como en el guatemalteco, se minimiza el impacto de poderes externos que operan como actores locales y se desvincula la construcción de lo nacional de aquellos factores geopolíticos que favorecen a la recurrencia al autoritarismo como forma de mantener las altas tasas de ganancia de la economía agroexportadora. Ello ha llevado a que en el caso guatemalteco se estereotipe el desmantelamiento del nacionalismo revolucionario en 1954 como un intento fallido del Estado ladino por llevar la nación homogénea a las comunidades indígenas. De la misma manera, se postula un fracaso de la izquierda ladina en su intento por constituir un sujeto nacional popular intercultural y se asume que en el aplastamiento de la insurgencia armada mucho tuvo que ver su propia incapacidad de teorizar las desigualdades no clasistas que afectan a los indígenas, las mujeres, los homosexuales y los físicamente incapacitados.

Es claro que aunque en Costa Rica exista racismo, en Guatemala el desarrollo institucional de la ciudadanía y el Estado continúan bloqueados por la jerarquía socio racial y cultural de origen colonial que subsiste gracias a que todos los sectores, de diversas maneras y con muchas contradicciones, han internalizado los marcadores de superioridad e inferioridad que racializan la desigualdad y naturalizan la existencia de relaciones serviles y tutelares. Entre la masa plebeya indígena y mestiza predomina el autoenvilecimiento y la percepción de la sociedad como un ámbito de relación entre sirvientes y patronos. En un estilo organicista y darwinista social se defiende la armonía social de los sirvientes conformándose con la suerte que les toca de nacimiento y los patronos aprendiendo del *self restraint* de sus subalternos pobres. En el contexto de la economía de plantación, la prensa y la literatura han imaginado a la nación como comunidad segregada, repudiando explícitamente al mestizaje indígena y defendiendo los beneficios civilizatorios del trabajo forzado. En el presente, las representaciones que sirven a la reproducción de las relaciones de servidumbre, retoman la estigmatización colonial de los indios, los negros y las castas ladinas como gente inclinada por nacimiento a la haraganería, la embriaguez, la vagancia, los excesos sexuales, el “bochinche” y la comisión de ilícitos. El cóctel idiosincrático del mestizaje indígena negado en el discurso oficial ilustrado construye una versión guatemalteca de la civilización occidental que, como lo ha señalado Charles A. Hale

(1986) para México, es liberal en la letra pero en la práctica contradice radicalmente su postulado modernizador. De tal manera, el conservadurismo autoritario pareciera ser menos el resultado de un Estado débil y más un factor indispensable para la operación de la economía de plantación, tal y como puede observarse en otros procesos visibles a partir de la historia comparada de los colonialismos a nivel mundial. Desde sus inicios, el Estado guatemalteco estuvo marcado por el impulso regresivo y la a institucionalidad propiciada por la utilidad del jefe único, el caudillo dictador que con mano firme organiza la compulsión forzada al trabajo, promueve la inmigración extranjera y consolida el régimen simbólico producto de la economía de plantación. En el contexto de la guerra fría, ya fuera bajo la forma de un régimen militar o cívico militar, esta a institucionalidad modelada por el mercado externo, continúa siendo parte del *nation building* y de las atrofias y disloques institucionales del Estado y de la sociedad política.

En el análisis contemporáneo de las relaciones interétnicas es poco frecuente mencionar este fracaso institucional del Estado y la memoria anterior de las ciencias sociales y en particular de la antropología aplicada a la formación de la nación homogénea durante la revolución de octubre (1944 1954), por no mencionar las perturbaciones posteriores producidas por el desmantelamiento del nacionalismo revolucionario (1954 1962). El proceso de *nation building* apoyado en las ciencias sociales aplicadas a la *integración social* apuntaló la difusión del anticomunismo que en los años siguientes legitimó la militarización de la sociedad, el Estado y el territorio. El *melting pot* guatemalteco no consiguió convertir a los indígenas en ladinos de clase media y, en su lugar, el desmantelamiento del nacionalismo revolucionario propició la entronización del Ejército, la desaparición de los espacios de expresión legal institucional y el surgimiento de la insurgencia guerrillera. Este desmantelamiento aceleró el proceso que empezó con la modernización del Ejército desde los tiempos en los que el general Jorge Ubico (1931 1944) pidió a sus asesores norteamericanos “convertir a la Escuela Politécnica en algo lo más parecido a West Point” (Karlen, 1994). Egresados del West Point guatemalteco se encargaron de derrocar al propio Ubico, conspiraron luego en contra de Juan José Arévalo (1945 1950) y rompieron la institucionalidad del gobierno nacionalista del coronel Jacobo Arbenz (1950 1954) con asesoría y financiamiento de los Estados Unidos. También fueron oficiales de la Politécnica quienes iniciaron la insurgencia guerrillera, y egresados de la misma escuela los militares miembros del Frente Republicano Guatemalteco del general Efraín Ríos Montt (1982 1983) que durante el gobierno de Alfonso Portillo (2000 2004) intentó tomar ventaja del sentimiento anti oligárquico de la mayoría nacional. La impronta de la regresión institucional generada por los egresados del West Point y sus socios nacionales y extranjeros, se expresa ahora en la privatización de los servicios de seguridad y en la operación de redes criminales que mantienen postrado al país y a una buena parte de la sociedad.

La democracia liberal en su versión anticomunista adquirió a partir de 1962 y durante las siguientes tres décadas un corte abiertamente contrainsurgente, institucionalizando el terror mediante programas oficiales de secuestros y asesinatos individuales y colectivos que atomizaron al país, destruyendo su capital humano y atrofiando a sus instituciones. La quiebra institucional del Estado y de la sociedad política tuvo su culminación en el genocidio de los años ochenta del siglo XX, y la firma de los Acuerdos de Paz, que



concluyó en 1996, no consiguió detener el colapso de la modernidad civilizatoria apoyada por las ciencias sociales aplicadas al *nation building* y a la ladinización de los indígenas en el contexto de la guerra fría. El país aún no ha llorado a sus muertos y la violencia social continúa haciendo que los pobres continúen matando a los más pobres. En ese contexto es en extremo temerario que en nombre de la re racialización de lo étnico se promueva la imagen escenario de Guatemala como un país en donde las contradicciones insuperables entre “comunidades” “raciales” de indígenas y ladinos preparan una nueva era de desgarramientos internos. Para estas posturas ladinofóbicas, el Estado ladino, la sociedad ladina y la economía ladina son los responsables de la opresión y la explotación indígena. El capitalismo en ese contexto termina siendo ladino, la tradición judeocristiana y las defensas de los valores occidentales y el mundo blanco es defensa de lo ladino. En lo ladino cabe lo mismo la General Motors que el Banco Mundial. Este reduccionismo anti ladino y presuntamente pro indígena denuncia la violencia racista del sentimiento anti indígena pero no establece un vínculo entre esa violencia y el contexto mayor del racismo de la sociedad y el colonialismo global. La ladinofobia olvida la manera en la que el anticomunismo y la blancura re racializaron la jerarquía nacional y revirtieron los logros sociales de la revolución de octubre de 1944. Aunque para algunos estudiosos la reconstrucción de lo acontecido en la segunda mitad del siglo XX en Guatemala ha sido suficientemente investigado, es necesario decir que en muchos sentidos esto dista de ser cierto y en buena medida ha servido para embolsionar la historia nacional en sí misma.

Como apuesta de gobernabilidad posterior al desmantelamiento del nacionalismo revolucionario, el embolsonamiento de Guatemala impide analizar de manera comparada el trabajo de los principales teóricos de la ciencia aplicada a la integración social, el cambio cultural y la construcción de la nación homogénea en Estados Unidos, México y Guatemala. El estudio del “problema guatemalteco”, como se le denominaba en los años cuarenta y cincuenta, se encuentra embolsonado y desvinculado de su relación con otros procesos coloniales alrededor del mundo. Un mal síntoma de las consecuencias de ese embolsonamiento es la extendida creencia a nivel popular de que los países “desarrollados” no dan importancia a las diferencias, como lo señala uno de los informantes de Aura Cumes. Ese ocultamiento interesado de la dimensión internacional limita las posibilidades del análisis comparado de la génesis y operación del racismo y de las políticas que lo penalizan así como de iniciativas como la acción afirmativa, los sistemas de cuotas visibles en el caso norteamericano, británico, australiano, canadiense, alemán, sudafricano o español, por mencionar solo algunos. El embolsonamiento favorece además como veremos más adelante, a la práctica contemporánea de las relaciones tutelares consolidando la autoridad etnográfica y el poder discursivo de los antropólogos que aísla a las comunidades mayas y a sus intelectuales, dejándolos en el papel de simples activistas culturales, testimoniadores o informantes de los académicos.

## 2 EL RACISMO Y LA BLANCURA COMO LIDERAZGO MORAL

Durante la colonia, la criollización y el blanqueamiento de nobles indígenas y de muchos ladinos contribuyó a construir la representación de lo ladino como lo blanco y no indígena. Luego las castas coloniales ya ladinizadas remarcaron su condición de no indígenas para escapar del trabajo forzado establecido por los gobiernos liberales. La negación del mestizaje indígena se convirtió en una protección más o menos efectiva o ficticia, pero protección al fin, para no caer tan fácilmente en la leva y en el reclutamiento forzoso para trabajar en plantaciones y obras públicas. Por su parte, aunque siguieran representándose como blancos, los inmigrantes extranjeros y sus descendientes jugaron a nacionalizarse guatemaltecos cuando así les convino. En las décadas recientes, el mayor problema para la ciudadanía del país pareciera ser la herencia colonial y moderna que impide a los ladinos renunciar a la vergüenza por el mestizaje indígena y asumir una nosotrosidad ciudadana que los reconcilie con la herencia biológica y cultural del presente y el pasado mestizo que los constituye. ¿Por qué muchos de los ladinos comparten la vergüenza por el mestizaje indígena y los valores de la blancura nacional e internacional, si en los ojos de la élite blanca ellos, al igual que los indígenas, son también considerados social y racialmente inferiores y degenerados? ¿Cómo es que siendo no miembros de la élite blanca, muchos ladinos repudian a todos los que por ser de piel oscura, pobres, rurales o iletrados merecen ser estigmatizados como inferiores? ¿Por qué a pesar de no ser finqueros o dueños de medios de producción, los ladinos populares y de las capas medias empobrecidas asumen los repertorios de la cultura finquera? ¿Por qué muchos de ellos tienden a adoptar las posturas más extremas del supremacismo blanco incluyendo la narrativa del exterminio de los inferiores y el individualismo radical opuesto a los derechos colectivos? ¿Por qué la blancura y lo blanco cruzan fronteras nacionales, raciales, culturales y de clase y no pueden reducirse al fenotipo que es capital simbólico de los *canches*, los *gringos* o los racialmente blancos?

Es claro que el enorme peso de la vergüenza por el mestizaje indígena y la convicción de muchos ladinos de ser racial y socialmente blancos contribuye a que se vean a sí mismos como un grupo racialmente diferente a los indígenas, y por su parte éstos también asumen que la segregación ha contribuido a que se autorepresenten como otra raza. Sin embargo, estos sentimientos idiosincráticos en relación a la raza hacen que una misma persona se asuma en un contexto blanco no indígena y en otro, guatemalteca mestiza. Un error conceptual es proyectar sin más esta idiosincrasia popular, y de manera mecánica y sin mayor espíritu reflexivo plantear que en Guatemala existe un enfrentamiento entre razas. Esa postura escamotea el análisis de la realidad e ignora la operación del liderazgo moral apoyado en la blancura.

La blancura en el caso guatemalteco tendría que entenderse entonces no solamente en el sentido fenotípico estricto que enfrenta a los blancos en contra de los no blancos o según algunos, a las “comunidades” “raciales” mayas en contra de las “comunidades” “raciales” ladinas, sino, como ya se dijo, un sistema de representaciones que cruza fronteras nacionales, culturales y de clase. Desde esa posición, la blancura a nivel general podría definirse como el conjunto de prácticas y valores que reúne ideológicamente a todos los que en cada país se sienten miembros de la minoría planetaria adherida al supremacismo

patriarcal, clasista y racista que recurre a la relación tutelar y a la violencia para actuar en contra de quienes están racial o culturalmente incapacitados para entender los cánones de la civilización, la democracia y el desarrollo.

Como ya señalé al inicio de este artículo, el hecho de que los ladinos se definan a sí mismos como no indígenas blancos es un gran éxito ideológico del Estado liberal fundado en la blancura, las relaciones serviles y la cultura finquera, todas fuentes de liderazgo moral y de estabilidad política para el autoritarismo local. Para una importante mayoría ladina, el mestizaje indígena es una condenación que agudiza sus complejos de inferioridad frente a los blancos. Durante mediados del siglo XX, 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 más que en el vestido. Luego la racialización remarcó la diferencia fenotípica a partir de los marcadores raciales vigilados por 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 interioriza, mostrando cotidianamente su eficacia simbólica como acto de poder en las interacciones individuales y en las interpelaciones institucionales.

En el horizonte de la nación homogénea del liberalismo clásico y de la blancura, el ladino no es el mestizo sino el anti indígena, la antítesis cultural y social del indígena, el interlocutor favorito de la modernidad y los valores civilizatorios. La blancura sustituye al mestizaje. La blancura global, sus expresiones nacionales, locales, familiares e individuales son moldeadas por la historia del capitalismo impreso y mediático y del imperialismo cultural presente en los medios. Los ladinos son indígenas desde su etnogénesis y tal vez sea esa profundidad irresuelta la fuente de la perturbación que los angustia y hace más notorio su concurso al sentimiento anti indígena. La negación activa de la herencia indígena, mulata y no blanca que los constituye hace que los ladinos autorepresentados como guatemaltecos encarnen la segregación nacional y en ese sentido Guatemala es un ejemplo del éxito de las ideas de Fanon, pero al revés. Al final ha quedado una guatemalidad nacionalera con fuerte tinte castrense y anticomunista cuyas manifestaciones discursivas todavía requieren de mayores investigaciones.

Durante más de setenta años de investigaciones académicas en Guatemala, los antropólogos nunca se percataron de la existencia del racismo en el país, y en años recientes, cuando por fin empezaron a reconocerlo, lo redujeron a la existencia del sentimiento anti indígena sin tomar en cuenta el poder hegemónico de la blancura y su influencia en la perpetuación de las relaciones serviles y tutelares. Es evidente que en el caso del racismo guatemalteco, la violencia del sentimiento anti indígena es el mayor obstáculo a la construcción de nuevas sensibilidades individuales y colectivas que impulsen la modernización política. Sin embargo, reducir la existencia del racismo al sentimiento anti indígena de la sociedad blanco ladino criolla impide ver el arrastre hegemónico de la blancura y su capacidad de atravesar fronteras nacionales, culturales y de clase. Al igual que en otros contextos coloniales, en Guatemala los valores de la blancura sirven para que la práctica de lo servil y lo tutelar parezca algo normal y cada quien esté contento con el lugar que le toca ocupar en las interpelaciones e interlocuciones cotidianas al interior de la economía de plantación. Estas interpelaciones e interlocuciones adquieren expresiones

idiosincráticas y elaboradas maneras del lenguaje verbal y corporal mediante las cuales las personas muestran su “buena educación”, como cuando dos personas que recién fueron presentadas se dicen una a la otra: “A sus órdenes”, “su servidor”, “servidor suyo”, “para servirle” y otros usos más o menos afines a un servilismo finquero y castrense que se considera parte del ser amable y que a la larga refuerza a la nosotrosidad jerarquizada bastante paternal y tutelar que quiere ser nacionalidad y se transmite con pocas modificaciones de generación a generación.

La influencia de la blancura en el carácter regresivo de la modernidad y en la modernización del capitalismo ha sido ignorada en la mayoría de las investigaciones sobre las relaciones interétnicas en Guatemala. Estas investigaciones a menudo tienden a concentrarse en las contradicciones de la dicotomía indígena ladino, olvidando las relaciones serviles y tutelares. Ello obedece a que por largos años el liderazgo moral del conservadurismo autoritario se enraizó al interior de los propios sectores oprimidos que adoptaron los repertorios y normas no escritas que perpetúan el paternalismo y el conformismo de la cultura finquera. Mucha de esa obediencia y servilismo inculcados a la plebe siguen facilitando la preferencia por las tiranías y los regímenes de fuerza que institucionalizan la exclusión, la discriminación y el repudio interclasista del igualamiento. Tanto desde las élites y las capas medias como desde la plebe, convergen el clasismo y el racismo para criticar el igualamiento. Desde arriba y desde abajo se da una valoración de los modelos de éxito y fracaso social y se renuevan periódicamente las reglas no escritas de relación entre los que se asumen superiores y los que han aceptado su propia condición por fuerza de la “raza”, la costumbre, la religión o el nivel social.

El liderazgo moral utiliza repertorios de representaciones, imágenes, etiquetas, taxonomías y clasificaciones con los que se estigmatiza a los que son considerados racialmente impuros y socialmente inferiores. Por un lado se exalta al indio puro y al alemán o al blanco puro, y por el otro se repudia a los indios aladinados y a los ladinos considerados *chancles*, *aguacateros*, *lamidos*, *shumos*, *choleros* o *mucos*. Esta convergencia del clasismo y el racismo se da tanto al interior de los estratos altos, que utilizan el sentimiento anti indígena para repudiar el arribismo de la *gente corriente* que quiere pasar por *decente*, como entre los plebeyos que critican a quienes a pesar de ser clasemedios empobrecidos o proletarios, se consideran a sí mismos *gente decente*, *fresa* o *caquera*. En esta guerra simbólica entre *gente decente* y *gente corriente* se entrecruzan prejuicios de clase y de raza que inferiorizan no sólo a los indígenas sino a todos los no blancos. Ello no elimina la centralidad de la violencia manifiesta en el sentimiento anti indígena y la violencia de la narrativa del exterminio que generalmente está presente en la mentalidad de quienes en distintos aspectos podrían ser sujetos de causa legal debido a la práctica de delitos racistas. Aunque el cambio de mentalidad es más lento que la implementación de penalización de delitos racistas, una y otra debieran ser objeto de estudios académicos que generen políticas públicas y leyes secundarias específicas. Lo obvio por supuesto es que la persistencia de las posiciones racistas hace aún más evidente el fracaso de la clase dominante que no quiso, no pudo o no supo convertirse en clase dirigente.



### 3 EL MULTICULTURALISMO HIGIENIZADO Y “EL EXTRAÑO TRIUNFO DE LOS DERECHOS HUMANOS”

Dice Saríah Acevedo que tres son las ideas más influyentes derivadas de los Acuerdos de Paz en Guatemala: El reconocimiento de la multiculturalidad, el de la existencia de los cuatro pueblos y la presencia de la población maya como continuación de la población prehispánica. En ese marco es oportuno recordar que existen dos factores históricos que tienden a olvidarse en el análisis contemporáneo del multiculturalismo y las nuevas prácticas de los derechos humanos en Guatemala y en muchos otros países. En primer lugar debe valorarse lo señalado por Downey (1999) en cuanto a que el multiculturalismo como lo conocemos ahora es una versión higienizada (*sanitized*) de la agenda política avanzada por los movimientos por los derechos civiles en los Estados Unidos de los años cincuenta del siglo veinte. En segundo lugar, como lo demuestra Mark Mazower (2004) en *The strange triumph of human rights 1937 1950*, con la derrota del fascismo europeo los derechos culturales de las minorías retrocedieron debido al establecimiento de nuevos esquemas de gobernabilidad global impuestos por las potencias coloniales vencedoras en la guerra. Estas potencias, dice Mazower, prefirieron priorizar los derechos individuales como una estrategia dirigida a suprimir y/o reducir el ejercicio de derechos colectivos reconocidos por la legislación internacional previo al ascenso y la caída del fascismo europeo. Sin embargo, ahora se nos presenta al multiculturalismo neoliberal como una oportunidad para que los indígenas adquieran destrezas políticas que les permitan funcionar al interior del sistema defendiendo sus derechos culturales y, por otro lado, se promueve el respeto a tales derechos como si esto fuera una novedad democrática recién descubierta por los ex poderes coloniales. De la misma forma que tras el fin del conflicto armado se reestrenó la democracia liberal y se resucitaron viejos parámetros de relación interindividual entre ciudadanos propietarios, consumidores y electores miembros de la ciudadanía burguesa, ahora los denominados derechos humanos y el multiculturalismo nos llegan en una versión que enfatiza el individualismo radical, la meritocracia individual y la asimetría de las relaciones tutelares entre la minoría letrada y el resto de la plebe inferiorizada por su propia ignorancia.

El multiculturalismo en su acepción integral está lejos de convertirse en hegemónico. Lo hegemónico es la blancura no solamente en su sentido racial y pigmentocrático sino como liderazgo moral que organiza, normaliza, estabiliza y pacifica las cosas a favor de un sector que se asume parte de una minoría planetaria que por derecho racial, social, cultural o religioso puede decidir el destino de los demás. En su acepción hegemónica, el multiculturalismo como discurso oficial del Estado, las agencias internacionales y las organizaciones no gubernamentales es un discurso accesorio que con muchas limitaciones intenta construir una nueva legitimidad para las viejas y las nuevas estrategias del desarrollismo neoliberal y del paradigma civilizatorio euronorteamericano. El neoliberalismo multicultural retoma el culto a los indígenas dóciles y puros y reduce a mera lucha cultural el nuevo proceso de negociación estratégica de la economía y reforma del Estado. Con esa rónica, en los años recientes ha surgido una manera de explicar las identidades que borra las conexiones entre la economía de plantación y el racismo y *glamouriza* los contenidos de la cultura finquera. Esas iniciativas no aportan gran cosa a la tarea de repensar la política

y el Estado a partir de la plena satisfacción de los derechos colectivos e individuales. Los esfuerzos más notorios apelan a un “nosotros los guatemaltecos que no valoramos nuestra diversidad cultural”, como si la valoración de esa diversidad tuviera que ser por sí misma factor de automática unidad nacional. La *glamourización* de la cultura finquera promueve el respeto a la diferencia pero sin dismantelar la desigualdad. El multiculturalismo, el asimilacionismo y el segregacionismo convergen en la lógica del mercado identitario en que de manera aislada se dan manifestaciones de interculturalidad, pluralismo y autonomía, no porque el mundo se haya vuelto más democrático por obra y gracia del fin del socialismo de Estado en los países del este europeo sino porque se trata de una nueva etapa en el proceso civilizatorio en la cual pueden convivir de manera simultánea la re racialización y la mestización simultánea del mundo. Así, la nación homogénea adopta elementos del nacionalismo maya para reforzarse a sí misma y consolidar la meritocracia organizada a partir del acceso selectivo a la educación, dando lugar a una democracia de oportunidades basada en el poder de compra y el achicamiento de la capacidad inversora del Estado. Hay que decir sin embargo, que en la actualidad se observa una nueva etapa en el proceso de modernización, con posibilidades de una mayor racionalidad alfabeta y participativa y con un claro énfasis favorable a la democratización y la organización política de todos los sectores. La meritocracia individual, y no la gestión pública, pareciera ser entonces el principal factor en el desarrollo de nuevas arenas de relación intercultural y, en menor medida, se aprecia el fortalecimiento de los derechos individuales y la discusión sobre el reconocimiento de los derechos colectivos, cuando según la teoría las cosas debieran ser a la inversa. En ese sentido, la agenda multi e intercultural asumida por algunos que profesan el fundamentalismo comunitarista en contra de los liberales clásicos que reivindicán los derechos individuales no debiera ser el índice más relevante para medir los alcances de la modernización política.

#### 4 DE LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD AL CONTROL AUTOCRÁTICO DE LAS IDENTIDADES

Apuntamos antes que en contraste con el repudio estructural de la oligarquía en contra del igualamiento, las iglesias predicán una igualdad que puede ser intercultural y que en la práctica continúa reproduciendo las relaciones tutelares. Como en el paternalismo que caracteriza las relaciones del buen patrón y sus sirvientes en la cultura finquera, en las iglesias se puede ser al mismo tiempo intercultural y tutelar. En el ámbito académico por otro lado, esa relación intercultural y tutelar podría sintetizarse en términos similares a la relación que siguiendo la tesitura conceptual de la discusión del mundo académico de habla inglesa va secuencialmente “from the politics of identity to the policing of identities” de las políticas de identidad al control autocrático de las identidades. En muchos casos, los estudios de relaciones interétnicas desde la perspectiva de este culturalismo liberal y tutelar tienden a ignorar la guerra, la extrema pobreza, la criminalización de la juventud y la desintegración familiar como factores que han influido en el proceso social, político y cultural del país. Todo el debate cultural se centra en la identidad de los auténticos mayas y en la no identidad de los no indígenas. En cuanto a la no identidad de los no indígenas debido a su presunta falta de historia, la no historia ladina es la historia del mestizo





indígena negada por el liderazgo moral que valora la pureza del linaje, el blanqueamiento y el no ser indígena. La negación a toda costa de la vergüenza de no ser blanco, se convierte en el gran pivote de la “ambivalencia racial” del ladino anclada en el sentimiento anti indígena y cuyo principal beneficiaria es la sociedad que disfruta de la estructura feudal de la economía. En ese contexto, las “identidad culturales” del culturalismo tienen más de pacificación y “segregación” que de unidad nacional y pueden ser vistas como una forma barata aunque precaria de promover el “respeto” sin necesidad de tocar privilegios ni derechos de propiedad obtenidos en forma fraudulenta o apoyados en una legalidad históricamente dañina para el conjunto de la sociedad.

Otra cosa es la condena a la cooptación que idealiza a los indígenas puros intocados por la corrupción y mucho menos por la guerra, como en el intento de suprimir la orientación de ultraderecha del Frente de Integración Nacional a fines de los años setenta. El mundo académico demasiado tutelar y distante de la historia política de las identidades étnicas, en el caso guatemalteco, enfoca sus baterías a señalar las contradicciones internas de las distintas formas de insurgencia y contestación activa o pasiva al sistema dominante que pueden reconocerse bajo el paraguas del término “izquierda”. Desde el culturalismo liberal la “izquierda” guatemalteca, *The Left*, es una entidad monolítica que no llegó a ser hegemónica ni siquiera al interior de las organizaciones guerrilleras, en la práctica más cristianas y guevaristas que marxista leninistas. Aún en la actualidad, la llamada “izquierda” en Guatemala tiene más de burguesía intelectual que de heterodoxia anticapitalista. El perfil ideológico de esa “izquierda”, al igual que el de los “activistas” llegados del norte, está vinculado al poder de los letrados y en el caso guatemalteco al anti imperialismo de la burguesía ilustrada que no logra romper con el paradigma de la nación homogénea. *The Left* muy bien puede ser representada como una burguesía intelectual que no supo percatarse de la heterodoxia anticapitalista compartida por los semiletrados y los analfabetas rurales y urbanos pobres, que por su lado han desarrollado antivalores producto de la continua sobrevivencia en los márgenes.

Durante la guerra y aun en la actualidad, a la sombra de la fe y la obediencia prosperó un guevarismo cristiano de izquierda con logros militares importantes pero con muy poca capacidad de organización política institucional. El pensamiento político de la asumida izquierda guatemalteca tuvo que lidiar con la enorme fuerza de la maquinaria de muerte patrocinada por los Estados Unidos y con su propia idiosincrasia, demasiado ligada a las certezas eurocéntricas y el status simbólico del conocimiento positivista ilustrado. Como parte de la credencialización académica de la política ahora son más evidentes que en el pasado los actos de poder de la minoría letrada sobre los sujetos que por ser indígenas pobres o ladinos racial y culturalmente impuros y no exóticos son más fácilmente excluibles y subalternizables. La crítica al papel de la minoría letrada en la historia moderna de Guatemala, sobre todo en las décadas recientes, debería incluir nuevas aproximaciones al redencionismo justicialista que le apuesta todo al acto político como acto de fe y obediencia y no como acto de información y conocimiento. La oligarquía de izquierda más o menos crédula del positivismo y el progresismo desarrollista aunque fuera en su versión anti imperialista, no logró liberarse de la blancura ni del “*oriental gaze*” que jugó a transformar el país a partir de una copia más o menos obtusa de algunos

aspectos militares de la revolución cubana. Ello, por supuesto, no obsta para que los nuevos estudios por venir puedan exhumar y visitar la gesta épica, el idealismo y los actos de valentía ciudadana en los que se involucró un número no establecido de guatemaltecos miembros de la élite y de las capas medias altas que pelearon por la reforma socialista del país y murieron combatiendo en las filas de la insurgencia guerrillera o impunemente masacrados por las fuerzas de seguridad del Estado. En la posguerra se ha dado una importante emergencia intelectual, pero la república de las letras sigue caracterizándose por su marcado conformismo individual resultado de la pasada institucionalización del terror, el desencanto post marxista y el influjo del clasismo racista dirigido al exterminio de los ladrones, los mareros, los jóvenes desempleados afiliados a pandillas o los simples estudiantes de los barrios pobres y de los centros urbanos de todo el país.

Esta desarticulación ha permitido mayor visibilidad a los desplazamientos simbólicos como el que *from the politics of identity* de la revitalización cultural va a *policing of identities* que recuerda el vivir en policía y buen gobierno de la época colonial, el disciplinar los corazones y las mentes en lo que es moral, ética o socialmente correcto de acuerdo a una agenda que en nombre de lo racialmente otro apuesta a las relaciones tutelares y a la pacificación política. El culturalismo liberal evade la crítica radical de la economía de plantación y el transnacionalismo de la cultura finquera y continúa empeñado en establecer de manera "científica" las condiciones histórico biológicas en las que se da la bifurcación genética que separa a los indígenas de los ladinos. Se intenta mantener la percepción de Guatemala como lugar de enfrentamiento "racial" entre indígenas y ladinos y no como espacio transnacional en donde las relaciones serviles y tutelares favorecen al ocultamiento de la gran distorsión geopolítica creada por el desmantelamiento del nacionalismo revolucionario en 1954. Ese nacionalismo intentó avanzar en la construcción del mestizo guatemalteco como parte de una estrategia hemisférica que hasta ahora ha sido poco revisitada y criticada. La mestización como ciudadanización fue ensayada con mayor vigor a partir de las ideas de John Gillin, Kalman H. Silvert y, posteriormente, Richard N. Adams. Este proceso, como ya vimos, ha sido invisibilizado por el interés de borrar las huellas del alcance continental e internacional que tuvo el desmantelamiento del nacionalismo revolucionario en Guatemala y los fracasos posteriores del desarrollismo anticomunista. Prosperó así una oposición explícita a conectar el estudio de las relaciones interétnicas en Guatemala con la interrupción de ese proceso de *nation building* en el contexto de la descolonización que se daba en otros continentes.

En su lugar, ahora la racialización de lo étnico pareciera ahondar las distancias civilizacionales y oculta el hecho de que uno de los aspectos más visibles de la mayanización es el ascenso de las capas medias indígenas y de su élite ilustrada al poder del Estado y al dinero público. Vale la pena preguntarse: ¿si tanta es el hambre de romanticismo y racialización étnica, no sería preferible refundar la post política no desde el filibusterismo filantrópico interesado en tomar ventaja de la reconversión de la economía de plantación en venta de naturaleza y cultura sino a partir de una nueva concepción de la política y del Estado posterior a Montesquieu? ¿No es ése el camino que parecieran abrir las actuales discusiones sobre una nueva ciudadanía post burguesa montada en la práctica de derechos colectivos e individuales y contrapuesta a las jerarquías simbólicas de la blancura,

el darwinismo global y la cultura del dinero? ¿Por qué tienen que mistificarse los objetivos políticos de los nuevos liderazgos y sus propósitos más profanos y convencionales? ¿O es que un movimiento de revitalización cultural por sí mismo instalará el reino del multiculturalismo con respeto a la diferencia o el de “comunidad racial” desvinculada de los constreñimientos marcados por el capitalismo global “ladino”? ¿Cómo podría tal movimiento o “comunidad racial” defender su autonomía territorial frente a los consorcios transnacionales, si no es capaz de establecer alianzas nacionales e internacionales con otros grupos no necesariamente culturales en el sentido reduccionista de la expresión? ¿Por qué, si el maniqueísmo “racial” permite alianzas entre los verdaderos amigos blancos de los auténticos mayas en contra de sus enemigos mestizos, no puede pensarse en otra alianza racial entre todos los no blancos en contra de sus opresores blancos nacionales y extranjeros?

## 5 EL “INDIO PERMITIDO”

Aunque las nuevas políticas de relación multicultural e intercultural son muy lentas en su implementación al interior de las mismas instancias institucionales encargadas de instrumentarlas, si los indígenas son “permitidos”, ¿podría haber también garífunas o ladinos “permitidos”? ¿Acaso no es un rasgo inherentemente moderno que en la periferia del mundo existan siempre convidados de piedra que ayudan a legitimar la desigualdad y el estado de cosas? ¿No se trata de una visión distorsionada de procesos de movilidad social que siempre han estado presentes y que no son propios de un grupo en particular? Ciertamente, en el caso guatemalteco no se está lejos de la verdad al presentar al Estado como el poder central que concede, otorga, quita o despoja. Sin embargo, como lo demuestra la investigación de Sariah Acevedo contenida en este volumen, cada vez más el Estado en Guatemala es la institución en donde se manifiesta la lucha de todos los sectores por obtener beneficios individuales o colectivos, establecer alianzas para empujar proyectos o construir pactos que ordenen el rumbo estratégico del país. La representación del indígena como espectador pasivo al que se le invita o se le permite participar alienta su desempoderamiento al presentar el poder del Estado como lo radicalmente otro y diferente. Ese enfoque romantiza el retrato de la víctima pasiva a quien siempre agarran de bulto los poderosos de siempre y contribuye muy poco al examen del espectro político de todas las fuerzas y sus redes clientelares.

Si hay un tal indígena permitido es el de la blancura que lo retrata como sirviente, subalterno o bien objeto de curiosidad etnológica y cultural para el turista o el antropólogo. El fenómeno de los indígenas funcionarios me parece que tendría que situarse en el contexto de la cooptación y las estrategias de legitimación de los Estados, ya sin la pasividad victimizada que parece permear la metáfora del indígena permitido. Las contradicciones de la movilidad social al interior del mundo indígena involucrado en la lucha por el acceso al poder del Estado en Guatemala es un fenómeno que desde el mundo de la academia tutelar tiende a verse como la relación entre el Estado tramposo y los pobres indígenas engañados. Los indígenas, fueran aborígenes o mestizos, conocían y conocen los códigos culturales de la modernidad liberal para negociar con el poder del Estado mucho más de lo que los antropólogos que los estudian están dispuestos a reconocer. Al interior del Estado,

la presencia de los indígenas sería sin embargo producto de la cooptación y la legitimación sin la pasividad victimizada. Se puede ser permitido en el sentido del poder simbólico ostentado por los ladinos, pero en la dimensión de la inclusividad asimétrica y segregada se es permitido siempre que se sepa asumir las interpelaciones de quien ostenta y ejerce el poder y sus atributos. ¿Qué significa en ese contexto ser indio permitido al interior del Frente Republicano Guatemalteco del general Efraín Ríos Montt? ¿No se trata acaso de una visión distorsionada de procesos de movilidad social que siempre han estado presentes en el mundo indígena y mestizo de América Latina? Se retrata al Estado como poder central que otorga y despoja, y no como la institución en donde se manifiesta la lucha de todos los sectores por decidir el rumbo estratégico de la economía y la política nacional.

El "indio" así es un espectador pasivo a quien se le invita o se le permite participar. El "desempoderamiento" presente en tal planteamiento dijimos antes, presenta el poder del Estado como lo radicalmente otro y diferente. El Estado es etnocida en su propia definición en cualquier lugar del mundo mientras no esté organizado con arreglo a los derechos colectivos de los pueblos indígenas o no indígenas lo cual no ha impedido que en nombre de derechos colectivos también se cometan genocidios. Suena reiterativo pero la metáfora del indígena permitido no permite examinar la historia del espectro político de todas las fuerzas y sus redes clientelares al interior de quienes se asumen como mayas, como indígenas, como de izquierda o como democráticos en busca de una reforma y un mejoramiento del país. El resto del espectro, sea oligárquico, criollo, ladino, blanqueado o indígena, no tiene esos problemas de definición en la identidad ideológica y política, aunque su "identidad" "racial" o "cultural" ande por otro lado, a veces, o normalmente, contrapuesta a la de sus correligionarios o socios políticos. Así, en las agrupaciones o coaliciones que simulan ser partidos políticos, existe todo el espectro muchas veces antagónico que se reconcilia al momento de la coincidencia estratégica definida por los períodos electorales. Si ya sabemos quiénes forman la pseudoclase política, eso del indio permitido debería plantearse como permitido pero entre una gavilla de rufianes. ¿Existió alguna vez la inocencia en un mundo que desde su más temprana formación colonial ha sido heterogéneo?

Es evidente que en Guatemala se necesita de un viraje estratégico en las políticas públicas de alcance nacional a partir de la participación directa de los indígenas en el Estado y que los indígenas están dando el cambio paulatino de percibir al Estado como enemigo a asumirlo como reivindicación. Vale la pena preguntarse, en ese contexto, cuántos de los que han sido o son altos y medios funcionarios tienen también la capacidad de convertirse en ideólogos, dirigentes, organizadores o gestores políticos con posibilidad de desarrollar nuevas instituciones y de impulsar metas estratégicas como la reconversión productiva de la economía nacional y la reforma del Estado.

La nueva capa media que accede a nuevos objetos de consumo portadores de status y al poder de consumo como factor de diferenciación y definición de status se encuentra en medio de un proceso de diferenciación económica y, como lo señala Saríah Acevedo, entre los mayas no hay un movimiento único de reivindicación. Existen diferentes posturas que se están enfrentando en un escenario de bastante tensión y de lucha de poder, en medio de una percepción de que el Estado se ha convertido en un espacio de disputa de los pueblos



indígenas. ¿Dónde queda, entonces, el “indio permitido”? ¿Es la visión paternalista del antropólogo benefactor que todo lo ve y todo lo sabe, incluyendo lo que les conviene más a los indígenas?

Las tesis del indio permitido han sido rebasadas al situar la discusión en torno a la premisa de que con inequidad no hay interculturalidad. Permitido o no permitido, la subalternización de los históricamente excluidos aburguesa las premisas de Antonio Gramsci en cuanto a la organicidad de los intelectuales y el poder del Estado en un país donde tuvo muy breve vida el Keynes del Estado benefactor y muy tempranamente emergió uno de los cultos más militantes que existen a nivel internacional al neoliberalismo de Frederick Hayek y Ludwig von Mises. Ese internacionalismo regresivo debería facilitarnos en Guatemala acceder a nuevas visiones globales al estilo de las que postulan las corrientes adscritas al *world history*, *world histories* y el estudio comparado de los procesos coloniales. Tal vez así podríamos establecer el por qué seguimos teniendo en Guatemala redes clientelares y relaciones serviles y tutelares pero no ciudadanía.

Desde el punto de vista del *critical observer* ¿quien será en esos términos el indio no permitido? Guatemala como sociedad ha tenido bastante del *political policing* sobre los indígenas que recuerda el disciplinar, vigilar y certificar lo que es correcto de acuerdo a una agenda que esquiva el desmantelamiento de las relaciones serviles y apuesta por la estabilización y la pacificación política. Aunque con notables aberraciones, es más segura en ese sentido la apuesta de los nuevos contenidos de los libros de texto en las escuelas primarias de Guatemala que permiten a los niños no indígenas romper con los prejuicios de sus padres y abuelos anti indígenas al asomarse, por cierto no sin un dejo de exotismo blanco y orientalista, a los “secretos” del calendario maya y al orgullo cultural por los mayas arqueológicos, un factor más que insufla fuerza al nacionalismo paisajista y tradicionalista. Son formas torcidas de acceder al respeto cultural y a la construcción de un nuevo sentido de sí mismos basado en el reencuentro con la raíz indígena.

A nivel popular se identifica a la identidad con la pureza racial y cultural. Se atribuye así pureza al ladino oriental y se elogia lo puro e incontaminado del mundo indígena. En la perspectiva popular e iletrada, los asuntos de identidad son para que los explique gente “más estudiada”, y estos estudiados, sobre todo los proclives a ver enfrentamientos raciales en marcha hacen un uso ambiguo y arbitrario del término raza en nombre de la purificación basada en la ley del instinto y desvirtuando de esa manera los ejercicios de fuerza de las organizaciones indígenas, sociales y populares en sus intentos por acceder al poder del Estado.

Es inútil, entonces, ponerse a averiguar el punto exacto en el que los indígenas se separan genéticamente de los ladinos, a menos que se tenga en mente la clásica pregunta colonialista y racista en torno a qué tan puro es un “indio”, una pregunta vigente en las preocupaciones mercantiles de los consorcios farmacéuticos internacionales interesados en sacar provecho de la privatización de la genómica y la biomasa cultural. Esos nuevos posicionamientos del mercado debieran por sí mismos reubicar el centro de las preocupaciones políticas en la discusión de los famosos problemas nacionales, la naturaleza del Estado y el contenido de los derechos con los que se ha de regir la nueva ciudadanía. En ese sentido, la interculturalidad y el multiculturalismo empujan el desarrollo de la

ciudadanía burguesa, pero es indudable que han sido las organizaciones indígenas y populares quienes a un muy alto precio, han hecho avanzar el respeto a las libertades individuales y colectivas frente al poder del Estado y de los intereses particulares.

En muchos aspectos, los pronósticos en torno a un presunto enfrentamiento entre indígenas y ladinos tienen más que ver con la práctica de la opresión y la discriminación que con las diferencias culturales entre unos y otros. De tal forma uno de los principales desafíos es la abolición de las relaciones de opresión entre las clases y los grupos y no solamente el respeto a la diferencia cultural para que lo demás siga igual. Es válido, entonces reiterar la pregunta recurrente de este artículo: ¿qué sentido tiene situar el actual proceso guatemalteco como un dilema entre mayanización y ciudadanización si lo que está en juego es el acceso de los indígenas y las organizaciones sociales al poder del Estado? ¿Por qué la denominada mayanización tiene que reducirse al hecho de que algunos indígenas trabajen como funcionarios de gobierno? ¿O es que la re racialización de lo étnico le apuesta a un Estado presuntamente “indígena” con “autonomía” subsidiada, anti chavista, anti cubano, anti chino, anti europeo, anti brasileño, anti socialista y pro capitalista norteamericano?

