

La construcción de la identidad maya en Guatemala

Historia e implicaciones de un proceso político*

Santiago Bastos

Desde hace unas décadas, y sobre todo después de los peores años del conflicto armado interno, con las políticas genocidas del ejército las organizaciones indígenas de Guatemala se han embarcado en un proyecto que busca redefinir las injustas relaciones sociales y políticas en que está inmersa esta población. El proceso de construcción de una identidad “maya” como forma de auto-identificación, en medio del convulso contexto político guatemalteco, muestra los avatares y los contenidos que ha ido tomando dicho término, y además sirve para reflexionar sobre las implicaciones que esta forma de entenderse puede tener sobre la construcción étnica de Guatemala y toda Latinoamérica

PALABRAS CLAVE: Guatemala, etnicidad, mayas, movimiento indígena, multiculturalismo

For some decades now and especially after the worst days of the internal armed conflict were over, along with the army's genocidal policies, Guatemala's indigenous organizations have taken on a project that seeks to redefine the unfair social and political relations suffered by that country's population. The construction process of a “maya” identity, amidst the tumultuous Guatemalan political context, shows the transformations and changes in content undergone by the term itself. This process also allows us to reflect on the repercussions that this form of self-understanding might have on the ethnic construction in Guatemala and the whole of Latin America.

KEYWORDS: Guatemala, ethnicity, maya peoples, indigenous people, multiculturalism

SANTIAGO BASTOS: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.
santiagobastos@gmail.com

* Versiones previas de este artículo se presentaron en la mesa “Mayanización y vida cotidiana: identidad y discurso del movimiento en las comunidades indígenas”, en el V Congreso de Estudios Mayas (7 de agosto de 2003, Guatemala); y en la IX Conferencia Europea Maya “Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times” (7-12 de diciembre de 2004, Bonn). Agradezco a los dos dictaminadores de *Desacatos* su acuciosa lectura y sugerencias.

Desacatos, núm. 24, mayo-agosto 2007, pp. 197-214.

Recepción: 22 de agosto de 2005 / Aceptación: 6 de marzo de 2006

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

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

La revisión de esta historia ayuda a entender los cambios en la gestión política de la diferencia en Guatemala y toda Latinoamérica. También sirve para reflexionar en torno a los derroteros de la etnicidad como una dimensión de las relaciones sociales producto de construcciones históricas surgidas del contacto entre grupos de diferentes orígenes (Comaroff y Comaroff, 1992). En casos como el latinoamericano, hay que introducir la dimensión de *poder*, pues esta misma diferencia fue y es usada por uno de los grupos para justificar su dominio sobre los otros. La forma que toma este dominio puede ser variada, pero para entender cómo se desenvuelven actualmente las relaciones en las que están insertos los autodenominados mayas, debemos tomar en cuenta la desigualdad (*ibid.*) y el entorno político nacional-liberal (Williams, 1989) con su ideología de “progreso” que ve “lo blanco” como el fin teleológico (González Ponciano, 2004), y “lo occidental” como opuesto a “lo tradicional” (Alonso, 1994). Como veremos, la legitimación de “lo maya” y otras construcciones similares han provocado un cambio en estas vi-

siones, haciendo de lo étnico una herramienta de liberación que abre nuevas interrogantes.

EL SURGIMIENTO DE UN MOVIMIENTO INDÍGENA EN GUATEMALA

El desarrollo de la participación política de los indígenas en la historia contemporánea de Guatemala comienza con una variada serie de expresiones que no siempre aparecen directamente como políticas y que se dan a partir de la Revolución de 1944, toman forma en la década de 1950 y se generalizan en la de 1960. Tras las experiencias organizativas de la Revolución y la Reforma agraria (Handy, 1990), la Acción Católica y otras instituciones religiosas constituyen la base para el cuestionamiento a la gerontocracia vinculada con las cofradías y el sistema de doble alcaldía (Warren, 1978; Brintnall, 1979; Falla, 1980). De ahí se pasa a la “reconquista” del poder municipal por medio de la inserción —restringida— en los partidos políticos, sobre todo la Democracia Cristiana (Le Bot, 1992). Ya en la década de 1970, esta participación logra llegar hasta el mismo Congreso de la República e incluso se forma lo que sería un embrión de partido indígena (Falla, 1978). También crecen las expresiones campesinas y entrarán en un proceso de organización que se hará nacional y que en la forma del Comité de Unidad Campesina acabará ligándose con la opción guerrillera (Arias, 1985; Le Bot, 1995). También surgen las asociaciones culturales relacionadas con núcleos de jóvenes con estudios medios y superiores y que intentan revivir —o impedir que se pierdan— las tradiciones de sus pueblos (Cabarrús, 1975).

Todas estas expresiones se consideran a sí mismas ‘indígenas’, como puede apreciarse en los “Seminarios Indígenas” que cada año se reúnen durante la década de 1970, y en la “Coordinadora Nacional Indígena” que los convocaba (Cojtí, 1997; Bastos y Camus, 2003). En ciertos casos, este término apela más a características de clase asociadas con lo campesino; otras a una lucha contra la discriminación, y a veces está más relacionado con la diferencia cultural. El término ‘maya’ no es usado en estos ámbitos para autoreconocerse, pero sí forma parte del acervo utilizado. No en balde arqueólogos, epigrafistas y lingüistas



Santiago Bastos

Marcha organizada por el Espacio Coordinación y Convergencia Maya Waqib' Kej, 30 de marzo de 2004.