Como lo demuestran experiencias cercanas como las de las ciudades chiapanecas de San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, la indianización de los espacios públicos y privados no implica necesariamente adquisición de poder político, ni siquiera mayor influencia cultural y política a nivel municipal, departamental o estatal, excepto cuando se trata de reivindicaciones impulsadas por organizaciones de masas, como se observa en la vecina Oaxaca. Una mayanización de la política en ese sentido tendría que fundarse en la presencia indígena en el diseño, concepción y ejecución de políticas públicas y tendría que resolver, como doctrina y programa, la ecuación entre los derechos colectivos e individuales, así como explicar los procedimientos mediante los cuales la arqueometría indígena puede ser aplicada a la refundación de lo político en el mundo contemporáneo. La mayanización en su expresión política no puede reducirse a la mera presencia de indígenas trabajando en la burocracia gubernamental, muchos de ellos por completo ajenos al estudio de los problemas nacionales y sin mucha idea de la reconversión en marcha de la economía de plantación en venta de naturaleza y cultura. Por eso es también preocupante el conformismo social en torno a la manera en que la relación entre investigación, teoría y diseño de política pública en la post guerra no solo asume un multiculturalismo accesorio sino se ha reducido a un asunto de consultorías con limitado impacto en el crecimiento de nuevas instituciones universitarias o en el fortalecimiento de las ya existentes, semidestruídas por la guerra.

Sería muy saludable que como parte de la desrarificación del paisaje político pueda aparecer con mayor claridad todo el espectro ideológico al interior de los mayas y se identifiquen con precisión las fuerzas con mejor capacidad profesional para impulsar la reconversión de la economía y la reforma del Estado. En esa dirección habría que prestar más atención a las críticas indígenas de la mayanización, su forma particular de asumir la hibridez y la defensa de la modernidad, según se desprende de los estudios de Aura Cumes.

La mayanización en varias de sus acepciones es para algunos analistas sinónimo de oenegización pero no de desarrollo institucional, una ideología de igualamiento social y

diferenciación colectiva que tiene como meta última el reforzamiento de la “identidad” aunque se tenga el estómago vacío. Otra cosa es el dismantelamiento de la mentalidad oligárquica, la adquisición de autosuficiencia alimentaria y energética y la construcción de una nueva nosotrosidad donde la persona y su cultura estén antes que el interés privado. Las prioridades deberían incluir además el revertir los traumas de la institucionalización del terror que inhiben la participación, la realización de juicios a los responsables del genocidio, la eliminación de los aparatos que espían a los todavía inexistentes ciudadanos y, principalmente, la organización política de todos los sectores, especialmente de quienes nunca lo han estado.

La civilidad global de la revolución conservadora permitió el avance de los llamados derechos humanos, y en el caso guatemalteco ello permitió que aumentaran las denuncias, especialmente las de las víctimas indígenas, tal y como lo demuestran las investigaciones de Roddy Brett que insisten en la relevancia estratégica del resarcimiento. Pero así como el movimiento afro americano criticó la apropiación de la diáspora y el holocausto por parte de los judíos sobrevivientes de la derrota del fascismo, existe una necesidad de plantear la reparación histórica en términos más amplios. Después de haber logrado aplastar al nacionalismo revolucionario en Centro América mediante la ejecución de un genocidio, el mayor éxito de la revolución conservadora es haber resucitado la moral y la ciudadanía universal y burguesa y algunos de los mitos fundadores de la civilización, la racionalidad liberal y el progreso, ya para muchos en decadencia. Dado el reconocimiento oficial y la insuperable calidad de las evidencias presentadas por el propio gobierno de los Estados Unidos comprobando su participación en el dismantelamiento del nacionalismo revolucionario en Guatemala, la sociedad y el Estado merecerían una indemnización al estilo de la que Alemania paga a las víctimas del holocausto nazi. Las víctimas del genocidio maya merecerían algo equivalente y todo el país podría exigir un resarcimiento por los excesos que la propia Comisión Kissinger reconoció que se cometieron en nombre de la paranoia anticomunista de la Administración Reagan. Además, por ser el derrocamiento de Arbenz la primera gran mancha en la recién estrenada Organización de Naciones Unidas y por el precedente sentado cuando el presidente William Clinton pidió perdón al Estado guatemalteco, eso debiera estimular a que, entre otras cosas, las universidades de Columbia, Fordham y Houston, por poner un ejemplo, le retiraran de manera simbólica los doctorados *honoris causa* que le concedieron al coronel Carlos Castillo Armas, cabeza títere de la operación contrarrevolucionaria y a que, en su lugar, establecieran programas de investigadores invitados dirigidos a estudiosos guatemaltecos de todos los niveles.

Mientras tanto, las instituciones obligadas a fiscalizar a las instituciones del Estado aún no resuelven cuestiones de orden práctico como lo relativo al transporte extraurbano y urbano que sigue mostrando la brutalidad y la violencia estructural del sistema. La pereza informativa y política de la burocracia ladino criolla y anti maya, su falta de profesionalismo, apatía, hipocresía e inercia no contribuyen gran cosa al mejoramiento de la eficiencia del gobierno y en ese contexto, comparando esa situación con el desempeño administrativo de funcionarios como Otilia Lux o Demetrio Cojtí, vale la pena preguntarse hasta dónde la caracterización de Hale (2004) no sirve a los mismos propósitos de descalificar a los indígenas como incapaces de ocuparse de asuntos de Estado.

El grueso de los funcionarios ladinos carecen del juicio crítico y la sensibilidad política indispensables para operar los programas multiculturales y la élite sigue prefiriendo la autosegregación que deja en manos de la cooperación internacional la responsabilidad del desarrollo social. El rechazo al “*free lunch*” criticado por los neoliberales y masivamente difundido en sus medios de comunicación contribuye de manera significativa a consolidar formas regresivas de ser internacional y moderno.

¿Cuál puede llegar a ser la conformación política de los poderes del Estado y las formas de implementar la observancia de la ley y la penalización del delito cuando todo tiene que empezarse de nuevo a partir de cero? En el proceso de pensar y organizar la vida del servidor público indígena en el espíritu sugerido por Demetrio Cojtí, valdría la pena el análisis de experiencias como el proceso de movilidad social y los cacicazgos ilustrados promovidos por el indigenismo estatal mexicano en los Altos de Chiapas. Asimismo, habría que tomar en cuenta que gracias a la nueva lógica organizacional de la posguerra, existe una nueva generación de jóvenes talentos profesionales indígenas y no indígenas, surgido en el estrecho espacio de las organizaciones no gubernamentales. Su presencia es muestra de una institucionalización todavía fragmentaria y, al igual que el resto de la sociedad, constreñida por el accionar de las coaliciones criminales que operan desde el interior del Estado. La sería parálisis y lentitud institucional que ello acarrea no es asunto menor y en el ámbito público son todavía muy escasos los lugares públicos de encuentro intercultural e interclasista como en otros países son los parques, las iglesias, el centro histórico o el transporte público. Si se consideran las profundas desigualdades estructurales, la atomización de la sociedad, la desconfianza y el miedo que prevalecen en Guatemala, puede decirse que en más de un sentido, la convivencia más difícil no es la intercultural sino la ideológica.

A mediano y largo plazo sería muy estimulante conocer los productos que puedan derivarse de una crítica radical a la herencia de los teóricos decimonónicos y la división clásica de poderes en el liberalismo. ¿Cuál es la metamorfosis que se anticipa en el desarrollo de las instituciones que ahora se asumen como mayas y cuáles sus asideros teóricos e ideológicos? ¿Cuál será el diálogo o la conversación crítica de aquellos mayas asumidos como defensores y concededores de una cosmogonía que apuesta por un nuevo universalismo múltiple con el mundo académico defensor del canon liberal y neoliberal más ortodoxo? ¿Cuáles son las características más notables de la minoría letrada capaz de montar el nuevo Estado y qué nos permite afirmar que en Guatemala se está formando una nueva clase política diferente a la que en épocas anteriores intentó acceder al poder del Estado? ¿Quiénes y con base en qué estímulos operarán las redes clientelares, los grupos de presión, las asociaciones profesionales y las coaliciones políticas encargados de esa nueva manera de hacer política?

## 6 LA SOCIEDAD INDÍGENA HETEROGÉNEA

Las investigaciones de Severo Martínez Peláez y Edgar Esquit han demostrado que desde la época colonial las comunidades indígenas y sus dirigentes aprendieron y manejaron los códigos de relación entre capital y trabajo impuestos por la modernidad liberal y el





capitalismo. Si la sociedad indígena dista de ser un todo ideológicamente homogéneo es absurdo, entonces, que desde la postura de una muy cuestionable superioridad política y moral opuesta a la alianza popular indígena ladina, se deplora, oculte o censure la existencia de esa heterogeneidad y de otros fenómenos que son parte de la modernidad capitalista y de su sistema de representaciones. Los supervisores morales y políticos de la pureza maya tienden a romantizar y deshistorizar la complejidad de la sociedad indígena, haciendo caso omiso del conservadurismo, el clientelismo de todas las tendencias, el racismo en contra de “negros” o “chinos”, los prejuicios clasistas y las corruptelas que se observan en esa sociedad, similares a los que pueden encontrarse en cualquier estrato de la sociedad ladina y blanca criolla. Como lo han mostrado los estudios de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Greg Grandin, Emma Chirix, Carmen Álvarez, Amanda Pop, Diana García, Irma Oztzy y Enrique Sincal, entre otros, al interior de la sociedad indígena se observa estratificación, heterogeneidad ideológica, desigualdad de género, inferiorización del rural, el pobre y el iletrado, anticomunismo, neoliberalismo, catolicismo militante prosocialista, catolicismo costumbrista, evangelismo de todas las corrientes, y así todo un espectro de opiniones y posiciones al igual que en el resto de las sociedades latinoamericanas y tercermundistas. La heterogeneidad ideológica al interior de la sociedad indígena muestra el arraigo de representaciones hegemónicas que son parte del liderazgo moral apoyado en la blancura y el conservadurismo, y desde esa posición no debiera sorprender que, por ejemplo, la primera agrupación política indígena surgida a mediados de los setenta con fines electorales haya sustentado una ideología de extrema derecha. Políticos indígenas estuvieron vinculados al régimen del general Romeo Lucas García (1978-1982), el riosmonttismo y el portillismo desde posturas más o menos cupulares y con restricciones presupuestarias decididas por la guerra y luego por el Estado neoliberal. No debiera tampoco sobredimensionarse la presencia de un número importante de indígenas en la estructura dirigente de las ex patrullas civiles afines al Frente Republicano Guatemalteco del general Efraín Ríos Montt. Como es conocido, muchos indígenas participan también en organizaciones no gubernamentales de la ex guerrilla y en organizaciones de derechos humanos, no necesariamente marxistas e izquierdistas, pero proclives a la heterodoxia anticapitalista que existe como parte de un repertorio de anti valores practicados por los sectores populares y las capas medias empobrecidas de la ciudad y el campo.

## 7 MAYANIZACIÓN

En Guatemala la mayanización promueve el desarrollo de la ciudadanía multicultural y el reconocimiento a los derechos colectivos de la población indígena. Sin embargo, muchos ladinos e incluso algunos indígenas piensan que con ello se debilita el ejercicio de los derechos individuales y el desarrollo de la ciudadanía universal. Al igual que en otros países del mundo, el conservadurismo local guatemalteco no acepta que el reconocimiento de derechos colectivos puede ayudar a fortalecer los derechos individuales y empujar la ciudadanía universal a una dimensión post burguesa en la cual el Estado terminaría disolviéndose en la sociedad política, como lo anticipó Antonio Gramsci.

Aunque en los años recientes han sido más o menos abundantes y consistentes las contribuciones académicas sobre qué es el movimiento maya, todavía son necesarios más estudios para esclarecer cuál es el contenido de la mayanización y cuál es su alcance como iniciativa política que viene a cuestionar la larga historia de relaciones serviles y tutelares sobre las que se funda la economía de plantación y las representaciones hegemónicas de la cultura finquera que dividen al mundo en mozos y patrones. La mayanización responde de muchas formas a la voluntad de persistir y a diversas apuestas estratégicas por una nueva nosotrosidad, influida por agentes tan disímiles como la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos, algunos de los gobiernos que integran la Unión Europea, el multiculturalismo neoliberal basado en la privatización de la democracia y el trabajo de organizaciones no gubernamentales que sustentan posiciones que van de la insurgencia radical a la meritocracia liberal basada en el individualismo y la cultura del dinero. El fenómeno más sobresaliente, sin embargo, es el achicamiento del Estado y del gasto social en el contexto de posguerra que a mediano y largo plazo deja la responsabilidad de la planeación y ejecución de políticas públicas en manos de agencias internacionales que han generado nuevos pisos burocráticos y administrativos.

En ese contexto ha surgido un bloque de profesionistas indígenas al interior del cual pueden observarse opiniones y aspiraciones que representan a todo el espectro político. Ello es un síntoma moderno de la movilidad social en Guatemala, y en su acepción más optimista, un reflejo *sui generis* de la construcción de un nuevo Estado. Dada la prestancia de la situación colonial en el contexto contemporáneo nacional e internacional, la mayanización puede verse también como un movimiento de revitalización cultural y una forma de hacer política por otros medios que dinamiza a toda la sociedad y es reflejo parcial del crecimiento de capas medias indígenas. En el contexto histórico guatemalteco esta nueva configuración socio política podría eventualmente enfrentar dilemas parecidos a los que hace más de cincuenta años definieron al movimiento predominantemente ladino, urbano e interclasista que en alianza con un sector del ejército provocó la caída del dictador Jorge Ubico en 1944. Ahora esta configuración tiene como protagonistas a profesionales, comerciantes, académicos, funcionarios y políticos indígenas de todas las tendencias cuyas prácticas, discursos y estilos organizativos reciben la influencia, entre otros fenómenos, del cosmopolitismo desde abajo, resultado de la migración a los Estados Unidos. Este nuevo fermento con el protagonismo central del bloque indígena, en conjunto con un mosaico multicultural de fuerzas sociales, está peleando abiertamente por acceder al poder del Estado y al dinero público a través de la vía electoral. Me pregunto si la existencia de este nuevo encuadre no requeriría, por ejemplo, revisar algunas de las premisas analíticas contenidas en la metáfora del “indio permitido” que alude a la fallida legitimidad del Estado asumido ladino y del multiculturalismo neoliberal que incorpora funcionarios indígenas al gobierno sin que ello implique un cambio de fondo en la naturaleza asimilacionista del Estado. Si ahora el Estado asume el multiculturalismo neoliberal, eso no debiera implicar que la relación entre éste y los indígenas tenga que reducirse a la cooptación como una fatalidad que deja la iniciativa siempre en el poder ladino y en su Estado. Más bien me parece que la lucha por el acceso al poder del Estado y al dinero público tiene la peculiaridad adicional de luchar por recuperar la autoestima

nacional a partir de asideros ideológicos como la mayanización. Y es que la restitución del sentido de sí mismos planteada por la mayanización a partir de la recuperación de los idiomas y del cúmulo de conocimientos que se asumen como tradición primordial, pudiera ser también leída como una crítica del agachismo y del conformismo inculcado por las relaciones serviles y tutelares, tan apreciadas por el bloque interclasista, transnacional e intercultural que comparte los valores de la cultura finquera.

A partir de las muchas expectativas que genera la mayanización, es válido preguntar cuáles son las novedades doctrinarias y programáticas que las organizaciones políticas mayas están desarrollando con la mira de acceder al poder del Estado y, una vez allí, hacer un uso eficaz del dinero público y cumplir lo establecido en los Acuerdos de Paz. Por otro lado, desde la perspectiva del proceso colonial y neo colonial guatemalteco y de las características que singularizan a su colonialismo interno, considero que más que establecer lo que está pasando en Guatemala con el discurso multicultural, en general, y el de mayanización, en particular, me parece que la discusión debiera re examinar cuál es el impacto que siguen teniendo en la construcción de lo nacional ciertas ideologías globales que luego del fin de la segunda guerra mundial y en el contexto de la guerra fría modelaron las jerarquías y los conflictos socio culturales existentes en el país.

A pesar de que en diciembre de 1996 se firmó la paz con la cual concluyó el conflicto armado, la polarización actual de la sociedad se expresa a través de guerras simbólicas internas y transnacionales en las cuales el clasismo racista y el racismo clasista acentúan y resucitan mitos coloniales que mantienen fragmentada a la sociedad y bloquean el desarrollo de la ciudadanía. La gran diáspora a los Estados Unidos y el crecimiento de los centros urbanos como resultado de la migración interna modificaron los marcadores de status haciendo más visible en el imaginario de los estratos altos la presencia de los *shumos*, *choleros* o *indios aladinados*, *lamidos* o *ladinos igualados*. La reacción de la blancura local a la subversión de las representaciones hegemónicas no sólo es producto de la mayor visibilidad de los mestizos y los indígenas urbanos y transnacionales, también es una respuesta a la fuerza real y potencial del movimiento indígena frente a los sectores que se asumen como no *shumos* y no *choleros* y que comparten el repudio del igualamiento y el culto a la pureza racial y cultural.

En Guatemala, la élite carece de un sentimiento de obligación moral y económica hacia los miembros menos favorecidos de la sociedad y lucha a toda costa por mantener un imaginario colectivo con repertorios y representaciones que ordenan cuál es el lugar que corresponde ocupar a cada quien en sociedad. Estos repertorios y representaciones dan cuerpo a la cultura finquera que normaliza y naturaliza las relaciones serviles cuestionadas por movimientos como la mayanización estudiada por el proyecto etnográfico de FLACSO dirigido por Bastos y Cumes. Un hallazgo común de esas etnografías es la identificación de instituciones que transmiten o podrían transmitir el mensaje mayanizante, a saber: la escuela, la municipalidad y la Iglesia católica. En algunos casos la escuela y la educación no han sido exitosas como vías de mayanización, pero vale preguntar por qué tendrían que serlo. ¿Es la "mayanización" el objetivo de la educación? En lugar de que sea una premisa del accionar del Estado y preocupación de toda la sociedad, pesa mucho la idea de que el multiculturalismo es un asunto a promover por parte de las ONG.

Los discursos de mayanización dice Marcelo Zamora refiriéndose a Totonicapán, están siendo generados y resignificados por una diversidad de sectores sociales, de indígenas y no indígenas urbanos que operan instalándose sobre prácticas culturales percibidas por k'iche's y ladinos como indígenas, moldeadas histórica y localmente, previamente existentes y a las cuales el autor denomina mayanidades de larga data. La mayanización sirve para disputar espacios de poder al interior de los propios profesionales k'iche's aunque sus ONG no alcanzan a llenar el vacío que el Estado deja. Se reivindican valores mayas ancestrales, el sistema jurídico oral, el derecho al autoreconocimiento como indígena aunque ya no se hable el idioma o ya no se vistan los trajes tradicionales. Se incluyen también la unidad, el territorio colectivo, el respeto, el poder, la autoridad, además del uso del idioma y la espiritualidad. La propia iglesia católica decidió mayanizar la liturgia para sobrevivir como iglesia. En contraste con la metáfora del indio permitido, algunos ladinos de Totonicapán, dice Zamora, piensan que Rigoberta Menchú, Rigoberto Quemé y otros líderes nacionales indígenas son arribistas, aprovechados o resentidos. Entre lo que estos ladinos piensan y los críticos o defensores del indio permitido pareciera no haber gran diferencia en cuanto a ejercicio de inspección política y supervisión moral. ¿Cuál será en esos términos el indio no permitido?

En la mayoría de las etnografías, los maestros urbanos y rurales ladinos y otros varios maestros indígenas asumen que el idioma materno ya no es útil para los indígenas y lo que se necesita es aprender castellano e inglés. Enseñar idioma indígena retrasa a los estudiantes y el papel de los profesores es habilitar a los estudiantes en el mundo alfabeto y capitalista. Les achacan a los maestros indígenas que ya no son mayas puros sino indígenas vestidos sin su traje típico, con zapatos o tenis de marca, con deseos de ascenso social individual que se olvidan de sus comunidades de origen y acumulan capital.

Así como en el pasado reciente las posiciones anti Estado fueron una moda del post modernismo, también se ha vuelto moda, el resucitar la ley de los instintos en nombre de una subjetividad post política purificadora y neo romántica ignorante del desgarramiento provocado por la pasada guerra. A pesar de ello, los vectores liberales y modernos siguen dando la pauta y la dirección de los procesos. La tendencia en la calle es más bien el protagonismo de los ciudadanos indígenas letrados y propietarios, muchas veces opuestos a que otros indígenas también sean letrados y propietarios o reacios a reconocer la pertinencia política de esa inclusividad. La clase media repudia a los que quieren ser clase media y el repudio de lo que se considera arribismo se da desde arriba hacia abajo y también desde abajo hacia arriba. Todos los sectores comparten el quietismo, y el rechazo interclasista al igualamiento se convierte en un marcador que reafirma la pertenencia a determinada clase.

Son evidentes, entonces, los dilemas de la guerra de las ideas entre los partidarios del liderazgo moral que sostiene a la nación homogénea y el nuevo liderazgo que reivindica el conocimiento de la historia, los derechos colectivos y la recuperación de la autoestima entre los pueblos indígenas con vistas a la construcción de un nuevo Estado. En ese contexto vale preguntarse: ¿qué hace falta para asumir la baja autoestima como un problema nacional e intercultural?, ¿por qué muy a menudo la crítica radical al estado de cosas se asume como un producto del rencor y del resentimiento, y tiende a olvidarse la centralidad de la

historia en la conciencia intercultural más allá de las distintas nuevas manifestaciones de la modernidad y de la corrección política?

El nuevo “no dejarse” de los indígenas como las profesoras de educación bilingüe intercultural que platicaron con Aura Cumes, está sacudiendo obstáculos viejos en el difícil camino de la descolonización de las mentalidades en Guatemala. En este camino todavía hace falta precisar lo que implica la igualdad social en la diferencia étnica, la igualdad étnica en la diferencia social, la diferencia que se marca para perpetuar la discriminación y la discriminación que pasa como respeto a la diferencia al estilo de los preceptos no escritos que establecen cuál es el lugar de cada quien en sociedad. Vale la pena preguntarse aquí de qué manera el discurso sobre el respeto a la diferencia tiene el efecto colateral de disfrazar como “buenas maneras” o “buena educación” actitudes que históricamente han sido consideradas racistas y clasistas.

En ese contexto, el “ser como México” que aparece en algunas opiniones recogidas por los etnógrafos del proyecto de mayanización muestra un anhelo de modernización algo a destiempo y tanto más peculiar por cuanto se da en un momento en que ese vecino país experimenta una drástica regresión anti laica y anti moderna, que al igual que en Guatemala, sobre todo en su región fronteriza, da fuerza al chauvinismo nacionalero que folkloriza a la cultura y acelera la convivencia entre arqueólogos, antropólogos y empresarios hoteleros. Los rigores del nuevo aprendizaje, como se ejemplifica en el estudio de Aura Cumes, provocan dolores, fisuras, tendencias regresivas y progresivas en un mismo ámbito de conflicto individual y grupal. En el ambiente flota la idea de que la culpa es de los indios por no saber plantear la interculturalidad o es del Estado ladino a secas, el Estado sin identidad de clase y sin vínculos internacionales, el Estado ladino. Mientras tanto el asimilacionismo continúa retornando al lugar común que exhorta a “esa gente”, “los campesinos”, “los naturales”, “la población autóctona” a “...crear un solo guatemalteco con la mirada hacia el frente y no hacia atrás”. Se hace *tabula rasa* de la historia para cubrir su negación y ocultar la ignorancia, la duda y la vergüenza que genera reconocer la existencia de “la raíz indígena”.

Como señalé antes, la mayanización tendría parte importante de su núcleo conceptual en la crítica del agachismo que implica la subversión de las relaciones serviles que envilecen tanto a los indígenas como a los ladinos pobres aplastados por el clasismo racista de los estratos altos y medios. Y aún más, algo que ejemplifica con matiz preciso pero que rompe con el retrato impoluto de la identidad al modo de los culturalistas y su filibusterismo filantrópico, es otra crítica indígena y no maya: “...es cierto que nuestros antepasados fueron grandes, pero éstos son otros tiempos, si nosotros queremos regresar al pasado, vamos a vivir muy mal. Hay mucha gente que quiere vernos hundidos en la miseria, y se aprovechan de lo maya para decir ‘si así quieren vivir así, allí está pues, pero no molesten, vivan con caites, entre el monte, vivan sucios y hambrientos sin ir a la escuela’. Yo no quiero eso para mí ni para mis hijos. Porque fíjese, es cierto que la lengua es bonita pero no nos sirve a los patojos ahora les da vergüenza aprenderlo y en todos lados exigen el inglés. Y otra cosa, es eso de la religión, yo lo he visto un poco, pero me da miedo, el sacrificio de animales y el uso de licor, me parece que eso es un mal ejemplo para los jóvenes. Si es así entonces, ¿qué estamos haciendo? Mientras que los ladinos van para adelante nosotros para atrás, a mi eso no me gusta, no apoyo esas cosas”. Según los purismos de los dueños del *grand critical theory*

ésta sería la opinión de un indígena víctima de la modernidad o bien un sujeto indígena susceptible de ser re exotizado como postmoderno dado que le tiene sin cuidado jugar el rol esperado por el culturalismo.

Los críticos indígenas del culturalismo siguen buscando la modernidad, una modernidad distinta a la que llegó solo como brutalidad y no como democracia liberal. La modernidad asimilacionista y multicultural emerge así apoyada en la expansión del consumo y la difusión a destiempo de la moral y la ética burguesa. A esa modernidad múltiple le queda todavía un amplio trecho por recorrer, aunque acotado por los atrasos, la ignorancia y la carencia de proyecto de la clase dominante y las distorsiones provenientes del norte estadounidense. Se desconoce que los pueblos indígenas puedan tener derechos colectivos y como parte del influjo de la meritocracia se defiende que son las oportunidades y los recursos, no la cultura ni la educación bilingüe, los vectores que sacarán al país de su atraso. Las desigualdades obedecen a la falta de oportunidad o a que las poblaciones son ignorantes y pasivas, en buena medida responsables de su propia pobreza. Las acciones positivas son vistas como discriminación al revés, y entre los ladinos existe una actitud de resignación en cuanto al alcance de sus propios derechos, un elemento que les impide aceptar la necesidad histórica de la discriminación positiva, la acción afirmativa o los programas de cuotas en las empresas privadas y en los organismos de gobierno. Siempre en ese vector positivista del nacionalismo homogeneizador o del justicialismo desarrollista desde arriba, para los ladinos asimilacionistas es la unidad del país, la armonía, la convivencia pacífica, no el respeto y el reconocimiento de la diferencia.

Otra conclusión destacable es la afirmación idiosincrática de que el racismo proviene de la ignorancia. Los racistas son ignorantes. En esta visión las circunstancias insultativas de la interpelación se modifican a partir de la meritocracia escolar aplicada en este caso de manera agresiva a la persona misma de la investigadora. Un profesor ladino. *“Le doy una prueba de por qué digo que el racismo, según yo, no existe. Yo no le puedo decir a usted ‘india’ como antes se decía. ¿Por qué? Porque usted probablemente tenga más estudios que yo, tenga más recursos y posibilidades que yo, entonces, ¿yo cómo quedo? Como una tonta, una ignorante, porque no tengo más que usted. Tal vez físicamente tengamos algunas diferencias, como la sangre, digo yo, pero eso no nos hace más o menos inteligentes. Así es como nosotros educamos a los alumnos, con una mentalidad diferente: les decimos, el que discrimina es un ignorante, es un salvaje, y no creo que alguien quiera ser ignorante o salvaje”.*

La necesidad de ir más allá de la resistencia plantea la construcción de nuevas sensibilidades planetarias, postpolíticas, con el cosmopolitismo desde abajo como referencia y con la ciudadanía universal como transición. Es como hacer el Estado para luego desmantelarlo, o hacer la Enciclopedia local pensando en luego desarticularla, para que desaparezca el Estado en la sociedad política, como estableció el viejo acierto gramsciano. Pero, ¿cuál es el secreto para que funcione la democracia si en la situación actual el asesinato y la falta de garantías a la participación y la organización política sigue siendo la norma civil? Lo más interesantes sería lo que los intelectuales mayas como concedores de esa arqueometría tengan para discutir en el mundo académico y operar entre sus redes clientelares, grupos de presión, asociaciones profesionales y lo que como minoría letrada tengan para darle contenido al montaje del nuevo Estado. Los estudiantes

que aprenden a valorarse a sí mismos, que no se avergüenzan de ellos ni de su idioma, su traje o sus apellidos son un semillero indispensable en esa dirección. Mientras tanto, la sociedad dominante sigue viendo la meritocracia y la apertura del mercado de la oferta educativa hegemonizada por el fundamentalismo neoliberal como el principal canal para lograr un igualamiento entre indígenas y ladinos.

¿Por qué la llamada “mayanización” tendría que ser objetivo de la educación del Estado? o ¿por qué tienen que ser las ONG de mayoría indígena las principales promotoras del multiculturalismo? ¿Qué va a pasar con las nuevas sensibilidades planetarias no posmodernas ni post industriales, sino post capitalistas, que están fermentándose como parte del nuevo cosmopolitismo desde abajo? ¿Cuáles son las anticipaciones posibles derivadas de las rupturas generacionales al interior del mundo indígena y las continuidades del profetismo del Quinto Sol que, a lo mejor, no se agota en el sentimiento anti ladino, como lo quisieran algunas interpretaciones, sino en la renovación radical de los estilos de vida hacia un mundo no post moderno sino posterior a la destrucción causada por el capitalismo global?

En el difícil camino de la descolonización de las mentalidades en Guatemala, pareciera que en muchos aspectos es más fácil resolver los dilemas entre la estabilización o el desmantelamiento a partir del cosmopolitismo desde abajo.

Me pregunto qué caso tiene debatir desde el contexto de la otredad y del culturalismo egocéntrico y los etnocentrismos que oponen al mundo indígena y al ladino, convirtiendo a uno en el otro del otro. ¿Quién es el otro del ladino: el indígena o el blanco? ¿Quién es el otro del blanco y cómo este juego de polaridades o de extremos manqueístamente construidos ha borrado a las identidades múltiples y estrategizadas y favorece al surgimiento de nuevos conflictos? Es como cuando la estrategia de definir a los musulmanes como no cristianos o no judíos obliga al resto a definirse como no islámico. Es claro que en Guatemala la modernidad no permite ni coopta a los indígenas ni al resto de los actores porque ya todos son parte de la misma. En el caso mesoamericano, como en muchos otros, los indígenas, para pesar de los liberales, han recibido lo peor que la modernidad y la moderización capitalista han dado al mundo. Herencia de ello es, asimismo, la visión jerárquicamente apreciativa de la cultura decidida por el sector con mayor poder de consumo y capacidad para imponer nuevas modas y significados susceptibles de captar particularmente el interés de consumidores de ingresos altos y medios. Las culturas, dice Cumes, son valoradas como un bien natural y estético más que como parte de la identidad y resistencia. A ello puede agregarse que no sólo hay que resistir ni tener derecho a la cultura, sino que hay que tener acceso al poder del Estado y el dinero público, a la capacidad de legislar y desarrollar teoría aplicada a la política pública y a la capacidad de trazar e implementar líneas estratégicas de un proyecto de construcción nacional e integración regional. Lo étnico debe verse no sólo en el contexto de la identidad o la resistencia, sino como parte de la reorientación social del Estado en América Latina y en el contexto del nuevo mundo multilateral posterior a la declinación de los Estados Unidos.

La lucha por la hegemonía y las nuevas concepciones del acto político como acto de información y conocimiento evidencian la caducidad de formas unilineales de interpretar las conductas de discriminación y el racismo. Una misma persona, familia o sector social

manifiesta contradictoriamente posicionamientos positivos, negativos y ambiguos en relación al mestizaje nacional, la opresión indígena y el racismo nacional e internacional. Los niveles municipales y regionales crean adicionalmente múltiples dimensiones ontológicas del ser local y cuando los rasgos culturales se convierten en marcadores de inferioridad, la diferencia tiene siempre que ver con luchas, negociaciones, articulaciones y complicidades en las que se da un juego múltiple de máscaras, simulaciones, "imposturas", representaciones, usurpaciones y juegos, según sea el carácter de las interpelaciones y las interlocuciones o quienes sean los interpelados y quienes los interpelantes. Como ya muchos autores lo han señalado, los indígenas, los pobres, los iletrados, las mujeres, los niños, los físicamente incapacitados, las lesbianas o los homosexuales negocian cotidianamente los códigos culturales y las normas no escritas de relación contenidas en las representaciones que establecen el lugar de cada quien en sociedad. Esta negociación incluye formas de complicidad, ambigüedad, juego de máscaras y estrategizaciones que son parte de una guerra simbólica en la que de manera dialéctica y simultánea pueden observarse actos de conformismo, capitulación, rebelión, impugnación, enfrentamiento, cuestionamiento, ruptura y cambio en un mismo grupo o persona. En el seno de una misma persona o grupo pueden observarse fenómenos interculturales e interclasistas como la apoliticidad, el escepticismo civil frente a las acciones del Estado y el repudio de los militares articulado paradójicamente con el culto a la mano dura y el exterminio de los ladrones. En muchos aspectos la realidad es compleja y jerarquizada a tal extremo que la dicotomía indígena ladino es insuficiente para explicar esa complejidad a nivel micro. En ese sentido, consideraría que no se trata de mostrar cómo la discriminación y el racismo son más o menos leves, como lo postula Molina Loza en el caso de Estanzuela en comparación con el resto del país, sino de romper con las visiones dicotómicas que al establecer la oposición binaria entre lo positivo y lo negativo impiden ver el espectro de posiciones observables en la conducta de los grupos y los individuos en los distintos espacios de la vida pública y privada. Por ejemplo, el aprecio o aceptación orgullosa del mestizaje puede convivir en una misma persona con las perspectivas que ordenan el mundo de la blancura. Y en un extremo más crudo, ¿cuál es la necesidad de escandalizarse ante la presencia de una amplia variedad de posiciones ideológicas al interior de los mayas y los indígenas o de si los ladinos mestizos como sujetos étnicos no logran liberarse de la vergüenza por la bastardía deliberadamente oscurecida de sus ancestros que los convierte en hijos de la gran puta?.

En el presente aún es muy débil la crítica del desarrollismo y el análisis del fallido experimento de convertir a los indígenas en ladinos de clase media. Se conoce muy poco sobre los procesos culturales y socio políticos en el contexto de la guerra y la posguerra y la simultánea y contradictoria segregación y asimilación nacional y transnacional. La posguerra para muchos pareciera un experimento de filantropía barata que ayuda a ocultar lo no negociado en los acuerdos de paz, algo de lo que se habla poco, así como de la impericia y la ficticia representatividad de la comandancia guerrillera, ignorante por completo de la historia, la especificidad de lo concreto en torno al nuevo Estado y la forma de pensar el desarrollo o la instrumentación de las políticas públicas.



Por contraste, en los años recientes como lo muestra Acevedo se registraron avances como el reconocimiento de los lugares sagrados y práctica de la espiritualidad y la integración de una Coordinadora Interinstitucional Indígena del Estado. La mayoría de los funcionarios indígenas se asumen "representantes de la sociedad civil", pero una vez en el Estado son considerados por otros indígenas traidores o cooptados. Ya en el gobierno son vistos como intrusos que quieren indianizarlo todo y que con sus acciones afirmativas generan privilegios sólo para los indígenas en detrimento de los derechos de todos los guatemaltecos.

En el escenario mayor, así como fueron una moda las posiciones anti Estado del post modernismo, también intenta volverse moda el resucitamiento neo romántico de la ley de los instintos en nombre de una subjetividad post política y purificadora. Todo eso en una situación en la cual los vectores liberales y modernos siguen dando la pauta y la dirección de los procesos. La tendencia en la calle es más bien el protagonismo de los ciudadanos indígenas letrados y propietarios, opuestos a que otros también lo sean o inconscientes de la pertinencia política de esa inclusividad. La clase media repudiando a los que quieren ser clase media, el repudio del arribismo por parte de los mismos sectores involucrados en esa movilidad social y el quietismo compartido por todos los sectores.

Otro tema sobre el que nadie quiere hablar y al mismo tiempo se habla demasiado es el relacionado con la espiritualidad y la política, lo espiritual de la política o las políticas de la espiritualidad. ¿Qué es finalmente esa espiritualidad en el contexto político actual? ¿Cuál es su relación con la historia de las denominadas ciencias del espíritu y el constante renovarse de las llamadas humanidades, en un contexto donde la gran crisis de lo humano reitera la existencia del genocidio como un fenómeno inherente a la modernidad? Existe, además, una aguda falta de opciones en materia de análisis y opinión. La sociedad sufre el cautiverio ideológico del conservadurismo neoliberal más regresivo y militante que controla los medios de comunicación, y esa circunstancia limita los alcances de la relación entre teoría y política pública, indispensable para la amplia discusión de los "problemas nacionales".

Entre tanto la quiebra de la educación pública por omisión, desidia o conformismo refuerza las veleidades de la minoría letrada. La percepción de lo ladino y la idea de poder darle vuelta juntos a la cosa, quedó fuera de la agenda del activismo cultural de los antropólogos. En el encuadre socio racial y cultural, la percepción indígena de lo ladino como lo civilizado no borra la percepción de lo euronorteamericano como lo superior a ambos. El orgullo nacional de los ladinos frente a los blancos curiosamente se genera en muchos casos a partir del ojo del turista euronorteamericano que descubre la riqueza cultural de la tradición étnica. ¿En qué se parece esta visión jerárquicamente apreciativa de la cultura local a la estrategia mercadológica aplicada a nivel global para captar el interés de la minoría planetaria formada por consumidores de ingresos altos y medios interesados en la arqueología, la cultura y la selva mesoamericanas? Se redescubre lo "nuestro" con una legislación sobre turismo en donde no está definido qué porcentaje de los beneficios del flujo económico generado por esa industria va dirigido por mandato constitucional a favorecer a las comunidades, a las arcas estatales y a los distintos pisos empresariales de la llamada iniciativa privada. A ese respecto puede mencionarse al paso cómo esa

estrategia de usar los anteojos del turista extranjero para verse a sí mismos, refuerza el orgullo cultural por los mayas arqueológicos pero no promueve un reencuentro con la raíz indígena contemporánea.

En la diagnosis general y en los repertorios ladinos se revela una idiosincrasia mestiza mal avenida con la construcción de la nueva ciudadanía. El ladino paradigmático, totalmente abstracto y mítico únicamente existe en el imaginario colectivo, y el ladino mestizo recién empieza a reconocer tal condición aunque la mayor parte siguen sintiéndose blancos y asumen la interpelación oligárquica en su autodefinición como no indígena. Los ladinos, como lo demuestran las etnografías del proyecto sobre mayanización de Flaco, nunca usan el término maya para referirse a los indígenas. Los mayas siguen siendo para estos ladinos los prehispánicos que construyeron Tikal y las estelas pero que no tienen conexión con los habitantes actuales. Lo único que los conecta a lo maya son los medios de comunicación, prensa escrita, radio y televisión, en donde han visto fragmentos de ceremonias mayas y saben de la existencia del calendario maya como lo apunta Molina Loza.

En el aspecto económico político como encontró Felipe Girón en Huité, la migración a los Estados Unidos, el empleo en la agroindustria y la maquila y el acceso a la educación siguen siendo las principales vías de movilidad social. La diáspora hacia el norte del continente ha generado entre los indígenas y los mestizos y ladinos guatemaltecos un cosmopolitismo desde abajo que trastoca las jerarquías simbólicas de la cultura finquera articulada alrededor de la dicotomía y los valores de la blancura nacional e internacional. Pareciera que entre los ladinos el acceder a una profesión facilita el reconocimiento del mestizaje, aunque ello no implica que desaparezca el trato despectivo hacia los indígenas y la creencia de que el indígena de Occidente “es más indio” que el de Oriente. Se admiran los éxitos del indígena comerciante y profesional y se denigra al indígena contaminado por la ciudad que en un nuevo proceso de mestizaje se asocia a “las maras” y a la delincuencia. Como lo establece Manuela Camus, mientras más pobre y más indio, más marero; mientras menos pobre y más indígena, más maya. Y entre tanto persiste el rechazo casi unánime a la reforma educativa, la recreación romántica de lo indígena y su folklorización compatible con las miradas más ilustradas y orientalistas, históricamente hegemónicas y transnacionales, cuyo radio de acción sigue siendo bastante amplio, según lo que observó Marcelo Zamora en Totonicapán.

## 8 CONCLUSIONES

De manera exagerada se atribuye la llamada ladinización a las iniciativas académicas y políticas de Richard N. Adams que de manera un tanto complaciente asume un papel de chivo expiatorio, oscureciendo los alcances de la apuesta hemisférica de los Estados Unidos y el soporte teórico proveído por una constelación de personalidades académicas que, al igual que Adams, insistieron mucho en lograr la modernización política dentro de los cánones de la democracia liberal y anticomunista. Lo que estaba en juego en América Latina eran distintos procesos de *nation building* o de abandono de la “condición pre nacional”, como diría Silvert. En el caso guatemalteco, en una primera versión ello tendría que lograrse por vía de la ladinización, la educación y la reforma agraria para modernizar el capitalismo



en el marco del nacionalismo revolucionario. Sin embargo, en lugar de apoyar el uso del dinero público aplicado al estado de bienestar social y a la construcción de una sociedad nacionalista revolucionaria, a partir de 1954 se impuso la creación de lo nacional por la vía regresiva del anticomunismo. Aunque Guatemala no fue el único caso de descabezamiento del nacionalismo revolucionario y a Mosadegh y Arbenz se agregó luego una larga lista de presidentes derrocados en países del Tercer Mundo, en Guatemala, gracias a la intervención norteamericana, se lograron revertir las iniciativas keynesianas del Estado de bienestar social y muy tempranamente empezaron a difundirse las ideas neoliberales de Ludwig von Mises y Frederick Hayek. Guatemala fue pionera en este sentido de la integración social, la contrainsurgencia y el fundamentalismo neoliberal. Como en muchos otros países del mundo, el *establishment* universitario de los Estados Unidos promovió el cambio de valores y actitudes dirigidas a la expansión del mercado y de la democracia liberal. Sin embargo, en los análisis sobre las relaciones interétnicas rara vez se incluye el estudio de ideologías globales como el neoliberalismo, el anticomunismo y la blancura que después de 1954 incrementaron su influencia en las prácticas excluyentes y discriminatorias del Estado y de la mentalidad dominante. Esas ideologías globales estimularon el culto a los modelos de éxito y fracaso social basados en la meritocracia, la blancura y la vergüenza por el mestizaje indígena. El miedo a la rebelión de los indígenas, la adherencia militante a los valores occidentales y cristianos promovida por el anticomunismo incrementaron la negación abierta de lo indígena y ayudaron a la consolidación ideológica de la contrarrevolución en los años siguientes.

La mayor novedad institucional en la segunda mitad del siglo XX guatemalteco fue la modernización del ejército que permitió acabar con la guerrilla en Oriente y crear una estructura de mando moderna que luego se convirtió en una multinacional de la contrainsurgencia donde convergieron concepciones y formas de improvisar soluciones propias, caracterizadas sobre todo por un nivel inaudito de brutalidad y por el racismo de la clase dominante, que no supo, no quiso o no pudo convertirse en clase dirigente. Junto a la paranoia anticomunista que de la administración Truman alcanzó su cúspide en la Administración Reagan, la élite local fue la primera en inducir la entronización del Ejército con tal de suprimir la amenaza comunista y exterminar a las guerrillas, especialmente en las zonas indígenas. La contrainsurgencia anticomunista criminalizó a toda la sociedad, y al final el Ejército resultó agarrando de rehén a la propia oligarquía a la que había servido. El fenómeno ideológico asociado al Frente Republicano Guatemalteco del general Efraín Ríos Montt es, en parte, resultado del sentimiento anti oligárquico que un sector del ejército movilizó en conjunción con algunos núcleos de la ex guerrilla y políticos en busca de acceso al dinero público. En ese contexto, no deja de ser una paradoja con su propia lógica el hecho de que los más asesinos y genocidas hayan suscrito y/o ratificado las convenciones internacionales sobre racismo y discriminación.

En los años recientes, como expansión de la blancura, la globalización marca una nueva etapa en el proceso civilizatorio posterior al fin de la guerra fría. Como parte de la revolución conservadora, la re racialización y la re segregación operan al mismo tiempo que la mestización y la movilidad social. El asimilacionismo y el segregacionismo convergen en la lógica del mercado identitario al que ahora se añaden el multiculturalismo,

**FLACSO - Biblioteca**

la interculturalidad, el pluralismo y la autonomía, no porque el mundo se haya vuelto más democrático por obra y gracia del fin del socialismo en los países del este europeo, sino porque las luchas locales en conjunción con la emergencia de un mundo multipolar favorecen a la proliferación de historias mundiales y a nuevos espacios de negociación como el de la lucha por el respeto a los derechos humanos que, sin embargo, no han desplazado a la visión elitista avanzada por la blancura global.

En Guatemala como en el resto del continente, la indianización de los espacios públicos y privados no implica la necesaria adquisición de poder político, ni presupone mayor influencia cultural y política a nivel municipal o departamental, excepto cuando se trata de reivindicaciones en las calles impulsadas por organizaciones de masas. A menudo los críticos cuestionan si la mayanización que se dice que hay en marcha en Guatemala se basa en el proyecto de una cultura nacional, una nueva concepción del Estado y el desarrollo, o se reduce a la mera presencia de indígenas trabajando en la burocracia del gobierno en turno. Para hablar de una mayanización en ese sentido se aduce que los indígenas tendrían que estar a cargo del diseño, concepción y ejecución de políticas públicas del Estado y resolver en conjunto con el resto de la sociedad la ecuación entre derechos colectivos e individuales con base en una arqueometría aplicada a la refundación de lo político en el mundo contemporáneo.

¿Qué sentido tiene fabricar un dilema entre mayanización y ciudadanización si lo que pareciera estar en juego en Guatemala es el futuro de la organización institucional de la política dirigida a resolver las contradicciones jurídicas entre los derechos individuales y colectivos?

La definición epistémica y ontológica de lo indígena y lo no indígena ha servido para definir e imponer jerarquías e identidades socio raciales y culturales que de forma contradictoria frenan el desarrollo institucional de la ciudadanía y favorecen al mantenimiento de relaciones no plenamente modernas entre capital y trabajo. La economía de plantación se ha mantenido sobre la base de distintas relaciones serviles que la teoría clásica llamó en las décadas pasadas pre capitalistas pero que en resumen impidieron la elevación del poder de compra de jornaleros, peones y obreros semi asalariados, y que, por otra parte, justificaron la resistencia de los propietarios a contribuir fiscalmente al desarrollo institucional del Estado. Gracias al culto de las relaciones serviles, los indígenas sólo pueden ser sirvientes, jornaleros, tortilleras, vendedoras del mercado, albañiles, peones, jardineros, cobradores, lavacarros o guardaespaldas, pero nunca latifundistas, empresarios, científicos, atletas de alto rendimiento, y mucho menos, hombres y mujeres de Estado. La normalidad de este ordenamiento jerárquico, especialmente en la cotidianidad de los llamados ladinos, tiene ramificaciones globales que a menudo son ignoradas en el análisis local y nacional. Estas ramificaciones tienen que ver sobre todo con la conciencia en cuanto a la operación de una jerarquía socio racial, global y nacional que ha hecho a los ladinos auto representarse como no indígenas, asumir posiciones abiertamente anti indígenas y, en una mezcla de clasismo y racismo, repudiar el “igualamiento”.

A pesar de la existencia de esas posturas idiosincrásicas propias de la blancura, no es la ambivalencia ni la violencia racial anti ladina o anti indígena el factor político que va a dominar el escenario guatemalteco. Mucho menos la racialización de lo étnico podrá tener



el eco organizativo capaz de inducir cambios estratégicos en la economía y el contenido del nuevo Estado. Aunque la mayanización promovida por las capas medias ilustradas indígenas se refleje en procesos organizativos apoyados por agencias internacionales, el proceso de mayor alcance estructural no es solamente esta revitalización cultural que en muchos aspectos permite reinventar la política por otros medios distintos a los tradicionales atribuidos al “Estado ladino”.

La satanización de los ladinos y la racialización de la dicotomía ignoran la manera en la que la sociedad indígena tiene sus propias estratificaciones y contradicciones, y lejos de ser un universo cerrado presenta un espectro clasista y social en donde se observan todas las posiciones políticas que pueden encontrarse en el resto de la sociedad. La población indígena ha estado menos ajena a los códigos de relación y negociación del Estado liberal, occidental, blanco y ladino que lo que parecieran aceptar los observadores críticos que asumen la defensa de sus subalternos indígenas. Esto se manifiesta con vehemencia en los actuales esfuerzos de individuos y asociaciones indígenas que en alianza con otros sectores no indígenas pretenden acceder al poder del Estado y a su presupuesto. En ese sentido, valdría la pena preguntarse qué significa ser indio permitido al interior del Frente Republicano Guatemalteco, el Ministerio de la Defensa, la Cámara de Comercio e Industria, el Ministerio de la Defensa o cualquier organización de empresarios evangélicos.

De allí que más que de mayanización me parezca importante hablar de blancura como liderazgo hegemónico que inculca a toda la sociedad, vergüenza por el mestizaje indígena, culto al mestizaje eugenésico y perpetuación de las relaciones serviles y tutelares. De ahí, también, que a pesar de las fisuras en la mentalidad dominante y el gradual cambio de actitudes, muchas de las nuevas propuestas están más dirigidas a la estabilización que al desmantelamiento. El desmantelamiento de las estructuras mentales y de los aparatos sobre los que se sostienen las redes criminales y el conservadurismo regresivo parece hasta ahora una utopía y a ello contribuye la fragilidad de la infraestructura universitaria que debiera apoyar con más vigor esos trabajos. No existen en las universidades planes de estudio vinculados a la reconversión de la economía nacional ni a la reconstrucción del Estado.

El estudio y análisis del racismo no pueden explicarse solamente como sentimiento anti indígena sino que necesita asumir la dimensión transnacional que lo aproxima a otros procesos coloniales similares al guatemalteco, probablemente en la dirección planteada por los historiadores aglutinados en torno a la postura de lo que los anglosajones llaman *world comparative histories*. Dado el aplastante poder del *establishment* universitario euronorteamericano, desde el mundo periférico es legítimo preguntarse hasta qué punto, dentro de las preocupaciones globales y locales del *critical grand theory*, las nuevas relaciones tutelares terminan ayudando al viejo proyecto de producir teoría para la estabilización en lugar de producir teoría para el desmantelamiento. La subalternización del iletrado y la descolonización de las mentalidades parecieran ser contradicciones sin resolver para la minoría letrada nacional y transnacional, especialmente para el sector que por razones de nacionalidad, status o suficiencia enciclopédica prefiere aferrarse a las obsesiones de la nosotrosidad jerarquizada, el *imperial mind* y la romantización del buen salvaje. Aunque la cultura se haya convertido en bandera de reivindicación política o mecanismo para la

obtención de derechos, el punto de coincidencia estratégico entre los llamados mayas populares y los culturales es la lucha por los derechos económicos, sociales, políticos y culturales. De manera que ver ambas posiciones como opuestas una de la otra tiende a distorsionar el análisis de la guerra y de la memoria y la historia de las poblaciones y los individuos concretos. La concepción neoliberal de la política y del Estado distorsionó a las ciencias sociales al reducir a consultorías e investigación maquila el desarrollo de nuevas estructuras institucionales capaces de producir la teoría y la política pública según los compromisos suscritos en los Acuerdos de Paz. Además, fue más barato negociar la cultura y no tocar la cuestión agraria ni la función social de la propiedad sobre la tierra.

En el caso guatemalteco estos discursos modernizadores tienden a racializar lo étnico y agregan mayor incidencia al poder tutelar de los letrados nacionales y extranjeros que aduciendo a la presunta bifurcación genética de la biomasa cultural pretenden relanzar la segregación del país en nombre de la emancipación de los indígenas. Más parece que se estuviera viviendo un proceso de modernización en el sentido más clásico del término pero con sus peculiaridades idiosincrásicas marcadas todavía por el autoritarismo en las actitudes individuales y sociales y por la internalización de los valores de la sociedad jerárquica global basada en la inferiorización de todos con base en diferencias raciales y culturales. La interculturalidad y el multiculturalismo ayudan a reciclar la ciudadanía burguesa, pero han sido los movimientos indígenas y populares quienes al expandir las libertades colectivas han fortalecido las libertades individuales frente al poder del Estado y los intereses particulares. En esa dialéctica no suficientemente valorada por los analistas más conservadores han pesado más la crítica liberal al fundamentalismo cultural y la defensa del individualismo radical como punto único de arribo para las agendas democráticas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Dary, Claudia (1997) "El problema ladino ¿existe una identidad en el oriente de Guatemala?", en *Cultura de Guatemala*, año XVIII, v. I, segunda época, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, enero abril.
- Downey, Dennis (1999) *From Americanization to Multiculturalism: Political Symbols and Struggles for Cultural Diversity in Twentieth Century American Race Relations*. *Sociological Perspectives*, v. 42, n. 2, pp. 249 278.
- Hale, Charles A. (1986) "Political and Social Ideas in Latin America, 1870 1930". *Cambridge History of Latin America*. Cambridge University Press.
- Hale, Charles R. (2004) "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido". *NACLA, Report on the Americas*, September October, pp. 16 21.
- Karlen, Stefan (1994) "Make the Escuela Politécnica as near like West Point as possible", Jorge Ubico and the Professionalization of the Guatemalan Army". *Ibero Amerikanisches Archiv*, 20, 1 2:109 151.
- Mazower, Mark (2004) "The Strange Triumph of Human Rights, 1937 1950". *The Historical Journal*, v. 47, pp. 379 398.



**FLACSO - Biblioteca**

**DINÁMICAS DE MAYANIZACIÓN EN  
LAS POLÍTICAS DE TRANSFORMACIÓN  
ESTRUCTURAL DE LA SOCIEDAD  
GUATEMALTECA**

*SILVIA MENDOZA*

*"Hay tierras dentro de la tierra  
pequeñas patrias descuidadas  
conversemos con las raíces  
y con las olas descontentas  
hagamos profesión terrestre  
toquemos tierra con el alma".*  
Pablo Neruda

**E**l presente texto surge de las reflexiones suscitadas por la revisión de los informes analíticos (noviembre 2005) elaborados por el equipo de etnógrafos y etnógrafas a cargo de la investigación de campo del proyecto "Mayanización y vida cotidiana: La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca". En el apartado de Mayanidad y mayanización de este texto hacemos algunas observaciones acerca del marco conceptual desde el que hemos abordado la revisión de dichos análisis etnográficos. Prosigue nuestro trabajo con unas observaciones sobre diversas partes del material ofrecido por las etnógrafas y etnógrafos que inducen a reflexionar sobre algunas Formas ideológicas en una mayanidad difícil. Aquí los textos muestran la densa diversificación y complejidad de las realidades locales, y por nuestra parte hemos resaltado aquellos aspectos que ofrecen elementos de interés de acuerdo a nuestras preocupaciones centrales expresadas en el esbozo de marco conceptual presentado.

Nuestra modesta participación en la investigación "Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca" ha sido una valiosa oportunidad para entablar un diálogo crítico con otro grupo de pares y confrontar visiones, ideologías y conceptos, examinando procesos concretos de investigación. Nuestros comentarios en este texto recogen el espíritu de nuestra visión y experiencia, sin pretender ser exhaustivos y aceptando que son el resultado de aproximaciones preliminares y de marcos conceptuales en proceso de construcción y prueba teórico metodológica. No pretendemos más. Pensamos, no obstante, que la discusión en este sentido apenas comienza. Como creemos con firmeza que no hay crítica ni comentario imparcial, ingenuo o apolítico, aclaramos que nuestras reflexiones las hacemos desde el punto de vista de alguien que ha podido ser testigo y participar en el supremo esfuerzo emancipador que los pueblos mayas desarrollaron, junto a otros actores sociales de vocación profundamente transformadora,



en la gesta épica que marcó el último cuarto del siglo XX en Centroamérica. Observamos desde dentro los motivos del retorno de miles de mayas a Guatemala y pudimos entender la ingeniería organizativa de ese proceso, que llevó a la desactivación social de la guerra antes de la firma de los Acuerdos de Paz. También seguimos muy de cerca los complejos procesos de reintegración que se sucedieron hasta el año 2001.

Alimentados por esa experiencia, nos dedicamos a sistematizar un estado de la discusión sobre la difícil interculturalidad que se vive en Guatemala a inicios del siglo XXI y a desarrollar un enfoque específico para abordarla en el campo de la investigación acción participativa. En la actualidad, estamos metidos, junto con un equipo de investigadores e investigadoras mayas, en un proceso de inmersión investigativa centrado en la práctica de los conocimientos en el territorio de los cuatro grupos mayas mayoritarios de Guatemala.

## 1 MAYANIDAD Y MAYANIZACIÓN

Bastos y Cumes definen la mayanización como un proceso amplio que muestra “cómo se está viviendo y recreando la ideología, el discurso y la identidad que van ligadas a lo maya como un elemento de la sociedad guatemalteca”. Desde esta amplia definición un equipo de investigadoras e investigadores se orientaron para explorar dieciocho espacios municipales distintos de Guatemala y describir etnográficamente como se está dando la apropiación, el rechazo y/o la reelaboración de discursos y prácticas centradas en esa definición de mayanización. Este proyecto de investigación se denominó “Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca”.

En términos generales, observamos que la información registrada tras la búsqueda de la mayanización muestra diferentes actores sociales dedicados a la promoción, desde agencias del Estado o adscritas descentralizadamente a éste, de actividades culturales en un sentido estético, de las prácticas religiosas de la espiritualidad maya, la educación, la radiodifusión de mensajes y la acción política cultural. Los objetivos de su acción social son variados también, orientándose hacia actividades simbólicas significativas como la de recrear el pasado antiguo de los pueblos mayas y promover el aprendizaje de aspectos vinculados a la producción de conocimientos de los pueblos mayas prehispánicos, entre ellos el calendario y las matemáticas. Estos actores promueven la espiritualidad a través de prácticas con diferentes formas rituales y ceremoniales, así como la enseñanza de los idiomas en escuelas especiales y el uso de los trajes de uso tradicional de los diferentes pueblos. La mayanización no aparece claramente asociada a formas específicas de estrategias o de acciones económicas; en ese sentido, más bien la información sugiere que “lo maya” se interpreta mayoritariamente en las poblaciones como algo que opera en contra del desarrollo, y se vincula a prácticas de reproducción de la pobreza, el atraso y la ignorancia. En términos de los procesos políticos, la mayanización aparece indexada a las luchas de identidad entre indígenas y no indígenas en el occidente del país, arraigada en espacios locales, en algunos casos microregionales y sin apenas incidencia en los procesos de carácter regional y nacional. Los casos estudiados del oriente del país no permiten hablar de mayanización en los términos de la búsqueda planteada.

En vista de lo anterior no se puede afirmar que existe un proceso activo y masivo de conversión o ampliación del sujeto demográfico en las prácticas de la mayanización, sino que ésta se refiere al estado de un espectro de prácticas de identidad y etnicidad asociadas a diferentes pueblos mayas. Como parte de esos pueblos, algunos actores sociales expresan una resistencia tenaz ante las dinámicas socioeconómicas y políticas que corroen persistentemente las bases de reproducción de esas identidades; parece que fuera un estado de resistencia perenne y constitutivo de la mayanidad, pero no se ha encontrado en los textos ninguna evidencia de una inteligencia o liderazgo que sintetice esta resistencia cultural. Consideramos que lo que se manifiesta en las etnografías es el estado de una mayanidad existente en diferentes territorios que muestra aspectos distintos y contradictorios de la resistencia cultural histórica que han ofrecido los pueblos mayas, y que describe, al mismo tiempo, unas expresiones de identidad vinculadas a una dinámica y tradición civilizatorias comunes y como manifestación simbólica de algunas dimensiones de las mismas. Puesto que el objetivo de esta recolección etnográfica no es el de dar cuenta de la dinámica civilizatoria maya, los elementos etnográficos recolectados la muestran de forma fragmentaria y borrosa, lo que, desde nuestro marco de análisis, sólo nos permite hacer algunas conexiones aleatorias y poco sistemáticas.

Es en ese punto donde tratamos de conectar con lo que nosotros percibimos como mayanización, y que tiene otros sentidos; porque mayanización no es únicamente la descripción de un estado de las prácticas de identidad o de una mayanidad que existe porque se nace de padres mayas o se vive en espacios sociales mayas, la mayanización se refiere a procesos que se asemejan más a “conversiones” y que se inscriben en otro proceso mayor que las engloba y que plantea un doble contexto: (a) sociopolítico y (b) civilizacional. En este proceso mayor la persona es el núcleo duro del proceso civilizatorio, que es maya y mesoamericano a la vez. Aquí la persona vive su vida estratégicamente, y esto es así porque sin una estrategia que permita acumular suficiente poder personal no es posible encontrar las conexiones entre la voluntad de perdurar como maya y los asideros de una memoria colectiva anclada en la tradición oral, en los lugares sagrados, los abuelos palabra, las inscripciones fragmentadas e inscritas en restos líticos, las prácticas de conocimiento en la vida cotidiana, los retazos de textos que encierran códigos y que se escenifican en ceremonias y rituales, en los sueños, cerros, caminos, ríos, gestos, actitudes, y también en los sentimientos de los y las cargadoras del tiempo. Es una mayanización que se produce en la voluntad de perpetuar una historia propia y en la negativa a habitar en el lugar donde se pierde la memoria,<sup>1</sup> una mayanización que asegura la transmisión protegida de los secretos y que trata de entender las señales que emergen para ordenar el caos y ofrecer alternativas a la ignorancia. Quienes están en clave civilizatoria maya saben que su propio ser no es el centro de la realidad y se asombran ante su poder de transformar

1 Pi'che', Sobre el árbol, es un lugar que marca parte del territorio de los Itoqab' en San Antonio Ilotenango, departamento del Quiché. Este sitio es un lugar sagrado pero fue negado por el último de sus propietarios para servir como sitio ceremonial; función que cumplía desde hace ochocientos años, al menos. Este desastre local comenzó en los años cincuenta del siglo veinte, cuando la familia que era propietaria y custodia del lugar se convirtió al catolicismo y abandonó la práctica de la espiritualidad maya; luego en los años ochenta del mismo siglo, la siguiente generación de la misma familia abandonó el catolicismo para hacerse protestante y luego sanarizar las prácticas de espiritualidad mayas. El último propietario negó a la población, a finales de los años noventa, el acceso al sitio. Entonces todos los miembros de la familia comenzaron a morir y ahora los sobrevivientes han perdido todo rastro de memoria, sin metáfora.



y de transformarse a sí mismos. Estas personas conectores piensan lo que viven y viven como piensan, dejando que penetren en su mente la sorpresa y la palabra de los abuelos porque saben que el misterio tiene la palabra. Un pensamiento es común entre mayas, el de que todo es sagrado, otra fórmula para decir que todo encierra misterio.

### *¿Qué es la mayanización de la sociedad guatemalteca?*

La mayanización es una serie de procesos de internalización de nuevos principios y reglas de interpretación de la realidad que se externalizan en acciones sistemáticas de transformación del orden social impuesto y que conectan con claves civilizatorias mayas. La mayanización tiene otros sentidos: plantea un contexto sociopolítico y un contexto civilizacional. El contexto civilizacional es ideológico (subjetivo, simbólico, significativo, cultural) y se relaciona con la dimensión civilizatoria, donde, según Wolf (1987), las civilizaciones son expresiones culturales de sistemas intersociales. La mayanización es un ejercicio de emancipación, pero no en el modelo de Le Bot (1992), porque no es posible entenderla sino entrando en las profundas conexiones establecidas entre mayas y no mayas, quienes están vinculados entre sí por luchas que ya han confluído y deben confluír en objetivos estratégicos, orientados por lógicas distintas pero complementarias.<sup>2</sup> La mayanización en Guatemala es un proceso en donde se asume la existencia de diferencias entre los grupos integrantes de diferentes sistemas sociales, pero que también ofrece un telón de fondo y de acción cultural común. Aborda la acción política para desarrollar un nuevo sistema intersocial que permita desarrollar procesos de producción y reproducción que conecten entre sí la gran unidad generadora de identidad civilizatoria; en donde Mesoamérica aparece de nuevo como ese macrocampo matriz de identidad civilizatoria. En términos de proceso civilizatorio, la mayanización produce élites culturales capaces de orientar a las diferentes sociedades hacia fines y resultados, conectando entre sí los diferentes procesos desde un marco estratégico endógeno.<sup>3</sup> Con esta orientación es plausible que surja un sujeto sociopolítico y cultural de talante civilizatorio, que opere como agente del proceso de mayanización; la mayanización conecta también los contextos sociopolíticos y económicos con los tejido simbólico significativos, civilizacionales e ideológicos. Por ello la búsqueda de las confluencias estratégicas entre distintos actores socioculturales define los contornos de ese sujeto y expresa su voluntad histórica y su capacidad de poder.<sup>4</sup>

En estas condiciones, mayanización también es el proceso de construcción de un nuevo orden y sentido en la producción de conocimientos que permita el desarrollo de un sistema

2 En diferentes episodios de la última etapa de guerra revolucionaria en Guatemala (1973-1996), se vivieron momentos de acuerdo y consenso, profundas confluencias y comunidad de objetivos entre mayas y no mayas. Eso también ha sucedido en los sucesivos intentos por construir una paz auténtica sobre bases justas, incluso durante la fase de negociación de los Acuerdos de Paz; pero estos episodios han sido silenciados de acuerdo a la conspiración de la memoria, que pretende negar la épica de nuestra historia y resaltar únicamente aquellas versiones "políticamente correctas" que tiendan a reproducir estratégicamente el status quo.

3 Al momento de corregir esta última versión del documento (febrero 2007), el surgimiento de "Winaq", nuevo movimiento de acción política maya, ha conmocionado el sistema político guatemalteco, que se tambalea, entre otras razones, porque los planteamientos de ese movimiento son totalmente viables y posibles de convocar y ser respaldados por múltiples actores sociales.

4 En este sentido puede entenderse el cambio en el ambiente político, ya que donde antes prevalecían las discusiones basadas en la soberanía absoluta de las diferencias, hoy parece emerger la voluntad de articularse y confluír en procesos de refundación de proyecto histórico; en esto también tiene que ver el desgaste profundo y quizá irreversible del sistema político guatemalteco, agotado en sus propias y profundas mezquindades.

de dirección y de una creciente capacidad de acción en los nuevos actores socioculturales del cambio histórico en Guatemala.

Hasta el momento, y desde nuestra propia aventura investigativa, estas reflexiones preliminares sobre el estado del proceso de mayanización, o quizá sobre las diversas trayectorias del mismo, son una búsqueda de rumbo. Búsqueda que requiere seguir ciertas pistas y claves del proceso civilizatorio maya que están activamente presentes en diversidad de prácticas de conocimiento que las personas realizan en su vida cotidiana. En este ámbito hemos encontrado que son complejos significativos que producen códigos de reinterpretación y generan acciones orientadas a la transformación profunda, tanto de la realidad como de la propia vida del actor social. Estas claves están vinculadas a complejos mitológicos y a “otras” formas de organización social que se practican desde la complementariedad, la cosmovisión holística y las visiones no antropocéntricas. Se expresan en la capacidad de transformación y de mimetización con el fin de perdurar y prevalecer socioculturalmente. Tenemos, por ejemplo, prácticas ceremoniales complejas alrededor y en el interior de las cofradías y en las alcaldías indígenas, donde las personas muestran una altísima capacidad de resignificar procesos rituales, preservando segmentos completos de una narrativa mitológica prehispánica; donde un personaje como “San Sebastián” no es un varón, sino una diosa, y para llegar a él ella, el visitante debe cumplir con el Kan, la serpiente sagrada que guarda la entrada del recinto donde está “La Sebastiana”; pero el Kan no está cuidando únicamente a la imagen mencionada, sino que guarda también la entrada de lo que convencionalmente llamamos el inframundo. Eso está sucediendo hoy y produce efectos en el tejido de la realidad cotidiana, no son artefactos del pasado ni rituales prehispánicos. Observamos también en distintos ámbitos la reiterada voluntad de ser y prevalecer como mayas que ponen de manifiesto innumerables personas y que marca el límite entre lo que es cultural y políticamente negociable para ellas y también lo que no lo es. El uso y transmisión de la lengua maya se inscribe también en clave civilizatoria como uno de los procesos centrales, puesto que el idioma es dispositivo estratégico para la comunicación, memoria de conocimientos ancestrales y núcleo duro del sistema cognitivo. En lo que se refiere a los procesos de comunicación, apenas nos estamos asomando a un continente por explorar donde ver, pensar, comunicarse y actuar desde las lenguas mayas es el punto de partida, y no de llegada, para entender el clamor de dignidad y resurgimiento que están planteando las personas.

Se está en clave civilizatoria maya cuando se vive y piensa en base a una lógica que no es exclusivamente antropocéntrica; una forma de ser que en la cotidianidad se expresa en otras estrategias de acción personal y colectiva. Aquí la racionalidad occidental se confronta con esas “otras” racionalidades en donde las potencias espirituales y mitológicas existen, intervienen y entran en escena permanentemente. Aquí no hay casualidades, todo son señales, y se vive una batalla permanente entre entidades y energías múltiples y misteriosas. En este sentido hay gran número de historias que transitan en los hilos de las voces de la cotidianidad, en relación a las cuales este segmento no es extraordinario [...] “Tecum Uman, era un gran brujo que volaba por sobre todos los ejércitos en forma de un pájaro que llaman Quetzal, de plumas muy largas y verdes y vistosísimas, y que, con un cetro de esmeraldas en la mano, iba dando órdenes a sus capitanes y animando a



sus soldados. También dicen que tenían la misma habilidad de los brujos otros muchos caciques que andaban en forma de leones y de águilas y de otros animales”.<sup>5</sup> Como ésta, hay innumerables historias en las que realmente no hemos profundizado y que encierran otro tipo de conocimiento. De Souza Santos (2005) habla de estos conocimientos como “presentes y creíbles: los saberes suprimidos, marginados y desacreditados”.<sup>6</sup> Es por esto que a muchos mayas no les preocupa mucho que otras personas creen o no; para ellos hay secretos que son reales y que se transmiten sólo a aquellos que deben conocerlos, por el contrario hay quienes nunca los deben llegar a conocer.

Por otro lado, en la mayanización que hemos podido atestiguar aparecen acciones sociales que codifican e indican claves de voluntad y conexión civilizatorias, entre ellas unas en las que la persona demuestra la constitución de un estado de ánimo que entra en sincronía con la eternidad y con una voluntad de perdurar más allá de lo que sucede en el presente; no obstante ese ánimo y voluntad trascendentales, la persona actúa sistemáticamente para transformar la realidad cotidiana. En este caso, algunas de las estampas que se tratan en la etnografía de Chisec ilustran ese tipo de conductas. En otros casos son acciones decisivas insertas en una estrategia emancipatoria que se plantean en términos socioculturales distintos a los de las acciones de sus adversarios históricos. Esto es difícil de ver en las etnografías porque no es ésta la mayanización que se estaba buscando cuando se hicieron las mismas, pero si prestamos atención a las formas en las que el pueblo mam está resistiendo el despojo de sus recursos mineros y otras múltiples formas de actuar en arenas políticas en diferentes partes del país, aparecerá la evidencia ante nuestros sentidos. Otras claves están en las conductas que expresan estados de asombro, intensa curiosidad y miedo ante el descubrimiento de la propia capacidad de transformación de la realidad. Procesos y señales iniciáticas son vividas desde tiempo inmemorial en Txe’q’tx’ (San Juan Atitán), donde la magia viviente de don José es reconocida hasta en la Florida, Estados Unidos. Este joven abuelo llega con su poder hasta los migrantes atitecos a quienes cura y con quienes se comunica desde uno de los cerros principales del lugar que marcan el territorio sagrado de los mames. No obstante su profundo arraigo con católicos y protestantes, a quienes acompaña casi todos los días en largas caminatas desde las tres de la mañana, don José pasa hambre y frío en los Cuchumatanes y es pobre entre los pobres. Es un hombre de poder y autoridad que habla con su silencio frente al orden establecido, haciendo que veamos y tratemos de entender qué es tener un cargo para servir al pueblo, no para vivir del cargo. ¿Acaso esto no expresa conocimiento en ciencias políticas?

De magia y códigos civilizatorios hablan los distintos testimonios de los hombres de la montaña, cuya vida prevaleció por la protección de los abuelos volcanes. Tenemos la evidencia de un lugar en el Quiché donde se pierde la memoria y que es escenario de múltiples conversiones; sabemos de una laguna de cuatrocientos metros de profundidad,

5 Ejército de Guatemala (1963: 179)

6 En su *Ecología de saberes*, de Souza señala que: “Comienza a ser socialmente perceptible que la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e inclusive a la destrucción de mucho conocimiento no científico y con eso, contribuyó a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento. Es decir, que la injusticia social contiene en su seno una injusticia cognitiva”. (De Souza Santos, 2005: 69)

muy cerca de Chisec, que tiene unas joyas verdes que aparecen en el período seco y se sumergen cada temporada de lluvias. Otras son las señales y apariciones de personajes de poder que han detenido el avance de los señores de la muerte cuando se aproximaban para exterminar pueblos, imágenes siempre conocidas y reconocidas en los imaginarios locales de centenares de pueblos mayas. Y cómo puede uno dejar de sorprenderse en el jardín que circunda ese pequeño templo del clásico temprano próximo a la laguna Yaxhá, en el Petén, cuyos árboles se mueven, cantan y saludan cuando comienza a oscurecer. En fin, la mayanidad y los procesos de mayanización se inscriben en el cuerpo y la mente, son incomprensibles sin la emoción y se plasman en hechos y acciones concretas. Pero debemos reconocer que apenas comenzamos a examinar esos sucesos de la vida diaria y a rescatar su valor en conocimientos. Son episodios en los que vivimos inmersos los guatemaltecos y las guatemaltecas desde siempre y que por cotidianos y comunes resultan lejanos e incomprensibles. Esta es la mayanización de la que estamos hablando.

Es necesaria una última observación al respecto: estamos convencidos de que la emergencia de marcos conceptuales y de investigaciones animadas por epistemologías y métodos mayas de producción de conocimientos ofrecerá el material que conmocionará los cimientos de las ciencias socioculturales en los próximos años. Es bueno decir, además, que estas últimas han resultado bastante inútiles en su oferta de insumos teórico prácticos para la transformación estratégica de nuestra realidad contemporánea en Mesoamérica. Eso sí, han ofrecido un buen lugar para ejercicios contemplativos y, sólo en apariencia, neutrales.

## 2 FORMAS IDEOLÓGICAS EN UNA MAYANIDAD DIFÍCIL

### *Invisibilización de la crítica económica*

En el altiplano kaqchikel se observan nuevas prácticas económicas modernizantes, generalizadas e intensivas que ocurren en estrecha relación con una campaña profunda y global de conversión religiosa por parte de grupos de ideología protestante. Esto se observa en dinámicas complejas que parecen delinear otra etapa histórica de conquista y ocupación de los territorios y del imaginario sociocultural kaqchikel. En ese contexto, el discurso de autoafirmación étnica afincado en el paradigma del “reconocimiento” multiculturalista parece quedar reducido al consumo de las élites ilustradas de la región y está desligado de las preocupaciones vitales de los grupos sociales.

El avance y la implantación de nuevas formas de producción son visibles en Comalapa y Patzún, pero también tenemos evidencias de ello en otros lugares, como San José Poaquil.<sup>7</sup> En estos casos se observan unos tejidos densos donde las prácticas de mayanidad coexisten con nuevas prácticas sociales en las que la competencia y el culto a la individualidad resultan centrales y “claves” para el éxito, lo que redundará en un cambio dramático de

7 Tzirin, José Luis (2006).

los valores y hábitos<sup>8</sup> de las personas. En estos lugares no se observan agentes sociales locales que se pregunten y actúen frente a las cuestiones como (a) qué implicaciones tienen la competencia y el éxito en el tejido social kaqchikel; (b) adónde nos conduce el exacerbado culto al individualismo que parece extenderse en la región; (c) qué relaciones tienen esos procesos con la “mayanización”, en el concepto que orientó esta observación; más importante aún, (d) qué es lo que está ocurriendo en las familias kaqchikel bajo el impacto de estos procesos de conquista económica, ideológica y espiritual; y finalmente, (e) cómo están resistiendo y cómo se están integrando o desintegrando los núcleos sociales kaqchikel frente a esos nuevos modelos de desarrollo.

En Chimaltenango son dramáticos los procesos de apropiación de prácticas e ideas importadas y comunes acerca del “desarrollo”, aunque esto también se percibe en el material etnográfico de las otras localidades. En sus diferentes variantes, las nuevas prácticas ideológicas se difunden socialmente como resultado de los cambios en la estructura de las relaciones productivas y comerciales del altiplano. Se observa también la constitución de un tejido económico que ofrece al campesino la posibilidad de “superarse y progresar”, pero donde, una vez más, no aparece (o no lo vemos) el agente social capaz de cuestionar el carácter individualista del esfuerzo y el costo de oportunidad estratégica que significa insertarse en ese modelo de producción.<sup>9</sup> El esfuerzo por controlar el poder local, objetivo logrado por las élites políticas y económicas de Patzún y Comalapa, no ha dado lugar a la constitución de un agente sociocultural impulsor de cambios profundos, por el contrario, lo que sí se ha conseguido es reforzar la autoafirmación identitaria (en esas élites) pero sin correr el riesgo de plantear otro modelo de desarrollo propio, endógeno y arraigado en las propias luchas y experiencias históricas. El actor social que ha logrado consolidar el control del poder local en diferentes municipios chimaltecos, pero especialmente en Comalapa y Patzún, no tiene una actitud crítica frente a la explotación y tampoco discute el modelo internacional de dominación. Tampoco se critica la participación de notables personajes kaqchiqueles en diferentes niveles de lo que Cojtí (2006: 37) define como “un Estado que permanece estructuralmente colonialista y racista”.

En Comalapa se establecen dos momentos históricos para analizar la resistencia indígena, uno vivido a principios del siglo xx y marcado por el rebrote de la ideología étnica nacional liberal, y otro, que se vive en la segunda parte del siglo xx, caracterizado por el surgimiento del nacionalismo maya, el multiculturalismo y la influencia de la cooperación internacional. Aquí el surgimiento de las organizaciones mayanistas se sitúa en la década de los noventa. Y los nuevos agentes de la mayanización<sup>10</sup> afirman sus ideas sobre libertad e igualdad en la interpretación que hacen de las difíciles relaciones cotidianas que han vivido frente a los ladinos del pueblo, en relación a las élites locales y en un contexto de

8 En Bordieu (1997), los habitus son sistemas de disposiciones durables y transferibles (de una situación a otra). Son estructuras estructurantes, principios generadores, organización de prácticas y representaciones, principios que pueden ser adaptados a su fin. El habitus es una síntesis de lo objetivo y lo subjetivo, una interiorización de la exterioridad.

9 Por costo de oportunidad estratégica estaríamos refiriéndonos a todo aquello que se deja de hacer y que podría suponer la real revitalización de la cultura kaqchikel frente a las enormes pérdidas socioculturales que supone la inserción en los actuales modelos económicos.

10 Mayanización en el sentido que anima estas etnografías, que nosotros sostenemos que no describen procesos de mayanización sino estados de la mayanidad.

desigualdad económica marcado por la división entre quienes han prosperado y quienes siguen en la pobreza. En esa realidad local los mayanistas han buscado el acceso al poder, primero por medio del control del poder municipal y luego por medio de la educación y la capacitación. Pero las herramientas políticas que han usado son parte del arsenal del liberalismo y el capitalismo, apropiándose acríticamente de nociones como desarrollo, igualdad de derechos, superación y progreso. En este proceso han establecido alianzas con el Estado y han adoptado de los ladinos –su *alter ego*– patrones modernos de conducta. Aquí el autor considera que los kaqchikeles son contestatarios, creativos y persistentes y que esto es una característica ancestral. En este caso entendemos que para conservar el poder local, la élite kaqchikel de Comalapa ha adoptado las ideas liberales de civilización y progreso como una estrategia alternativa que les permite proyectar la etnicidad y el nacionalismo.

Estos modelos económico sociales que se implantan en el altiplano chimalteco suponen que para avanzar y “mejorar” hay que aprovecharse de un sistema que crea oportunidades para algunos sobre la miseria de muchos. Allí observamos un contexto de intensa ideologización articulado en nuevos procesos económicos que podrían sugerir que estamos ante una nueva oleada colonizadora. No obstante, esto no está siendo cuestionado, o al menos no se percibe así, en los discursos recogidos por los etnógrafos, donde la expansión de los productos “no tradicionales” y las nuevas relaciones de producción e intercambio atacan los cimientos de la reproducción sociocultural maya kaqchikel. Esto parece no estar siendo cuestionado por ningún agente sociocultural estratégico en la región kaqchikel. Vemos que en el discurso de autoafirmación étnica y de lucha por el control del poder local (que sí es patente), la discusión anterior no existe, no interesa o no aparece. Pensamos, en consecuencia, que la problemática estructural opera brutalmente en contra de la constitución de un actor sujeto kaqchikel transformador. En estas condiciones, el tejido de relaciones de intercambio y las prácticas injustas que prevalecen internacionalmente se proyectan a las localidades kaqchikeles y están siendo internalizadas por los grupos sociales, al extremo de que desaparecen de su horizonte de discusión y del cuestionamiento de su realidad cotidiana. Esto tiene como resultado que lo más cercano y aquello que estructura su vida cotidiana no puede ser observado por los actores implicados. Todo ello parece significar que las transformaciones aceleradas de las economías en la región centro occidental del país ocurren porque los propios actores sociales no cuestionan el voraz orden capitalista depredador que los rige y porque los grupos y liderazgos sociopolíticos no logran pensar en la posibilidad de un Estado justo y soberano y de una Nación democrática e intercultural.

El abandono de las prácticas económicas tradicionales (junto a la migración) también puede significar una mutación en las formas de resistencia integral que los pueblos mayas han implementado para sobrevivir y prevalecer a lo largo de las difíciles etapas que han recorrido. Esta perspectiva requeriría un examen más profundo, en nuestra reflexión únicamente se observa que en la capacidad de adaptación puesta de manifiesto por los pueblos mayas en su historia se funden conocimientos y experiencias que tienen poderosas razones de ser y que resultan en lo económico en la apropiación de nuevos modelos (cultivos no tradicionales, redes de comercio, maquila de productos “típicos” y otros) que





son implementados como estrategia de sobrevivencia porque son los que ofrecen viabilidad para la reproducción de grandes contingentes humanos en las condiciones de realidad del altiplano chimalteco. En este sentido, los resultados de la observación etnográfica deberían servir como insumos para alimentar un “estado” de las luchas, de la resistencia y de la transformación del pueblo kaqchikel frente al modelo de sociedad y de mundo imperante.