► 199

lo utilizan para referirse a elementos que van siendo considerados como propios (Fisher, 2001). Los antropólogos, al menos desde la década de 1930, lo usan para referirse de forma conjunta al núcleo cultural o civilizatorio que existe desde los tiempos clásicos y al que pertenecen los indígenas guatemaltecos que ahora buscan una participación política (Schackt, 2002). Así aparece la Academia del Idioma Maya-Ki-chè, formada en torno a este idioma en 1959 por Adrián Inés Chávez en Quetzaltenango (Fisher, 2001), o la Asociación pro Cultura Maya Quiché, en Santa Cruz del Quiché a inicios de la década de 1970. Estas iniciativas se relacionan sobre todo con las de los jóvenes estudiantes que ven en el rescate cultural su razón de ser.

El uso de la diferencia étnica y cultural como argumento de participación política y base de derechos apenas está desarrollado. Es de destacar la temprana aparición del Comité Cívico Xel-Ju en 1972 (Cajas, 1998), que ya desde su mismo nombre se plantea como una opción

abiertamente étnica (no es casualidad que surja en Quetzaltenango¹). En esta ciudad también se desarrolla el pensamiento que formalizan Carlos Guzmán Bockler y Jean Loup Hebert (1970). Su propuesta supone una forma de entender la historia de Guatemala desde una perspectiva claramente étnica: las luchas de clases en este país se viven como un enfrentamiento entre los indígenas explotados y los ladinos explotadores².

Este tipo de pensamiento basado en la diferencia cultural se difundió a lo largo de la década de 1970 y tiene un buen exponente en el grupo Cabracán, formado por uni-

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

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

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

LA TOMA DE POSTURA EN “EL PERIODO MÁS OSCURO”

Este desarrollo organizativo-ideológico en que está inmerso un sector de la población indígena guatemalteca se da en un entorno político que no le es favorable. Desde mediados de la década de 1950, la lucha contra el comunismo se convierte en la razón para castigar cualquier disenso político (Adams, 1970; Jonas, 1994; Figueroa Ibarra, 1991), y tras el surgimiento de las organizaciones armadas en la década de 1960, la población civil se convierte en el “enemigo interno” del Estado y de sus fuerzas armadas. Desde la década de 1970, las guerrillas se insertan en el altiplano indígena cada vez más organizado y la respuesta estatal será la represión (Carmack, 1991; Le Bot, 1995). Después del terremoto de 1976, la movilización social se radicaliza y la contrainsurgencia se generaliza, lo que da lugar a la espiral de concientización-represión-movilización-masacres-insurrección-tierra arrasada (Arias, 1985; Adams, 1991; ODHAG, 1998). Ese momento se convierte en lo que un activista maya llamaba “el periodo más oscuro” de la historia reciente de Guatemala: entre finales de la década de 1970 y mediados de la de 1980 el

país entra en un torbellino de violencia desmedida —en forma de masacres perpetradas sobre todo contra comunidades indígenas—, que deja más de 200 000 muertos y desaparecidos, sobre todo indígenas, a un grado tal que oficialmente se ha considerado un genocidio (CEH, 1999).

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

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

Es en esos tiempos de incertidumbre, terror y euforia que el término ‘maya’ comienza a ser utilizado por los indígenas para autoidentificarse étnicamente. Quizá los mejores representantes de este cambio fueron el grupo formado por el Movimiento Indio Tojil —que organizará tres frentes militares con igual mala fortuna militar—, la Organización de Desplazados —que buscará acoger y proteger a los sobrevivientes de las matanzas—, y el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS) —que lleva a cabo una labor ideológica y de presencia internacional—. Juntos conforman una experiencia que es, a la vez, una radicalización del pensamiento nacionalista que

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

se venía perfilando y un puente con las organizaciones revolucionarias que pugnan por la lucha armada: pretenden ser “el quinto dedo, el dedo maya de la URNG”. Dan forma a lo que muchos consideran el documento fundacional del Movimiento Maya como tal: *Guatemala, de la República centralista burguesa a la República federal popular* (MAYAS, 1984). En él no sólo se habla de “pueblos mayenses”, “nación maya”, “república maya” y de la “Federación de Repúblicas Mayenses de Mesoamérica”, sino que es la primera vez que se propone que la solución al problema indígena pase por un autogobierno de base territorial.

De esta manera, en ese entorno de represión brutal, la definición étnico-política de ‘mayas’ servirá para aglutinar todas las expresiones no revolucionarias y no clasistas que se dedican a la lucha cultural: “con el tiempo, las organizaciones se encontraron con las raíces de su cultura, el idioma, la cosmovisión de la cultura maya”, comenta uno de los líderes sobre aquel entonces. De hecho, en ese mismo año de 1984 se organiza de manera informal un primer núcleo de organizaciones que basan sus acciones en el desarrollo de los derechos de lo que ya denominan el Pueblo Maya. También en ese año se lleva a cabo el II Congreso Lingüístico Nacional, en el que el idioma desempeña el papel de eje del proceso reivindicativo (Fisher, 2001).

LA CONSOLIDACIÓN DICOTÓMICA DEL MOVIMIENTO

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

Esta reorganización sucede de manera dicotómica (Bastos y Camus, 1993, 2003). Por un lado están quienes se denominan a sí mismos como “mayas” y reclaman este término para ser identificados. Se congregan en las llamadas, desde entonces, “organizaciones mayas”: ONG dedicadas a

asuntos culturales, idiomáticos, educativos o de desarrollo local, caracterizadas por estar formadas única y exclusivamente por mayas (Hale, Anderson y Gordon, 2001). De manera pacífica y por medio de actividades variadas, reclaman la protección y el fomento de los elementos culturales que los hacen diferentes al resto de los guatemaltecos. Durante la segunda mitad de la década de 1980, gran parte de su energía se centrará en la demanda de la formación de una Academia de Lenguas Mayas. A inicios de la década de 1990 su propuesta se vuelve abiertamente política, cuando el recién formado —o rearticulado— Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (COMG) da a conocer el documento titulado *Derechos específicos del pueblo maya* (COMG, 1991), en el que se articula una serie de demandas en torno a la idea de los derechos colectivos.