En el trabajo sobre Jacaltenango, de Aroldo Camposeco, vemos los cambios sociales en ese municipio vinculados a la producción de café, a la nueva economía de remesas y a la migración. Estas dinámicas que están modificando la organización social en Jacaltenango tienen impacto directo en la identidad *popti'*. Llama la atención la forma en la que los *popti'*es se refieren a los mames con el término “*joxhes*”, que implica una carga valorativa negativa. Esto ofrece indicios de la forma en la que las relaciones económicas regionales estructuran imaginarios locales y como esto produce maneras específicas de relacionarse entre los diferentes pueblos mayas. La configuración histórica del territorio municipal de Jacaltenango nos lleva a visualizar la complejidad de las relaciones entre la región *popti'* y el territorio chuj, divididos por el río Nentón. Allí la región huista no se corresponde con los límites y fronteras intramunicipales, y sin embargo hay una integración política en función del desarrollo económico. Camposeco relata las múltiples interacciones que se viven entre ladinos, mames, akatecos y chujes en un territorio compartido cuyos límites no están plenamente identificados y donde los procesos políticos vividos han dispersado a la población originaria. En esta complejidad es difícil percibir y definir territorios “étnicamente puros”, más aún cuando las fronteras lingüísticas no se corresponden con los linderos municipales y en el interior de esas fronteras existen variaciones dialectales importantes. Podemos reconocer allí a los *popti'* como un grupo política y culturalmente hegemónico, frente a los “miguieleños” (akatecos) y a los *joxhes* (mames), con quienes mantienen relaciones de intercambio desiguales. Economía, identidad y política se combinan aquí y producen nuevas variantes de discriminación, como ilustra el hecho de que los miguieleños (mano de obra de los *popti'*es) tienen derecho a voto pero no a puestos de elección en el municipio, y sin embargo los ladinos sí forman parte de la estructura social *popti'*. En este contexto, la “mayanización”, según el concepto que anima el marco global de todas estas etnografías, ofrece pocos elementos para entender las interacciones reales entre los *popti'*es y menos aún para profundizar en la complejidad de las relaciones entre pueblos mayas diferenciados entre sí. Camposeco establece que en Jacaltenango es el Estado quien produce el impulso institucional que propugna la ideología multicultural, y afirma que esto ha resultado en fortalecimiento y promoción de la cultura *popti'*. Pero en su planteamiento desaparece la esfera de la praxis y se resalta únicamente la dimensión simbólica; el autor señala como actores de la mayanización a los agentes de la educación bilingüe, al Ministerio de Educación y a la Academia de Lenguas Mayas. Considera que la revalorización del idioma *popti'* y la educación bilingüe son las dos herramientas institucionales para el fortalecimiento cultural de la región, pero observa que la educación bilingüe se enfrenta a varios obstáculos, tanto de implementación como de deficiencias operacionales. El análisis explica algunos valores mayas *popti'*es, recreándolos en el espacio social de la región huista *popti'* y de Jacaltenango donde se viven problemas

socioterritoriales específicos y realidades regionales complejas. Camposeco anota que lo que se conoce como “la región huista” está formada, en realidad, por dos regiones, ya que los pueblos de la región huista se diferenciaron históricamente al formar el “círculo de purificación Jacaltenango” en el período colonial.

Puede observarse en los diferentes trabajos como las transformaciones económicas estructuran cambios ideológicos, y esto es interesante porque parece señalar un rumbo que ha sido negado precisamente por la ideología multicultural, produciendo una eufemización de las relaciones estructurales y estructurantes que atraviesan el complejo de las interacciones entre cultura y sociedad y sin las cuales no es posible comprenderlas y menos aún transformarlas.

En los diferentes trabajos hay vínculos innegables que apuntan hacia la primacía de los aspectos socioeconómicos sobre lo interpretativo y lo simbólico,<sup>11</sup> aunque en la mayoría de los casos los argumentos en este sentido apenas aparecen, no aparecen o no son muy claros. Pienso que debe teorizarse más sobre ese punto de conexión entre la dimensión de la sociedad y la cultura. De cualquier manera, algo que se mantiene en la evidencia de los trabajos es la unidad entre lo simbólico, lo ideológico, lo interpretativo y lo cultural con lo económico, socio relacional y reproductivo, todo ello situado en la vida diaria de las personas en los territorios donde se hizo el trabajo de campo. En este punto llegamos a algo que consideramos crucial: la necesidad de analizar la capacidad de agencia social de las personas, su capacidad de acción y transformación estratégica; cuestiones que sólo pueden ocurrir mediante el ejercicio operativo de la voluntad. Este es un tema que sería muy importante desarrollar en futuros ejercicios de análisis etnográfico, ya que el profundizar en la capacidad de agencia social es central para entender las nuevas configuraciones socioculturales en Guatemala.

### *Espiritualidad y educación*

Se registra en las etnografías el impacto total que tienen la acción social y la ideología religiosa protestantes en los diferentes grupos bajo observación. Se intuye en los diferentes escenarios que los etnógrafos observan un protestantismo exacerbado que juega bruscamente a la imposición de la ética del capitalismo en su expresión de neoliberalismo brutal. Esto puede verse incluso en los procesos educativos, donde la influencia de ese 50% de profesores evangélicos en centros de enseñanza con definición formal de interculturales<sup>12</sup> supone casi inevitablemente la difusión y el fortalecimiento del discurso ideológico protestante. Cabe preguntarse qué les están enseñando allí a los alumnos acerca de economía y desarrollo, qué contradicciones existen entre lo que se propone en las aulas y lo “específicamente” kaqchikel en términos de economía. Estas son preguntas no exploradas en la etnografía, pero que seguramente abrirían vías de explicación acerca de lo que está sucediendo en la Escuela Pedro Molina, en términos de ideología e interculturalidad. Es relevante que el hecho político más interesante allí sea la expulsión del ejército de los terrenos usurpados a la comunidad y a la escuela, un esfuerzo que parece no tener relación con las discusiones internas sobre racismo y discriminación en la Escuela Pedro Molina; discusiones que no

11 Caso Comalapa y Patzún.

12 En el análisis de Aura Cumes sobre la Escuela Pedro Molina.

parecen tener una proyección hacia el tejido social externo, ni resultados transformadores en dicha escuela. El trabajo de Cumes es una narración de lo observado en una institución educativa que se apropia de la filosofía intercultural promovida por el Estado y la aplica entre sus estudiantes. Presenta un desarrollo histórico de la formación del pensamiento intercultural, concebido como el cambio de un pensamiento homogeneizante a uno heterogéneo e integracionista, y ofrece las percepciones e interpretaciones que tienen distintos actores, en especial docentes y estudiantes, acerca de la expansión del movimiento maya en el país. La investigación se realiza a través de entrevistas a distintos docentes y estudiantes acerca de la institución educativa y su actitud frente a lo intercultural. Entre los docentes, Cumes encuentra la aplicación de tres enfoques: el que llama de la “nación homogénea”, el que cree en la construcción de “lo guatemalteco”, y un tercero que plantea la reivindicación de los pueblos tanto indígenas como no indígenas. En los estudiantes, observa la práctica de tres enfoques: uno en el que la interculturalidad no es más que la relación entre culturas distintas y en el que ésta no debe ser motivo de separación y disgregación, otro donde la interculturalidad es vista como “herramienta” para disminuir la discriminación, y un último enfoque crítico a todo el proceso.

Pensamos que la ideología protestante neoliberal subyace en las críticas que algunas personas hacen de ciertas costumbres y prácticas q'eqchi'es, como la de que los “kawachincitos”, término racista para referirse a los mayas q'eqchi'es, son personas muy atrasadas e ignorantes porque profesan prácticas de espiritualidad ancestrales. Estas formas ideológicas también operan en los razonamientos que hacen las personas “prósperas” de las zonas de producción no tradicional de Patzún; las vemos también en el conjunto de ideas acerca de lo que es moderno y útil del turismo frente a lo atrasado e improductivo de la costumbre en San Pedro La Laguna. En el texto de Tally y Chavajay se percibe una genuina preocupación por la constitución ontológica del sujeto social bajo observación. Ellos observan dinámicas asociadas a la globalización (turismo), fenómenos religiosos (católicos, espiritualistas mayas y evangélicos) y sus implicaciones con la economía; los investigadores ven la mayanización en la política, en lo académico y en el turismo. Prestan atención a los ajq'ij y plantean su acción espiritual también como discurso político, donde la lengua tiene un papel muy importante; resaltamos esto último porque el tema de la lengua es eufemizado en la discusión actual de los intelectuales mayas, y especialmente por las altas autoridades del Ministerio de Educación, para quienes en la práctica resulta un tema decorativo en su disminuida política multicultural. En San Pedro la Laguna se percibe un agudo enfrentamiento intrasocial en el ámbito económico, donde a las dificultades inherentes a la producción de café y hortalizas se suma la competencia empresarial desatada por el turismo. La educación también produce contradicciones entre católicos, evangélicos y espiritualistas mayas; aquí la lucha *interlingua* es una dimensión donde se confrontan modelos y destinos socioculturales a través de la confrontación de actores reales y concretos. Es interesante el énfasis que se pone en el uso de las ceremonias mayas como práctica activa de ideologización mayanista, donde las ceremonias mayas parecen ser el vehículo de acción política de los líderes político religiosos.

En todo el material revisado seguimos observando el espíritu de la nueva evangelización y colonización neoliberal y protestante. El material ofrecido por las diferentes etnografías

deja ver que las relaciones entre ideología y religiosidad son densas e intensas y parecen emerger como un terreno de lucha política frontal en el siglo XXI, pero en una lógica de continuidad que se acopla con las diferentes ofensivas colonizadoras y de conversión religiosas que han vivido los pueblos mayas en los últimos cinco siglos. No obstante, y quizá como expresión del carácter apabullante de la ofensiva neo colonizadora, los propios grupos sociales afectados no pueden, o no quieren, observarla en un contexto donde sus élites político intelectuales parecen estar mucho más preocupadas por otros temas. Asimismo, vemos que en prácticamente todas las etnografías, las personas “comunes”, e incluso los intelectuales y especialistas, coinciden en asociar la práctica de la espiritualidad maya y las tradiciones ancestrales con el atraso y la pobreza. Esta asociación binaria entre prácticas ancestrales mayas y existencias paupérrimas adquiere el carácter de una estructura estructurante de pensamientos y acciones sociales. Al ser puesta en escena en la vida cotidiana, esta estructura opera produciendo conductas que desvalorizan todo aquello que es fuente de reproducción de conocimientos intrínsecamente mayas. Un ejemplo de ello se produce cuando las personas “comunes” observan que ser campesino maya y trabajar en cultivos tradicionales es sistemáticamente causa de vivir en la extrema pobreza o de estar muy cercano a ella, en un ejercicio donde la evidencia corrobora la interpretación. Entendemos que la producción de maíz y frijol (y de otros productos) es inseparable de las ceremonias y prácticas que codifican conocimientos mayas; pero al ser estas actividades infravaloradas económicamente, entonces se inicia un doble proceso que, por un lado, confirma la inviabilidad económica de esa práctica y, por otro, genera desvalorización del conjunto de conocimientos vinculados a ella. No sólo pierde valor el producto, sino también la persona, porque sus conocimientos tampoco se están reconociendo.

Puede entenderse, entonces, por qué las prácticas de espiritualidad maya y las actividades tradicionales de la agricultura están firmemente asociadas al atraso y la pobreza. Esta es una representación social que parece imperar en los imaginarios explorados en las etnografías; aunque, de nuevo, llama poderosamente la atención que estos imaginarios no se cuestionan, por el contrario, casi pareciera que la “modernización” como idea fuerza y las relaciones económicas establecidas como estructura de plausibilidad fueran un designio casi divino e inobjetable y no el resultado de un estado de las relaciones sociales y de un modelo de Estado nación enganchado al capitalismo feroz que subyuga nuestro desarrollo. Sin embargo las consecuencias de este “estado de situación” son visibles en estas investigaciones y en otras en curso.

Algo que aparece como una constante en otros espacios sociales bajo observación y que se relaciona directamente con los procesos de mayanización y con el estado de la mayanidad es que las personas más entregadas al servicio de sus pueblos, las más abnegadas, profundas y sabias, las que son verdaderos bastiones del conocimiento maya, son las que viven en condiciones de mayor precariedad, vulnerabilidad y escasez. Por ello no es de extrañar que en las interpretaciones sociales comunes sobre el desarrollo en regiones mayas, la pobreza y el atraso se vinculen *vis a vis* con el ejercicio de una mayanidad activa y profunda; por otro lado, se valora sobremanera el ser listo, “chispudo”, próspero y moderno, cuestiones que se asocian a una educación escolarizada y a la fluidez en el idioma español. Pareciera que para un maya contemporáneo la fórmula completa para tener éxito es ser profundamente



individualista, olvidarse del Ahau o de Tzultaq'a y adscribirse a una religión que santifique la propiedad y el esfuerzo individual, también se da por sentado que debe hablar bien el español y tratar de aprender inglés, esto último es crucial. Por otro lado, hay que estudiar derecho, economía o administración de empresas, y hay que hacerlo en la universidad adecuada. Además, no hay que confrontar el orden social, por el contrario, la persona debe saber aprovechar las oportunidades que este sistema le ofrece y, por supuesto, no debe olvidarse de "ocupar espacios" (mejor si son en el gobierno). Un discurso políticamente correcto y anclado en el multiculturalismo anularía esta fórmula para ser un personaje exitoso, reconocido y tolerado por el sistema.

De acuerdo a lo revisado sobre Comalapa y Patzún, vemos que quienes detentan el control del poder local son quienes tienen más claras esas cuestiones planteadas en los párrafos anteriores, y aunque sean la cabeza de un largo proceso que llevó a las élites kaqchikeles a la ocupación del poder local, hoy podrían estar actuando en contra de la posibilidad de reproducción estratégica de la organización sociocultural maya. Este apoyo acrítico de las élites mayas, y por supuesto no mayas, a las dinámicas de modernización económica, la inoperancia de los Acuerdos de Paz, los magros y raquíticos resultados de los programas de Educación Bilingüe Intercultural, junto a las nuevas realidades en el uso de la lengua materna en los pueblos mayas,<sup>13</sup> son procesos dramáticos que hoy no se están atendiendo con la premura estratégica que se debería.

En las diferentes etnografías observamos que existe un clamor social respecto a la educación, pero no en pos de una educación distinta, mayanizante o alternativa; al contrario, lo que se entiende a partir de los textos revisados es que la mayoría de la gente quiere una educación que sirva para ser funcional en el sistema y no para transformarlo. La mayanización (en nuestro concepto) supone transformación, y esa intención no se observa en los procesos educativos. Por el contrario, parece que la educación está orientada a la demolición de las formas por las que puede transmitirse y reproducirse la cultura maya. En este sentido, dice un maestro: "Es cierto que la lengua es bonita pero no nos sirve..." (Cumes, 2005: 250). Así las cosas, el caso de la Escuela Pedro Molina es excepcional, y aún allí Cumes nos permite percibir la intensidad de las controversias dentro del cuerpo docente y de los alumnos de la escuela. Más aún, no vemos que en esas discusiones internas se traten temas estratégicos relacionados con los procesos de producción y reproducción socioculturales.

Podemos observar en las monografías que lo religioso cristiano y la espiritualidad maya siempre están vinculados a procesos políticos que expresan luchas de poder y que conectan con el control de recursos y la economía local. Esto está claro en Engels y Chavajay cuando se refieren a la espiritualidad y el turismo. Se aplica también a las prácticas que están ocurriendo en Chisec y las cuevas de Candelaria; a lo que observa Bastos en Chotalum y la beligerancia de los sacerdotes del Opus Dei frente a las prácticas de espiritualidad maya; así como se percibe también en lo que Sincal explica de Patzún y

13 Resultados preliminares en investigaciones en curso del Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar, parecen indicar un peligroso proceso de pérdida en el uso y actualización de los códigos etnolingüísticos; lo que supone riesgos cruciales para los pueblos mayas, en su lucha por sobrevivir y prevalecer como tales.

la evangelización en idioma kachiquel. Pero, ¿cómo separar lo sagrado y trascendental en las prácticas de espiritualidad de las relaciones sociales profanas y la institucionalización religiosa del poder? Esto sólo se puede separar analíticamente, pero no así en la realidad. En la zona q'eqchi', García nos deja ver las luchas por el acceso a la tierra y los conflictos que suscita el modelo de desarrollo regional. Necesariamente todo ello impacta en la configuración identitaria de las personas y los grupos; éste es un apasionante caso de estudio en donde se intuyen largas líneas que vinculan al pueblo q'eqchi' con su pasado prehispánico y en el que aparecen claves civilizatorias. Hablan de ello las intensas prácticas de espiritualidad en lugares sagrados, algunos de los cuales han sido frecuentados desde el pre clásico maya y conservan plenamente, al parecer, su poder social de convocatoria religiosa. Entre lo que hoy es Chisec y lo que fue Cancuén media un largo período histórico y también muchos kilómetros de distancia, pero las prácticas religiosas de los pueblos que habitan esos territorios han seguido la ruta de las cuevas sagradas cuanto menos desde el preclásico maya, y esas prácticas no estaban desconectadas de las luchas existentes, de las rivalidades, las alianzas, los proyectos vigentes y los desarrollos tecnológicos. No obstante su relación "objetiva" con la vida social de antes y ahora, estos sitios siguen siendo depositarios de mensajes de poder y son, efectivamente, lugares pletóricos de energía que ejercen una influencia en las personas que gravitan alrededor de ellos. Pero, ¿qué sabemos en realidad de esas potencias sagradas? ¿Es posible hablar de mayanidad mayanización sin una verdadera inmersión en esa dimensión? La duda crece en la medida en que observamos que el núcleo duro de la mayanidad se sitúa precisamente en las regiones que hoy llamamos "mitológicas", en la religión y en la espiritualidad. Y no creo que sea posible avanzar verdaderamente hacia el conocimiento de la mayanización sin una inmersión total en ese mundo de misterios.

### *Prácticas de identidad ladinas*

En las etnografías del oriente de Guatemala, en Estanzuela y Huité, se aprecian los procesos de afirmación de la ladinidad, mediando un profundo desconocimiento de las dinámicas socioculturales que ocurren en otros lugares del país. Los casos de las bordadoras de Estanzuela y de los migrantes de Huité muestran las estrategias identitarias de grupos culturalmente diferenciados, en este caso ladinos a ultranza. Los motivos y simbología de los bordados, la reivindicación expresa de ancestros españoles o criollos, reales o imaginarios, las oposiciones entre grupos originarios y ocupantes recientes en los territorios, su ubicación espacial y el valor conferido a ese espacio, todo ello habla de dinámicas de construcción identitaria y de dinámicas culturales endógenas. Pero es una realidad que pareciera casi absolutamente "despolitizada" y donde las personas están ocupadas en sí mismas únicamente y ajenas a cualquier intención de transformar la realidad social, en estas lecturas no deja de asaltarnos la sensación de estar conociendo sociedades distintas en países diferentes.

En la etnografía de Manuela Camus sobre la Colonia Primero de Julio ella observa que a pesar de la gran cantidad de indígenas que viven allí éstos no manejan discursos de identidad y autoafirmación étnica. Aquí los ladinos jóvenes son herederos de un nacionalismo homogeneizador que les hace actuar de manera paternalista ante los indígenas. Y plantea



la autora que estos ladinos no han tenido contacto real con elementos culturales ajenos al suyo y que por ello no tienen capacidad para entender en qué consiste la diferencia cultural. La posición de estos jóvenes ante lo que Camus llama “indígenas escolarizados” es de paternalismo y consideran que la diferencia étnica no se relaciona tanto con la raza sino con la falta de acceso a la educación. En el caso de los no indígenas de esta colonia, ellos no se asumen como ladinos y se conciben como “guatemaltecos”, algo que no tendría que desvalorizarse ya que expresa un tipo de conocimiento sobre sí mismos y es expresión de identidad. Quizá si la autora hubiese explorado más esta autorepresentación y tratado de entender lo que significa el reconocerse como guatemalteco y guatemalteca, habría encontrado algo más; aunque ello no encajara en el marco de interpretación que intenta segmentar nuestra realidad sociocultural en el muy estrecho compartimiento de indígenas y no indígenas.

En esa colonia empobrecida y ahora casi marginal de ciudad Guatemala, los jóvenes no se refieren a lo maya y no lo entienden. Hay en la etnografía una tipología de los residentes, que va del “tradicional y trabajador” al “vago y marero”, también aparece una colección de términos, prácticas racistas y lugares comunes a las clases medias y bajas urbanas. Con Manuela Camus y su trabajo en la Colonia 1 de julio no nos sorprendemos, por estar al tanto de realidades muy similares a las que ella observa, donde lo étnico está presente de muchas formas, avanzando como una mancha demográfica multicolor que ocupa espacios antes reservados para las clases medias. La Primero de Julio es una colonia popular que antes era frontera entre clase media y grupos marginales, frontera que ahora parece estar rota. En ese lugar, los linderos que marcaban espacios y grupos sociales distintos se marcharon hacia otras latitudes. Y aunque la descripción es rica en colores y texturas, no encontramos claves que apunten hacia la explicación del rumbo político y del proceso ideológico hacia donde derivan las prácticas cotidianas de las personas. Y no pienso que estos rumbos no existan, sino que aún no contamos con preguntas y teorías que nos permitan percibirlos. Queda claro con el trabajo de Camus que en estas realidades intensamente sub urbanizadas la preocupación fundamental es la sobrevivencia y no la afirmación identitaria, en tanto que las interacciones culturales que ocurren están atravesadas por otros factores, como son la delincuencia generalizada y la inseguridad, la precariedad de los servicios, los temas de desempleo y salariales, etcétera. Está claro que la urbe ofrece un contexto totalmente distinto para vivir la mayanidad y que un trabajo descriptivo no alcanzará para explicar las lógicas profundas que permitirían anticipar los rumbos que tomará la mayanidad en las condiciones de vida de la gran ciudad. Seguramente, ésta no es la intención del trabajo, pero puede entenderse que muy lentamente las identidades mayas, tal y como las conocemos, se diluyen en el contexto urbano y tienden a pesar cada vez menos; no obstante surge la pregunta acerca de las nuevas configuraciones que asumirá la mayanidad en contextos en donde el mestizaje sucede en varios niveles y con una intensidad inusitada.

### *Un nuevo sentido histórico*

Es sorprendente como estamos actuando sin un sentido de urgencia y sin cuestionar la engañosa sensación de “normalidad” en la que vivimos, sobre todo teniendo ante nosotros la evidencia de procesos dramáticos, como son la desintegración de las unidades sociales

mayas por la migración y la economía de remesas, así como la pérdida acelerada en el uso de las lenguas mayas (Saquimux, 2006). Todo ello añadido a los efectos del genocidio contrainsurgente de los años 80, que fue parte de la reacción brutal del Estado guatemalteco ante una lucha revolucionaria, donde los mayas que participaron en ella lo hicieron por razones claras y profundas. El caso de los 48 cantones de Totonicapán es útil para comparar con el compendio etnográfico revisado y permite profundizar en las relaciones entre cultura y sociedad desde la perspectiva de lo simbólico en los procesos políticos y teniendo un horizonte histórico como telón de fondo. Aquí Saquimux plantea que la pérdida del uso de la lengua k'iche' será devastadora para el orden político establecido por las alcaldías indígenas en el territorio de los 48 cantones y que esto impactará en la defensa de los recursos naturales de uno de los más importantes asentamientos del pueblo k'iche'. Ésta es la síntesis de sólo una de las conclusiones de Saquimux, pero sirve para destacar un tema que no fue tratado en las etnografías y que debe ser explorado a profundidad. Aparece ante nosotros un proceso que parece inexorable cuando constatamos que muchas personas no quieren ver el lento, y a veces no tan lento pero sí continuo, proceso de derrumbamiento de la base en la que se apuntala la mayanidad. De esto trata la pérdida del uso del idioma que menciona Saquimux y que él considera algo estratégico en el orden político del mundo k'iche' englobado en los 48 cantones de Totonicapán.

El manejo de un único idioma maya, que puede ser k'iche', q'eqchi o q'anjob'al, se asocia con la pobreza y esto es clave porque define una relación insalvable en el modelo de organización social y cultural del país, tal y como se ilustra en la etnografía de San Bartolo Aguascalientes, estableciéndose una analogía con lo que sucede en relación a las prácticas mayas de espiritualidad. Es significativo que en las diferentes etnografías no se mencionen individuos, personajes y/o actores sociales relevantes que estén planteando, desde la mayanidad, objetivos políticos trascendentales y vinculados a proyectos con sentido de transformación histórica del actual modelo de Estado y Nación. Encontramos, eso sí, ideas y lugares comunes que tratan aspectos relativos al funcionamiento del sistema político guatemalteco y que incluso lo critican agudamente, pero sin trascender los límites de una crítica que busca su refuncionalización y no su transformación profunda.<sup>14</sup> La pregunta que nos hacemos es si estos planteamientos en realidad no existen en las poblaciones y sujetos bajo observación o si bien no fueron enfocados en las etnografías. Es posible también que no alcancemos a ver esos planteamientos y acciones transformadoras debido a dificultades inherentes a nuestro aparato de observación y producción de conocimientos. De cualquier forma, para "ver" estos objetivos políticos trascendentales se requeriría diversificar los objetos de observación o construirlos de otra manera, ampliar el *zoom* para ver el contexto y minarlo con nuevas preguntas que nos permitan ir un poco más lejos, luego quizá habría que agudizar nuestra visión y penetrar más profundamente.

Pensamos que hay que revisar especialmente el aparato epistemológico con y desde el cual se construyen los objetos de observación, proceso que tiene que ver con la pregunta central de toda la investigación y que necesariamente tendría que surgir de la

<sup>14</sup> Nos atrevemos a apuntar que este es un posicionamiento general en la intelectualidad guatemalteca, que adquiere relevancia creciente desde el año 1985 con el inicio de la "transición política" y que adquiere mayor empuje durante el proceso de negociación de los Acuerdos de paz y las expectativas que produjo.



preocupación por entender “cómo se está viviendo y recreando la ideología, el discurso y la identidad que van ligadas a lo maya como un elemento de la sociedad guatemalteca”. No obstante esa pregunta central no se hace explícita o no la llegamos a conocer y este enunciado podría dar lugar no sólo a una, sino a múltiples preguntas, lo que en buena medida neutraliza su intención orientadora.

Lo que sí se deja ver en este compendio etnográfico es que en los lugares bajo observación prevalece la hegemonía de ideologías desmovilizadoras y priva la confusión en los actores sociales, que son quienes en estos momentos históricos podrían construir una política de emancipación estratégica con visión y voluntad de Estado nación. Desde lo que pudimos ver, estas ideologías hegemónicas apuntan en diferentes direcciones, pero ninguna de ellas parece orientarse hacia la mayanización —en nuestro concepto—; lo que no significa que este proceso no exista, pero sin duda no es lo que se quería ver a partir de la temática general de la investigación. No obstante, nos queda claro que la mayanidad es una realidad que prevalece y permea todas las relaciones sociales en los distintos municipios, salvo en los casos de Estanzuela, Huité y la Colonia Primero de Julio.

La “mayanización” que se busca en estos trabajos y que percibimos en términos generales expresa un estado de la mayanidad, no procesos de mayanización. Se ancla en el pasado y no propone prácticas que inscriban una visión de futuro posible; sí se aprecia la direccionalidad de la influencia del altiplano central hacia la periferia, pero no hay acciones de regreso en lo que podría incluso interpretarse como una especie de hegemonismo de las élites k'iche' (en su mayoría, aunque también se incluyen algunas kaqchikel). Esta contemplación de la mayanidad centrada en la temática de la representación y la diferencia habla e informa sobre hechos sustantivados, no se refiere a procesos de mayanización. Por ello es difícil que ofrezca elementos de elaboración para estrategias políticas emancipadoras; aunque, de nuevo, tenemos claro que encontrar esas estrategias no es la intención que anima el proyecto.

De cualquier forma desde ese estado de la mayanidad parece que no se están produciendo transformaciones positivas en las realidades locales y tampoco en las nacionales, no se observan dinámicas de lucha social ni la generación de alianzas entre grupos socioculturalmente distintos en pos de objetivos comunes. Lo que aparece, por el contrario, podría ser suficiente para la autoafirmación y la promoción de una mayanidad tolerable y refuncionalizadora del sistema. En todo caso este tipo de mayanidad ha abierto un camino de subida al poder en el Estado a reducidos segmentos de las élites ilustradas indígenas, pero ha resultado del todo insuficiente para abonar cambios estructurales y justicia social para el conjunto de los pueblos mayas. Todo ello es perfectamente compatible con las políticas multiculturales prevalecientes en el ámbito internacional y con las políticas de domesticación de los oprimidos, magistralmente implementadas por el Estado guatemalteco en su particular y reduccionista interpretación de los Acuerdos de Paz.

Desde una perspectiva preocupada por reencontrar una ruta civilizatoria para nuestro país, inmerso en un denso conflicto socioeconómico e identitario, la ruta propuesta en esta investigación para entender la “mayanización”, paradójicamente no permite verla. El concepto, centrado en los dilemas del etnicismo, cierra las posibilidades de operabilidad política, paraliza, confunde en su ambigüedad y no deja ver al sujeto sociocultural

civilizatorio. En esa confusión todos pueden apropiarse de cualquier manera de lo que es ser maya, desconociendo la necesidad de buscar un rumbo que abra posibilidades de reconstitución social, económica y política; por el contrario esta ambigüedad ofrece un terreno seguro para desconectarse del reto de construir una nación intercultural fuerte, capaz de engarzar en un nuevo orden intersocial mesoamericano, centroamericano y a la vez maya y guatemalteco. En este sentido es que entendemos la práctica recurrente de refugiarse en el sofisma de la educación bilingüe intercultural, tan necesaria pero hoy ineficaz para revertir la amenaza que pesa sobre el uso de las lenguas mayas en el siglo XXI. Tema sobre lo cual parece haber algún consenso pero no acciones estratégicas que apunten a revertir la amenaza.

Consideramos que las acciones políticas y sociales sin marco nacional de orientación estratégica producen resultados coyunturales (largas coyunturas) como ha sido tomar el control del poder local en Comalapa y Patzún, pero tienden a fragmentar al sujeto social maya y a quedar encerradas dentro de las fronteras locales, sin enlazarse con dinámicas sociales y políticas más amplias (regionales y nacionales). Pensamos también que es tiempo de generar la evaluación crítica y profunda de los discursos y las prácticas que se sostienen en el paradigma del reconocimiento y la diferencia, ejes de las políticas multiculturalistas en Guatemala. Pero es necesario hacer esta evaluación enfocando los resultados obtenidos y preguntándonos para quiénes han sido útiles esos resultados. Esta inquietud se consolida a partir de la revisión de los estudios presentados por Acevedo y Brett, donde tanto el Ministerio de Cultura como la Procuraduría de los Derechos Humanos aparecen como micro universos de relaciones políticas en los cuales están confinados sectores importantes de la intelectualidad maya. Y no nos referimos únicamente a quienes están en la planilla institucional, sino también a quienes gravitan en la órbita de las políticas generadas por esas dependencias del Estado. En esos lugares, los mayas están batallando de mil formas para trascender las fronteras invisibles de un mundo social en el que sí se les permite existir afirmándose en su propia identidad, pero restringiendo firmemente sus acciones políticas a esta única esfera de realidad. Quedan así confinados dentro de los límites de una acción intercultural de bajo impacto, pero con muchos recursos para producir versiones justificadoras acerca del poder de sus acciones. No obstante les son vedados los grandes temas nacionales, como el de la privatización de las zonas arqueológicas, el control de los recursos naturales estratégicos, la reorientación profunda de la educación y su implementación real con procedimientos e institucionalidad eficaces. Todo ello queda dentro del marco estricto del control que ejercen quienes dirigen realmente el rumbo de las instituciones del Estado dedicadas a la política cultural. En cuanto a los derechos humanos (Brett) vemos que la acción de los mayas al interior de la PDH es complicada, aún y cuando es un espacio que facilita la defensa de posiciones mayanistas. En este caso nos preguntamos en qué se está incidiendo socialmente desde esta institución y con qué poder cuenta para hacerlo. Recalamos la idea de proceder a la crítica total del Estado y de la institucionalidad de bajo costo y bajo impacto, nacida y amparada en un multiculturalismo reduccionista y domesticador con el que hoy en día el Estado guatemalteco justifica su falta de compromiso real con los pueblos mayas y con el que pretende encubrir la inequidad



estructural que nos ata al infradesarrollo y a un destino nacional carente de grandeza y de horizonte histórico.

Los ajq'ijab' han existido por siglos y podrán seguir existiendo, pero sus mensajes y su lucha deben conectar hoy con procesos políticos de refundación del Estado y alimentar activamente el imaginario de los actores socioculturales de ese cambio, sumidos, al parecer, en una densa confusión y desmoralización. La promoción del uso de los trajes, las demandas por el respeto de los sitios sagrados, la proclama de los idiomas, todo ello es absolutamente necesario, pero también insuficiente si estas iniciativas no están conectadas con las demandas de democracia real, justicia social, reforma agraria y control soberano de nuestros recursos naturales como bases de la emancipación económica y política de los pueblos guatemaltecos. Tampoco debemos permitir que las prácticas ancestrales sean expropiadas, usurpadas y domesticadas, incluyéndolas en las estrategias de refuncionalización del sistema y como acciones políticamente correctas para refrendar una mayanidad folklorizada y sin riesgo para un Estado y una sociedad racistas. Estamos ante el inmenso reto de abrir nuevos caminos para acciones transformadoras con horizonte histórico y voluntad civilizatoria. Sobre todo, no debemos tener temor ante la fuerza de nuestra unidad posible.

Mayanización desde el "otro" sentido es vivir de acuerdo a lógicas ancestrales, renovándolas y adaptándolas, resistiendo aunque las condiciones para la resistencia y prevalencia identitaria cambien. No significa esto identificarse con una visión de totalidad social que quizá nunca existió, de acuerdo a la lógica intersocial y civilizatoria planteada por Carmack. Mayanización es, sin embargo, actuar asertiva y estratégicamente dando pasos no sólo para no sucumbir sino para abrir el camino al resurgimiento de un poder transformador desde la propia cultura. Una cultura que ya no puede explicarse únicamente desde sí misma, porque está sumamente imbricada en la cultura de los "otros", en la misma medida que la de los otros impacta y configura la propia. Ahora debemos tomar muy en cuenta la realidad de un profundo mestizaje que impacta profundamente en las estructuras cognitivas y que conlleva (entre muchas otras cosas) el uso del castellano, lo que significa también pensar y ser en español; que implica el uso de nombres y apellidos impuestos, pero ya heredados y también hechos propios; habitus, parentescos, procesos de socialización secundaria, intercambio de material genético, aprendizajes intensos y ubicación de los sujetos en el espacio social y dentro de órdenes políticos, etcétera. Todo ello está ahí y no podemos obviarlo porque ahí seguirá estando, más bien habría que orientar el pensamiento y la acción hacia los temas que potencian nuevas formas de unidad nacional en pos de acciones transformadoras que darían sostenibilidad y dignidad a las diferencias culturales, reduciendo las enormes desigualdades sociales que hoy prevalecen. Entre estos temas prioritarios tenemos los que atañen al control de los recursos naturales del país, la producción de conocimientos, la democracia popular, la reforma agraria y la redistribución de la riqueza, la potenciación de actividades económicas mediante planes estratégicos de largo alcance y la transformación real del sistema educativo y sus actores. Afirmamos que es el Estado quien debe inobjetablemente hacerse cargo de apoyar decidida y seriamente la revitalización del uso de las lenguas mayas, portentosos sistemas de comunicación por los cuales circula el ADN cultural de los pueblos mayas guatemaltecos.



Pensamos que nos encontramos ante el reto y la necesidad de crear, de construir, de inventar activamente un nosotros colectivo y al menos nacional, algo que sólo puede surgir en el fragor de las luchas por grandes causas y que no surgirá sólo por acumulación y repetición de rasgos y procesos ya pautados cultural e históricamente. Lo que verdaderamente asusta es que ahora tenemos la posibilidad de pensar para transformar y que esto requiere la actitud, el talante y la voluntad de arriesgarnos en una nueva empresa de transformación de nuestra realidad e historia; historia que de múltiples formas está conectada con el pasado pero también con visiones de futuro. Luchar y pensar en el presente para hacer futuro es tarea compleja pero ineludible si queremos recuperar la memoria épica de nuestros pueblos, herederos de una civilización que no debe sucumbir. Hacer investigación para revisar el pasado y justificar el presente es cómodo, así como lo es cuestionar una “guatemalidad” que aún hay que forjar y que pasa por la constitución del nuevo sujeto histórico y político capaz de dar vida a una verdadera identidad nacional. Esto no tiene por qué negar las riquísimas diferencias culturales que existen en nuestro territorio. Diferencias que no han sucumbido, identidades que han prevalecido aun en medio de las peores circunstancias e incluso frente a una adversidad que ha alcanzado magnitud de genocidio. Llegó el tiempo de pensar en dar vida a una guatemalidad de todos, orientada desde la asunción de nuestro propio proceso civilizatorio, que es necesariamente mesoamericano y latinoamericano. Quizá el miedo surge porque en verdad todo esto es posible.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N. (1995) *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.
- Aguilera, Gabriel (1991) *Problemática, Paz y Seguridad en Centroamérica*. Debate No. 12, FLACSO, Guatemala.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (1996) *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas*. FLACSO, Guatemala.
- (1998). *La exclusión y el desafío: estudios sobre segregación étnica y empleo en ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Bourdieu, Pierre (1997) “*Sobre el poder simbólico*”. Universidad Autónoma Metropolitana –UAM Xochimilco, Departamento de Educación y Comunicación. Tomado de: *Sur le pouvoir symbolique*. Annales; Economie, Societes, Civilisations. *Extrait du numero 3, mai juin 1977*. Edit. Librairie Armand Colin.
- Carmack, Robert (1998) “*Escalas de Identidad Maya: Una Perspectiva Civilizacional*”. SUNY Albany. Conferencia ofrecida en el Cuarto Congreso Internacional de Mayistas. Guatemala, agosto de 1998.
- Cojtí, Demetrio (2006) “Los pueblos indígenas en la democracia y el Estado guatemalteco”, en *Identidades étnicas: espacio de interacción y confrontación*. Revista Estudios Interétnicos No. 20, año 14. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid. Trotta.
- Ejército de Guatemala (1963) *La muerte de Tecun Uman. Estudio crítico de la conquista del altiplano occidental de Guatemala*. Editorial del Ejército, Guatemala.

- Florescano, Enrique (1999) *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Editorial Aguilar, México.
- Le Bot, Yvon (1995) *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala* (1970 1992). Editorial Fondo de Cultura Económica, colección Sociología. México D.F. (María A. Neira Bigorra, traductora).
- (1997) *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Plaza y Janés, México.
- Neruda, Pablo (1969) *Estravagario*. Argentina. Editorial Losada.
- Taracena, Arturo (1997) *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los altos de Guatemala: de región a Estado 1740 – 1850*. CIRMA, Guatemala.
- Tzirin, José Luis (2006) "Prácticas de conocimiento mayas en la vida cotidiana". URL. Capítulo de investigación situado en el departamento de Chimaltenango.
- Saquimux, Herminia (2006) *La representación k'iche de lo político*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro Universitario de Occidente, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- Smith, Carol (1991) "Destrucción de las bases materiales de la cultura indígena: cambios económicos en Totonicapán", en *Guatemala: Cosechas de Violencia*, R. Carmack, compilador. FLACSO, Costa Rica.
- Wolf, Eric (1987) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

#### Prensa

- Gómez, Jesús (2001) "Dónde está el Liderazgo Indígena". *Siglo Veintiuno*, Jueves 8 de noviembre, página 15, Guatemala.

RELIGIÓN  
Y ESPIRITUALIDAD MAYA

JOSE ROBERTO MORALES SIC

A partir de 1524, la religión católica empieza a tener presencia en la vida de las comunidades indígenas guatemaltecas de todo el territorio nacional. Durante la colonia la religión fue una institución fundamental en el establecimiento del dominio español, siendo creadora de nuevas formas de organización local vinculadas al ejercicio del poder político. Por ejemplo, la organización de las cofradías, como imposición colonial tuvo su transformación para convertirse en un espacio donde se han conservado tradiciones indígenas, lo que garantizó durante mucho tiempo los cargos políticos y religiosos en las comunidades indígenas. Dentro del proceso de una complejidad histórica de imposición y resistencia, la religión maya se mantuvo en la clandestinidad adoptando expresiones religiosas sincréticas y formando parte de la costumbre local de las comunidades indígenas mayas.

En el siglo XX algunas tendencias de la expresión religiosa católica se transforman a partir de reformas como las que se expresan en la Acción Católica y, posteriormente, en el movimiento carismático. Estos movimientos pretenden regresar a las prácticas iniciales de catolicismo cristiano, lo que impide que acepten expresiones religiosas espirituales indígenas del pueblo maya, que son llamadas “sincréticas” o de la “costumbre”; manifestando de este modo un etnocentrismo disimulado en neocolonialismo o paternalismo intolerantes.

Las iglesias llamadas protestantes o evangélicas, especialmente las denominadas históricas, empiezan a tener en el siglo XIX una presencia en las comunidades indígenas que se incrementa en el siglo XX con la incorporación de las pentecostales y neo pentecostales, lo que ha restado poder a la Iglesia católica y a la espiritualidad tradicional indígena, transformando el nivel socio económico, cultural y político de los diferentes pueblos y comunidades, indígenas en su mayoría, negando y satanizando las expresiones religiosas indígenas mayas.

A pesar de la satanización y negación de las expresiones religiosas indígenas mayas por parte de la mayoría de movimientos religiosos cristianos, tanto católicos como evangélicos, en la década de 1990 comienza a tener presencia a nivel público la espiritualidad indígena maya, saliendo de la clandestinidad a la que había sido sometida por autoridades religiosas y políticas intolerantes. Actualmente, las expresiones de las instituciones y organizaciones del movimiento maya así como las de los guías espirituales son más visibles tanto en el ámbito local como en el regional, lo que permite mayor conocimiento de la espiritualidad maya y más apego a la misma. Esto, a su vez, pone en la palestra política y religiosa una discusión que permite la comprensión de la diversidad religiosa.

La influencia de los discursos políticos, ideológicos y religiosos, aunada al peso del racismo y a la dimensión del colonialismo interno promovido por instituciones religiosas

o del Estado, hacen que actualmente muchas comunidades indígenas mayas vean la espiritualidad maya como una imposición de las organizaciones del movimiento y de los guías espirituales. A pesar de ello, la espiritualidad maya ha gestado procesos de transformaciones, tensiones, contradicciones y reafirmaciones de identidades religiosas en las comunidades y en la vida cotidiana.

## 1 UNA VISIÓN INCLUSIVA DENTRO DE LA CULTURA MAYA

Dentro de la iconografía maya aparece representado el kab'awil, conocido en español como ave bicéfala. Es un ave símbolo que representa la visión dinámica de la existencia. Según palabras de Matul (1998) inspira a establecer una conexión directa entre humanidad naturaleza humanidad. El kab'awil también es conocido como el de doble mirada, mira de lejos, de cerca, hacia atrás, hacia adelante; pero tiene un centro que hace posible procesar y conectar la dimensión múltiple en una dimensión unitaria, lo que permite comprender la visión inclusiva. Para la filosofía maya, el kab'awil es el constructor de una teoría de conocimiento que se reconoce como la lógica inclusiva, porque el kab'awil es un símbolo desarrollado por los antepasados mayas para lograr una mejor valoración y comprensión del contexto múltiple y a la vez unitario en el que se habita. El kab'awil centra la profundidad en su doble mirada, en los aspectos interiores o exteriores de hechos, cosas y relaciones.

Al comprender la dimensión múltiple y unitaria, estamos recreando a la vez la visión inclusiva. Puede que las diferentes partes estén separadas pero en una visión inclusiva dichas partes se unen en el centro para crear el contexto de lo múltiple y el todo. Esta dimensión de pensamiento es parte fundamental de la cosmovisión maya, por lo tanto se expresa en el quehacer de los guías espirituales o ajq'ijab' que muestran su trabajo espiritual por medio de sus ceremonias y actitudes y de sus formas de construir relaciones con los niveles espiritual, cósmico y físico. Esta visión muestra una lógica que es la inclusiva, y lo que tratan de hacer los guías espirituales es incluir aspectos sociales, culturales entre otros, tratando de tener siempre presente la importancia de incluir visiones encontradas que pueden conjugarse como complementarias.

La costumbre o sincretismo religioso que ha entretejido el pueblo indígena maya debe entenderse desde la lógica de la inclusión. En la época prehispánica la inclusión de símbolos y elementos de otras culturas en los aspectos religiosos fue siempre una constante que enriquecía las prácticas de la religión maya en las relaciones del panmayanismo. En el actual proceso de transformación de las expresiones religiosas mayas en reivindicación política y posicionamiento cultural, se puede entender que a dicho conjunto de expresiones religiosas mayas se le llama espiritualidad maya.

A lo largo de la historia son evidentes los procesos de exclusión de las expresiones religiosas mayas por parte de las expresiones religiosas católicas, protestantes o evangélicas que imponen su ideología y sus prácticas, lo que han provocado una constante lucha de resistencia religiosa de los pueblos indígenas mayas.

En el proceso histórico intentaremos comprender cómo la cultura maya ha transformado su religiosidad a partir de la persistencia de los guías espirituales mayas que han trasladado de generación en generación la riqueza de las prácticas religiosas. Muchos de los que practican



la religiosidad maya en la vida cotidiana no se preguntan si ésta es o no es cristiana, si es o no es maya, simplemente practican la religiosidad en el contexto de un aprendizaje que ha sido transmitido de generación en generación. Sin embargo, el proceso de cambio que ha vivido la cultura maya sigue su cauce, se han mantenido tanto la imposición como la resistencia ante la misma, e incluso en la actualidad vemos cómo se ha intentado aniquilar una religiosidad que tiene valores y principios milenarios expresados en su espiritualidad. Las religiones hegemónicas que quieren verla como algo del pasado, atrasado, diabólico, menosprecian la religiosidad maya. Existen pocos movimientos religiosos que intentan respetar la cultura e identidad mayas. Actualmente, el mismo movimiento maya reivindica la espiritualidad maya, pero lo importante es cómo se concibe dentro de todo ese proceso de transformación el nivel de inclusión como elemento motivador de cambio, respeto y búsqueda de equilibrio y armonía en la sociedad guatemalteca.

## 2 LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN MAYA

### Época prehispánica

Aunque las diferentes localidades o entidades sociales y políticas mayas han tenido una variedad diversa de abstracciones —también llamadas “dioses”—, de expresiones en los rituales públicos, de representación arquitectónica, según la región y el momento cronológico, uno de sus rasgos importantes es la herencia religiosa panmaya, que permite comprender el hilo conductor de la religión maya a través de la complejidad histórica prehispánica (Henderson, 1993: 101).

La religión maya en tiempos prehispánicos cumplía un rol de *interdependencia* en el nivel social y político dentro de las estructuras del Estado. Según Henderson (1993), los registros arqueológicos revelan perfectamente su naturaleza de religión estatal. Los gobernantes enfatizaban sus conexiones sobrenaturales con el arte político y, asimismo, muchos de los principales templos eran monumentos funerarios de gobernantes importantes.

Por ejemplo, el Templo de la Cruz, ubicado en la antigua ciudad de Palanque, México, fue sutilmente construido de tal manera que el sol poniente en el solsticio de invierno iluminara el relieve claro del tablero, mostrando una reproducción de la transferencia de autoridad de Pacal a su hijo en presencia del dios Sol.

La arquitectura y los muebles zoomorfos del Templo de la Cruz, que incluye composiciones que representan seres sobrenaturales, son otro elemento de importancia de la religión estatal maya. El Castillo de Chichén Itzá, dedicado a Kukulcán, está situado de tal modo que en los equinoccios el Sol poniente lanza una sombra en forma de diamante a lo largo de las balaustradas de la escalinata principal, creando la ilusión óptica del movimiento de las serpientes esculpidas (Henderson, 1993: 114).

### *Los templos y altares religiosos*

Los templos y altares religiosos cumplían un rol sagrado en la sociedad maya como referentes de inspiración para el encuentro entre los seres humanos y las divinidades, es



por ello que tanto sacerdotes como miembros de la población recurrían a las ofrendas y a la celebración de rituales ceremoniales individuales y colectivos para reafirmar sus vidas a nivel espiritual.

Carmack describe que la población y los religiosos mayas tenían sus propios lugares dedicados a la oración y el culto, como, por ejemplo, en lo que fuera la ciudad de Uatatlán. Menciona edificios y templos como Tojil, Awilix, Q'uq'kumatz, Jakawitz (nombre de deidades mencionadas en el Popol Wuj). Lugares donde existían altares para las ofrendas y donde los sacerdotes realizaban diariamente sus rituales y ceremonias (2001: 356 370).

En las diferentes ciudades del mundo maya, los espectaculares templos, las profusamente ornamentadas edificaciones construidas sobre elevadas plataformas, representan aspectos públicos de la religión maya relacionados con el Estado. Además, reflejan las actividades de un sacerdocio especializado y de unos cultos organizados que servían principalmente para legitimar los sistemas políticos, particularmente la autoridad real, conectando al gobernante y su linaje con deidades específicas. Según Henderson (1993), los Estados mayas eran teocráticos, aunque en términos de sus actividades diarias los gobernantes mayas eran ciertamente seculares. La religión en la esfera popular, los sistemas de creencias y las actividades rituales de la población operaban a nivel local y familiar a través del mundo maya, pero dejaron muy pocas huellas materiales reconocibles (Henderson, 1993: 114).

Las actividades del sacerdocio especializado eran diversas dentro del Estado y la sociedad en general. Dentro del Estado eran los consejeros del gobernante de turno, eran quienes guiaban el culto, el ayuno, y la oración, administraban los servicios litúrgicos, manejaban el arte de la adivinación y la astrología, y de este modo mantenían el orden y la cohesión de la sociedad con el Estado por medio de fechas ceremoniales importantes (Guier, 1991).

La religión era un elemento que estaba inmerso en toda la vida de la sociedad maya. Carmack, al referirse al surgimiento del Estado k'iche' en Uatatlán, dice que existe una "visión del mundo integrada", centrada en el culto a Tojil, (Dios del Fuego) sintetizada por la élite k'iche' (2001a: 474).

### *Religión y tiempo*

La religión maya prehispánica se mantenía íntimamente vinculada al tiempo espacio y al movimiento del calendario maya: el sagrado o ceremonial de 260 días, llamado cholq'ij; el calendario solar de 365 días, llamado ab'; y el de cuenta larga o tiempo astronómico. La religión, que era parte del Estado, prescribía las fiestas importantes, las prácticas ceremoniales que marcaba el calendario maya. Al parecer, según Carmack (2001a: 184), el calendario solar era utilizado en Uatatlán tanto por la clase noble como por la campesina. El manejo del calendario sagrado o ceremonial de 260 días era popular en la población rural y urbana, así como también la cosmogonía y los rituales.

Algunos arqueólogos han encontrado en sitios arqueológicos mayas materiales rituales como copales, incensarios, pino, flores, que evidencian las prácticas ceremoniales y religiosas prehispánicas. Por ejemplo, Agurcia (2001: 2), al referirse a la Acrópolis de

Copán, y particularmente al Templo Rosalila (lugar institucionalizado avalado por el Estado hondureño), encontró que “las paredes internas del templo están cubiertas de hollín provenientes de la quema de incienso con fines ceremoniales y de antorchas para iluminar sus oscuros recintos”.

## La transformación de la religión maya en tiempos de la colonia

Con la invasión castellana de 1524 comienzan a derrumbarse las diferentes estructuras organizativas de la sociedad indígena maya, incluyendo la religiosa. Posteriormente, la colonización impone instituciones que velarán por el comportamiento, el orden y la cohesión de la población invadida.

La invasión y colonización provocaron fenómenos violentos y contradictorios en el actual territorio guatemalteco, el proceso de dominación generó resistencia y rebelión, pero además, dentro de este proceso complejo, la religión maya fue teniendo la capacidad de negociar e incluir en su sistema de creencias, rituales y simbologías elementos judeo cristianos que se fueron entretejiendo para mostrar una nueva expresión religiosa.

La invasión castellana, para Webre (1993: 169), representaba en el fondo el choque de dos tradiciones irreconciliables. Por una parte, la religión maya, una tradición “politeísta” y “animista” de mucha antigüedad, que siempre había estado dispuesta a incorporar elementos nuevos, mientras, por la otra, el cristianismo constituía un sistema recién incorporado que exigía que los nuevos adherentes abandonaran todas las creencias viejas y adoptarían ciertas ideas cristianas, como la creencia de un solo Dios. Igualmente ambigua sería la distinción que se hacía entre los “ídolos”, que los frailes derribaron por las diferentes ciudades, y los crucifijos, santos y vírgenes que colocaron en su lugar.

Las comunidades indígenas mayas confeccionaron su propia vida ritual en la que preservaron elementos del culto prehispánico oficialmente prohibido, incluidos, entre otros, los bailes ceremoniales (Webre, 1993: 169).

### *El requerimiento, el repartimiento y la encomienda*

Uno de los elementos a los que recurrieron los castellanos para la dominación del indígena fue el uso del *Requerimiento*, un documento en el que se expresaban diferentes características para la implementación de la conversión de los “paganos”, proyectada desde 1514 para que los indígenas aceptaran al monarca católico y a su dios. Una vez que se daba la lectura del *Requerimiento* a los indígenas, éstos eran objeto de evangelización, pues era preciso darles a conocer la verdadera religión, lo que exigía “extirpar las idolatrías” (Rojas, 1999).

El repartimiento y la encomienda fueron estrategias de dominación con fines de explotación económica. Fue un intento de reconciliar el deseo de la Corona de cristianizar a los indígenas y los reclamos de los invasores por mano de obra, por ello el objetivo era repartir tierras, y también indígenas, a los “conquistadores” españoles (Severo Martínez, 1998).

En las primeras décadas de la invasión, la obligación del encomendero de cristianizar a los indígenas no fue muy obedecida; éste no era el protector de los indígenas que tenía a su servicio sino su explotador. Esto fue la causa de la continua resistencia y rebelión de

los indígenas durante las primeras décadas de dominación española (Kramer, Novell y Lutz, 1993:40).

Para la formación de los pueblos de indios, la estrategia era congregarse a los indígenas dispersos, en dichos pueblos, los colonizadores que podían tener acceso eran: el cura doctrinero y los frailes. En estos pueblos los indígenas practicaban la religión maya con relativa libertad en los espacios religiosos impuestos por los curas doctrineros (Cardenal, 2001: 81). Sin embargo, existían focos de tensión porque los curas doctrineros trataban de erradicar las prácticas de la religión maya (Fonseca, 1993: 98).

Los diferentes espacios sagrados o adoratorios indígenas, como los altares, cementerios, templos, etc., donde los indígenas realizaban sus rituales, fueron aprovechados por los castellanos y curas doctrineros, quienes, al darse cuenta de la importancia de los adoratorios para los indígenas, impusieron sobre ellos sus iglesias, capillas y ermitas a fin de que el centro de adoración fuera para la religión católica. En esos lugares sagrados los indígenas siguieron realizando sus rituales pero con toda una connotación novedosa que adquirió formas cristianas y mantuvo contenidos prehispánicos. De este proceso nace lo que más tarde se llamará la costumbre y que muchos autores llaman la expresión religiosa sincrética. Este nivel de capacidad por parte de la cultura maya para recrear y transformar las prácticas religiosas es posible porque incluye un enfoque inclusivo, de modo que podemos llamarla una religión con una visión inclusiva. También su capacidad de resistencia es digna de consideración.

Los indígenas, según lo refieren Carmack (2001b) y Rojas Lima (1988), aunque eran bautizados y convertidos al cristianismo, transformaban el ritual y las creencias hasta el punto de que llegaron a estar más cerca de su religión prehispánica que del catolicismo predicado por los sacerdotes. Por ejemplo, Carmack argumenta que en casi todos los pueblos, las imágenes de santos católicos fueron equiparados a las abstracciones o llamados dioses de la lluvia y la fertilidad.

Carmack también describe que otra expresión concreta es el culto a los santos, que llegó a estar ligado al calendario maya, los curas doctrineros se sorprendían al encontrar dentro de la iglesia, en días especiales, los veinte símbolos del calendario de 260 días. Dentro de las diferentes actividades rituales y ceremoniales “los indígenas continuaron quemando copal y escenificando sus bailes ceremoniales y sus dramas, clandestinamente en muchas ocasiones” (Carmack, 2001b: 45).

En el proceso de desestructuración de las Ciudades Estado mayas prehispánicas, las élites indígenas, al igual que el conjunto de la población, empezaron a sufrir las consecuencias del cambio. La religión también se vio afectada por este proceso de transformación, se reconstruyen sus prácticas en la clandestinidad y en los espacios públicos. Esa reconstrucción sucede como parte del proceso de resistencia. Los antiguos símbolos son revestidos con los nuevos objetos de fe, y de este modo se empieza a conformar el sincretismo religioso practicado por los indígenas. Las diferentes manifestaciones religiosas que eran para el español y el criollo netamente “paganas”, fueron para los indígenas una forma de mantener prácticas religiosas sincréticas y de resistirse no aceptando la conversión total cristiana.

El testimonio escrito dejado por los cronistas, los curas doctrineros y otras autoridades eclesiásticas y civiles señala que los indígenas seguían manteniendo sus prácticas ceremoniales a pesar de la lucha por adoctrinarles y borrarles de la memoria sus rituales, considerados “supercherías” y “paganismo”. Así, la supervivencia de las prácticas religiosas en tiempos de la colonia fue posible debido a su naturaleza sincrética.

La población indígena fue buscando nuevos espacios y lugares en montañas, cuevas, ríos, lagos, iglesias cristianas, oratorios, ciudades antiguas, etc., donde poder quemar copal y encender candelas para la adoración.

### *Las cofradías*

Las cofradías, una institución de origen europeo, se caracterizan por su carácter corporativo en un doble aspecto: el religioso y el económico. Aparecen en la región mesoamericana en el siglo XVI como hermandades católicas encargadas de la celebración de la fiesta de algún santo. Según Fonseca (1993: 114), en el campo religioso permitió la vinculación de elementos de la religión prehispánica con elementos de la religión oficial; el sincretismo tiene en las cofradías algunas de sus mejores expresiones. Según Rojas Lima (1988), en torno a las cofradías se organizan públicamente las fiestas, ceremonias, y festividades. En la estructura de las cofradías se reconoce la participación de los “adivinos” o *ajq'ijab'*, que mantienen la supervivencia de los dioses, el calendario y los rituales precristianos.

Las diferentes festividades en los pueblos eran costeadas por las cofradías, los pueblos de indios solían apartar una parte de las tierras comunales para dedicarlas al sostén de dicha estructura, además debían pagar su contribución con trabajo. La explotación de la fuerza de trabajo indígena por los curas doctrineros, que eran los administradores de las cofradías, a veces abarcaba a la unidad doméstica familiar (Fonseca, 1993: 14).

Sincal, en su estudio sobre los matices ideológicos de lo étnico en Patzún, señala que aún persiste el sistema de cargos, conocido popularmente como “costumbre”, y que ha sobrevivido a través del sistema de cofradías. Actualmente, se ha reactivado tanto en su organización como en su función con la iniciativa de las organizaciones denominadas mayas. En este sentido, las organizaciones mayas que interactúan en Patzún, como El Centro de Aprendizaje Maya o el Centro Educativo Cultura y Arte, recurren a, y se afianzan en, estructuras formadas en el período colonial que les sirven de pauta para transformar, revitalizar y reinventar la tradición.

García explica que la comunidad del Zapote, Alta Verapaz, se rige por medio de la organización comunitaria de ancianos vinculados a las cofradías, personas que poseen conocimientos de las tradiciones *q'eqchi'es* y que son la autoridad para resolver problemas. Los ancianos son los responsables de mantener y realizar las ceremonias del *Mayejak'*<sup>1</sup> y del *W'atesiink* en las diferentes comunidades. Dichos ancianos cuentan con el apoyo de los mayordomos de las cofradías de la aldea el Zapote. Como institución, la mayordomía está encargada de cuidar a San Antonio, patrón de la comunidad de El Zapote. Los mayordomos son los responsables de auxiliar a los ancianos en los rituales tradicionales *q'eqchi'es*.

1 El *mayejak* y el *w'atesiink* son rituales ceremoniales religiosos que se realizan en el área maya *q'eqchi'* para alimentar a los espíritus de la monaña.



La autoridad que tienen los ancianos abarca casi todas las esferas de la vida q'eqchi', pero la ejercen principalmente en lo moral y lo religioso. Las autoridades cumplen su rol a nivel político y social, conjugados con la esfera religiosa, un ámbito de vital importancia en la vida cotidiana de las comunidades indígenas mayas.

### *Las expresiones religiosas en la época liberal o republicana*

Para 1870, en la época liberal, la Iglesia católica empieza a perder poder económico y político; la legislación liberal excluye a la Iglesia católica de los asuntos locales mediante la expropiación de tierras, la reducción de clérigos y la restricción de sus actividades. Esta pérdida de control, "obligó a la organización político religiosa indígena a consolidar las funciones de la gerontocracia y del sistema de cofradías" (Adams y Bastos, 2003: 209). La desaparición de la presencia de la Iglesia en los poblados indígenas permite que exista una mayor y relativa libertad, y la dirigencia religiosa indígena asume con mayor fuerza su papel de autoridad política religiosa.

La reducción del clero en las poblaciones hace que las prácticas religiosas indígenas florezcan clandestinamente y se fortalezcan. Dentro de sus representantes se encontraban los ancianos o principales, los guías espirituales o sacerdotes indígenas, y los cofrades.

Refiriéndose a las cofradías como la máxima institucionalización de las estructuras políticas tradicionales, Rojas Lima (1988) retoma a Ebel (1969) para señalar que las cofradías llegan más o menos intactas hasta la Revolución de 1944, fecha en la que surgen iniciativas de promoción de partidos políticos a nivel nacional, el derecho al voto y la ideología modernista económica social, unos espacios en donde supuestamente se producen los cambios que incidirán en la separación formal y funcional de las jerarquías política religiosa, el debilitamiento del poder tradicional, la sustitución de estructuras y el triunfo del "ladino sobre el indígena" (Rojas Lima, 1988: 102).

Las fuerzas tradicionales como las cofradías siguen manteniendo un papel importante dentro de las comunidades, especialmente en el occidente del país. Las cofradías prosiguen con sus actividades en las poblaciones en las décadas posteriores a la de 1950, pero ya no con la misma importancia que las caracterizaba.

Es importante señalar que en la década de 1940 suceden en el país acontecimientos importantes a raíz de la Revolución de 1944. Aunque ya antes de esta fecha la Iglesia católica introduce la Acción Católica. Rojas Lima señala que para el caso concreto del área del Quiché "la Acción Católica se decía corrientemente que careció de mucha fuerza en Quiché hasta la década del cincuenta, cuando su dirección fue asumida por los misioneros españoles del Sagrado Corazón" (Rojas Lima, 1988: 102).

Antes de explicar en qué consiste la Acción Católica y su influencia en el pueblo indígena maya, debemos de exponer otra expresión religiosa: la protestante o evangélica.

### *El protestantismo en Guatemala*

A partir de 1873, por decisión y con la venia del presidente liberal Justo Rufino Barrios, ingresa el protestantismo a Guatemala con la llegada al país del primer misionero presbiteriano: John Clark Hill. Sin embargo, el auge evangélico se produce entre los

años 1950 y 1970. En 1973, las iglesias protestantes de Guatemala festejaban su primer centenario durante el mandato del Gral. Efraín Ríos Montt, el primer presidente evangélico de Guatemala, que llegó al poder por golpe de estado militar (Samandú, 1991: 70).

El gobierno de Jorge Ubico (1931-1944) impidió, salvo escasas excepciones, la entrada de misioneros religiosos extranjeros. El evangelismo creció sobre la base de divisiones entre las iglesias ya existentes y unas pocas fundaciones por parte de misioneros norteamericanos, entre ellas la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (1934) y las Asambleas de Dios (1937), siendo ambas la punta de lanza del Pentecostalismo en el país.

El terremoto de 1976 golpeó a los sectores populares e indígenas del país, lo cual provocó el arribo de numerosas instituciones y misiones evangélicas, principalmente del tipo neo pentecostal. En su gran mayoría, las denominaciones neopentecostales: famosas porque cuentan con abundantes recursos económicos, tienden a establecerse entre las clases medias y altas y muestran una viva dinámica de expansión. Además, el neopentecostalismo es una religión de dominio y conquista (Samandú, 1991: 73; Sanchíz, 1998: 83).

En los años 1980, la acción evangelizadora neopentecostal entre los pueblos indígenas se redujo a proyectos de ayuda para controlar militarmente a los mismos. Así, junto a las aldeas modelo en las que el ejército concentraba a indígenas de la zona en conflicto para su mejor control, Ríos Montt, desde su posición de liderazgo en la Iglesia del Verbo y ayudado por organizaciones estadounidenses, creó las llamadas agroaldeas, a las que trasladaron a indígenas evangélicos con la promesa de obtener un pedazo de tierra para cultivar y unos telares para tejer paños (Samandú, 1991).

Existen diferentes elementos que ayudaron a la expansión de las iglesias evangélicas en la década de 1940, entre otros, la radio –las emisoras de los pueblos indígenas del país empezaron a transmitir programas evangélicos–, los congresos indigenistas de evangelización y los institutos bíblicos, como el Instituto Lingüístico de Verano.

Posteriormente, se instituyó el Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo –CONCAD–, orientado a la realización de tareas de promoción y asistencia social, sobre todo en las áreas rurales. En 1987 fue fundada la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), organismo animado de un amplio espíritu ecuménico que intenta agrupar iglesias locales más que subestructuras de diversas nominaciones.

## Diversas estrategias para evangelizar al indígena maya

Para introducirse en el mundo indígena, los protestantes han puesto en práctica diversas estrategias que han tenido por objeto desarticular el universo simbólico indígena; una tarea agresiva que se ha topado con una gran resistencia por ser precisamente ahí donde reside la raíz del ser maya (Samandú, 1991: 79).

Para el protestantismo, los pueblos indígenas mayas eran y son un grupo “paganos” en tanto no acepten la fe evangélica. Ante el “paganismo” sólo quedaba una actitud posible: la evangelización radical. Para debilitar la resistencia fue necesario traducir el Nuevo Testamento a los idiomas mayas, formar líderes indígenas como agentes evangelizadores de los propios pueblos mayas y atacar frontalmente las costumbres y tradiciones indígenas mayas (Samandú, 1991: 82-83).



Otras estrategias que han utilizado los evangélicos contra la resistencia de los pueblos indígenas son la de erradicación, sustitución y transacción. En cuanto a la erradicación, fue necesario arremeter contra el núcleo simbólico de la religión y las culturas, especialmente la concepción ancestral de la naturaleza, erradicando todas aquellas prácticas que encierren otra concepción sobre la naturaleza de Dios que no sea la cristiana y otras formas de adoración que no sean la protestante. Al evangélico indígena su nueva fe le exige cortar radicalmente con su anterior modo de vivir y de concebir el mundo, promoviendo además una nueva identidad social.

Los evangélicos prohíben todo aquello que tiene que ver con “la magia” o “brujería”, los aj’q’ijab’ conviene que sean desterrados por tratarse de una institución que tiene vínculos con la tradición ancestral maya; sin embargo, algunas funciones de los aj’q’ijab’ son retomadas o sustituidas dentro de la práctica pentecostal, como el poder de sanación. Las iglesias evangélicas toleran algunas prácticas, como la medicina tradicional, que no significan un peligro directo a su visión de mundo (Samandú, 1991: 99 101).

En general, el movimiento protestante o evangélico, con el modelo de cultura que encierra su discurso, ha llevado a la homogeneización de las culturas según el patrón protestante occidental. Una vez implementadas sus estrategias, los efectos negativos han sido la fragmentación local y la negación visceral de cosmovisiones y culturas indígenas (Samandú, 1991: 105 106).

### Acción Católica

Acción Católica –AC– surge en 1930, en el seno de la Iglesia católica, como un movimiento laico. Su supuesta misión era compensar la escasez de sacerdotes. En la década de 1930, la Iglesia empieza a traer al país sacerdotes misioneros extranjeros; en 1937 llegaron los jesuitas y en 1943, los misioneros Maryknoll, que se ubican en Huehuetenango (Adams y Bastos, 2003: 31 209).

AC era un movimiento de reforma religiosa, impulsado en un principio por el cura párroco de cada población o de algún pueblo vecino. La preocupación de la Iglesia católica era la de *reconquistar* las almas de los indígenas, que estaban en pecado por el hecho de practicar la costumbre y promover las prácticas *paganas*. “Acción Católica alegaba que las prácticas indígenas tradicionales eran paganas, y sostenía que debían ser sustituidas por una adhesión esmerada a las enseñanzas bíblicas” (Adams y Bastos, 2003: 209).

La AC trató de modernizar las prácticas religiosas. Las comunidades indígenas debían despojarse de las tradiciones, para ello tenían que dejar de pensar en las costumbres, cumplir fielmente los mandatos católicos y pensar en el desarrollo. Este cambio en el ámbito religioso se enfrentó a la jerarquía de la religión indígena tradicional sincrética, ya que la lucha de la AC era la destrucción de las prácticas que realizaban los aj’q’ijab’ –llamados zahoríes, brujos, hechiceros– y de las estructuras de las cofradías. Uno de los objetivos de la Iglesia católica era recuperar el espacio perdido desde la época liberal dentro de las comunidades indígenas. Era necesario utilizar a la AC para “destruir la arraigada jerarquía indígena que regía las actividades religiosas y regulaba gran parte de la vida comunitaria indígena” (Adams y Bastos, 2003: 205).



El propósito de AC era convertir a los paganos en buenos católicos. Lo contradictorio es que estos paganos eran feligreses de la Iglesia y formaban parte de la jerarquía tradicional de cofradías y de otros espacios religiosos. Como exponen los miembros del Centro Ak' Kutan (1994: 104): "el llamado conflicto con la costumbre ..., generalmente, se desencadenaba en torno a cuestiones morales como la borrachera o el sacramento del matrimonio, o en relación con los ritos tradicionales indígenas: el *wate'sink*, o el *majejak* de los kekchíes, o las cofradías y las "devociones" de los achíes".

AC trata de sustituir las instituciones locales religiosas indígenas y de imponer una nueva a través de la preparación de jóvenes catequistas en cada localidad que serán los responsables de la liturgia y del desarrollo en sus comunidades. Por ejemplo, en el caso de San Bartolomé es clave la formación y preparación de los catequistas (AVANCSO, 2002: 280 308).

A los catequistas locales se les enseña la doctrina católica moderna, a administrar los sacramentos y a ser nuevos evangelizadores para después trabajar en la conversión de todos los paganos cristianos e implantar "los verdaderos rituales" de la Iglesia católica (Cabarrús, 1998: 90 116).

En las comunidades se crea una división entre ancianos y jóvenes confrontados por el poder. Los ancianos, que mantienen la costumbre, son relegados por los nuevos catequistas o delegados de "la Palabra" nombrados por la Iglesia católica. El poder lo tienen los nuevos delegados que saben leer y escribir, que manejan la "palabra de Dios". Ellos son los nuevos representantes del poder local frente a la comunidad, la Iglesia y el Estado. "Si bien los catequistas de Acción Católica trabajaron con una perspectiva social, buscando el desarrollo rural en el ámbito religioso, no dejaron de tener frecuentes choques con los 'costumbristas', principalmente con las cofradías, los principales y los *ajq'ijab'*. Las tradiciones y formas de vida de éstos aparecían como paganas y fetichistas; eran 'creencias' que debían erradicarse para priorizar por encima de todo la enseñanza del evangelio" (Gálvez, 1997: 55).

El problema se agudiza porque la oposición a la costumbre y los esfuerzos para desestructurarla van más allá del solo hecho de buscar el poder. Querer aniquilar la autoridad y la costumbre conlleva la destrucción de un sistema de vida religiosa que gira alrededor de la tierra, el maíz, las ceremonias indígenas. Significa enfrentarse con la cultura indígena que representaba lo transformado desde la invasión y la colonia. Según los miembros del Centro Ak' Kutan (1994: 104), en Verapaz, el movimiento de catequistas o delegados de la Palabra entraría en conflicto con las fuerzas armadas y con autoridades tradicionales del pueblo indígena.

Aunque al inicio AC se esfuerza vigorosamente en cambiar las prácticas religiosas "paganas", la mayoría de las comunidades indígenas en las que se introduce la AC únicamente transforma su forma de operar, ya que no fue fácil erradicar la religiosidad ni destruir a los *ajq'ijab'*. Pero en otros ámbitos de la vida social, política y económica, los efectos de la AC provocaron cambios incipientes hacia un proceso de modernización en las áreas rurales. En la comunidad de San Bartolomé se impulsaron proyectos de desarrollo.



Por iniciativa de AC se introdujo el abono, la crianza de especies de ovejas y otros elementos para el consumo diario y la comercialización (AVANCSO, 2002: 313-316).

Así, Carmack, al estudiar la población indígena de Momostenango investiga cómo la esfera religiosa tiene un matiz complejo. “Se habla de la Acción Católica en un sentido nacional, pero todavía predomina la religión folk sincrética, compuesta por el catolicismo de las cofradías —del siglo XVI— y la vieja religión maya con su Dios Mundo y sus altares para los antepasados” (2001b: 61).

La AC empieza a transformar sus operaciones dentro de algunas comunidades en las que la población no entra en conflicto con los *ajq'ijab'* y con los ancianos representantes de las cofradías sino que, más bien, en muchos casos, se incorpora al sistema de cofradías o al de ceremonias pues no encuentra respuestas espirituales culturalmente pertinentes en la AC o en el Evangelio. Por ejemplo, expresa Cabarrus (1998: 102) que en Comalapa “la Acción Católica tomó a su cargo las cofradías y solucionó el problema de conseguir candidatos para los cargos de “cofrade y “mayordomo”, repartiendo las nuevas cofradías de santos entre las aldeas y barrios.

Rojas Lima al explorar la comunidad de San Pedro Jocopilas observa que existen indígenas que forman parte de AC pero que asisten a fiestas de las cofradías, consultan a los *ajq'ijab'*, realizan la costumbre o participan de otros elementos de la cultura tradicionalista. Igualmente, varios costumbristas practican el catolicismo oficial a través de los rituales o escuchan los programas patrocinados por la AC (Rojas Lima, 1988: 18).

Para comprender la transformación que vivió AC, nos referimos a Falla (1976) cuando en relación a las cuestiones de conversión e identidad observa la experiencia de la AC y describe que existieron dos grupos opuestos, “para un grupo de la AC era una traición a las creencias de los antepasados y una renuncia a confesarse como sus descendientes, mientras que para el otro fue la forma de adaptación para poder seguir siendo socialmente reconocidos como hijos de tales antepasados, aunque con creencias, en algunos aspectos, fundamentalmente distintas. Mientras para unos la conversión representaba una negación de la identidad, para los otros era la única forma, dentro de las circunstancias, para reafirmarlas” (Falla, 1976: 414).

Le Bot, al referirse a AC, señala que en los años 1960, además de luchar en contra de la costumbre también introdujo elementos de un proceso de modernización económica y social dirigido especialmente a los pequeños campesinos e indígenas, con la introducción de abonos químicos, la iniciación de créditos bancarios, la formación de cooperativas, ligas campesinas y asociaciones de desarrollo comunitario, la extensión de la educación y la difusión de radioemisoras (1997: 95). Para las décadas de 1970 y 1980 este tipo de iniciativas eran consideradas de carácter revolucionario por la clase terrateniente del país, de modo que el ejército empezó a desarticular todas estas actividades, aniquilando a los dirigentes.

La organización campesina en los años sesenta tuvo su germen en la Acción Católica, formándose las Ligas Campesinas, las cooperativas y, luego, la Federación Guatemalteca de Campesinos; pero estas iniciativas quedaron en un marco desarrollista bajo la influencia demócrata cristiana.

Un avance importante en el desarrollo de la organización campesina fue la constitución, en 1978, del Comité de Unidad Campesina (CUC), que vinculó la lucha de las comunidades indígenas en el altiplano con la lucha laboral de los trabajadores en las fincas de la Costa Sur mediante huelgas, ocupaciones de tierras y otras medidas reivindicativas (Siebers y Sierra, 41: 1990).

Según Sincal, la AC motiva en Patzún la organización económica por medio del cooperativismo, el comercio, la escolarización y la participación política del indígena. Esquit señala que en Comalapa varias mujeres iniciaron sus estudios para formarse como maestras bajo la influencia del movimiento religioso de la AC. En Santa María Visitación, según Grisales y Benavides, la AC encontró su expresión organizativa en las cooperativas y posibilitó la acumulación de experiencia necesaria para generar procesos de organización autónoma con una incidencia real en los problemas de pobreza del pueblo. La influencia de AC logró transformaciones más allá de la religión en otros ámbitos de la vida social, política y económica, provocando cambios incipientes hacia un proceso de modernización en las áreas rurales.

Tally y Chavajay, refiriéndose a San Pedro la Laguna, observan que la Acción Católica sintetiza un proceso de lucha y evolución entre instituciones tradicionales y emergentes que transforman las prácticas religiosas de la población, ya que la AC golpeó la estructura tradicional de las cofradías de tal modo que, actualmente, San Pedro cuenta con una sola cofradía. No obstante, se diría que este espacio fue aprovechado también por las diferentes denominaciones religiosas evangélicas, que ya en 1924 inicia en San Pedro el proceso de conversión del primer cristiano y para 1992, según los datos, el 45% de la población es protestante.

A nivel histórico, la AC ha transformado la sociedad indígena y la identidad religiosa en las diferentes comunidades indígenas del territorio nacional. Han promocionado diferentes prácticas, estableciendo cuáles deben ser eliminadas de los rituales y las expresiones religiosas católicas y cuáles deben persistir. Durante el período de su promoción la AC tuvo un papel importante no sólo en la transformación de la religión sino también en el nivel político, económico y social.

El proyecto de la AC orientado a eliminar las prácticas religiosas semi independientes de las comunidades indígenas (Adams y Bastos, 2003: 212), tiene, en Patzún, por ejemplo, un impacto trascendente: logra desarticular el sistema tradicional de cargos, delegado en las cofradías, por lo tanto se posiciona a favor del desarrollo capitalista; motiva la organización económica a través del cooperativismo y el comercio; crea condiciones para la escolarización del indígena; promueve la participación política del indígena en el partido de la Democracia Cristiana. Una de las particularidades de la AC en este municipio es que logró incorporar a un sector representativo de comerciantes y líderes indígenas, convirtiéndolos en los futuros actores sociales del catolicismo.

En la Iglesia católica del municipio de San Bartolomé Aguas Calientes, Totonicapán, es evidente el protagonismo de los catequistas de la AC como encargados de la pastoral juvenil y de los medios de comunicación.

*La Iglesia católica en la década de 1970*

Bajo la inspiración del Concilio Vaticano Segundo y de la Conferencia Episcopal realizada en Medellín, Colombia (1968), el desarrollo institucional de la Iglesia se cimentó sobre su base de laicos organizados. Si bien crecieron algunos movimientos apostólicos como los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano, el grueso del crecimiento proviene de la capacitación de miles de delegados de la Palabra, catequistas y animadores de la fe, principalmente en las zonas rurales, que poco a poco fueron constituyendo la columna vertebral del trabajo pastoral (Siebers y Sierra, 1990: 43).

La utilización de los medios de comunicación social, especialmente la radio, también contribuyó a reforzar la presencia de la Iglesia, sobre todo en las áreas rurales, brindando programas de formación religiosa, estudios bíblicos, programas de alfabetización, de castellanización y de orientaciones agrícolas (Siebers y Sierra, 1990: 44).

Dentro de la diversidad pastoral en la Iglesia católica predominan dos grandes prácticas, la “sacramentalista” y la “liberadora”. La sacramentalista es la línea oficial pastoral, la salvación se alcanza a través de los sacramentos administrados por la Iglesia. Pero existe una desvinculación de la realidad social; cuando existen carencias la Iglesia debe entrometerse en la sociedad mediante la caridad, y también para cristianizar las costumbres y valores indígenas. En la práctica liberadora, el concepto de salvación se entiende como un proyecto comunitario de construcción del Reino de Dios que se inicia en la historia de los pueblos y de la realidad social (Siebers y Sierra, 1990: 47).

Una variante de la pastoral sacramentalista se puede identificar en los movimientos apostólicos post conciliares como los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano. Han arraigado en las clases medias, donde la preocupación es la salvación personal, ya que los problemas son de orden personal (Siebers y Sierra, 1990: 48).

Según Bastos, en Choatalum, San Martín Jilotepeque, Chimaltengo, las expresiones religiosas hegemónicas expresan una actitud conservadora e intransigente hacia todo lo que tenga que ver con lo maya. No es casual que se manifieste la doctrina de los curas del Opus Dei asentados en San Martín Jilotepeque —y en toda la diócesis de Chimaltengo y Sololá, se evita y se sanciona cualquier vinculación con las expresiones espirituales mayas: “Esas cosas son del diablo”. La forma de presionar a los católicos ha sido renovando las ideas de brujería y fomentando con ello el miedo hacia las prácticas religiosas mayas; sin duda, dichas doctrinas pertenecen a la corriente sacramentalista de la Iglesia católica. En definitiva, según Bastos, en Choatalum la rigidez doctrinal promulgada por la Iglesia local, unida al miedo por lo que se supone “demoníaco”, limita el acercamiento de las personas hacia el discurso mayanista, sus practicantes y ceremonias.

**El pentecostalismo católico**

Dentro de la pastoral sacramentalista podemos incluir el nacimiento del Movimiento de Renovación Carismática, que significaría el primer paso, en el presente, de una variante espiritualista de gran magnitud que se puede identificar como una tendencia pentecostal. El movimiento carismático cimienta su fundamentalismo en las escrituras, a las que concede una lectura rígida y moralista. Se enfoca en la salvación personal por medio de

un contacto personal con Dios que se opone al mundo. Existe un desprecio de la historia, del mundo y de lo social; hay que cambiar por medio de la conversión personal (Siebers y Sierra, 1990: 49-124).

El conflicto más importante en este momento es el que se da entre la tendencia liberadora y la sacramentalista, por un lado, y los carismáticos, por otro. Pero la afinidad entre las dos primeras facilita una mayor intrusión de la Iglesia católica tanto en el campo religioso como en el campo social. Su pastoral indígena y su pastoral social son instrumentos muy importantes en este sentido (Siebers, 1990: 139).

El movimiento carismático es una expresión religiosa que también atrae feligreses indígenas, otro de sus objetivos es la evangelización de los "inconvertos". Es un movimiento muy poco tolerante ante la expresión de las prácticas religiosas indígenas locales y en la actualidad no acepta la expresión de la espiritualidad maya.

La visión del movimiento carismático con respecto a las prácticas religiosas mayas de la costumbre y de la espiritualidad es considerarlas un atraso para el progreso y el desarrollo porque se percibe que las expresiones religiosas mayas actuales son cosa del pasado, además de que no son aceptadas como expresiones auténticas ya que la única vía reconocida desde un status social civilizado es el cristianismo. Es ésta una visión hegemónica de imposición que contrasta, sin embargo, con las de los practicantes de las costumbres indígenas mayas y de la espiritualidad maya ya que sus actividades ocurren en el contexto de su visión del mundo y de la vida, y esta percepción está vinculada con las prácticas ancestrales de una cultura que actualmente es reconocida en Guatemala en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

### 3 LA APARENTE DESTRUCCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD MAYA EN LOS AÑOS DE LA VIOLENCIA

En la década de 1980, la violencia fue la causa principal de la destrucción parcial de algunas expresiones religiosas, una consecuencia de este vacío religioso fue que se abrieron nuevos y mejores espacios para el avance de las iglesias evangélicas.

En el área ch'orti', Metz comenta que las iglesias evangélicas y protestantes consideran que la espiritualidad maya es una forma de paganismo e incluso de satanismo. El conflicto armado interno también afectó y eliminó a varios guías espirituales tradicionales, "unos ch'orti's de Olopa y del sur de Jocotán", donde hubo mucha represión, mencionaron que "fue un fracaso" para el idioma. "Los soldados mataban regularmente a las personas que se reunían para practicar sus ritos comunales...".