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

En un principio estas dos “corrientes” actuaron por separado, pero a lo largo de estos diez años el quehacer de ambas se articuló en torno a dos procesos que les permitieron un desarrollo político nuevo. A nivel internacional, las actividades alrededor de la contracelebración del quinto centenario de la llegada de los europeos a América implica una tribuna para todas las organizaciones indígenas del continente, que logran provocar una sensibilización mundial alrededor del tema, simbolizada en el

Premio Nobel de la Paz entregado a Rigoberta Menchú en 1992. El desarrollo ideológico que venía fraguándose desde la década de 1970 en torno a la diversidad cultural (Dietz, 2003) y en concreto a los pueblos indios (Bonfil, 1981), cobra nuevos bríos con la caída del muro de Berlín, hecho que minará los argumentos de las organizaciones clasistas (Bastos y Camus, 2000). Es significativo que el mismo año en que esto sucede, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) da por aprobado su Convenio 169, “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”. En la década siguiente, la ratificación de este convenio se convertirá en un importante caballo de batalla para las organizaciones indígenas en su búsqueda por el reconocimiento de sus derechos como colectivos.

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

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

Son años de tensiones constantes, acercamientos y rupturas entre los actores, y de disensiones y secesiones al interior de las organizaciones⁴. Varios de los líderes y activistas que actúan abiertamente en el interior, junto a los “mayanistas”, asumen de manera sincera esta identidad y lo que conlleva, lo que a veces traerá problemas con las estructuras dirigentes, siempre más ortodoxas. En paralelo al acercamiento ideológico —o al menos discursivo— se da una pelea política por las instancias étnicas que surgen, ya sea alrededor del V Centenario o del entorno de la paz. Ahora que se asumen de forma similar disputan los espacios que surgen para este nuevo actor organizado de la vida “democrática”: los mayas.

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

El esfuerzo rinde sus frutos cuando, en marzo de 1995, la URNG y el gobierno de Guatemala firman en México el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), en el que se reconoce la existencia de varios pueblos indígenas en Guatemala —maya, xinka y garífuna—, y que, en consecuencia, es una “nación multicultural, pluriétnica y multilingüe”, y se propone una serie de cambios legales a realizar para llevar a cabo ese reconocimiento. Aunque temas como la autonomía o el injusto reparto de la tierra no son recogidos, a partir de

⁴ En este contexto se produce una ruptura en el CUC, principal organización de masas aliada a la URNG, lo que abre el abanico de posibilidades organizativas, ideológicas y de alianzas dentro del movimiento maya.



Ricardo Ramírez Arriola

Mujeres de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), ciudad de Guatemala, 28 de diciembre de 1996.

▶ 203

este momento, el pueblo maya como tal, como colectivo histórico, pasa a formar parte abierta y legalmente de la política guatemalteca. Ahora sí se puede hablar de la consolidación política de esta identidad y lo que conlleva.

LA UNIDAD DE ACCIÓN FRENTE AL ESTADO

Después de 1996, tras la firma de la Paz y la puesta en marcha del Acuerdo de Identidad Indígena, parece que pueden hacerse realidad los sueños del movimiento maya. Por un lado, todas las fuerzas políticas se han unificado en pro del pueblo maya. Además, a partir del acuerdo, los mayas ya no son los únicos que manejan este término y el discurso que se le asocia. El conglomerado de actores involucrados en la paz —las partes, las Naciones Unidas, los diversos acompañantes y la sociedad civil—

asumen la idea de un pueblo maya en una Guatemala multicultural como parte de esta anhelada sociedad posbélica.

Este reconocimiento se refuerza por el mandato transcrito en el acuerdo de que el gobierno de Guatemala negocie directa y paritariamente con las organizaciones mayas una serie de políticas públicas concretas que deberían reflejarse en reformas constitucionales. Esta actividad será financiada de forma muy generosa y desordenada por agencias internacionales, que ven la oportunidad de empoderar a unos agentes históricamente excluidos y, al mismo tiempo, de transformar desde dentro las estructuras de esa opresión. Diversos sectores de la sociedad civil también colaborarán con estas reformas y transformarán sus propias ideologías, objetivos y estructuras.

Como culminación de un proceso que había empezado hacía algún tiempo, lo étnico —en concreto lo maya—

pasa a formar parte del discurso político de la Guatemala de la paz, en un proceso simultáneo de compresión y extensión del significado de “lo maya”. Por un lado, el Acuerdo de Identidad se convierte en el referente de lo que es y no es políticamente aplicable como “maya” en el modelo creado. Se desplazan las otras formas de entender lo indígena que habían estado presentes en el proceso y se retiran los elementos más claramente nacionalistas de la definición de “lo maya”. En esta nueva legalidad, los temas más conflictivos de las demandas mayas, ya sea la tierra, el autogobierno o la autonomía, quedan deslegitimados. Pero, por otro lado, el discurso acerca de “lo maya” y de los derechos indígenas deja de usarse únicamente por los mismos mayas y se difumina el significado de estos términos. Cada uno de los actores involucrados en el proceso construirá su propia versión de lo que significa una Guatemala “multiétnica, pluricultural y multilingüe”, y el papel y los derechos de los mayas y otros pueblos indígenas en ella. Cada uno, según sus propios intereses, participará en la creación de ese mito y sus implicaciones.