En 1982-83, durante el gobierno de facto del neo pentecostal Efraín Ríos Montt, el régimen recibió ayuda declarada de algunas denominaciones protestantes estadounidenses. Varios líderes religiosos protestantes pasaron a ocupar puestos centrales en las actividades políticas gubernamentales, acentuándose así las diferencias con las expresiones religiosas católicas y con la espiritualidad maya, al extremo de que el ejército dirigió parte de su ofensiva contra las organizaciones católicas y los líderes de la espiritualidad maya, tildándoles a ambos de colaboradores de la guerrilla o de ser guerrilleros.



En el contexto de la guerra, en la década de 1980, la cultura ixil, que comparte memoria, territorio, idioma, religión y cosmovisión, fue víctima del genocidio durante el conflicto armado interno. “El ejército tomó en cuenta el factor religioso y cultural para la eliminación parcial de una cultura a la que había establecido como enemiga, y de ahí la lógica, el impacto y las fases de respuesta” (Salvadó, 2003: 2).

Salvadó (2003: 9) recoge del Documento de la CEH (1999) que en el área ixil siete guías espirituales fueron víctimas de la represión selectiva entre 1980 y 1985. Se suponía que los guías espirituales eran mediadores espirituales a favor de la guerrilla. Cuando se inaugura el polo de desarrollo de Tzaibal, un oficial del ejército dirigió su palabra a los asistentes: “Ustedes me tienen que decir quiénes son los brujos que hacen sus costumbres porque hay que acabar con ellos; no queremos que los brujos hagan rituales en contra de los militares” (CEH, 1999).

El movimiento maya que surge después de la violencia y de la represión militar de la década de 1980 reivindica y revitaliza la expresión espiritual maya en diferentes espacios sociales públicos.

### Las expresiones religiosas indígenas y mayas a nivel local

Cuando se creía que estaban a punto de desaparecer de unos cuantos lugares, las cofradías, el conjunto de expresiones religiosas llamadas costumbre y la espiritualidad maya demuestran su vitalidad a nivel comunitario, asumiendo las necesidades religiosas de los fieles en los tiempos de penuria, de conflicto armado, etcétera. O, en otros casos, algunos representantes de la religión católica, tratando de encontrar en la cultura las “semillas del Verbo”, incorporan estrategias de evangelización como el idioma –traducción de la Biblia judeo cristiana a diferentes idiomas mayas–, el uso de los atuendos en diferentes santos, los colegios indígenas, los cantos en idiomas mayas y la incorporación de algunas tradiciones o ceremonias indígenas al ritual católico.

Según García, en el pueblo de Chisec, del departamento de Alta Verapaz, la parroquia pertenece a la orden salesiana y las misas se ofician en el idioma q’eqchi’. Los sacerdotes de dicha parroquia tratan de convivir y compartir la fe católica con las tradiciones q’eqchi’es que practican los ancianos, por ejemplo se combina la misa con el mayehak.

Para García el ethos de la cultura q’eqchi’ tiene un carácter espiritual muy fuerte. Esto se debe a que las personas buscan explicaciones espirituales y rituales a los problemas cotidianos, porque para el q’eqchi’ la espiritualidad no es solamente una forma de entender la vida, sino que es la forma en la que se puede vivir.

Los q’eqchi’es conciben el espacio geográfico como un universo sagrado. Los elementos de la naturaleza, árboles, ríos, siembras, son símbolos que representan espíritus sagrados. Montañas y valles son los dominios de un espíritu supremo, el señor Tzuultaq’a, que es el “espíritu de la montaña” o “dios del cerro”.

## 4 LA DIVERSIDAD DE EXPRESIONES RELIGIOSAS Y CONFLICTIVIDAD

En Jacaltenango, Comapala, Santa María Visitación y San Bartolomé Aguas Calientes coexisten la Iglesia católica y las denominadas evangélicas o protestantes. Además, en los pueblos se práctica la llamada “costumbre indígena” y se visualiza la práctica de la espiritualidad maya. En algunos lugares, la mayoría de la población es católica, en otros, están en aumento las conversiones a las iglesias protestantes o evangélicas.

Es decir, hay diversas religiones y la población indígena de ascendencia maya ha tenido acceso a la oferta de la católica, las evangélicas y la llamada costumbre indígena. La manifestación religiosa llamada costumbre indígena está teniendo nuevas formas de expresión y está siendo retomada por organizaciones mayas y por el movimiento maya, y se está convirtiendo en la fuente de la espiritualidad maya.

Aunque existan conflictos entre ellas, las diferentes expresiones religiosas cristianas tienen un denominador común: son evangelizadoras y su propósito es convertir al evangelio a todos los indígenas mayas no “cristianos”, a los que catalogan de “inconvertos”, “paganos”, “idólatras”. Por lo tanto, según dichas denominaciones, es necesario salvar a los indígenas de las fuerzas del mal y del atraso civilizatorio en el que se encuentran.

Los conflictos surgen por rivalidades por el poder y los espacios dentro de la misma Iglesia y entre las iglesias. Por ejemplo, en Comalapa, según Esquit, hay dos templos católicos, el de San Juan y el del Sagrado Corazón de Jesús, este último surgió a consecuencia de los conflictos religiosos vividos en el pueblo a finales de la década de los sesenta. En la actualidad, el sistema de cofradías sigue representando la institucionalidad de la costumbre y las congregaciones ligadas a la Iglesia del Sagrado”.

“En comunidades como ésta (Comalapa), los asuntos de etnicidad ligados con la religión suelen generar violencia, pero se observa que ésta no surge por la ignorancia de la gente sino que en defensa de sus tradiciones religiosas y de la integridad de su comunidad”.

Según García, la religión es tan importante que define la forma de organizar socialmente a las comunidades q’eqchi’es. La presencia de varias iglesias cristianas ha generado nuevas organizaciones. Existe un buen porcentaje de personas católicas que se congregan, también existe la organización religiosa tradicional como la mayordomía y el respeto a los ancianos.

García explica que en la comunidad del Zapote, Alta Verapaz, se rigen por medio de la organización comunitaria encabezada por los ancianos, quienes poseen conocimientos de las tradiciones q’eqchi’es y son la autoridad para resolver algunos problemas. Los ancianos guían las ceremonias del Mayehak y los wa’tesink que se celebran en la aldea.

## 5 MOVIMIENTO MAYA Y LA ESPIRITUALIDAD

El movimiento indígena, posteriormente llamado maya, inicia su articulación como actor nacional a partir de la segunda mitad del siglo XX. Dicha articulación es posible porque se da una nueva etapa en la transformación del ser indígena en Guatemala, “la existencia

reciente de esta nueva manera de ser indígena marca la apertura de un nuevo período en la adaptación del indígena a la sociedad nacional” (Falla, 1976: 417).

Empieza a existir, entonces, para Le Bot, un “movimiento indio guatemalteco” que nace de la ruptura con la *costumbre*. Este movimiento se “caracterizó por su apertura a la sociedad global y constituyó un poderoso motor de aculturación, pero una aculturación sin “ladinización”. Fue acompañado por la reafirmación de la identidad india, de la cual transformó, y a veces reforzó, algunas manifestaciones simbólicas” (1997: 99).

Esquit, (2003) describe que es necesario tomar en cuenta la lucha revolucionaria y el cambio a nivel local para entender la presencia del indígena en el ámbito nacional de la época de los años 50 como una fuerza social que habrá de cuestionar las bases sobre las que se fundamenta la nación guatemalteca. Además, para comprender la complejidad de la lucha del movimiento indígena maya se deben incluir los derechos culturales, políticos y sociales de los mayas, la politización de la identidad, la formación educativa de los indígenas, los cambios locales y la cooperación internacional.

Entonces, la estrategia de lucha del movimiento indígena y maya se manifestará en diversos frentes, en lo político, cultural, social, económico e ideológico (Cojtí, 1997: 79-91), pero reivindicando, por encima de todo, la resistencia que ha tenido el Pueblo Maya a lo largo de la historia. Cabe mencionar que la lucha que han librado en diferentes ámbitos el pueblo indígena maya y sus dirigentes, representados en el movimiento maya, no ha sido fácil, teniendo que enfrentarse en la década de 1980 a un Estado contrainsurgente. “A pesar de la represión en contra de los mayas, éstos lograron recomponer su movimiento social y político en poco tiempo” (Esquit, 2003: 5). En la década de 1990, el Movimiento Maya resurge y redefine una identidad étnica, resaltando y luchando ante el Estado por los derechos culturales y sociales así como también por la apertura de espacios políticos en la vida nacional del país.

El movimiento maya, en el proceso de reivindicación para autodefinirse étnicamente como maya busca elementos que están presentes y vivos y los rescata, apropiándose de los idiomas, el traje, los valores éticos y morales y la religión que los líderes llaman espiritualidad maya. Una vez recuperados estos elementos, se esgrimen para reclamarlos como parte del cuerpo de los derechos culturales, y además en ese proceso se van reinventando, innovándose en torno a una serie de organizaciones que son las que marcan la pauta en cuanto a institucionalización puesto que reclaman ante el Estado guatemalteco.

El objetivo de las organizaciones indígenas conformadas en las década de 1960 y 1970 era promocionar la cultura indígena a través de los idiomas mayas, del retorno a las raíces ancestrales, el atuendo maya, los valores y la cosmovisión.

La religión es otro de los elementos culturales que reivindica el movimiento maya, ya que “la religión también se tornó en un componente importante del activismo por los derechos culturales” (Esquit, 2002: 12). La religión maya empieza a tener mayor influencia en el Movimiento a finales de la década de los 90. Parte de su promoción se debe a que ha habido iniciativas a nivel nacional e internacional que la promueven. Por ejemplo, desde la década de los 60 y 70 la Organización de las Naciones Unidas ha dado importancia a la espiritualidad de los pueblos indígenas. También el Convenio 169 de la OIT, al tratar



el tema sobre los pueblos indígenas define apartados que hablan del respeto y promoción de la religión de los pueblos indígenas. Es de especial importancia mencionar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas firmado el 31 de marzo de 1995 y que forma parte de los Acuerdos de Paz firmados en Guatemala en 1996, que incluye varios párrafos que se refieren al respeto, valorización y promoción de la espiritualidad, a sus practicantes y a los lugares sagrados.

Las prácticas religiosas indígenas mayas, después de vivir años de desprecio y de formar parte clandestina de los rituales de las cofradías locales y del sincretismo religioso, son recuperadas en el proceso de reivindicación de las diferentes organizaciones indígenas. Éstas fueron integrando las prácticas religiosas mayas en sus actividades internas y externas. Se colocaron altares mayas en las instalaciones de las oficinas para tener un nexo permanente con la religión. Se empieza a consultar el calendario maya para las ceremonias y se utiliza para objetivos adivinatorios, predicciones y para la definición de la identidad personal individual Esquit (2002: 12).

La llamada espiritualidad maya empieza a ser parte del movimiento maya en las organizaciones culturales, educativas, políticas, de derecho, etcétera. Surgen al escenario político organizaciones mayas de guías espirituales que se dedicarán a la búsqueda del respeto y promoción de la espiritualidad y de los lugares sagrados. "En materia de espiritualidad indígena, los religiosos mayas también han estado muy activos y han logrado abrirse campo en varios ámbitos: realizan eventos nacionales e internacionales, incluyen sus ceremonias y ritos en actos públicos de las organizaciones e instituciones mayas y del gobierno central, publican agendas y calendarios que se han vuelto una marca distintiva institucional, etcétera." (Cojtí, 1997: 108).

En los umbrales del siglo XXI, la diversidad religiosa en Guatemala es evidente en sus diferentes expresiones: católica, protestante o evangélica, tradicionalista o costumbrista. La adhesión de las personas a una religión determinada es muy compleja. "Los indígenas han tendido a situarse en alguna de las tres posiciones, aunque las líneas divisorias entre ellas no son suficientemente claras en todo lugar" (Adams y Bastos, 2003: 221). Este fenómeno de diversidad de expresión se ve también en el Movimiento Maya, aunque aquí se enfatiza la particularidad de la religión maya llamada espiritualidad maya.

Según Tally y Chavajay, la espiritualidad es un eje central de la lucha política del movimiento maya en el proceso de despegue y racionalización del movimiento maya. Sin embargo, la espiritualidad maya es definida por especialistas y practicantes religiosos mayas como "una actitud ante el cosmos, la vida y las divinidades ancestrales".

La espiritualidad maya está siendo promovida por instituciones y organizaciones que forman parte del movimiento maya y, según Sincal, hizo su reaparición en la década los 80 de una manera más conciente e intencional, con una visión más amplia en el contexto político y que se ajusta a los requerimientos del movimiento maya.

Lo que más se evidencia de la espiritualidad maya en las diferentes comunidades y municipios del país es la forma de presentar las prácticas religiosas espirituales mayas, sus rituales, sus practicantes, guías espirituales o *ajq'ijab'*, sus altares y la veneración de diferentes deidades.

Es por ello que, en el movimiento maya, la espiritualidad es parte de la reivindicación de los derechos culturales. En el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se “reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores, así como la de los demás pueblos indígenas. También se reconoce la importancia del respeto a los guías espirituales indígenas, las ceremonias y los lugares sagrados (AIDPI, 2006).

Donde se ha iniciado el reconocimiento e importancia de los guías espirituales y los lugares sagrados, sería en el Misterio de Cultura y Deportes, que cuenta con la Unidad de Lugares Sagrados y Práctica de la Espiritualidad Maya, cuyo coordinador es un guía espiritual maya. El propósito de esta dependencia es facilitar el acceso de los especialistas y de las prácticas de la espiritualidad maya a los sitios arqueológicos bajo jurisdicción del Ministerio.

### La importancia de la espiritualidad maya en organizaciones e instituciones diversas

Existen diferentes instituciones, tales como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, a las que se les puede llamar instituciones mayanizantes porque además de promocionar y reivindicar la cultura maya, y de trabajar en beneficio de los idiomas mayas, promueven la práctica de la espiritualidad maya en todos los lugares en los que están presentes. Esto ocurre en lo individual, lo familiar y lo colectivo. Las diferentes expresiones son las ceremonias mayas o las fiestas religiosas vinculadas al calendario maya, como la celebración del año nuevo solar. La espiritualidad maya se identifica, entonces, como uno de los valores culturales mayas que promueve el fortalecimiento de la cultura maya.

En el análisis de los diversos niveles de promoción de la cultura maya en los diferentes establecimientos educativos, se observa que la espiritualidad maya es promovida como parte de la cosmovisión maya y está vinculada al pasado a través de las prácticas ancestrales. Este proceso de conocimiento y divulgación de la espiritualidad maya implica al mismo tiempo un conocimiento de la importancia de los valores éticos y culturales.

A nivel nacional se está promoviendo la multiculturalidad tanto dentro como fuera de los establecimientos educativos, y al mismo tiempo se está impulsando la cultura y la espiritualidad. Es aquí donde intervienen los *ajq'ijab'* o guías espirituales: ellos son los portadores de la espiritualidad, de las ceremonias, de la cosmovisión, y por ello a medida que van reivindicando la espiritualidad y transformando la identidad cultural local, van entretejiendo una identidad maya. Este es el proceso que se va configurando cuando los guías espirituales están vinculados a organizaciones e instituciones que enfatizan la importancia de la cultura maya y la espiritualidad como elementos de reivindicación que se vuelven políticos y estratégicos para avanzar en el proceso de promoción y lucha de los derechos de los Pueblos Indígenas.

Dentro del proceso de promoción de los idiomas mayas, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala ALMG ha jugado un papel importante; sin embargo, una parte de la población maya mira a la Academia con recelo cuando ésta empieza a promocionar la espiritualidad maya; por ejemplo, en San Pedro la Laguna, según Tally y Chavajay, “la

Academia actualmente ha perdido terreno, particularmente por factores relacionados con la religión....”

En Jacaltenango, desde algunos espacios institucionales —como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, el Instituto Diversificado B’alunh Q’anha’, el Instituto Diversificado Jacaltenango— se ha promovido la práctica de la espiritualidad maya. En los últimos años se sabe más de la espiritualidad maya, se han realizado ceremonias públicas y se admite la práctica de la espiritualidad como un valor cultural, es decir, junto con la promoción de valores culturales como el idioma y la educación bilingüe se promueven otros valores culturales, entre los cuales está la espiritualidad.

Según Esquit, las escuelas mayas promueven la multiculturalidad a partir de la recuperación de patrones culturales mayas y locales. En este sentido, existen en Comapala dos colegios que fomentan la espiritualidad maya y promueven, uno más que el otro, patrones culturales mayas vinculados con el movimiento maya.

### La espiritualidad maya utilizada como mercancía

Aunque una de las intenciones del Museo Maya Tz’ujil de San Pedro la Laguna sea “concienciar a las futuras generaciones sobre la práctica de la cosmovisión maya a través de las actividades culturales, visitas a los lugares ceremoniales y siendo partícipes en las ceremonias mayas”, Tally y Chavajay manifiestan que el museo es más visitado por turistas extranjeros debido a su atractivo cultural y a que está estratégicamente ubicado en el área turística.

Las políticas del museo se enmarcan en la conmemoración de la espiritualidad maya a partir de un triple enfoque físico, mental y espiritual; del balance entre la energía individual y colectiva para el pueblo maya actual; la utilización del calendario maya como el emisor energético de la galaxia en su intercomunicación con la humanidad y el planeta tierra. Estas políticas están muy relacionadas con el marketing que se hace en el extranjero de la cultura maya y, en especial, de su espiritualidad por parte de empresas turísticas que buscan ofrecer al turista nuevas alternativas que incluyen experiencias espirituales en este mundo global, ello enmarcado en la filosofía de la Nueva Era. Como señalan algunos autores: “la nueva era es una lucrativa receta de felicidad ofrecida al hombre posmoderno, que está vacío y sediento de Dios” (Navarro, 1997: 5).

El pensamiento de la Nueva Era está estrechamente relacionado con lo natural y lo primitivo, características que se identifican con lo puro y lo original. Entre los factores que explican el interés de dicho pensamiento por lo indígena puede que uno sea el del resurgimiento de la teoría del buen salvaje (el indio bueno y el blanco malo destructor del ambiente natural). Sin embargo, el pensamiento de la Nueva Era no interviene en las contradicciones de la realidad que viven los mayas actuales, en el caso concreto de Guatemala, entre la pobreza y la pobreza extrema, y donde el neoconservadurismo pretende santificar el neoliberalismo con el llamado capitalismo democrático (Navarro, 1997: 54). En síntesis, el mercado se llena de ritos y símbolos, y Dios es el gran vendedor.

También en este contexto podemos enmarcar a la ONG “Vivamos Mejor”, que trabaja en el lago de Atitlán; el tour de la Senda Sagrada y Curación Maya; la escuela turística de

San Pedro la Laguna, que incorpora celebraciones de ceremonias mayas. Aunque, según Tally y Chavajay, la iniciativa de los tours promete dejar algunos beneficios económicos a los participantes.

## 6 SOBRE LOS GUÍAS ESPIRITUALES

En la actualidad, el término más utilizado para referirse a los especialistas espirituales religiosos es el de guías espirituales mayas, llamados *ajq'ijab'* en varios idiomas mayas. Es incipiente aún su reconocimiento a nivel público, pero están retomando un papel importante y relevante cumpliendo con el mandato de su don de conectar el mundo profano con el sagrado y comunicarse con éste último.

Es importante señalar que los *ajq'ijab'* son autoridades de las comunidades y conocedores de los fundamentos históricos, espirituales y culturales de los pueblos. Son los poseedores del conocimiento y los contadores de los días del calendario maya, personajes llamados para resolver conflictos comunitarios, buscados para realizar ceremonias a nivel personal, familiar, comunitario o para apoyar las acciones sociales de organizaciones. Su función más relevante es la de ser negociadores entre el cielo y la tierra en la búsqueda del equilibrio y la armonía en la sociedad. Los *ajq'ijab'* deben dar testimonio con sus vidas, palabras y hechos íntegros. Son reconocidos públicamente en el seno de sus comunidades por la labor religiosa especializada que ejercen (Salvadó, 2006: 35).

En el capítulo II, inciso (d), de la propuesta de la "Ley del Consejo Nacional de Lugares Sagrados y de la Práctica de la Espiritualidad de los Pueblos Maya, Xinca y Garífuna" se define a los especialistas de la espiritualidad religiosa indígena como "los guías y autoridades espirituales de las comunidades y conocedores de los funcionamientos históricos, espirituales y culturales de los pueblos. Dan testimonio con sus vida, palabra y hechos íntegros" (COLUSAG, 2003: 2).

### Diferentes tendencias de guías espirituales

La participación y las acciones de los especialistas religiosos mayas se contextualizan en diferentes ámbitos. El especialista religioso maya participa en el ámbito familiar y comunitario proporcionando sus servicios religiosos; su trabajo cotidiano se sujeta a las prácticas ancestrales religiosas mayas, utilizan los altares como referentes y fuentes de energía. En el ámbito nacional, el especialista religioso maya está vinculado con el movimiento maya y tiene una participación política y pública, a partir de la reivindicación cultural de la espiritualidad maya. Luego, hay algunos que están insertos en un movimiento más global y tanto su discurso como el trabajo que realizan son más esotéricos.

En la primera tendencia están los guías espirituales mayas tradicionales, su actividad transcurre mayormente en el ámbito local, donde ejercita el poder político, están apegados a la costumbres, mantienen un ritual con expresiones de la espiritualidad ancestral maya y expresiones religiosas católicas cristianas en el que se evidencia la capacidad de inclusión, de adaptación y de resistencia simulando la vinculación con lo propio; destaca esta capacidad de simulación. Los guías tradicionales mayas están acoplados en muchos casos a una jerarquía político religiosa: el sistema de cofradías. Durante mucho tiempo el trabajo

religioso fue semioculto o semiclandestino, y en muchas ocasiones estuvo relegado a una total clandestinidad.

A lo largo de la historia, las instituciones religiosas hegemónicas y otras estructuras de dominación han influido en los pueblos indígenas para que condenen a los guías espirituales tradicionales por su quehacer, y les llaman por nombres “brujos”, “hechiceros”, etcétera. Por ejemplo, Robles recoge en San Bartolo el sentimiento de los guías espirituales tradicionales, y según éstos, actualmente es cada vez más difícil hacer ceremonias porque la gente lo ve como algo malo. Existe mucha presión por parte de las iglesias, evangélicas y católica, que consideran que quemar es malo.

Una segunda tendencia puede ser la de los llamados guías espirituales modernos. Estos son los que están vinculados con el movimiento maya y reivindican la espiritualidad maya más que la religión, tratando de separar las prácticas religiosas mayas de las religiosas cristianas. Una de sus características es que, en su mayoría, son jóvenes y buscan formas de seguir formándose profesionalmente. Podemos decir que son los *ajq'ijab'* políticos. Hay una innovación en el papel del especialista religioso maya moderno, deja de ser clandestino, supuestamente sincrético, costumbrista, localista, y su nuevo rol es el de cumplir nuevas funciones en la organización, tiene cargos específicos dentro de la organización, debe cumplir con las demandas religiosas que le exige la población, es reconocido como especialista y autoridad religiosa dentro de las demás organizaciones del Movimiento Maya guatemalteco. En muchas ocasiones ocupa algún cargo dentro de las instituciones del Estado; como en el caso de la Unidad de Lugares Sagrados y Práctica de la Espiritualidad Maya del Ministerio de Cultura y Deportes, cuyo coordinador es un *ajq'ijab'* o guía espiritual.

Una tercera tendencia es la de los guías espirituales mayas pos modernos, que salen del ámbito local y tienden a tener contactos a nivel nacional e internacional. Además, sus conocimientos religiosos incluyen nuevas ideas, formas de hacer, colores, textiles, símbolos y significados. Algunos han entrado en lo que se denomina “New Age”, un estilo más esotérico de vivir la espiritualidad maya, agregando otros elementos simbólicos al rito y otras palabras a su vocabulario ritual; en muchos casos, además de ser guías espirituales mayas tratan de ubicarse en los espacios ecuménicos. También estos guías espirituales, varios de ellos, son guías turísticos de aquellos grupos que van en busca de “paz interior” y que son llevados a los sitios o espacios ecológicos que tienen connotaciones sagradas.

## Organizaciones de guías espirituales

Existen cuatro organizaciones de guías espirituales que tienen una cobertura pública nacional y que luchan en la esfera política. Se trata de la Confederación Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya *Ajq'ijab' Oxlajuj Ajpop*, la Fundación *Kakulhá* de los Ancianos, la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala y la Gran Confederación de los Principales de los *Ajq'ijab'*. Las cuatro han formado parte de la Comisión de los Lugares Sagrados y la Espiritualidad, nacida con posterioridad a los Acuerdos de Paz, y que ha creado y posicionado la iniciativa de la “Ley de Consejo Nacional de Lugares Sagrados y de la Práctica de la Espiritualidad de los Pueblos Maya, Xinca y Garífuna”.

Sincal pudo evidenciar que en Patzún existen dos organizaciones de *ajq'ijab'* que se han reorganizado. Una de ellas, en torno al calendario sagrado maya, y la otra, en torno al calendario agrícola; ambas se han ganado un espacio social en el municipio por medio de sus actividades sociales y de su promoción en la radio comunitaria Sinakan Stereo. Después de haber trabajado en la clandestinidad, se aplican ahora públicamente a la promoción de la cultura y la espiritualidad maya.

Ante la aparición pública de las organizaciones de guías espirituales, la reacción de las iglesias tanto católica como evangélicas ha sido la de rechazar a los *ajq'ijab'* por medio de concentraciones y campaña y de jornadas de ayuno y oración en contra de "Satanás". Frente a la presencia de los guías espirituales y de la promoción de sus ceremonias a través de la radio, parece que las iglesias inculcaron en la población la idea de que se trataba de prácticas de "brujería".

También en Comalapa existe una organización de guías espirituales llamada Asociación de Sacerdotes Mayas Oxlajuj B'atz. Surgió como una asociación comalapense, pero tiene una cobertura pública en todo Chimaltenango. Sus miembros son guías espirituales que promocionan la espiritualidad maya. Según Esquit esta amplitud de cobertura es posible gracias a las garantías y la seguridad que les conceden documentos como el de la Constitución, que garantiza la libertad religiosa, y otros documentos que promueven los derechos culturales mayas.

La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala es una organización creada para fortalecer la práctica de la espiritualidad maya y permitir la participación de guías espirituales *ajq'ijab'* como parte de dicha organización en actividades tanto locales como nacionales. La Asociación de Sacerdotes Mayas ha mantenido y recreado el centro religioso maya o altar llamado la Pedrera que se encuentra en la zona 6 de la ciudad de Guatemala.

La Asociación de Sacerdotes de la zona 6 y sus guías espirituales son una entidad jurídicamente conformada. Dentro de sus objetivos está lograr el respeto a los guías espirituales, el reconocimiento de los lugares sagrados y la participación de los guías espirituales en la administración de los lugares sagrados, y la promoción de la tolerancia a las prácticas religiosas sagradas. En términos políticos y legales, las actividades que se impulsan desde el propio centro o sede de los guías espirituales están amparadas por dos decretos del Congreso de la República, el Código Municipal y el Convenio 169 de la OIT, la Constitución de la República y el Consejo de Desarrollo.

## 7 LAS CEREMONIAS RELIGIOSAS MAYAS

Una ceremonia maya consta de ocho pasos o momentos: bienvenida, saludos a los cuatro puntos cardinales, invocación de los *nawales*, quema de las ofrendas que están ubicadas en el altar, invocación de los 20 *nawales* y agradecimiento. Luego se procede a bailar al compás de la marimba cuando se tiene la posibilidad y de último se comparte la comida (si hay) con los asistentes.

La ceremonia es uno de los ritos de mayor significado dentro de la cultura maya, porque representa con esplendor el vínculo profundo de la relación espiritual del ser humano consigo mismo, con los demás, con la naturaleza, con el cosmos y con las deidades.

El sentimiento religioso que impulsa la ceremonia es la expresión de la autoconciencia colectiva, y por ello es un referente simbólico religioso, social, psicológico, cultural y económico. Dentro del movimiento maya se ha buscado la unificación y normalización de los ritos de la espiritualidad maya, tal como fueron descubiertos desde sus orígenes. Es por esto que la Asociación de Sacerdotes Mayas está escribiendo los pasos de un ritual o ceremonia.

La Asociación de Sacerdotes Mayas de la zona 6 celebra diariamente ceremonias individuales y también, cada vez más a menudo, colectivas. En las ceremonias individuales se refleja la riqueza de la diversidad del ritual ceremonial, ya que cada guía espiritual tiene su origen cultural maya –k'iche', kaqchikel, q'eqchi', etcétera– y realiza la ceremonia según lo aprendido en su comunidad de origen. Sin embargo, cuando se realizan ceremonias religiosas mayas más comunitarias se reflejan elementos y símbolos de uso más común en todo el movimiento maya, por ejemplo, el ritual de la ubicación de los cuatro colores, la utilización completa del recital del calendario maya, etcétera.

Las ceremonias religiosas mayas se celebran en días específicos del calendario maya y pueden servir para curar enfermedades, limpiar y quitar la energía negativa que carga la persona, garantizar la abundancia en los negocios, resolver problemas familiares, protección de las personas y de organizaciones locales y nacionales.

Para alimentar el fuego en las ceremonias religiosas mayas se utilizan diferentes elementos sagrados que proceden de la naturaleza, según sea la ocasión. Destacan candelas, incienso, licor, pom, cuilco, copal, chocolate, ajonjolí y otros elementos aromatizantes de la naturaleza, como romero y canela, entre otros. La mayoría de los materiales tienen su razón de ser, transforman al ser humano sobre la base de la aromaterapia y la cromoterapia, y ayudan a los asistentes de una ceremonia a encontrar el equilibrio.

Los guías espirituales de la Asociación de Sacerdotes Mayas de la zona 6, realizan ceremonias constantemente en el altar de la Pedrera. Mantienen día a día una atención personalizada hacia el público que los visita para hacerles diversas consultas. También participan en la vida comunitaria por medio de las reuniones que tienen lugar todos los años para celebrar diferentes ceremonias vinculadas con el calendario maya: el año nuevo maya, el calendario de 365 días llamado Ab' o solar; o “el wajxaqib' B'atz' y el b'elejeb' B'atz', el día de la mujer maya”.

En las instalaciones de la Asociación de Sacerdotes Mayas existen otras celebraciones comunitarias en torno a fechas específicas que tienen que ver con el santoral católico: el día 15 de enero, celebración del Cristo de Esquipulas, y el 28 de octubre, día de Maximón, fiestas religiosas en las que se manifiestan expresiones religiosas mayas y católicas que dan muestras de la inclusión. Esta capacidad de inclusión que ha tenido la cultura maya a lo largo de la historia para adaptarse y transformarse es lo que demuestra su nivel de madurez. En la vida cotidiana no existe ninguna diferencia, o separaciones si no que es un todo integrado. Las prácticas de la espiritualidad maya están presentes en la vida cotidiana; sin embargo, cuando la espiritualidad es presentada desde ámbitos o espacios pertenecientes a organizaciones o instituciones predominantemente mayas, pareciera que

automáticamente se le confiere un nivel político, peor aún, provoca el temor de que se trate de una ideología de izquierda o comunista.

## 8 LOS LUGARES SAGRADOS

Varios de los sitios sagrados donde se expresan y se viven las ceremonias mayas se ubican en montañas, ríos, bosques, lagos y volcanes, entre otros. Las montañas como sitios sagrados inspiran un sentimiento de distancia y elevación con respecto al valle. Las selvas y los bosques son considerados sagrados porque sus espíritus alimentan la vida de todo lo que les rodea. Según Sincal, las concepciones filosóficas y sociales de la cultura maya se mantuvieron por medio de las prácticas rituales celebradas en algún altar preestablecido en un cerro o ladera de un barranco o en una casa de habitación, “con la discreción del caso o bien en la clandestinidad total”.

Existen diferentes guías espirituales que han estado vinculados a la Comisión de Lugares Sagrados de la Sepaz, la cual nace a raíz del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. En este acuerdo existe un apartado que aborda la espiritualidad como componente esencial de la cosmovisión, los valores y el respeto y acceso a los lugares sagrados. La Comisión de Lugares Sagrados ha identificado lugares sagrados ancestrales, y está impulsando el anteproyecto de la llamada “Ley del Consejo Nacional de Lugares Sagrados y de la Práctica de la Espiritualidad de los Pueblos Maya, Xinca y Garífuna” para presentarla a la comisión de pueblos indígenas del Congreso de la República.

Es interesante que entre los logros alcanzados por la Comisión de Lugares Sagrados estén la identificación y reconocimiento de lugares considerados sagrados; la identificación de cinco puntos ceremoniales en sitios arqueológicos y de los asentos de antiguas poblaciones prehispánicas; definición y ubicación en el territorio nacional de lugares sagrados como altares, cerros, volcanes, cementerios, cuevas, nacimientos de agua, recodos de ríos, caudales de agua y litorales marinos (Flores, 2000).

### Lugares sagrados en los sitios arqueológicos

El Ministerio de Cultura y Deportes es una de las entidades estatales que promueve en su generalidad el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Para todo lo relacionado con la espiritualidad maya, las ceremonias mayas, los sitios arqueológicos sagrados y los guías espirituales se apoya en la gestión de la “Unidad de Lugares Sagrados y Prácticas de la Espiritualidad Maya”. Dicha unidad está dirigida por un ajq'ij, y su objetivo es facilitar el acceso de los especialistas religiosos de la espiritualidad maya a los sitios arqueológicos bajo jurisdicción del Ministerio y regular los usos de los centros arqueológicos, ya que el Ministerio ha establecido uno o dos lugares especiales en cada sitio arqueológico para que los practicantes realicen sus rituales o ceremonias.

Los sitios arqueológicos que cuentan con lugares especiales para la práctica de la espiritualidad maya y que son monitoreados por la Unidad de Lugares Sagrados son: Tikal, en Petén; Quiriguá, en Los Amates, Izabal; Iximche', en Tecpán, Chimaltenango; Mixco Viejo, en el Departamento de Guatemala; Kaminal Juyu', en Ciudad de Guatemala;



Zaculeu, en Huehuetenango; Gumarka'j, en Santa Cruz de El Quiché; Tak'alik Ab'aj, en El Asintal, Retalhuleu; y Chijoj, La Laguna, en Canillá, El Quiché.

El Ministerio de Cultura ha definido en dichos sitios arqueológicos una serie de espacios especiales para realizar ceremonias, ya que son visitados por los guías espirituales para llevar a cabo sus rituales y antes, cuando no existían estos lugares especiales, las ceremonias se celebraban en cualquier parte, lo que provocaba conflictos con las personas a cargo del sitio arqueológico por cuestiones de protección y conservación del lugar. Estos conflictos entre los guías o practicantes de la espiritualidad maya y los encargados de la preservación del sitio arqueológico se redujeron considerablemente desde la institución, por medio del Acuerdo Ministerial 510 2003, de la Unidad de Lugares Sagrados y Prácticas de la Espiritualidad Maya, bajo la dependencia presupuestaria y administrativa de la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural.

Lo interesante de la Unidad de Lugares Sagrados son sus funciones que abarcan desde el análisis de leyes, convenios o tratados internacionales que tengan relación con la libertad religiosa y la espiritualidad de los Pueblos Indígenas hasta la solución de los problemas que obstaculizan el libre ejercicio de la espiritualidad maya en los lugares sagrados bajo jurisdicción del Ministerio de Cultura; la realización de un inventario de los lugares o sitios sagrados bajo jurisdicción del Ministerio de Cultura donde se realizan actos ceremoniales mayas; la promoción del estudio para profundizar el contenido de la espiritualidad maya; fomentar con otras instituciones la comprensión y la tolerancia hacia la espiritualidad maya, que ha sido objeto de rechazo por otras religiones extranjeras; y concienciar al personal del Ministerio de Cultura que trabaja en los sitios arqueológicos sobre la importancia de la espiritualidad maya.

La Unidad también es la encargada de entregar un carné a los guías espirituales mayas para que ingresen libremente a los sitios arqueológicos, hecho que ha fomentado la institucionalización de la espiritualidad maya.

Por su parte, los esfuerzos de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala han permitido la recuperación del altar La Pedrera, ubicado en la zona 6 de la ciudad capital de Guatemala. Este altar es importante porque es mencionado por los especialistas religiosos indígenas mayas en la tradición oral. Tiene características diferentes a las de los centros ceremoniales que el Ministerio de Cultura administra en los sitios arqueológicos. Ha sido reubicado, ya que originalmente estaba situado en un cerro, dentro de la Pedrera, que pasó a ser explotado para la extracción de minerales. Varios guías espirituales que frecuentaban el altar para realizar sus ceremonias consiguieron que éste fuera trasladado a un lugar cercano, en el que se encuentra ahora. El símbolo del altar es una piedra sagrada. Hay además una capilla que tiene una imagen del Cristo Negro de Esquipulas y otra de Maximón, y ambos son venerados por las personas que visitan el lugar.

## Los sitios arqueológicos como lugares sagrados y centros ceremoniales

Según García, en el norte de Guatemala, en Alta Verapaz y Peten, hay sitios arqueológicos, especialmente en Sayaxché' y Chisec en los que viven comunidades q'eqchi'es. También menciona que en tiempos prehispánicos existió una ciudad llamada Cancuén que



actualmente es un centro arqueológico. En sus cercanías existen evidencias de uso ritual de cuevas y cerros como el caso de la Caoba, B'omb'il Pek, Hul Iq', Candelaria y Raxruha' Viejo. La arqueología indica que dichas cuevas fueron centros de peregrinación desde el período preclásico maya (200 AC) hasta el período clásico tardío maya (900 DC) (Demarest y Barrientos, 200; Woodfill y Spenard, 2001).

Cancuén fue una ciudad que jugó un papel importante en el comercio y el intercambio ritual entre las tierras altas del altiplano y las tierras bajas. Elementos como el pedernal, obsidiana, plumas de quetzal, entre otros, se convertían en objetos sagrados, y posteriormente ser intercambiados en las rutas del río la Pasión.

La Isla, una comunidad situada a 9 km. de distancia de Raxruha', posee más servicios que El Zapote y Mucbilha' I. En Mucbilha' está el Parque Nacional Cuevas de Candelaria, donde la comunidad administra un proyecto de desarrollo ecoturístico y ha negociado un convenio de coparticipación con el Ministerio de Cultura y Deportes para el manejo del Parque.

García describe que la comunidad de El Zapote empezó a desarrollar vínculos espirituales con el sitio arqueológico Cancuén antes de la llegada de los arqueólogos en el año 1999. La creencia de la comunidad es que en el sitio de Cancuén habita el Tzuultaq'a, por ello cuando llegó el proyecto arqueológico a la comunidad hubo resistencia a que los arqueólogos trabajaran. Posteriormente, fueron posibles las relaciones a través del elemento religioso. Los líderes de la comunidad del Zapote expresaron que era necesario realizar ceremonias tradicionales de la religión q'eqchi' dentro del lugar arqueológico. Los líderes de la comunidad, que se definen como nietos de los mayas, pidieron al proyecto que antes de iniciar los trabajos de excavación se celebrara una ceremonia de sacrificio de Mayehak para el Tzuultaq'a que vive en el sitio arqueológico de Cancuén.

La radio Utank'aj, "la voz del pueblo", ha sido uno de los medios de comunicación que más ha difundido la cultura maya, en particular lo relacionado con el calendario maya, a través de un programa dirigido por un guía espiritual maya. La radio fue criticada por un grupo de guías espirituales tradicionales que realizan el mayehak y que rechazaron este programa sobre la cosmovisión maya, haciendo una diferencia entre las prácticas "mayas" y las prácticas q'eqchi'es, ya que las prácticas ceremoniales q'eqchi'es, como el mayehak, sí son aceptadas por la Iglesia católica, y no así las prácticas religiosas de la espiritualidad maya promovidas por los guías espirituales modernos que están vinculados al movimiento.

El Ministerio de Cultura y Deportes ha reforzado las iniciativas locales q'eqchi'es para proteger lugares sagrados, por ejemplo el parque Cuevas de Candelaria, Chiaj Xukub y Releb Wakax. "De esta manera, el MICUDE, fortalece este movimiento y la espiritualidad maya, con todo el simbolismo de las ceremonias y el calendario maya, otorga poder a sus creyentes y practicantes".

Según García, la religión sufre un proceso de politización que transforma la ideología en ideas políticas en acción. En la Isla existen actualmente cuatro familias que han decidido estudiar la cosmovisión maya y realizar ceremonias que reflejen estas creencias. Varias

familias de las comunidades de la Isla, San Pablo y Secajpur se han reunido para celebrar ceremonias mayas en días especiales del calendario.

Hay organizaciones como la Asociación Releb Wakax que incluyen entre sus actividades la realización de ceremonias mayas para celebrar ciertos días especiales del Calendario Maya, que lo han aprendido de otras organizaciones como Ukux Mayab'. La organización Releb Wakax utiliza símbolos característicos de los puntos cardinales, el calendario maya y el Pop Wuj.

Entre los q'eqchi'es, la cosmovisión maya está introduciendo nuevos elementos que no se conocían antes y de los que aún están aprendiendo sus significados. La Iglesia católica, sin embargo solo acepta la diversidad de creencias espirituales q'eqchi'es, pero no la cosmovisión maya promovida por organizaciones del movimiento maya. El movimiento cultural maya está mal visto porque es percibido como fundamentalista y purista.

## 9 TENSIONES ANTE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LA ESPIRITUALIDAD MAYA

La espiritualidad maya tiene actualmente una vinculación con el Movimiento Maya guatemalteco, el cual, entre otras cosas, ha adquirido connotaciones políticas y culturales porque está siendo tomado como parte de los derechos culturales del pueblo maya, derechos que según los líderes y representantes de la espiritualidad maya deben ser respetados desde las instancias del Estado.

Es en el Misterio de Cultura y Deportes donde este proceso resulta más visible, en la Unidad de Lugares Sagrados y Práctica de la Espiritualidad Maya, cuyo coordinador es un guía espiritual maya. El propósito de esta instancia es facilitar el acceso de los especialistas en prácticas de la espiritualidad maya a los sitios arqueológicos bajo jurisdicción del Ministerio.

No obstante, en algunas localidades se percibe la espiritualidad maya como una actividad potencialmente peligrosa. Esquit comenta que los curas párrocos de Comalapa consideran que la espiritualidad maya es un peligro, ya que "la religión maya perturba la fe de los cristianos", principalmente cuando se da el caso de algunos catequistas que abandonan las labores pastorales y se inclinan por la espiritualidad maya hasta convertirse en guías espirituales mayas, siguiendo el llamado de los Nawales.

Las actividades de la espiritualidad maya y sus practicantes son vistas por otras expresiones religiosas como un peligro potencial debido a su capacidad transformadora de los hábitos locales cuando penetran en una comunidad. La sociedad también percibe la espiritualidad maya como sinónimo de brujería, paganismo, falta de civilización, etc., todos ellos estereotipos que han alimentado y favorecido la destrucción, bloqueando el conocimiento de unas prácticas milenarias.

Es por ello que el movimiento maya reivindica la espiritualidad como parte de los derechos culturales y en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se reconoce su importancia, su vinculación esencial con la cosmovisión y los valores de la cultura maya, así como a los especialistas, ajq'ijab' y los lugares sagrados.



En su análisis sobre la práctica de la espiritualidad maya en Comalapa, Esquit observa que la misma supone un problema para la población. Han empezado a formarse en el pueblo organizaciones de guías espirituales y en consecuencia se han originado fuertes controversias entre estas organizaciones y las católicas y evangélicas. Las expresiones religiosas católicas y evangélica califican a los especialistas religiosos mayas y a la espiritualidad maya de “brujería” y “satanismo”.

La espiritualidad maya se percibe en el pueblo de Comalapa como un retorno a una situación o pensamiento erróneo que había sido superado. Es interesante observar cómo el hecho de profesar una u otra religión también tiene mucho que ver con las ideas de modernidad y tradicionalismo que genera el liberalismo. A pesar de que en Comalapa, según Esquit, la espiritualidad maya no representa una amenaza efectiva hacia las otras expresiones religiosas, está considerada peligrosa por los curas católicos.

Es importante señalar que un buen porcentaje de indígenas que profesan la religión católica o evangélica ha alimentado su ideología a partir de una historia sagrada y profana. La fuente de inspiración de lo sagrado es únicamente la judeo cristiana, por tal motivo, cuando el movimiento maya expone sus reivindicaciones en cuanto a retomar el pasado histórico maya como fuente de inspiración para reconstruir y construir la historia, las mismas son rechazadas por estas religiones.

En el contexto del pueblo de San Pedro la Laguna, Tally y Chavajay señalan que la espiritualidad maya ha encontrado muy pocos simpatizantes y mucho rechazo. Según ellos, existen diferentes posturas de las instituciones religiosas evangélicas y católicas, pero todas comparten el mismo rechazo. Es revelador el testimonio de un pastor evangélico, diciendo que “cuando uno ve la teología maya, resulta que es una teología del paganismo, de superstición, brujería y hechicería”. Sin embargo, también hay personas que después de vivir la complejidad del conflicto interno que supone tener dos tipos de fe, llegan a la conclusión de practicar ambas con respeto e inclusión. Por ejemplo la directora del Centro de Estudios Comunitario Tz’utujil, de San Pedro la Laguna, Sololá, se define como católica y maya. Según la directora: “El problema que yo tuve después de todo esto (asistir a su primera ceremonia maya), es que iba a misa en la iglesia y como que esto contradecía la espiritualidad maya. Y si me iba a la ceremonia maya, esto contradecía lo otro. O sea que dentro de mi misma era un choque realmente. Entonces yo me decía, ¿qué estoy haciendo? Pero llegó el momento en que tuve el equilibrio. Entonces voy a la iglesia católica y lo acepto tal y como es, y ahora también cuando practico la espiritualidad maya lo veo con buenos ojos. Ya no me siento mal, ahora me siento bien y no hay conflicto”.

En Santa María Visitación, según Grisales y Benavides, son pocas las personas que reconocen que asisten a ceremonias mayas, muchas se niegan a hablar de su participación y otras asisten pero con la condición de que sea en el anonimato; esto se debe a que por mucho tiempo las ceremonias han sido estigmatizadas como actos de “brujería” o “actos pecaminosos”.

El Instituto la Salle, en Santa María Visitación, promueve la espiritualidad maya por medio de ceremonias mayas. Unos pobladores lo asumen como un acto pedagógico que da

a conocer su historia y para otros son prácticas de esparcimiento y no las reconocen como una actividad religiosa o reivindicación espiritual.

Las ceremonias mayas también son promovidas en diferentes establecimientos educativos. Por ejemplo, Camposeco reporta que en el Instituto B'alunh Q'anha, en Jacaltenango, los estudiantes asisten a ceremonias mayas en los sitios sagrados llamados Q'anil y Yula'.

## 10 CONSIDERACIONES FINALES

Las religiones hegemónicas por medio de sus diferentes expresiones religiosas han menospreciado y satanizado las prácticas religiosas indígenas y mayas. Al mismo tiempo, también se inicia públicamente un proceso de participación y de reivindicación de la espiritualidad maya; los guías espirituales y los líderes del movimiento maya promueven en los cuatro rincones del país todo lo referente a las expresiones religiosas mayas.

Es relevante también que dentro del movimiento y las organizaciones se está superando la idea de que la espiritualidad es sinónimo de brujería y costumbre, empieza a ser vista como una fuente de inspiración y de orgullo que está vinculada con el pasado, con los ancestros. La espiritualidad maya, entonces, en varios espacios locales, regionales y nacionales sigue transformando las relaciones simbólicas, y de manera incipiente el nivel ideológico, que es el que más resistencia encuentra en el proceso de aceptación, a pesar de que la espiritualidad maya se vincula con la cosmovisión, la cultura y la vida cotidiana del pueblo maya.

La espiritualidad maya es uno de los puntos más sensibles en la definición del movimiento maya y en la recuperación de la cultura a nivel local. Por ejemplo, es frecuente oír decir a la gente de los pueblos que ellos “pueden aceptar la recuperación de algunos patrones culturales como el idioma o la numeración maya, pero que jamás podrían dejar a un lado el cristianismo”.

Actualmente dentro del movimiento maya, uno de los rasgos que definen la identidad maya es la espiritualidad como factor de identidad cultural; sin embargo no necesariamente determina la identidad cultural maya, porque en muchos casos existen personas que tienen una identidad religiosa católica, evangélica y se identifican y autodefinen como mayas, lo único que no reivindican son las prácticas de la espiritualidad maya.

Para algunos mayas radicales las personas que se identifican o se autodefinen como mayas cuya identidad religiosa es católica o evangélica, simplemente no son mayas auténticos, porque la espiritualidad maya, en su opinión, es la que define la identidad. Por otro lado, en la vida cotidiana existen expresiones que algunos llaman costumbre o sincretismo, pero que en el fondo son expresiones religiosas transformadas, inclusivas y no por eso deja de ser maya la experiencia religiosa de las personas que practican la espiritualidad maya en la vida cotidiana.

La espiritualidad es una síntesis sacralizada de la vida; la cosmovisión y la cultura de un pueblo no están separadas de la espiritualidad de la vida. Se podría decir que las personas o líderes que en su reivindicación de la espiritualidad maya opinan que tiene que haber



una única definición religiosa maya, no están teniendo una visión inclusiva ni respeto hacia las diferentes prácticas de la diversidad de la religión maya y sus expresiones sincréticas. El mejor ejemplo que tenemos es el del director del colegio Ixmucané, en San Pedro la Laguna, quien se identifica como católico, pero al mismo tiempo creyente y prácticamente de la espiritualidad maya, la cual él considera que es el contacto con la energía superior llamada Ajaw, Jehová, Yaweh, Allah. Desde su perspectiva, las ceremonias mayas son un agradecimiento a este Creador, al igual que una liturgia en la iglesia católica.

Hay personas mayas que simpatizan con las reivindicaciones culturales mayas, pero que rehúsan adoptar de nuevo la espiritualidad maya en el aspecto religioso. Para varias personas, debe existir una dimensión de lo público y lo privado. La religión corresponde al ámbito privado y, por lo tanto, se supone que no debe ligarse a la política. Desde este punto de vista, los mayas de las organizaciones no deben vincular la espiritualidad maya al ámbito político. Hay otros mayas que tal vez son conscientes de la importancia de promover las tradiciones, incluyendo la espiritualidad, sin embargo critican a algunos líderes/as mayas que fácilmente son cooptados por el gobierno a través de su participación en los procesos políticos que se desarrollan.

Hay, pues, un debate en torno a la espiritualidad maya. Parece que existen elementos de la cultura maya que tienen un nivel reducido de conflicto, sin embargo el de la espiritualidad maya siempre provoca polémica y confrontación; y es un tema que hay que entender a través de diferentes explicaciones relacionadas con los constantes procesos de transformación y cambio que ocurren en la sociedad en general.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Adams, Richard y Bastos Santiago (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944 2000*. CIRMA, Guatemala.
- Agurcia Fasquelle, Ricardo (2001) "Voces de Ayer y Hoy en el Templo de Rosalila", Ciencia, Arte y Religión del Mundo Maya. Congreso Internacional de Copan, Honduras.
- AK' KUTAN (1994) *Evangelio y Culturas en Verapaz*. AK' KUTAN y Lascasiana, Guatemala.
- AVANCSO (2002) "Se Cambió el Tiempo. Conflicto y Poder en Territorio K'iche'". Cuaderno de Investigación No. 17. AVANCSO, Guatemala.
- Carmack, Robert M. (2001a). *Historia Social de los K'iche's*. Cholsamaj. Guatemala.  
(2001b) *Evolución del Reino K'iche'*. Cholsamaj y FODIGUA. Guatemala.  
(1993) *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua*. FLACSO, Quinto Centenario España, Unión Europea. Tomo I. Guatemala.
- De León Ceto, Miguel (2006). "Las fuentes de poder del movimiento evangélico en Nebaj, el Quiché". Tesis de grado, Facultad Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Esquit, Edgar (2003) *Caminando hacia la utopía: La lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*. Reflexiones. Año 4. No. 4. Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.  
(2002) "Las Rutas que nos Ofrece el Pasado y el Presente", en *Activismo político, Historia y Pueblo Maya*. Instituto de Estudios Interétnicos. Guatemala.



- Falla, Ricardo (1976) *La Inversión Religiosa: estudio sobre un movimiento rebelde a las creencias*. Microfilm, 1976. (Fotocopias)
- (1980) *Quiché Rebelde*, Editorial Universitaria de Guatemala. Guatemala.
- Gálvez Borrell, Víctor y otros (1997) "¿Qué sociedad queremos?", en *Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. FLACSO. Guatemala.
- Henderson, John (1993) "El Mundo Maya", en *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua*. FLACSO, Quinto Centenario España, Unión Europea. Tomo I. Guatemala.
- Le Bot, Yvon (1997) *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)* Fondo de Cultura Económica. México.
- Lima Soto, Ricardo E. (1995) *Aproximación a la cosmovisión maya*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES), Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- López Molina, Ana Luisa (2003) *Maximón y el Cristo de Esquipulas en la Pedreda, zona 6, Ciudad de Guatemala*. Escuela de Historia. Área de Antropología. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
- Martínez Peláez, Severo (1998) *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Morales Sic, José Roberto (2004) *Religión y Política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Maya Guatemalteco*. Tesis de Maestría. Programa centroamericano de posgrado. FLACSO. Guatemala.
- Matul Morales, Daniel (1999) *Ser y Medio Ambiente pensamiento maya*. Guatemala, 1998.
- Rojas Lima, Flavio (1988) *La cofradía: Reducto cultural indígena*. Seminario de Integración Social, Guatemala.
- Pinto Soria, Julio (1993) *Historia General de Centroamérica. El régimen colonial*. FLACSO, Quinto Centenario España, Unión Europea. Tomo I. Guatemala.
- Salvadó Mijangos, Luis Rodrigo (2006) *Hacia el respeto de los derechos religiosos del Pueblo Maya. Informe sobre libertad de religión maya*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Guatemala.
- (2003) *Religión maya y genocidio. El caso Ixil. Guatemala, 2003*. (fotocopia)
- Samandú, Luis (1991) "Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica". CSUCA, EDUCA. Costa Rica.
- Samandú, Siebers y Sierra (1990) *Guatemala: retos de la Iglesia católica en una sociedad en crisis*. DEI. San José, Costa Rica.
- Sanchíz Ochoa, Pilar (1998) "Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio". Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

**MAYANIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA:  
UNA LECTURA A PARTIR  
DE LOS APORTES ETNOGRÁFICOS  
SOBRE LA ESPIRITUALIDAD MAYA**

KAREN PONCIANO



Este documento parte de una preocupación latente en los análisis presentados a lo largo del proceso de investigación sobre Mayanización: ¿cuál es el espacio que ocupa *lo religioso* en las nuevas formas de recrear “la ideología, el discurso y la identidad ligadas a asumir lo maya como un elemento de la sociedad guatemalteca”?<sup>1</sup> En términos generales, la investigación ha pretendido cuestionar cómo se están produciendo tales formas o marcos de vivir y entender lo étnico. En ese sentido, es particularmente llamativo el hecho que en casi todas las etnografías en unas con mayor peso que en otras estén presentes las dinámicas a través de las cuales los sujetos se implican “a partir de la visión de la realidad que *lo religioso* produce y genera”.

Al ubicar el “campo de lo religioso” en el proceso de mayanización, se ha enfatizado en las variables discursivas: ¿cómo penetra el discurso de la multiculturalidad en la “vida cotidiana”? La hipótesis compartida por la mayoría de investigadores es que “lo religioso” se ha constituido en uno de los ejes transversales de la mayanización. Como apunta Edgar Esquit para el caso de San Juan Comalapa, “la religión es uno de los puntos más sensibles en la definición del movimiento maya...”. A partir de los datos que las etnografías nos proporcionan, es posible detectar cómo se materializa la complejidad de composiciones, y recomposiciones de lo religioso. En este trabajo se entiende *la experiencia religiosa*<sup>2</sup> como *aquel espacio contradictorio que refleja las búsquedas de los sujetos sociales por dar un sentido a su pertenencia socio identitaria*.

El documento inicia con un breve preámbulo sobre el acercamiento analítico a lo religioso. Esto servirá de marco para el análisis posterior que se ha organizado en cuatro temas a partir de los insumos etnográficos. Aunque en un primer momento se buscaba realizar un análisis interpretativo que presentara una lectura integral de *lo religioso*, los datos nos permitieron hacer una interpretación a partir de lo trabajado en las etnografías sobre la espiritualidad maya. Esto no quiere decir que en las etnografías no se aborde un espectro amplio de prácticas religiosas –pero, a mi juicio, desde un ángulo analítico circunscrito a las relaciones entre espiritualidad maya y otras formas de religiosidad. Por ello, el primer tema que se aborda en este artículo, recoge el discurso sobre la espiritualidad maya que busca explicitar un núcleo común de la experiencia religiosa. Se buscará contrastar tal discurso con las experiencias que se detectan en las etnografías en torno a la espiritualidad con la intención de detectar los distintos matices de lo religioso como lógica de identificación.

---

1 Cf. Bastos y Cumes, 2005.

2 O, si utilizáramos el término durkheimiano, al “hecho religioso”.

En segundo lugar y en referencia específicamente a San Pedro La Laguna, trataremos de esbozar los procesos de bricolages religiosos (New Age, chamanismo, pentecostalismo, prácticas católicas “tradicionales”, etc.). Por último, trataré de hacer alguna inferencia sobre la fuerza de atracción de lo religioso como espacio de lucha socio política teniendo en mente los procesos históricos de comunidades como San Juan Comalapa, San Martín Jilotepeque, o Sta. María Visitación.

## 1 SOBRE LO RELIGIOSO COMO LÓGICA DE IDENTIFICACIÓN

El campo de lo religioso ha permanecido como un espacio un tanto abandonado por la investigación social en Guatemala y, en términos generales, en América Central. Ha habido, como indica David Lehmann (2004), una influencia teórica que ha descartado a la religión en los análisis *científicos* por ser una “construcción ideológica” y, en lo que se refiere a los estudios sociológicos, ha existido muy poca penetración de la mirada antropológica en estos espacios: “Por lo general, en América Latina, el cambio en los puntos de vista y las tendencias provino, en su mayoría, de los cambios en la iglesia católica y entre una intelectualidad católica. Luego, el interés se concentró en los movimientos de corte milenarista —donde los trabajos brasileños han sido pioneros—. En Centroamérica, en relación a la reconstrucción de las dinámicas entre lo religioso y lo social, los análisis “pioneros” priorizan ciertas prácticas —generalmente alrededor del universo cristiano en detrimento de una profundización sobre los imaginarios religiosos en los contextos estudiados. Para ello, habrá que desprenderse de las discusiones sin fin sobre qué es religión y pensar en cómo abordar, en la práctica investigativa, lo religioso en tanto fenómeno socialmente producido. De manera sucinta, puede decirse que en Guatemala los estudios sobre lo religioso se alimentan de tres o cuatro vertientes: los análisis antropológicos de corte culturalista, los estudios socio antropológicos que proponen una lectura sobre los fenómenos de conversión religiosa y la relación entre movimiento político e identidad religiosa, las investigaciones que dan cuenta de las transformaciones en las dinámicas religiosas (penetración del neo pentecostalismo, etc.) y por último, los trabajos que privilegian el tema de la “espiritualidad maya” como objeto de estudio.

En este apartado se intenta dar unas breves líneas aproximativas para abordar el tema de lo religioso y las formas de identificación relativas a lo “maya”. Aclaro, desde el inicio, el carácter aproximativo de este acercamiento en la medida en que refleja búsquedas preliminares sobre este tema.

Se habrá notado ya el uso del término de “lo religioso” en vez del de “religión”, siguiendo la corriente de algunos trabajos socio antropológicos que optan por esta categoría: la mirada no está puesta en el esquema que estructura una determinada religión, sino precisamente en los distintos procesos por los que atraviesan actores dentro del marco de *lo social*. Desde los grandes precursores de tales estudios, el enfoque se ha puesto en el papel de los fenómenos religiosos en los procesos de modernización. Esto ha impregnado de tal manera el quehacer antropológico que la religión, al designar un fenómeno distintivo, ha marcado una diferenciación de lo social en esferas o instancias separadas. Así, se ha puesto énfasis en las relaciones entre lo religioso y lo económico, lo religioso y lo político,

lo religioso y lo cultural, etcétera. El problema, como se percibe de algunas etnografías, es justamente que la distinción entre el campo de lo religioso y lo no religioso es difícil de aprehender. El uso que algunos le dan al término de “espiritualidad maya” denota que no se le considera como un espacio separado de la vida social sino por el contrario como la norma reguladora de la vida comunitaria. En estos casos, como señala Jean Paul Willaime citando a Kapani para el caso del hinduismo, preguntarle a un sujeto “¿Cuál es su religión?” equivale a preguntarle “¿cuál es su forma de vida?” (Willaime, 2003: 248).

Una de las premisas de este documento es, por lo tanto, la necesidad de problematizar el papel de lo religioso cuestionando el rol de equilibrista entre identidad y modernidad que le ha sido atribuido a los movimientos religiosos en Guatemala. El esfuerzo es alejarse de esa oposición construida entre religión y modernidad que, por un lado, tiene un enfoque reductor de lo religioso y que, por otro lado, da a pie a formular la tesis del desvanecimiento de lo religioso —como factor tradicional frente al progresivo advenimiento de los procesos de modernización. Una tesis que, en Guatemala, no sólo es difícil de sostener sino que además nos incita a interrogarnos sobre el papel que la antropología ha jugado para justificar ciertas visiones sobre lo étnico (el profundo etnocentrismo del que habla M. Camus en su análisis etnográfico sobre la Colonia Primero de Julio).

Al hablar de lo religioso, me estaré refiriendo —siguiendo a Danièle Hervieu Léger (1999: 19) a una “dimensión transversal del fenómeno humano, que trabaja, de manera activa o latente, explícita o implícita, todo el espesor de la realidad social, cultural o psicológica”. El tema de los “límites de la esfera religiosa” (la especificidad del campo de lo religioso) se ha cuestionado al poner énfasis en las dinámicas explícitamente e implícitamente religiosas que están presentes en todo el espacio de *lo social*. Como indica atinadamente esta socióloga en su obra “*El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*”, hace tiempo que los antropólogos han subrayado con fuerza que lo religioso es “otra cosa” que la “religión” (...); porque en tales sociedades la religión está en todos lados, “no está separada del conjunto de relaciones y de prácticas sociales” (Hervieu Léger, 1999: 20). Por ello, los modelos rígidos a partir de la noción de “religión institucionalizada” (Ibíd: 19) se revelan inadecuados para explicar el tenor de tales formas de religiosidad o de las experiencias intersticiales —por ejemplo entre catolicismo, pentecostalismo y el culto a Maximón. Para Hervieu Léger —siguiendo a Michel de Certeau, en el análisis sobre las dinámicas religiosas hay que incluir no solamente las “creencias” sino el conjunto de prácticas, comportamientos e instituciones a través de las cuales estas creencias *toman cuerpo*. En ese sentido se busca salir de la dicotomía entre religión institucional y prácticas religiosas — que, hasta cierto punto, la noción de “religiosidad popular” no ha resuelto en las lecturas antropológicas sobre el tema. Como señala Manuel Delgado, “como se ve, el problema, tanto para el científico social como para el especialista en temas de religión, se plantea como un intento de solventar el carácter enigmático, insólito y desconcertante de un campo semántico que se da en llamar la *religión popular*. Ésta existe en relación de oposición, dependencia o yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar *el catolicismo*, del que se acepta que es *la religión*, sin calificativos” (1993). Lo interesante, como apunta también Ana López, no es solamente constatar que lo que se ha denominado religiosidad popular no es marginal al “sistema

religioso oficial”, sino precisamente que los límites entre el campo de lo “sagrado” y lo “profano” son difusos y que, además, la dicotomía entre la *religión oficial* y la *religiosidad popular* no permite reflejar la articulación de estos “campos” (si seguimos asumiendo la distinción).

Desde un punto de vista socio histórico, tanto la organización socio económica, la política, el trabajo, la vida familiar, la educación, etcétera, están asociados a representaciones sobre el ser humano y el medio en el que se vive, dándole sentido a estos hechos socio culturales. Un sistema religioso produce o re produce un vínculo social no sólo a partir de la creación de redes institucionales sino, sobre todo, al definir un *universo de representaciones* a través del cual las personas y las colectividades expresan y ‘habitan’ una concepción del mundo y del ser humano en un espacio social definido históricamente. En otras palabras, lo religioso no se reduce a la organización de las prácticas religiosas sino a las formas en que estas prácticas *producen* sociedad. De tal manera que lo religioso crea un vínculo social *en el tiempo* (no sólo en relación a los mitos fundacionales sino como campo de memoria social) y *en el espacio* (creando diversas expresiones de pertenencia y de sociabilidad). Por ello, tanto en el plano institucional como comunitario, lo religioso tiene diferentes formas de “hacer sociedad”: las formas de sociabilidad y de las lógicas de identificación varían de un espacio a otro. Si, como afirmaba Max Weber (1996), lo religioso es *una forma particular de actuar en comunidad*, entonces este *actuar en comunidad* es distinto de una experiencia religiosa a otra e incluso al interior de una misma institucionalidad religiosa (Willaime, 2003: 262). Esta forma particular de actuar en comunidad designa a la vez un conjunto de creencias, de valores, de ritos y de prácticas sociales. Por lo tanto, *lo religioso* encierra una forma dinámica de identificación social – que va más allá de los rituales religiosos establecidos. Aún cuando las etnografías del proyecto de Mayanización no ahonden en las especificidades simbólicas de los espacios considerados, se tratará de analizar, en el siguiente apartado, cómo el discurso de la espiritualidad maya refleja –si es que lo hace– las particularidades del “*actuar en comunidad*” en tales espacios.

## 2 ESPIRITUALIDAD MAYA: ¿UN NÚCLEO COMÚN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA?

En este documento se toman como punto de partida los elementos que las etnografías proporcionan en torno al discurso de la espiritualidad maya y las prácticas religiosas que los investigadores detectaron en los ámbitos de estudio seleccionados. Las fuentes del presente documento son, por lo tanto, las etnografías –lo cual representa un acotamiento del análisis.

Lo primero que salta a la vista después de una revisión pausada de tales etnografías, es la falta de consenso sobre el término “espiritualidad maya”, aunque todos/as la planteen como un elemento de revalorización étnica. En general, encuentro que se tiene mayor facilidad para referirse a las ceremonias mayas como elemento aglutinador de la espiritualidad. En algunos textos, es posible detectar una separación entre lo que se designa como *ceremonia maya* y los ritos religiosos de las comunidades estudiadas. Así, David García en su análisis etnográfico en tres comunidades de Chisec, introduce el término de “formas

institucionalizadas de ceremonias mayas” para definir las ceremonias —como las que se incentivaron en el sitio arqueológico de Cancuén que integran elementos mayanizados como “el simbolismo de los colores, la cruz cosmogónica, la cuenta de los días” manejando el calendario sagrado maya. En otras palabras, se está hablando de ritos que recogen una modalidad “estandarizada” por organizaciones mayas de Occidente, como por ejemplo, la rememoración del paso de la tierra alrededor del sol, al señalar con el círculo y el cuadrángulo cosmogónico la base donde se depositan toda clase de resinas aromáticas y velas de colores (rojo para el sol, amarillo para la lluvia, azul celeste para el cielo, verde para la naturaleza, blanco para el aire, negro para la caída del sol, y las de cebo para los difuntos (Sac Coyoy, sf: 21). En ese sentido se habla de “espiritualidad mayanizadora” cuando se identifican aquellos elementos que, siendo externos a las expresiones religiosas comunitarias, influyen en la “mayanización” de las prácticas religiosas.

El análisis de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG), nos da algunos indicios de lo que se podría denominar el núcleo de prácticas de la espiritualidad maya — resultado de un proceso de unificación y normalización de los ritos. Si se trata de sintetizar los elementos que la antropóloga recoge para el caso de la ASMG (las celebraciones, los ritmos, la relación con los pacientes, el rol de los *ajq'ijab'*, del *k'amalb'e* o *pedidor* en la ceremonia, las prácticas rituales, etc.), podrían identificarse cinco elementos que definen el núcleo *común* de la espiritualidad maya:<sup>3</sup>

- a) La existencia de un universo poblado de divinidades (lo sagrado): los cerros, montañas, nacimientos de agua, etcétera, espíritus de los abuelos o fuerzas del cosmos — *Tz'aqol B'itol* (madre y padre), *Uk'ux kaj uk'ux ulew* (corazón del cielo y corazón de la tierra) *Tepeu Q'uq'umatz'* (la energía fecundadora y la materia creadora) .
- b) Los seres humanos buscan el favor de tales divinidades con la ayuda de rituales (ritos propiciatorios, ceremonias colectivas, etc.) para curar una enfermedad o mal, limpiar de alguna mala influencia o maleficio hecho por otra persona, garantizar abundancia en la siembra o negocio, resolver problemas familiares o afectivos, asegurar la protección de personas y bienes, y para conseguir algo que se busque, como trabajo o vivienda” .
- c) Existe un conjunto de *normas de conducta* no sólo para el momento de la celebración del rito sino que funciona como un código que regula la vida comunitaria. En ese sentido, se habla también de un registro ético que provee parámetros de interpretación sobre la realidad.
- d) La existencia de los mediadores de lo sagrado *ajq'ijab'* “sacerdotes mayas” o guías espirituales que se encargan de presidir los ritos y de transmitir los conocimientos relativos al mundo de lo sagrado. A su vez, los *nawales* son intercesores entre los guías espirituales y las fuerzas del cosmos llamadas *Ajaw* que es madre y padre a la vez. <sup>4</sup>
- e) Todos estos elementos, conforman una armazón ideológica que alimenta un sentido de pertenencia comunitaria.

3 De hecho, estos elementos son identificables en lo que en teoría se define como el corpus o “esqueleto” de los sistemas religiosos.

4 Edgar Esquit en su análisis etnográfico de Comalapa, señala que “un término más riguroso para especificar lo que en español se conoce como *nawal* sería, *rajawal q'ij*, es decir el destino marcado por la fecha del nacimiento”.



Los cinco elementos se encuentran también en las prácticas religiosas comunitarias. Sin embargo, éstas están arraigadas en la vida colectiva presentando niveles o matices con respecto a este núcleo *normalizador* de la espiritualidad maya. En ciertos casos (Chisec, la Escuela Pedro Molina, San Juan Comalapa, San Pedro La Laguna, Jacaltenango, entre otros), la ceremonia maya se ha convertido en un mecanismo explícito que instituye el discurso mayanizador. Con respecto a los guías espirituales, se advierten grados de diferenciación entre los guías mayas (pertenecientes a organizaciones mayas) y los ancianos que viven en la comunidad. La figura del *ajq'ij* tiene un sentido, si no múltiple al menos diverso, según el contexto socio cultural en el que este trabaja. Sin repetir la tipología que Ana López, siguiendo a Andrea Althoff, presenta en su trabajo etnográfico, hay que señalar que el significado del “mediador de lo sagrado” cobra relevancia en relación a lo *vivido* –desde una perspectiva comunitaria. De hecho, la forma *tradicional* de nombrar al “mediador/guía espiritual” en San Juan Sacatepéquez (*kamöl b'ey*), en Jacaltenango, en Chisec o en Quezaltepeque (los padrinos de las cofradías) refleja el nexo íntimo entre la función de estos guías espirituales y la organización social. En el caso de los *q'eqchi'*, “la espiritualidad no es solamente una forma de entender la vida, sino es la forma en que se puede vivir”. Por eso es que, en muchos casos, se señala una desvinculación de la figura del *ajq'ij* (referente del discurso mayanizador) y de los guías espirituales que viven en las comunidades rurales –siendo parte vital del sistema de organización social. La introducción de la espiritualidad *mayanizadora*<sup>5</sup>, a través de actividades de formación promovidas por ciertas organizaciones mayas, indica que ciertos patrones, normas y/o conocimientos –generalmente en torno a la *ceremonia maya* no son conocidos por los ancianos: “(...)lo maya está introduciendo nuevos elementos que los *q'eqchi'*es no conocían antes y de los cuales aún están aprendiendo sus significados”. A pesar de los talleres de formación o de la práctica periódica de ceremonias mayas, en varios casos (Comalapa, Chisec, Choatalum, Jacaltenango...) el discurso no ha llegado a permear totalmente con elementos mayanizados las actividades rituales comunitarias. En Jacaltenango, donde se promueven las ceremonias mayas a través de centros educativos, los estudiantes y docentes han incluso observado las diferencias entre las ceremonias mayas practicadas por *ajq'ijab'* de otras regiones lingüísticas y los ritos socio religiosos *popti'*. En el área *ch'orti'*, es claro el desfase entre el discurso de los líderes mayas nacionales y las prácticas de “los espiritualistas locales”<sup>6</sup>:

“Los dirigentes dan énfasis a los grandes conceptos y valores de la “cosmovisión maya”, como el calendario, el equilibrio entre las entidades espirituales y la ciencia avanzada de los antiguos, pero es raro que reconozcan que la cultura doméstica *cotidiana* de las aldeas (...). 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 sacerdotes mayas occidentales que les han visitado (...). Irónicamente, los dirigentes nacionales utilizan los libros de Girard sobre las cofradías para enseñar la cosmovisión maya a los campesinos *ch'orti'*, mientras que los padrinos que siguen practicando mucho de lo que escribía Girard no son invitados” (cursivas mías).

5 Término utilizado por David García en su etnografía.

6 Término utilizado por B. Metz en su etnografía sobre el área *ch'orti'*.

Por consiguiente, al retomar los resultados de las etnografías en torno a la promoción de la espiritualidad maya, emergen dos “tipos” de evidencias –obviamente con *tonalidades* diversas dependiendo del espacio de estudio y de las interpretaciones de los y las etnógrafas/os:

*Primera evidencia:* la percepción de la práctica de la espiritualidad maya como un valor cultural (en la lógica de la promoción y fortalecimiento de la cultura) – teniendo claridad sobre la importancias de las reivindicaciones que asocian lo religioso con lo identitario. Una estrategia dentro de esa percepción es la visibilización e institucionalización de la “ceremonia maya” (como mecanismo instituyente de lo maya).

*Segunda evidencia:* Entre el discurso de la espiritualidad maya o las prácticas en torno a la *espiritualidad mayanizadora* y la cotidianeidad de la organización comunitaria, existe una brecha –a la cual los actores locales se refieren con mayor facilidad. En ese sentido, algunos etnógrafos insisten en ciertos elementos relativos a la organización ritual de la ceremonia maya son “externos” a las expresiones socio religiosas comunitarias.

Aunque el objetivo que se persigue es distinto, el ángulo reductor con el que se le da énfasis a la ceremonia maya (delimitando en la esfera pública las prácticas concernientes a lo religioso), está alimentando –como subraya Aura Cumes– una forma de entender *lo étnico como cultura y la cultura como folklor*: “símbolos culturales como los trajes, las danzas, (...), las religiones indígenas, etc. se admiran en representaciones que de ello se hace frecuentemente en actos culturales, pero estos no rigen la vida cotidiana...”. Los riesgos de enfatizar en las ceremonias mayas como un eje de *activismo cultural* son, por un lado, reforzar la dinámicas de estetización de lo étnico y, por otro lado, la despolitización de toda reivindicación cultural en la medida en que los sujetos sociales las perciben únicamente como símbolo de folklor, sin intersecciones con su vida diaria o con sus luchas cotidianas. Así, en las opiniones recogidas por los etnógrafos, sobresalen por ejemplo las opiniones que reflejan cómo la espiritualidad maya se percibe como símbolo o descriptor “formal” de la identidad maya.

Por otra parte, la mayanización de las prácticas religiosas a través de diversos agentes (instituciones nacionales o gubernamentales, organizaciones mayas, escuelas, actos públicos, actividades en relación a lugares sagrados, etc.) tal vez no esté provocando una “crisis de identidad” –como señala David García– pero sí está introduciendo algunas interrogantes en torno a la apropiación de la tradición religiosa. De hecho, son estas lógicas de apropiación las que permiten a los sujetos sociales situar sus creencias en un *dispositivo ideológico* que nutre el sentimiento de pertenencia comunitaria, como lo demuestran los itinerarios de los comalapenses *convertidos* a la espiritualidad maya –reconociendo que “fueron procesos importantes los que los llevaron a *tomar la vara*, es decir a volverse guías espirituales”. El dispositivo ideológico conlleva dos procesos –o si se quiere, la inscripción en tal dispositivo ideológico tiene dos facetas. Por un lado, la *espiritualidad maya* se convierte en un recurso subjetivo o en un registro ético, con criterios de lectura sobre su realidad y experiencia social –criterios alternativos a lo hasta ahora “vivido” en la estructura comunitaria. Es ahí donde se podría apreciar, como en el caso de San Pedro La Laguna, cuál es el rol que la *mayanización* juega en los nuevos equilibrios y configuraciones del mapa de lo religioso –reproduciendo la tensión entre lo que da sentido a la pertenencia y lo que regula la

relación con los *otros*. Por otro lado, las actividades que buscan la apropiación de la tradición religiosa maya –de su historia, de sus significados, de sus textos sagrados y sus diversas interpretaciones, de sus ritos, etc. permitieron que los sujetos sociales forjen un sentido de pertenencia a una comunidad que es efectiva en el *presente* pero que a la vez se legitima por el pasado. En la primera lógica, la experiencia religiosa se conjuga con una identificación de una historia común al mismo tiempo que remite a hábitos de comportamiento en la vida cotidiana. En el caso de Choatalum, San Martín Jilotepeque, esta lógica se evidencia por ejemplo en las actividades que promueve la organización Saqbe’:

“...Se habla de elementos cercanos a los que se les dan contenidos míticos para establecer la relación los “los abuelos, los ancestros” (...). En otros talleres se hace un repaso de la historia “desde nuestros abuelos” y sus valores, pasando por la invasión y la colonia para llegar al conflicto armado. Se pretende de nuevo una valorización de su identidad. Finalmente, existe un espacio dedicado a explicar la medicina maya, el uso de hierbas, la espiritualidad, el uso de velas e inciensos, que es lo que muchos confunden con “las ceremonias”.

En la segunda lógica, la espiritualidad maya puede convertirse en el medio para definir la alteridad de su grupo de pertenencia: lo religioso representaría entonces el recurso esencial para ser parte de tal grupo y para legitimar su orden interior. Para el caso q’eqchi’ se llega así a afirmar que “las ceremonias (...) pueden ser representaciones de una identidad en proceso de cambio, en proceso de concebirse como parte de un todo más amplio, que es el Pueblo Maya. Aunque insipiente, esa nueva identidad expresada ritualmente, está latente”. En este proceso, la experiencia religiosa es vivida como un “trabajo de memoria” como lo demuestran los murales de Comalapa y las diversas actividades que los etnógrafos describen alrededor de las celebraciones de la ceremonia maya. Esta última introduce una referencia a la continuidad –“la continuidad de nuestra cultura, la continuidad de la historia de los abuelos”, etc. En ese sentido, el rito religioso es un acto tanto de rememoración como de conmemoración del pasado que sitúa el sentido mítico de la comunidad y de lo maya. Estos actos, al tener ya una forma normalizada, se constituyen así en símbolos de ese pasado del cual la cultura maya es portadora. La normalización e institucionalización de las prácticas religiosas –como por ejemplo la formación de sacerdotes mayas<sup>7</sup> garantiza la permanencia de un marco de memoria religiosa que sirve de referente identitario al fomentar el sentimiento de pertenencia a una comunidad espiritual más amplia que el referente comunitario k’iche, kaqchiquel, q’eqchi’, popotí, ch’orti’, etcétera. Se trata, por lo tanto, no sólo de un acto de memoria sino de la vitalización de una práctica –interpretando al mismo tiempo su abandono como un elemento que explica la descomposición del vínculo socio cultural, como sostiene B. Metz para el caso ch’orti’: “Muchos ancianos dicen que Dios les ha abandonado por su falta de rituales tradicionales, de obediencia y de respeto,

7 Así lo expresa Ana López en su análisis etnográfico de la ASMG: “El entrenamiento de los ajq’ijab’ tradicionalmente se realiza bajo la tutela de un anciano, aunque, de acuerdo a Morales, esto está cambiando, adquiriendo una forma que se asemeja más a una escuela para guías espirituales. La primera de las tres fases de preparación es la de iniciación en la espiritualidad, y dura un año. Al terminar la segunda fase, que también dura un año, reciben el sagrado fuego. La última fase culmina con el recibimiento chuchqajaw, que es el sacerdocio completo. Una ajq’ijab’, al finalizar su instrucción, debe tener clara cuál es y cómo cumplir su misión, además de ser ejemplo de conducta”.



no solamente hacia Dios, sino *entre sí*” (...) Parte de la ambigüedad en cuanto a lo ch’orti’, lo indígena y lo maya tiene que ver con el rechazo de las tradiciones espirituales” (cursivas mías). Estos actos « eternizan » a la comunidad y —lo que es aún más efectivo— la vuelven visible teniendo un doble registro: la tradición maya y la referencia identitaria local.

Sin embargo, el trabajo de memoria no es lineal: es contradictorio e involucra diversas lógicas. No es fácil comprender cómo se movilizan tales lógicas, por ejemplo cómo se entrecruzan los sentimientos de “vergüenza” por la pertenencia étnica (que la mayoría de etnografías recoge), la búsqueda de revalorización cultural, las luchas por la supervivencia económica, el rechazo a la ceremonia maya o por el contrario, su “purificación” de todo contenido o expresión católicos. Así, por lo menos en este nivel, las recomposiciones sobre la espiritualidad maya emergen de circulaciones complejas entre olvido y reapropiación, entre rechazo/experiencia reprimida y revalorización. Por eso es que, cuando uno se sumerge en las etnografías, nunca encontrará que las ceremonias que ahí se describen sean una reproducción idéntica de “la tradición maya”: hay una elección de elementos porque la continuidad de “lo maya” no cobra significado sino *en la discontinuidad* y en las contradicciones de la vida cotidiana de los habitantes. El caso ch’orti’ es, desde mi punto de vista, paradigmático: frente a las pertenencias contradictorias, ante una temporalidad y un espacio atravesado por lo internacional (cooperación), las lógicas nacionales del movimiento maya, las reivindicaciones ch’orti’, los intereses económicos, etc., la imaginación de una continuidad cultural se convierte en un medio subjetivo para manejar la discontinuidad que se vive como múltiples rupturas. Por ello, la reinención permanente del vínculo entre *tradición religiosa* y la referencia al pasado maya, es un vector de subjetividad que atenúa las discontinuidades que los sujetos viven en lo cotidiano —superando las contradicciones que emergen por ejemplo, en trayectorias como las de jóvenes popti’ que han emigrado a Estados Unidos, regresado a Jacaltenango y vuelto a insertarse en la vida comunitaria. Por consiguiente, el trabajo de la memoria a nivel individual —como el que Esquit encuentra en las experiencias de algunas personas que integran la Asociación de Sacerdotes Mayas Oxlajuj B’atz en Comalapa— es al mismo tiempo un mecanismo para inscribir la religiosidad personal en el espacio social.

Esto tal vez explique por qué en muchos casos cuando se habla de “espiritualidad maya” se esté aludiendo a un referente construido sobre un pasado del que no se quiere hablar, del que se tiene vergüenza o que se quiere olvidar, a la vez que se hace referencia a un pasado mítico o a la recuperación de algunos patrones culturales como el idioma: los procesos identitarios son caminos sinuosos en los que, además, interfiere la estructura racista en medio de la cual estos procesos se construyen.