204 ◀

Entre 1996 y 1999 es cuando más estará presente lo maya y el discurso multicultural en Guatemala. Entonces parece posible el establecimiento de las bases para lograr una nación multicultural, en la que todos sus ciudadanos reciban el respeto que se merecen. Esto traerá una serie de acciones, emprendidas por actores de muy diversa índole, que en parte rodean —pero también superan— a los mayas del movimiento. Esta misma articulación con el proceso de paz es la que desencadena el fin abrupto del espejismo, cuando en la Consulta Popular de 1999 una mayoría ajustada de los escasos votantes decide no aprobar las reformas constitucionales necesarias para la redefinición étnica de Guatemala, entre otras cosas⁵. Al año siguiente, el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) de Ríos Montt vence en las elecciones, y Copmagua, la organización que había agrupado y dirigido al movimien-

to, se desintegra en medio de acusaciones mutuas de manipulación política y malversación de fondos. Es el fin del periodo de la ilusión.

LA PÉRDIDA DE LA INOCENCIA

Tras la gran euforia que reinó alrededor del tema maya durante el periodo del proceso de paz, al llegar la normalización posterior, deja de tener la misma presencia pública. El movimiento maya ya no es ese actor beligerante, demandante y propositivo que logró participar en la redefinición del país. Las cosas son más complicadas, pues el relativo silencio del movimiento se debe, en parte, a que se volvió prisionero de sus propios éxitos. Al conseguir que lo maya y lo multicultural formaran parte de las agendas políticas, estos aspectos perdieron novedad, la presencia pública de sus activistas formó parte del panorama diario, lo que provocó que mucha gente lo perciba como un tema que no amerita mayor atención, pese a no poder negar su vigencia.

Desde el cambio de milenio, si algo caracteriza al movimiento maya es su dispersión “estratégica” en gran cantidad de espacios (Bastos y Camus, 2004). Si Copmagua implicó el final de la experiencia en torno a las organizaciones ideológicamente marcadas, ahora existen muchos activistas mayas que hacen política maya desde espacios muy diversos, “mayanizándolos” en la medida de sus posibilidades. Los dos últimos gobiernos han incorporado a activistas mayas en puestos de máximo nivel —ministerios y viceministerios—, y se han creado espacios “mayas”, ocupados por mayas y dedicados a temas relacionados con la multiculturalidad tanto en el marco del poder ejecutivo como en el del judicial, o como entidades más o menos autónomas⁶. Además, en las últimas elecciones prácticamente todos los partidos presentaron a algún indígena en sus listas y un tercio de las municipa-

⁵ Para que las reformas constitucionales ideadas durante el proceso de paz fueran aprobadas debían someterse a una consulta popular; ésta se retrasó hasta el año previo a las elecciones generales de 2000 y se llevó a cabo sin ningún entusiasmo por parte del Ejecutivo ni otros actores institucionales. El resultado fue una altísima abstención (81%) y un ajustado triunfo (55%) del “no” (Azpuru, 1999; Jonas, 2000).

⁶ En 2004 se forma la Coordinadora Indígena Estatal; reúne a 14 instancias implicadas que abarcan desde el Ministerio de Cultura y la Secretaría de la Paz hasta el Departamento de Pueblos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Previsión Social o la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo hacia los Pueblos Indígenas, por ejemplo.

lidades del país están regidas por uno de ellos (Pulso Electoral, 2004).

Se trata de cifras que no hacen en absoluto justicia a la proporción demográfica de los mayas ni a la amplitud de las problemáticas que les afectan, pero que muestran cómo éstos, organizados, están respondiendo a la forma en que el Estado y el sistema político guatemaltecos se abren poco a poco a su presencia. Lo mismo ha ocurrido en otros ámbitos de la sociedad civil: se hace política maya desde organizaciones campesinas, de mujeres, derechos humanos o medioambientalistas, y desde instituciones académicas, de desarrollo, internacionales, etcétera.

Al mismo tiempo, la extensión de la educación entre las y los jóvenes indígenas, y una difusión más amplia de lo maya, hacen que se extienda la “base social” del movimiento, aunque sin asumirlo directamente: cada vez son más las y los jóvenes que se forman en el paradigma maya y lo asumen como propio, sin tener conciencia de formar parte de un movimiento social. Muchas de ellas y ellos se consideran a sí mismos como “guatemaltecos mayas”, o “mayas guatemaltecos”, de manera menos conflictiva que sus mayores⁷.

Es decir, en este cambio de milenio, lo maya forma ya parte del paisaje cotidiano en ciertos niveles de la actuación política y a poca gente parece llamarle ya la atención. Pero esto también parece haber multiplicado los sentidos y las formas de hacer política multicultural. Además de la ideología que sostiene las demandas mayas, se puede hablar sin duda de un “multiculturalismo cosmético” (Bastos y Camus, 2004), promovido desde agencias estatales e internacionales, que vacía de contenido las demandas y sólo es utilizado en el marco de un discurso políticamente correcto⁸. También se puede hablar de una publicidad multicultural, en la que lo maya y las formas nuevas de ver la diferencia se reflejan en nuevas estrategias de venta.

Paralelamente a esta banalización, en parte, de la diferencia, se han dado algunos hechos que parecerían marcar un endurecimiento de lo que al interior del movimiento significaría “ser maya” en este contexto multicultural. Más allá de los elementos externos u “objetivos” que delimitaban la diferencia, se apela a los valores contenidos en la “cosmovisión” como elementos que definen la pertenencia étnica. Quizá lo que más se ha desarrollado en ese sentido sea la institucionalización de la espiritualidad como uno de los “requisitos”, ahora indispensables, del “ser maya”, más allá del idioma u otros elementos (Morales Sic, 2003). Además de una sacralización de la política, lo que se refleja en las ceremonias que anteceden a cualquier acto, esta tendencia pone al descubierto una postura en la que se busca la esencia no contaminada de “lo maya” como elemento a partir del cual construir esa diferencia. Como consecuencia de todo este proceso, si la queja es que antes lo étnico no era tenido en cuenta en la elaboración de las políticas del Estado hacia la población indígena, ahora algunos pretenden que el “ser maya” es el único criterio para diseñarlas, por encima de otras dimensiones de la vida social⁹.

► 205

UNA IDENTIDAD POLÍTICA

Lo que se acaba de describir de manera muy sucinta es el proceso por el cual se ha estructurado, formado y asentado una forma de identidad —de entender un “nosotros” en correspondencia con el resto de la sociedad—, que parte de una propuesta nueva dirigida a un colectivo ya existente desde hace mucho. Este proceso puede interpretarse de formas diversas, según la relación que se entienda con ese pasado.

La identidad “maya” apela a la continuidad histórica, ancestral, del grupo. La legitimidad de los planteamientos

⁷ A estas exploraciones identitarias se suman las feministas mayas, quienes reivindican su espiritualidad e identidad desde su ser de mujeres (Kaqla, 2004; Xon Riquiac, 2004).

⁸ La presencia de mayas en espacios estatales debe ser tomada con cautela, pues tiene más de simbólica que de efectiva: eso es evidente en las instancias estatales en las que, según sus propios ocupantes, carecen de fondos y de apoyo político para llevar adelante su tarea.

⁹ Por ejemplo, se “mayaniza” la calidad de “ser víctima” del conflicto armado interno y existen quienes ven las dos características como una sola: sólo los mayas son víctimas, y todos los mayas, por serlo, son víctimas. Con ello la razón étnica pasa por encima de cualquier otra (Bastos, 2004b). Se trata de una “omniculturalidad”: considerar todos los fenómenos sociales sólo a partir de la dimensión étnica y tomar esta dimensión únicamente en su componente cultural.

tos de sus actores descansa en la búsqueda de la prolongación de una situación previa a la invasión del siglo XVI, cuando no existía la dominación política actual. Se trata de recrear o recuperar algo que ya existió. Algunos analistas se suman a esta idea, como Wilson (1999), al hablar de “resurgimiento maya”, aunque estén conscientes de que en el pasado la autoidentificación nunca se formulara en tanto que tales (Schackt, 2002). Dentro de esta línea, este proceso también se interpreta como una lucha puramente “cultural” (Warren, 1998; Fisher, 2001; Montejo, 1997) por la recuperación de ciertos elementos “propios”. Pero lo que aquí planteamos es que esa “lucha cultural” es una lucha política anclada en la etnicidad, es decir, justificada a través de elementos culturales. Al entender al “movimiento” y su historia de una forma más extensa a como lo hacen estos autores, e integrando todas las tendencias ideológicas e identitarias presentes en él, nos encontramos ante una disputa claramente política en la que se usa lo cultural como justificación o argumento de las posiciones. Pero esto es sólo uno de los rasgos de la etnicidad: aquel en el que las diferencias de origen —plasmadas, por ejemplo, en la cultura o la raza— son utilizadas como base para justificar las posiciones de poder (Comaroff y Comaroff, 1992; Bastos, 2000).

De forma complementaria a la continuidad histórica, este proceso ha sido estudiado y analizado, sobre todo, en lo que conlleva de dimensión espacial: como una identidad a la que se ha denominado “pan-maya” (Montejo, 1997; Warren, 1998; Fisher, 2001) porque unifica identidades hasta entonces disgregadas en lo local. Al poner el énfasis en lo “pan” se supone que la novedad de lo “maya” reside en la no existencia previa de una identidad conjunta en tanto que tal. La construcción histórica de la diferencia ha hecho que la forma de expresión más importante que ha tomado esta identidad étnica y, desde luego, su forma política, ha sido la local, pero siempre ha existido una identidad étnica común, que unifica frente al otro, que es el *kaxlan*, el *mux* o el ladino¹⁰. De hecho,

para muchos que en la actualidad se asumen como mayas, esta identidad política no ha variado en gran medida la identificación con la localidad, que sigue siendo un espacio básico de socialización.

El mismo proceso sociohistórico por el que surgió esta identidad “pan-maya” ha dado lugar a otra forma de identidad que puede denominarse como “pan-indígena” (Camus, 2002; Bastos, 1999), surgida como resultado de las migraciones internas y externas, que han puesto en contacto cotidiano a indígenas de diferentes orígenes en espacios nuevos, como los barrios de la capital (Camus, 2002), el Ixcán (Vallejo, 2000), Florida (Burns, 1992) o Morganton (Fink, 2003). Al igual que la identidad “pan-maya”, la “pan-indígena” se basa en un reforzamiento de lo común —lo indígena— frente a lo local —que no se pierde—, pero a diferencia de la primera, no conlleva una propuesta política implícita y no pretende romper con la carga negativa inserta en lo indígena.

Así, en el concepto de lo ‘maya’, lo nuevo no estaría en la identidad en sí, sino en su expresión *política*: en el hecho de que, a lo largo del último medio siglo, la acción política de los indígenas se haya desplazado de lo local a lo nacional (Cojtí, 1997; Sáenz de Tejada, 2003; Bastos y Camus, 2003). El término ‘maya’ es precisamente la muestra de este tránsito. La novedad radica en que es una forma conscientemente política de asumir los contenidos que se le dan al grupo llamado hasta ahora ‘indígena’.