Finalmente, puede observarse que al trabajar como lógica de identificación, lo religioso también refleja líneas de continuidad con otras lógicas como las que se tejen alrededor del idioma o la educación. En particular, resalta el argumento sobre la práctica de la espiritualidad como una “forma de regresar al pasado” o asociada al “atraso”; argumento que también se enuncia para el caso del idioma. Este es un tema que las etnografías abordan con recurrencia. Una recurrencia que permite interrogarnos cómo esta dicotomía entre tradición y modernidad es internalizada por los sujetos sociales. No se trata solamente de una visión que se refleja en los trabajos y análisis sobre identidad, movimiento maya

o etnicidad en Guatemala. Se trata de un imaginario que se ha construido a partir de “lo comunitario”, refuncionalizando la dicotomía indígena/ladino sin poner en cuestión las dinámicas de desigualdad económica, de racismo y de mantenimiento de relaciones tutelares. Al respecto, es interesante constatar que varias organizaciones mayas –aún cuando persiguen desmitificar el imaginario de “lo tradicional” reproducen tal dicotomía al separar entre tradición religiosa comunitaria (con sus características respectivas y con una historia cargada de intersecciones con otras lógicas religiosas) y espiritualidad maya. Sin embargo, como sugiere Christopher N. Jones en su trabajo sobre San Juan Sacatepéquez, *las prácticas desmitifican las tipologías simplistas que separan lo moderno de lo tradicional*: de hecho, se observa a nivel religioso “una actualidad híbrida que se vive con naturalidad”. Ese presente híbrido es el que pretendo abordar en el siguiente apartado, tomando algunas etnografías como foco de análisis.<sup>8</sup>

### 3 ACTUALIDAD HÍBRIDA DE LA ESPIRITUALIDAD MAYA

La organización, la historia y las prácticas *religiosas* que se abordan en las etnografías, reflejan la importancia de no separar la espiritualidad maya del resto de experiencias religiosas. Más bien, parece que en el análisis de lo religioso se impone la revisión de cómo se enlazan distintas dinámicas, si lo que se pretende es entender cómo la mayanización está atravesada por itinerarios de identificación *múltiples y dispersos*.

Una vez más, es particularmente notable el acento que las etnografías ponen en relación a la ceremonia maya como mecanismo *mayanizador* o como punta de lanza de la espiritualidad *mayanizadora*. Se intenta percibir hasta qué punto la ceremonia maya es practicada, aceptada por estudiantes, habitantes de las comunidades, maestras/os o funcionarios públicos. También se deduce de algunas etnografías, cómo la visibilización de la “ceremonia maya” introduce nuevos elementos al paisaje de lo religioso en los espacios estudiados y cómo se compagina con las prácticas religiosas comunitarias.

Uno de los temas recurrentes, en especial en la región del altiplano central, es la “disputa de sentido” –como lo denomina Santiago Bastos– entre la espiritualidad maya y las iglesias católicas y evangélicas con una clara posición de censura ante el discurso mayanista; siendo la celebración de las ceremonias mayas, el rostro visible de tal disputa. Se trata, al parecer, de una dinámica con múltiples facetas e intensidades distintas. Por un lado, está la presencia histórica de la Iglesia Católica –con lógicas diferentes por ejemplo en San Martín Jilotepeque o en Chisec. Por otro lado, existen diversos itinerarios en el mantenimiento de las prácticas socio religiosas (organizadas por ejemplo alrededor de las cofradías). También son relevantes, en el contexto de esa disputa, las contradicciones que se generaron durante el período de la violencia en los años ochenta que marcan tanto las adhesiones religiosas como las formas de relacionarse entre sí. Y finalmente, no hay que olvidar que lo religioso es un fuerte elemento de auto identificación. Así, no es sorprendente encontrar en varios relatos, que las personas estén de acuerdo con la recuperación de patrones culturales como el idioma, la numeración maya, etcétera.

<sup>8</sup> Se trata principalmente de Chisec, San Pedro La Laguna, San Juan Sacatepéquez, Choatalum, Comalapa y Sra. María Visitación.

pero no están dispuestos a dejar de ser evangélicos o católicos –si ese fuera el caso. Esto implica un reto para la lectura de estos fenómenos tratando de no reducirla a una visión dicotómica, partiendo de estereotipos (“si se asume lo maya, no puede alguien asumirse como evangélico” o “un guía espiritual no puede ser catequista”, etc.) o de categorías *encajonadoras* de la experiencia religiosa.

Lo que las etnografías muestran es un rostro diverso del llamado “sincretismo religioso” y en particular del sincretismo cristiano maya. Incluso se observa una cierta incomodidad de los etnógrafos/as con el término (sincretismo) porque, como señalamos, hay varias lógicas en juego. Las descripciones sobre las tensiones en relación a las prácticas socio religiosas, también proveen matices con respecto al rol jugado por Acción Católica como uno de los agentes que trastocaron las estructuras comunitarias y sus secuelas en el presente. Me parece que éste es un tema que falta por abordar de manera profunda en la investigación historiográfica y antropológica guatemalteca. Aunque no se pretende aquí dar cuenta de los casos estudiados por diversos autores en relación a la implantación de Acción Católica, uno de los argumentos centrales de dichos análisis es el proceso de “secularización” de las sociedades rurales problematizando la “entrada a la modernidad” o como señalan Bastos y Camus (2003: 33) analizando cómo el “ser indígena” entra en un proceso de modernización (cf. Le Bot, 1992; Cabarrús, 1979; Falla, 1978; Fischer y Brown, 1996; Bastos y Camus, 2003; etc.). Se podría afirmar que éste es el cuerpo analítico que enmarca los tres argumentos recurrentes en torno a la emergencia de Acción Católica Rural y las dinámicas de transformación en el ámbito rural (Ponciano, 2006).

1. El desarrollo de otra forma de socialización religiosa y de comportamiento social que reta las estructuras de organización cívico religiosas de ciertas comunidades indígenas
2. Su rol de bisagra entre movimiento de modernización e identidad
3. La capitalización de una fuerza social campesina

De tal cuenta que Acción Católica Rural es considerada como bisagra entre proceso de modernización y recomposición identitaria –reproduciendo lógicas sociales de estructuración/ desestructuración, constituyendo “campos de disputa” en torno a la autonomía del sujeto, la recomposición de las representaciones de las creencias, de las significaciones sociales y la pérdida de influencia de las instituciones *tradicionales* (ibid). Esta lectura centra su atención en la eclosión de un *movimiento indígena*, como un intento de articulación entre identidad y modernidad. Como escribiera Le Bot, este tipo de movimiento indígena aspira “a modernizar la comunidad y no a indianizar la modernidad (...). En vez de hacer referencia a un ser comunitario a histórico, a un pasado inscrito en el mito, estos movimientos se constituyen (...) para influir en la historia presente y preparar el futuro. Movilizan sectores de la comunidad en nombre de la formación de una nueva comunidad » (1992: 49; 243).

Sin embargo, a la luz de los datos que nos proporcionan algunas etnografías, parece ahora imprescindible cuestionar la univocidad de la llamada “entrada a la modernidad” y la universalización de las trayectorias de secularización y; en segundo lugar, es necesario problematizar (lo que no hace Le Bot, por ejemplo) el rol de equilibrista entre identidad



y modernidad atribuido a AC como “*liberadora*” de creencias (desde un punto de vista eurocéntrico) que permiten el “nuevo resurgimiento étnico entre los catequistas” (Wilson 1999: 156). Queda igualmente por investigar a fondo— a partir de los datos exploratorios que nos ofrecen las etnografías de Chisec, San Juan Sacatepéquez o Choatalum cómo la confrontación triangular *Iglesias cristianas / prácticas religiosas comunitarias / espiritualidad maya* puede entenderse como una relación compleja que implica también acercamientos continuos, por ejemplo en las relaciones entre ajq’ij y catequistas.

Uno de los aspectos de dicha complejidad es, como apunta Brent Metz, reconocer cómo el contenido maya atraviesa la cotidianeidad de la vida campesina (en los espacios “campesinos”) o de la vida diaria “a secas” —cuando se trata de espacios como San Juan Sacatepéquez donde está presente una diversidad de lógicas. A veces ni los mismos actores (en este caso, el autor hace referencia a los campesinos ch’orti’s y a los dirigentes nacionales del *movimiento maya*) le dan importancia a esos pequeños y múltiples gestos de la vida diaria, prefiriendo darle “énfasis a los grandes conceptos y valores de la ‘cosmovisión maya’, como el calendario, el equilibrio entre las entidades espirituales y la ciencia avanzada de los antiguos”. Esos múltiples gestos o prácticas, a pesar de expresarse en forma trunca —por condicionamientos históricos de exclusión y dominación— son el sustento del imaginario religioso de las y los sujetos sociales considerados en las etnografías. Como sugieren los etnógrafos para el caso de Sta. María Visitación:

“en una primera impresión no existe una relación que explícitamente formule una forma de pensamiento y sentimiento sobre el territorio, que de cuenta del mundo, las partes que lo conforman y el sentido de orden que produce. Pero en la vida diaria y en diversos escenarios, se producen una serie de prácticas y discursos, que pese a ser fragmentarios dan cuenta de las representaciones de la población frente al mundo natural. Entre ellas se destacan el agradecimiento al sol y a la lluvia, así como el regocijo contestado con quemas de incienso cuando la naturaleza provee lo que los cultivos necesitan y la tierra produce los alimentos. Los bosques, los cerros, los nacimientos de agua, son respetados como lugares que definen la identidad del pueblo. Aunque tamizados por la cosmogénesis católica o evangélica, las relaciones con la naturaleza están antecedidas por el pedir permiso, el agradecimiento y el respeto. No es una súplica, ni un acto de separación racional que implique causa efecto, es una suerte de conmemoración, un sentimiento de regocijo; esto es, una relación autopoiética que va más allá de la razón y la fe, más cercana al corazón y al sentimiento”.

Abordar este tema en términos de las reivindicaciones asumidas en el seno de las organizaciones mayas, es bastante delicado —justamente porque toca uno de los puntos más sensibles de la persona y, por ende, de la construcción del sentimiento de pertenencia identitaria. Evidentemente, uno de los puntos críticos es poner atención tanto *al rechazo de la “actualidad híbrida” de las prácticas religiosas* (por ejemplo, a algunos líderes mayas les resulta injustificable que todavía se “mezclen” prácticas católicas con ritos religiosos mayas, mientras que para guías espirituales comunitarios es algo que no representa problema.), como *a la inadvertencia u omisión de los discursos y prácticas que sostienen la experiencia religiosa* y que, por consiguiente, le dan vida y le imprimen sentido a las relaciones sociales en el espacio de la cotidianeidad. En otras palabras, lo que para ojos del activista maya o del

*científico social* pueden ser dinámicas mutuamente excluyentes, son dinámicas a partir de las cuales los/las sujetos no sólo se reconocen como tales sino que también estructuran los eventos que marcan su propia existencia. El nacimiento es uno de ellos. Como indican Tally y Chavajay en el caso de San Pedro La Laguna, “todas las mujeres antes y después de dar a luz, no importando la religión, utilizan los servicios de una comadrona porque desean saber si el bebé trae un don o no”.

Otro de los fenómenos que trastoca el campo de lo religioso, es la globalización y su impacto en los espacios estudiados. Donde quiera que nos ubiquemos en el mapa, las posturas ante lo étnico están atravesadas por el fenómeno de la globalización con diversos efectos –a veces devastadores– en las poblaciones consideradas. En el contexto de lo religioso, las etnografías traducen imágenes de un inmenso “collage” donde se entrecruzan distintas búsquedas, interrogantes y dudas (de las cuales sobresalen, desde mi punto de vista, las de los jóvenes ya sea en las escuelas o institutos, en los barrios o en sus comunidades). Uno de los fenómenos que se aborda tangencialmente por los investigadores es la migración hacia el Norte y el impacto de las remesas en el terreno que nos ocupa. A esto también va vinculada la cada vez más expansiva actividad turística en ciertas regiones del país, como se hace explícito en el análisis que se presenta sobre San Pedro La Laguna.

Aunque no se reproduzcan en este apartado las descripciones sobre el impacto de las actividades turísticas en el proceso de mayanización en San Pedro La Laguna, sí se busca destacar algunas rutas de análisis a partir de dichas descripciones –alrededor del tema de lo religioso. De hecho, las relaciones entre prácticas turísticas y prácticas religiosas constituyen un universo de análisis específico en el campo socio antropológico. En ese sentido, es importante tener en cuenta sobre qué bases y sobre qué procesos surgen estas relaciones. Existen distintos niveles de “encuentros” (con otros turistas, con habitantes de San Pedro, con otra cultura, con otra sociedad, con otra naturaleza con otras personificaciones de “Dios”, etc.): la “otredad” es un elemento central de *movilización* del turismo religioso. Por lo tanto, son diversas las dinámicas que están en juego: la búsqueda de sí mismos, la búsqueda de Dios, la confrontación con *el* y *lo* otro, el escape de la vida cotidiana o el refugio en algo, en alguien, en *otro* lugar, en la naturaleza, en la experiencia comunitaria, etcétera. Es por ello que la reelaboración de la idea de “comunidad” resulta tan atractiva en el marco de “*vivir* una experiencia espiritual en comunidad” que resulte *fuera de lo ordinario*. En otras palabras, una de las atracciones centrales es tanto la posibilidad de un exilio temporal de la vida cotidiana como la oportunidad de reconstruir ésta última bajo otros términos: la posibilidad, en suma, de experimentar una vida paralela por un tiempo definido y probablemente con repercusiones no tan definidas en otros espacios y otras temporalidades.

En el caso de los programas de ecoturismo que incluyen visitas a guías espirituales y terapeutas de San Pedro, resaltan los tours organizados para turistas: el de la *Senda Sagrada* (visita a la casa de un ajq'ij, dando una explicación de su trabajo, con un momento dedicado al conocimiento de los *nawales* de los visitantes y un baño en el temascal) y el de la *Curación Maya* (visita a una curandera y huesera que les brinda un panorama explicativo de las plantas medicinales, teniendo la ocasión de preparar in situ una pomada de sábila y de asistir a una simulación de curación de huesos). También existen actividades especiales

como las Ceremonias Mayas, como las que se fomentan por el Museo Maya Tz'utujil, a las que pueden asistir turistas. Las actividades están enmarcadas por explicaciones sobre la cosmovisión maya, buscando que 1) los turistas además de espectadores, tengan una experiencia concreta de identificación con esos rituales (“que vivan en carne propia nuestra cultura”), 2) hacer visible no sólo la existencia sino la persistencia de tales prácticas, y 3) mostrar la espiritualidad como un elemento cultural vivo, “no como una colección de piedras”.

Sin embargo, en la concreción de estos objetivos se evidencian varios procesos que muestran la complejidad de las relaciones que se establecen entre turismo turistas promotores locales de turismo y población en general. En las experiencias del “más allá que un simple espectador” son elocuentes las representaciones que los turistas no solamente construyen a partir de la ceremonia maya sino cómo se empalman con sus expectativas y nociones previas al viaje turístico. Es revelador, a partir de la lluvia de ideas que sobre cultura maya, el etnógrafo le pide a dos turistas entrevistados y a partir de las preguntas recurrentes de los turistas luego de asistir a una ceremonia maya, cómo éstas reflejan un idea folklorizada y a contextualizada de “cultura maya” (acentuando aspectos como el calendario maya, el idioma, las ruinas, la astrología, los diferentes idiomas, la medicina tradicional, los textiles, las tortillas, los nawales). Aunque algunos incluyen elementos que vinculan esa cultura maya con la “modernidad” (Coca Cola, reggaetón, etc...), se identifican y “pulen” elementos culturales que se extraen del contexto en el que viven los habitantes de San Pedro. Obviamente, los procesos turísticos no son generalizables. Aunque esto no se desarrolle en los análisis etnográficos, la percepción de los turistas y de los habitantes ha de variar según el tipo de interacción turística. Además, las experiencias y las respuestas a los procesos turísticos también han de divergir dependiendo de las comunidades y del tipo de *turismo* difundido. Es, sin duda, diferente el efecto de una actividad excepcional realizada para un público *turista*, de aquel efecto que pueda tener una visita prolongada de turistas en un hogar local. También difiere la experiencia que tienen las/los sujetos que *se mueven* en el ambiente turístico (en la venta de artesanías, promoción de viajes, transportes, tours, museos, etc.) de los que tienen una conexión indirecta con éste o de los que no la tienen del todo.

Sin embargo y a pesar de las diferencias entre una experiencia y otra, queda en el ambiente comunitario un cuestionamiento sobre la promoción de “lo auténtico”. Existen desde tendencias deslegitimadoras del tipo “*lo que se les muestra a los turistas son puras babosadas*”<sup>9</sup> hasta reflexiones que cuestionan hasta qué punto la imagen de los mayas vehiculada por los folletos, guías, programas o mapas turísticos permanece afianzada en estereotipos que reformulan la idea que las “costumbres y las tradiciones” de los mayas son inamovibles/inalterables. Se ha abierto, desde mi punto de vista, un proceso importante de interiorización de lo que suponen las interacciones con el turista y la actividad del turismo. Desde un ángulo pragmático, ¿qué se le ofrece al *extranjero* como turismo espiritual? ¿Qué es lo que implica la “confección” de los “productos culturales que satisfacen la demanda por lo místico y exótico que comúnmente buscan los turistas mochileros post hippies”<sup>10</sup>?

9 Referencia a una entrevista también incluida en la etnografía de San Pedro.

10 Frase utilizada por Engel Tally y Josué Chavajay.

No creo apropiado hablar de *artificialidad* de tales experiencias sino más bien de su impacto sobre la vitalización de lo étnico –construidas a partir de nuevas y diferentes percepciones de la alteridad; es decir, donde se entrecruzan diferentes caras de la vida cotidiana y diferentes búsquedas del y de *lo otro*. Si bien hay una versión edulcorada de la cultura maya que se transmite al *turista*, queda claro, al menos en lo que a la “ceremonia maya” respecta, que esta versión no es fácilmente *asimilada* por los habitantes locales. En principio, la diversidad de experiencias no desemboca en una simple “iconización” de algunos elementos considerados como símbolos de la cultura maya: es notable, por ejemplo, que la mayoría de activistas mayas en San Pedro (quienes profesan una religión cristiana) no necesariamente orientan su vida cotidiana en base al calendario maya.

Queda también por explorar cómo se entrecruzan las expectativas que se tienen alrededor del chamanismo y del New Age, con los rituales de los guías espirituales locales. Sin contar con mayores indicios<sup>11</sup>, podría decirse que pueden “colarse” nociones del New Age en la experiencia que algunos denominan ya “neo chamánicas”. En particular, hay ciertas preocupaciones comunes que caracterizan al *turista espiritual*: la creencia en energías vitales, la búsqueda de un equilibrio con la naturaleza, una concepción del cosmos, el interés por las cualidades/creencias terapéuticas, y en términos generales, el “desarrollo del *self*”. Con los datos que tengo, no sabría decir, como lo hace Jacques Galinier (2006) para el caso de México y Perú, hasta qué punto estas manifestaciones religiosas pueden constituir una religión del tercer milenio en el contexto de un “renacimiento neo indígena”. Lo que sí se puede afirmar con Galinier, a partir de los datos de San Pedro, es que se trata de un proceso que va mucho más allá de ser un simple efecto de moda. Aparentemente, las actividades realizadas en el marco de los *tours turísticos* tienen afianzado un espacio de acción, como también lo tienen los rituales que se realizan de manera más íntima en casa de guías espirituales o en lugares específicos (para purificaciones, sanaciones, etc.). Quizá el primer tipo de actividades haya tenido un efecto positivo en la paulatina aceptación de los rituales mayas o en el caso contrario, haya provocado una mayor discusión sobre la espiritualidad maya y sus implicaciones en el marco comunitario. No pasa lo mismo en otros espacios fuera de los circuitos turísticos o al menos no tan expuestos a la actividad turística, como en Sta. María Visitación donde “al preguntarle a la gente sobre la espiritualidad maya, las respuestas eran vagas o simplemente no se contestaba nada”.

Ahora, hay otros factores que hay que considerar, empezando por las nuevas correlaciones de fuerza que se van delineando con la actividad turística. ¿Cuáles son los discursos que se legitiman alrededor de la espiritualidad maya? ¿Qué actividades cuentan con mayores recursos económicos? ¿Quién hace qué en el proceso turístico y cómo? ¿Qué mecanismos económicos se desplazan y cuáles se asientan? Indiscutiblemente, estas interrogantes marcan un vasto campo de investigación. Lo que aquí se puede advertir es que el turismo es otro componente explicativo de la actualidad híbrida de la experiencia religiosa y que esta “*actualidad híbrida*” conlleva recomposiciones de las relaciones de poder. Como se subraya en AVANCSO (2006: 21), la conjugación de las visiones religiosas “ha

11 Recuérdese que este documento es un análisis hecho a partir de 18 etnografías del proyecto de Mayanización. Sobre esos datos, hemos elaborado el artículo. Existe investigaciones específicas sobre este tema. De hecho, uno de los etnógrafos que participó en el proyecto (E. Tally) ha trabajado este tema en Guatemala.



dado como resultado la reconfiguración de una dinámica relacional particular en la que las creencias religiosas, los valores, las normas, los símbolos, los ritos y las formas de organización religiosa, están definidos por los marcos de interpretación de las personas desde sus partencias étnica, genérica y de clase/estrato”. En ese sentido, y en lo que atañe particularmente al tema de lo religioso, hay que problematizar la tendencia a utilizar la noción de sincretismo (como la noción de hibridez) como *un proceso neutral* enfatizando las significaciones positivas de las relaciones que emergen en dicho proceso. El “sincretismo”, con todas sus variantes y sus construcciones históricas, ha implicado siempre una lucha entre procesos hegemónicos y procesos de resistencia: una lucha, en suma, por la vida y la identidad.

#### 4 LO RELIGIOSO COMO ESPACIO DE LUCHA POLÍTICA

Lo religioso ha sido históricamente un campo de lucha – muy a pesar de los análisis sobre la secularización y la modernización de las “comunidades indígenas”. De hecho, lo que nos muestran las etnografías es que lo religioso está presente en múltiples escenarios (en los institutos, en las relaciones con los turistas, en las relaciones con sitios arqueológicos, en los conflictos de poder local, en las reivindicaciones en torno al conflicto armado, en las opciones personales de liderazgo, etc.). Precisamente esa presencia múltiple refleja cómo a través de diversas significaciones y expresiones simbólicas, los/las sujetos sociales tratan de responder a cuestionamientos sobre su relación con su espacio, con el tiempo, con su historia y su vida presente. ¿Cómo se asume la espiritualidad maya como bandera de lucha política identitaria? Hay, una vez más, diversos caminos. Se ha destacado, sin embargo, el vuelco político que se da a raíz del proceso y de los acuerdos de paz que ponen el acento en las reivindicaciones en torno al *pueblo maya*. Existen varias expresiones y prácticas políticas con respecto a este tema:

1. La visibilización de la espiritualidad maya está vista en conjunción con la reactivación de los idiomas mayas como *operadores* de la identidad maya.
2. El fomento de las expresiones religiosas propias del pueblo maya como un mecanismo de recuperación o de reapropiación de la historia. El retorno a las *fuentes*, a los *textos fundadores*, a los conocimientos de los abuelos, se percibe como una condición del proceso emancipador y de afirmación de lo Maya.
3. Una revitalización de las Alcaldías indígenas y en términos generales, una lucha por el poder municipal –que recupere el liderazgo de los guías espirituales.
4. Un esfuerzo de *normalización* de la espiritualidad maya como componente de una identidad maya transcomunitaria.
5. La reconstrucción de la represión y la violencia de los años ochenta, pero en particular de la lucha y procesos organizativos de los setenta y ochenta, asociada a una expresión más activa de la espiritualidad maya. Esta última se asume como un elemento que provee continuidad a la experiencia organizativa.<sup>12</sup>

12 Como se enuncia en el caso de Choatalum : Hay que “recuperar la unidad” que había “antes del conflicto”.



Sin embargo, existe un tema pendiente de analizar –aunque las etnografías nos provean de ciertos elementos en relación a cómo han, efectivamente, funcionado diversos mecanismos de represión de la *espiritualidad maya* y cómo ésta subvierte tales mecanismos, encontrando salidas bajo distintas expresiones o manifestaciones. El recurso del miedo, de la represión y de la prohibición (que las iglesias institucionales han, por ejemplo, utilizado para deslegitimar toda práctica religiosa que no estuviera conforme al dogma católico o evangélico) ha sido funcional...hasta cierto punto. Actualmente, se resaltan las recomposiciones de lo religioso –sobre todo a partir del impacto que han tenido por ejemplo las iglesias evangélicas y/o las *ráfagas globalizadoras*. Poco se ha hecho en relación a explicar la continuidad de estas recomposiciones para explicar ya no la sobrevivencia de tales prácticas sino los mecanismos de resistencia imbricadas en los procesos de (re)construcción identitarios. Aunque se ha invisibilizado el campo de lo religioso –de por sí sumamente complejo como “recurso *histórico* de resistencia”, hay que reconocer que la *escenificación* de la ceremonia maya y su progresiva afirmación como “hecho público” ha roto o por lo menos ha incidido en sacar a la espiritualidad maya del relativo silencio y anonimización que aún hoy en día hace que muchas personas se nieguen a hacer de conocimiento público su asistencia a ceremonias mayas. Lo que se ha promovido a través de las instituciones mayas nacionales es la vitalización de la espiritualidad maya como “acto pedagógico para conocer su historia” y como mecanismo de reafirmación positiva de la identidad maya. Hace falta, no obstante, que se reconozca –en términos políticos la multiplicidad de rostros que toma lo religioso como estrategia efectiva de resistencia. No ha habido un único sendero: estos han sido y son parte de los reacomodos frente a situaciones extra ordinarias. Por lo tanto, hay que ver dónde converge –como sugiere Carlos Díez<sup>13</sup> la dinámica política nacional con las dinámicas locales: el reconocer y conocer a fondo la diversidad de experiencias es una condición de la capacidad de incidencia. Metz lo señala de forma directa para el caso ch’orti’:

“En tal caso, no es de sorprender que algunos analistas hayan llegado a la conclusión de que los líderes nacionales tampoco entienden o aprecian al campesinado maya (cf. Cojti’ 1997: 94; Nelson, 1999: 132, 301; Bastos y Camus 2003: 313, 316, 279). Yo experimenté algo de esto en el Tercer Congreso de Pop Wuj en Quezaltenango, en 2003. Estoy muy agradecido por la invitación que me hicieron, pero quedé muy impresionado por la sofisticación del discurso, varios de los intelectuales k’iche’s allí presentes no tenían ningún interés en las personas marginadas como los ch’orti’s o el campesinado que todavía practica los principios del Pop Wuj. Los avances tienen que empezar con los intelectuales y desde ahí transmitirse hacia las bases”.

De las experiencias que las etnografías analizan, se extrae que la *espiritualidad maya* es abordada por las personas tanto como un asunto de *diferencia* como de *elección* de forma de vida y de valores. De ahí que la identificación como maya, desde esa vía, sea imaginada como una *condición activa* de resistencia cultural –aunque los itinerarios sean distintos. Por esa misma “condición activa”, los mecanismos “religiosos” de apropiación de lo maya están sumergidos en la vida cotidiana de los sujetos. Así, en el caso de las organizaciones de víctimas de Choatalum o de los guías espirituales de El Zapote en Chisec, la vitalización

13 Participación en el Taller Regional de Cobán (21septiembre 2006)).

de las prácticas religiosas va más allá de la lucha por el reconocimiento de su condición de víctimas de la guerra o del reconocimiento del sitio arqueológico de Cancuén como un lugar sagrado: es una forma de lucha (no solamente en el plano simbólico) por la toma de decisiones adentro y fuera de la comunidad.

La politización de la espiritualidad maya o, para ser más exacta, la espiritualidad maya como recurso político expresa también una redistribución de los criterios de identidad. Esta redistribución es, en primera instancia, de orden taxonómica: la *organización de realidad* se asienta sobre los significados que los habitantes le confieren, por ejemplo, a la introducción de la ceremonia maya. En segundo lugar, se trata de una redistribución espacial, es decir que a través de lo religioso, la "comunidad y/o lo "maya" no corresponde necesariamente a un espacio geográfico sino más bien a una figura trans espacial de adhesión identitaria. Y, en tercer lugar (y esto se toma menos en cuenta), se trata de un reordenamiento que introduce una dimensión social y económica al trastocar las formas de obtención, de gestión y de distribución de recursos —pero que no se limita a ello. Grosso modo, el uso político de lo religioso refleja en la práctica (no tanto en el discurso) las distintas búsquedas ante la desesperanza y/o ante la incertidumbre de la vida cotidiana —expresadas de manera contundente por los jóvenes. Que existan distintas búsquedas no significa necesariamente que lo político se diluya, sino sencillamente que lo maya como reivindicación política y social es una agenda abierta y no cerrada. Allí reside precisamente la potencialidad del vínculo entre lo religioso y lo político. Si observamos por ejemplo el caso de los comités de víctimas en Choatulum, vemos —como señala Santiago Bastos— “que se está produciendo un *tránsito al incorporar elementos mayanizantes al discurso de origen revolucionario y católico*. Así, (...) “lo maya” ha entrado ya en el discurso asociado a la violencia y al resarcimiento. Y en el caso de Choatulum, parece ser casi la única vía por la que este discurso se hace presente en la vida cotidiana de la gente, al menos de la gente organizada”.

Por otra parte, si uno se detiene en esa variedad de búsquedas (que pueden estar ligadas a la reconstitución de una memoria colectiva mítica o a la recuperación de la historia de lucha reciente<sup>14</sup>), puede observar que todas relativizan todo intento de control institucional (o lo están constantemente subvirtiendo). Paradójicamente, pareciera que la normalización o “estandarización” de los cánones —si es que ese término es aplicable de la espiritualidad maya no encuentra o no se vincula a las raíces *locales* ni a las dinámicas históricas de recomposición de lo religioso: “*es bonito aprender los costumbres de antes, pero es difícil borrar lo que hemos aprendido*”, dice un líder campesino en Quezaltepeque. En el plano comunitario existe una pluralización de las referencias religiosas, como lo demuestran los estudios sobre San Juan Sacatepéquez o San Pedro La Laguna. Una pluralización que funciona, de hecho, como advertencia a las instituciones mayas: como subraya Peter L. Berger (2001) a propósito de las instituciones religiosas, o se adaptan ellas mismas a esta situación o se refugian detrás de estructuras socio religiosas cada vez más rígidas o menos atentas a las diferentes expresiones de la espiritualidad maya.

El recurso de lo político destapa también muchos tabús, silencios y resquemores a nivel religioso. Está aún muy presente la experiencia de las décadas pasadas que culmina con un

14 Como en los casos de Comalapa y Choatulum (San Martín Jilorepeque).

desgarrador período de violencia. Todavía no se ha terminado de digerir el significado de las vinculaciones entre lo político y lo religioso en los años sesenta y setenta. A veces, da la impresión que las instituciones/organizaciones mayas, con excepción de las que se han constituido en torno a reivindicaciones sobre las consecuencias de la guerra, evaden este tema apoyándose en un registro utópico. Sin embargo, no hay que dejar de considerar que aunque existe un evidente desfase de esta posición con respecto a lo social, se introduce un vínculo con una dimensión utópica (“nuestras condiciones presentes no son inmutables”). Las entrevistas a los estudiantes de diversos establecimientos de San Pedro La Laguna

es el sentido de la ceremonia maya: es un universo que les resulta bastante nebuloso. Pero frases como “*Es un recuerdo que nos han dejado los mayas*” o “*Es una comunicación con nuestros antepasados (...)*” indican que la espiritualidad maya puede servir como referente frente a una condición social y económica cada vez más incierta y frente a la cual estos jóvenes se muestran muchas veces desencantados/as. La referencia religiosa en la vida cotidiana de las personas con las que los etnógrafos/as trabajaron es un hecho ineludible —como recurso de acción política: los sujetos sociales viven su religiosidad a partir de sus necesidades, sus esperanzas, su condición de género, sus interacciones con el “otro”, etc. Hace falta, entonces, rebasar la “exclusividad” en la que, algunas veces, se ha arrinconado a la espiritualidad maya dentro del movimiento —reconstituyendo su carácter emancipador.

Se ha intentado a lo largo del texto, compartir algunas líneas de análisis sobre la importancia de lo religioso en el proceso de *mayanización*. Como se ha dicho incontables veces, se trata de dinámicas complejas y a menudo contradictorias. Con este documento, se

sólo de prácticas religiosas (valores, ritos, discursos, etc.) sino de distintas trayectorias socio históricas. ¿Qué ha implicado la coexistencia de distintas visiones y prácticas religiosas en San Juan Sacatepéquez, en Comalapa, en Chisec, en Santa María Visitación, etc.? Debemos entonces dirigir la *lupa* analítica hacia ese laboratorio donde se plasman, en concreto, relaciones étnicas que están directamente conectadas con las luchas sociales —*más allá de la sobrevivencia*<sup>15</sup>.

Por ello es que sostenemos —como consideración final— que lo religioso sigue siendo un mecanismo de resistencia y de afirmación de lo maya; pero hace falta reconocer el carácter inédito que ese recurso tiene en la actualidad. Para que ese mecanismo se proyecte en el futuro es necesario asumir, en el plano de lucha política, sus múltiples facetas y contradicciones como recursos y no como limitantes de un proyecto nacional.


## BIBLIOGRAFÍA


- AVANCSO (2006) *La construcción de los significados de la identidad étnica, de género y clase en Jocotán y Quetzaltenango*. Cuaderno de Investigación No. 20.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003) *Entre el mecapal y el cielo: Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO & Cholsamaj.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (2005) “*Guía para los etnógrafos*”. Programa de Mayanización. Guatemala: FLACSO CIRMA.
- Berger, Peter, dir. (2001) *Le réenchantement du monde* (trad). Paris: Bayard.
- Cabarrús, Carlos (1979) *La cosmovisión K'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador: UCA
- Cojtí Cuxil, Demetrio (1997) *El movimiento maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.
- Delgado, Manuel (1993) “*La 'religiosidad popular': En torno a un falso problema*”. En: <http://inicio.es/de/cgarciam/Delgado.html>. *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Texto 10 08.
- Falla, Ricardo (1978) *Quiché rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilorenango, Quiché (1948 1970)*. Guatemala: USAC
- (1986) *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular*. Colección Teología Latinoamericana. Volumen 3. San Salvador: UCA Editores.
- Fischer, E. y R.M. Brown, eds. (1996) *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- Galinier, Jacques (2006) *Les néo indiens : Une religion du IIIe millénaire* En collaboration avec Antoinette Molinié. Paris : Odile Jacob
- Hervieu Léger, Danièle ((sf) “Religion: objet perdu et reconstruit. Un parcours de recherche” En: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/hervieu.pdf>
- (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”. En: Gilberto Giménez (org.), *Identidades Religiosas y Sociales en México*. México: UNAM, pp. 23 45.
- (1999) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Saint Amand Montrond: éditions FLAMMARION.
- Le Bot, Yvon (1992) “*La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*. Collection Hommes et Sociétés Paris : éditions KARTHALA”.


15 Título de un documento no publicado del instituto de investigación AVANCSO.


- Lehmann, David (2004) "La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, 65 aniversario. Número especial.
- Nelson, Diane M. (1999) *A finger in the wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press. Berkeley.
- Ponciano, Karen (2006) "Iglesia y Campesinos: construyendo un imaginario de lucha campesina en Guatemala". Artículo Inédito. Equipo de Imaginarios Sociales. AVANCSO, 2006.
- Sac Coyoy, Audelino (sf) *Los derechos Indígenas y la Espiritualidad Maya*. OIT, Versión electrónica: <http://www.oit.or.cr/unfip/estudios/Espiritualidad.htm>
- Weber, Max (1996) *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard
- Williame, Jean Paul (2003) La religion: un lien social articulé au don En *Qu'est ce que le religieux?* Revue du Mauss, No.22, 2<sup>e</sup>. sem. 2003. pp. 248 269.
- (2004) « L'approche sociologique des faits religieux ». *Actes de l'université d'automne Religions et modernité*. Direction générale de l'Enseignement scolaire. Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. Agosto 2004.
- Wilson, Richard (1999) *Resurgimiento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*. CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala: Magna Terra Ediciones.

## AUTORAS Y AUTORES DE ESTE VOLUMEN

	<p style="text-align: right;"><i>Waq' Q'anil Demetrio Cojtí Cuxil</i></p> <p>Maya Kaqchikel, originario de la Aldea Pachalí de Tecpán, Chimaltenango. Tiene un Doctorado en Comunicación Social por la Universidad de Lovaina, Bélgica y, una Maestría en Desarrollo por la Universidad del Valle de Guatemala (UVG). Ha sido profesor e investigador universitario, funcionario nacional y en organismos multilaterales, viceministro de Educación y consultor en diferentes organismos internacionales. Actualmente es consultor en el Programa de Valores Democráticos y Gerencia Política de la Organización de Estados Americanos (OEA) en Guatemala. Ha realizado investigaciones y publicaciones en el tema de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas y es miembro o cooperante voluntario en algunas instituciones y organizaciones civiles mayas.</p>
--	--

	<p style="text-align: right;"><i>Claudia Dary</i></p> <p>Antropóloga por la Universidad de San Carlos (USAC). Maestra y Candidata a Doctora en Antropología por la State University of New York (SUNY). Ha sido investigadora del Centro de Estudios Folklóricos (CEFOL), del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI USAC) y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Guatemala).</p>
---	--

	<p style="text-align: right;"><i>Cecilia Garcés</i></p> <p>Maestra en Ciencias Sociales con mención en Etnicidad y Multiculturalismo por el departamento de Sociología de la Universidad de Bristol, Inglaterra. Licenciada en Antropología por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) y con estudios en Ciencias Políticas en la Universidad Rafael Landívar (URL). Actualmente es catedrática en la Escuela de Historia de la USAC y en el Departamento de Psicología de la URL. Ha desarrollado investigaciones especializadas en discriminación y racismo, educación y salud, salud sexual y reproductiva y adolescencia.</p>
--	---

	<p style="text-align: right;"><i>Diana García</i></p> <p>Mujer mestiza. Licenciada en Zootecnia. Diploma y pensum cerrado de la maestría en Psicología Social y Violencia Política por la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Egresada del Diplomado de Estudios Superiores de Género y Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Guatemala).</p> <p>Con experiencia laboral en distintos sectores sociales, pero fundamentalmente orientada al fortalecimiento del movimiento campesino, y de mujeres indígenas y mestizas del campo.</p>
---	---

*Ramón González Ponciano*



Licenciado en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Doctor en antropología por la Universidad de Texas en Austin. Se ha desempeñado como investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centro América de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, California; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM UNAM). Sus investigaciones contemplan el estudio de las ideologías raciales, el examen comparativo de la antropología aplicada y el proyecto civilizatorio en México y Guatemala; la formación de la frontera México Guatemala; el turismo transfronterizo en México y Centroamérica; y el transnacionalismo entre los migrantes mesoamericanos en los Estados Unidos.

Su experiencia docente la ha desarrollado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, la Universidad de Texas en Austin y la Universidad de Stanford, California. Actualmente es investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor en el Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y profesor invitado en el Field Research Project de la Universidad de California en México.

*Sergio Mendizábal*



Etnólogo, Maestro y Candidato a Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM). En la Universidad Rafael Landívar se desempeña como investigador coordinador del área de estudios socioculturales del Instituto de Lingüística y Educación (ILE URL), con trabajo de investigación interdisciplinaria en la costa sur y en las zonas k'iche'ab, kaqchikela', q'eqchi'eb y q'emam, del occidente y el norte del país. Especialista en investigación acción participativa, con aplicación del enfoque de interculturalidad crítico transformativa. Docente de las Facultades de Ciencias de la Salud, Humanidades y Ciencias Políticas en la URL. Además, en el Programa de Maestría en Ciencias Sociales de FLACSO Guatemala y en el programa de Maestría en Antropología del Centro Universitario de Occidente de la Universidad de San Carlos (CUNOC USAC). En el año 2006 líder académico universitario en investigaciones socioculturales para el diseño, negociación y planificación del programa VLIR UOS.

*José Roberto Morales Sic*



Maya Achi de Rabinal. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Guatemala), tesis: *Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Maya Guatemalteco*. Licenciado en Teología por la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica con la tesis *Experiencia y Vivencia Religiosa en el Pop Wuj, Libro Sagrado de la Cultura Maya*.

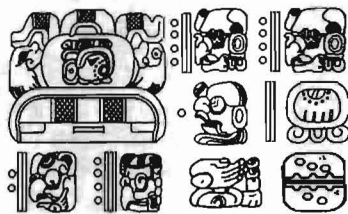
Ha sido docente y conferencista en Centroamérica y Estados Unidos de Norteamérica sobre temas de cosmovisión y espiritualidad maya, resolución de conflictos desde la perspectiva cosmogónica, derechos de los pueblos indígenas, racismo, discriminación y genocidio. Fundador de la organización Liga Maya Guatemala en San José Costa Rica. Actualmente es Coordinador del Programa Derechos de los Pueblos Indígenas del Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH Guatemala). Recibió un reconocimiento especial por la Universidad de Chicago, EE UU, por la lucha a favor de los derechos humanos en Guatemala. Delegado en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Viena, Austria.

*Karen Ponciano*



Egresada de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de San Carlos (USAC). Realizó estudios de maestría en el departamento de Estudios Internacionales de Desarrollo en la universidad de Roskilde, Dinamarca y obtuvo el Doctorado en Antropología Social en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, Francia. Ha trabajado los temas de participación de la sociedad civil en los procesos de paz en Guatemala y El Salvador, así como temas relativos a una visión crítica sobre el desarrollo en Guatemala a partir de reflexiones sobre *lo étnico*. Actualmente se desempeña como investigadora del área de Imaginarios Sociales de de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO), tratando el tema de los imaginarios de lucha campesina desde el ámbito de lo religioso.





⋮ B'aqun, ⋮ K'atun, ⋮ Tun  
⋮ Winaq, • Q'ij, ⋮ Imox, chi Iximulew.

Guatemala, 30 de octubre de 2007



Impreso en los talleres de  
litografía Nawal Wuj, en el mes de octubre de 2007

1era. Ave. 9 18 Zona 1, edificio Maya Samaj  
Teléfonos 2232 5959 y 2250 1008  
Guatemala, Guatemala C.A.  
lironawalwuj@yahoo.com