Este cambio de etiqueta podría suponer una “etnogénesis”, el nacimiento de un nuevo grupo, producto de una lucha política (De la Peña, 1993; Botero, 1998). Así se plantea a veces de forma implícita para restar legitimidad a quienes lo utilizan. Pero para que haya acción política primero ha de existir un grupo que la desarrolle o en nombre del cual se lleve a cabo, y en este caso no hay duda de esa existencia. Lo que sí ocurre es que éste ha variado la forma de denominarse de acuerdo con las condiciones políticas en que se encontraba. Hace muchos siglos tuvo definiciones y autodefiniciones diversas; desde 1492 pasó a ser considerado de forma global como ‘indio’, y después ‘indígena’. Hasta hace relativamente poco se dieron las condiciones socioideológicas, en un entorno histórico concreto, para que un sector en su seno desarrollara una lucha que, en un momento dado, pasó por la “rein-

¹⁰ Quizá fue olvidada o dejada de lado por unos antropólogos obnubilados por el paradigma municipalista de Tax (1965), pero en términos puramente barthianos, la existencia de ‘ladinos’ implica la de ‘indígenas’ como tales a nivel nacional. Si no, estaríamos ante un tipo de construcción étnica que no podría ser analizada desde ese nivel.

vención” de la manera de identificarse y del contenido otorgado a los símbolos de la diferencia. Lo que no podemos asegurar en absoluto es que esta nueva identificación congele la historia de las definiciones del grupo. Se trata de una etapa nueva que recién se abre.

IDENTIDAD MAYA Y ORGULLO INDÍGENA

Nuestra postura, entonces, es que estamos en presencia del surgimiento y construcción de una nueva forma de identidad que posee un claro contenido político. El aspecto más novedoso y realmente transformador de esta propuesta identitaria maya es que se trata de una etiqueta *auto-otorgada* —frente a la designación colonial de ‘indio’— con un contenido *positivo* basado en el orgullo que otorga la continuidad de un pasado milenario y glorioso —frente a la idea de atraso y degeneración de lo indígena (Taracena, 2004)—. Estas ideas se plasman en el término político de ‘pueblo maya’, entendido como una entidad histórica, preexistente al Estado de Guatemala, que amerita una serie de derechos propios para permanecer dentro de este Estado.

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

La propuesta identitaria maya surge como una forma de lucha para terminar con la dominación étnica. Pero no busca la desaparición de aquello que lo diferencia de las demás personas —en que consistía la supuesta apuesta liberal del “todos somos iguales”—, sino que trata de dotar de un nuevo contenido, ahora positivo, a lo que ya existía previamente: el grupo y sus elementos característicos. La diferencia no se oculta, sino que se refuerza, y en ella se nutren los argumentos a partir de los cuales se edifica esta nueva identidad. Lo que antes era marca de inferioridad, ahora lo es de legitimidad y autenticidad: de “dialectos” se pasa a “idiomas mayas”, de “idolatría” a

“espiritualidad maya”; de “brujos” a “guías espirituales mayas”; de “costumbre” a “derecho maya”; de “hueseros” a “terapeutas mayas”, etc., cambios que subrayan la singularidad de la construcción cultural del colectivo, que es lo que lo diferencia de los otros “pueblos indígenas” existentes en Guatemala, como el xinka o el garífuna, pero sobre todo, que lo diferencia de los ladinos, entendidos ahora por algunos como ‘pueblo ladino’.

Esta manera de percibir la identidad y sus contenidos no es exclusiva de Guatemala: forma parte de un proceso mundial de redefinición de la gestión de la diferencia (Dietz, 2003) que en América Latina supone una nueva forma de construcción de la etnicidad. El contenido de la diferencia ya no viene impuesto por los poderosos para justificar sus privilegios y la ausencia de ellos para los marcados (Comaroff y Comaroff, 1992; Bastos, 2000; Taracena *et al.*, 2003). Quienes hasta ahora han sufrido esta imposición utilizan los mismos argumentos para reclamar una igualdad que no les suponga perder la especificidad cultural, lo que conlleva inexorablemente la exigencia de derechos propios como entidades colectivas:

La etnicidad siempre está construida políticamente y puede surgir en cualquier lugar y momento, no sólo cuando es erigida por un régimen opresor para sus propios propósitos, sino cuando los individuos perciben la necesidad de unirse para la consolidación de su seguridad en torno a una identidad compartida frente a otras fuerzas sociales, económicas o políticas [...] [En la actualidad] existen diferentes procesos de etnización en diferentes partes del mundo, bajo diversas formas de ímpetus con trayectorias subsecuentes que no son uniformes (Willmsen y McAllister, 1996: viii).

Lo que se pretende con ello es dar la vuelta al planteamiento completo de la etnicidad, pero sin criticar su legitimidad. Como se ha dicho, las construcciones étnicas —aquellas en que el origen marca de forma explícita o no el lugar del grupo en la sociedad— se habían dado para justificar las diferencias de acceso al poder. La situación que vive hoy no sólo Guatemala, sino Latinoamérica, en donde los dominados están logrando imponer en sus términos el contenido de la diferencia, nos obliga a tener una visión más amplia respecto a la manejada hasta ahora. La hemos entendido como un mecanismo de dominación, pero en la actualidad vemos que también puede

ser un arma para luchar en su contra, que puede tener una función contrahegemónica¹¹.

Pero esto no es fruto de una mutación aleatoria ni inesperada: es resultado del desarrollo de las ideologías étnicas en su grado “superior”. Los Comaroff (1992) ya advertían que cuando estas ideologías logran su objetivo —hacer parecer que las diferencias culturales son la causa de la desigualdad de acceso a recursos y poder— estas diferencias culturales se convierten, para quienes las viven, en la razón de ser de esa desigualdad. Una salida ante ello es lo que se conoce como “asimilación” y que en Guatemala toma el nombre de “ladinización”: hacer creer que si el indígena deja de parecerlo *externamente* dejará de serlo *socialmente*, y con ello también dejará de ser pobre y discriminado. Esta oferta demostró sus límites en tanto que proceso sociológico (Adams y Bastos, 2003) y ahora la diferencia cultural se convierte en “motor del cambio social” —como ya lo previó Barth (1976)— desde una perspectiva abiertamente política. Después de haber comprobado que las promesas liberales de “igualdad de oportunidades” escondían en realidad la desigualdad (Bastos, 2004a), se opta por utilizar a la diferencia cultural como razón de lucha, reforzándola en vez de disolverla, y cambiando sus contenidos.

LA HERENCIA DEL CONTEXTO NACIONAL

¿Cuál es la novedad de esta identificación con respecto a otras formas de identificación comunes que se han dado en este colectivo en el pasado reciente o más lejano? Lo inédito de esta propuesta es que lo “maya”, como otras identidades neo-étnicas que han surgido y se han consolidado en el contexto multicultural de la globalización neoliberal (Willmsen y McAllister, 1996; Comaroff, 1996) suponen una *superación* de la idea nacional-liberal de la etnicidad, pero no oponiéndose a su concepción, sino *desarrollando* sus términos.

En los contextos nacional-liberales, hegemónicos al menos desde el siglo XIX (Anderson, 1993; Hobsbawm, 1997), el Estado ha actuado como si la diferencia cultural no existiera: la “igualdad ante la ley” liberal no reconoce que pueda haber personas que no compartan los rasgos culturales que se asumen como de “todo” el conjunto nacional. Esta idea de “nación homogénea” ha servido para imponer unos rasgo únicos, una sola historia y una sola identidad sobre conjuntos étnica y culturalmente diversos (Alonso, 1994; Kymlica, 1996). Además, en Guatemala, y de hecho en toda Latinoamérica, sobre esta ausencia de un reconocimiento oficial de la diversidad se han recreado las estructuras coloniales y racistas previas para justificar el diferente acceso al poder. Se ha tratado de un comportamiento sin rango legal, pero ideológicamente aceptado por todos (Williams, 1993). Así, en estos países, la vivencia de la etnicidad se ha dado sobre la base de comportamientos segregadores, tanto o más presentes que los asimilacionistas, pese a que éstos se enmarcaban en el discurso oficial (Taracena *et al.*, 2003). El liberalismo, con su supuesta a-etnicidad, sólo ayudaba a subrayar las diferencias (Bastos, 2004a). Cuando se intentaba suprimir las diferencias sociales —como en los programas indigenistas—, siempre se actuaba sobre la base de que éstas desaparecerían con la asimilación a una cultura superior¹².

Los movimientos indígenas —y el maya en particular— surgen para luchar contra esa ausencia de reconocimiento de su existencia, pero la desigualdad basada en la diferencia sí se daba de hecho. En unos primeros momentos, las demandas fueron sobre todo en contra de esa desigualdad, por vía de los reclamos campesinos, aún dentro del paradigma clasista de la modernidad (Bastos y Camus, 2003). Pero surgieron cada vez más voces que reclamaban el reconocimiento a la existencia de unos rasgos culturales propios, que estaban en peligro de desaparecer a causa de las políticas de asimilación y las acciones de discriminación.

Se trataba, sobre todo, de personas con cierto nivel edu-

¹¹ De nuevo, hemos de tener cuidado con el rumbo de la historia, pues ciertas formas de desarrollo político asociadas a lo maya pueden ser incorporadas por el sistema político en una forma que denominábamos “cosmética” (Bastos y Camus, 2004), con lo que pasan a ser funcionales dentro de lo que Hale (2002) llama “multiculturalismo neoliberal”.

¹² En Guatemala apenas hubo programas o acciones estatales en pro de esa asimilación, en nombre del indigenismo (Taracena *et al.*, 2004), como sí los hubo en lugares como México (Favre, 1998; De la Peña, 1998), donde fue una importante veta de las políticas públicas.



Ricardo Ramirez Arriola

Mujeres indígenas se dirigen a la Zona Militar 302 en Chimaltenango, Guatemala, para asistir al acto de devolución de estas instalaciones ocupadas por el ejército, 2002.

▶ 209

cativo que sufrieron la discriminación por haberse salido de los “nichos simbólicamente asignados” que les correspondían. De este modo pudieron comprobar que era la pertenencia étnica —no la de clase— la que les impedía convertirse en ciudadanos con derechos plenos. La oferta asimilatoria no era del todo verdadera: no bastaba con estudiar y manejar los códigos y formas culturales del dominante, de todas formas se les seguía marcando como diferentes. Además, podemos suponer que al estudiar conocieron los contenidos del discurso nacionalista guatemalteco —por muy vago que éste fuera— respecto a la unidad, la historia, la cultura. Y se dieron cuenta de que esos argumentos podían ser aplicados a su grupo con más razones incluso que al nacional-estatal que representaba Guatemala¹³. Podemos suponer que algo así sucedió en

varias partes del mundo, lo que dio lugar a un proceso en que la misma legitimidad de la idea de nación como colectivo histórico-identitario (Anderson, 1993) pondría en duda la idea de la nación uniforme como sustento cultural de los Estados (Bastos, 1998). Poco a poco, y sobre todo tras la caída del muro de Berlín, en prácticamente todo el mundo éste sería el proceso que convertiría a los reclamos de base nacional en la forma legítima de la lucha de los grupos étnicamente definidos:

[...] lo más notable acerca del reciente florecimiento de la conciencia étnica es precisamente la medida en que está vinculada al nacionalismo —es decir, a reclamar el derecho a la autodeterminación soberana. [...] No todos los movimientos étnicos han sido o son nacionalistas. Ni tampoco

¹³ Esta idea del conocimiento del discurso nacional por parte de quienes estudiaron proviene de una lectura, desde Guatemala, del trabajo

de Anderson (1993), de la parte en la que habla de las “peregrinaciones” de los funcionarios locales coloniales que les fueron dando esa idea de “grupo nacional” común.

tienen todos el mismo carácter, o están igualmente entregados a conseguir sus propios intereses, o tienen la misma tendencia a perpetrar etnocidio sobre los otros (Comaroff, 1996: 175).

Éste es un punto importante para comprender las características e implicaciones de esta nueva identidad como “mayas” en el siglo XXI: surge en un contexto *nacional* y se desarrolla dentro de él para superarlo, pero sin llegar a cuestionarlo. Y aquí es donde la dimensión geográfica del “pan-mayanismo” se vuelve interesante, al dotar al término de unas connotaciones nacionalistas (Smith, 1991; Schackt, 2002) que le dan un contenido político más claro (véase Cojtí, 1995, por ejemplo). La categoría de *pueblo* responde a esta idea de un colectivo que reclama derechos en nombre de su continuidad histórica, su unidad cultural y su identidad compartida. Desde esta perspectiva, la identidad ‘maya’ se dota de contenidos que no tenía previamente: los contenidos *nacionales*¹⁴. Pero lo hace precisamente para mostrar los límites de esta idea aplicada a los Estados tal y como los conocemos, por lo que a la vez es también una identidad *posnacional*.

210 ◀

El uso de esta categoría de pueblo indígena muestra hasta dónde puede llegar la propuesta de nación no estatal: en este momento histórico es casi incuestionable el derecho a que los colectivos nacionalmente definidos —con una historia y una cultura común— disfruten de soberanía política. Pero la misma sacralización de la “unidad” como elemento constitutivo de la nación y su definición en forma de Estados nacionales ha hecho que éstos se vean amenazados en su misma razón de ser por las luchas étnico-nacionales (Bastos, 1998). Por ello, igual que en muchos otros lugares, desde el nacionalismo guatemalteco se ataca esta opción deslegitimando sus bases fundacionales: frente a la idea de continuidad histórica se renueva el paradigma de la ruptura (Taracena, 2004); frente a la idea de unidad se insiste en la división identitaria, lingüística e incluso ideológica de los indígenas.

¹⁴ Al afirmarlo así, se entiende la “nación” en el sentido de Anderson (1993), como constructo ideológico-cultural que se asienta en el siglo XIX, y no es aplicable a otras formas de soberanía o a unidades políticas previas.

Para los mayas, esta nueva legitimidad multicultural está siendo utilizada para darle la vuelta a las formas de entender y gestionar la diferencia: dentro de la normativa mundial, “indígena” significa “habitante originario”, previo a la existencia del Estado. Con ello, este término se convierte en un elemento de orgullo y una base para reclamos territoriales, incluso por encima de otros “pueblos” que no son “indígenas”, como el ladino.

En el mundo entero, con la difusión de las ideas multiculturales (Dietz, 2003) se avanza en la creación de formas políticas que resuelvan la situación de naciones diversas dentro de Estados únicos (Kymlicka, 1996) por medio de ideas como derechos específicos, autonomía, federalismo o “poder compartido” (Cojtí, 2004). Lo que nos interesa resaltar es que la lucha contra la nación homogénea se lleva a cabo reforzando el contenido nacional de la idea de pueblo, no cuestionándolo. Así, lo nuevo en ser maya es que supondría formar parte de una nación que no es la que está estatalmente definida.

LOS RIESGOS DE LA PROPUESTA

El contenido antidiscriminatorio, liberador y de orgullo de esta propuesta es evidente: haría a los mayas ciudadanos con plenitud de derechos, dueños de su destino. Pero en este contexto posnacional y multinacional existe el peligro de que se reproduzcan los errores detectados y contra los cuales se luchó en las naciones estatales. Se puede llegar a concebir ‘la cultura maya’ o a ‘los mayas’ como algo único, que no cambia en el tiempo y que se mantiene incontaminado. Al presentarse a estos colectivos políticos como algo ya dado, se deja de lado la tarea de su construcción real y cotidiana. Así lo plantea Édgar Esquit, historiador kaqchikel:

[...] quizá uno de los desaciertos es haber dado por hecho, haber imaginado, que el pueblo maya existe como tal, ahora y en el pasado, y con esto restarle importancia a la idea de proceso [...]. La idea de pueblo maya debe ser entendida como una construcción [...] debe tener como elemento central la diversidad de los mayas y no la imposición de marcadores y fronteras entre los mismos mayas (2004: 185-187).

Cuando algo tan fluido como la cultura se convierte en elemento político puede llegar a ser vista únicamente como un conjunto de símbolos “oficializados” que identifican a los pueblos como construcciones político-culturales. Se reducen así los universos simbólicos y las cosmovisiones de estos colectivos a ciertos rasgos “etnoculturales” (Solares, 1989), “marcadores” de la diferencia (Barth, 1976). Al asociar mecánicamente la idea de grupo o ‘pueblo’ con la de ‘cultura’ (Cojtí, 2004), se repite la ecuación de que nación es igual a homogeneidad cultural, ahora desarrollada al interior de sus propios colectivos¹⁵.

En la actualidad, con la gran variedad de vivencias entre personas de un mismo ‘pueblo’, habría que aplicar el sentido de ‘nación pluricultural’ al interior del pueblo maya, sin imponer los estereotipos oficiales que coartan algo tan dinámico como es la cultura y que puede desembocar en la formación de nuevos conjuntos excluyentes entre sí y ajenos, no sólo al dinámico devenir de identidades y rasgos culturales, sino a la exclusión social cada vez mayor de una población, ahora sí, reconocida como diferente. Es preciso poner en duda la idea de la “autenticidad” y manejarse con cuidado frente a la política de las identidades¹⁶. Las negociaciones identitarias y las categorías étnicas se han multiplicado y debemos crear un marco más amplio para pensarnos a todos. Se puede dejar fuera a gran parte de la gente a la que se quiere representar, que no entiende ni se entiende en este tipo de concepciones puristas que no incorporan su situación cotidiana. De esta forma una mayoría indígena corre el riesgo de quedar nuevamente excluida de los procesos nacionales (Sieder y Witchell, 2001).

Con esta idealización del pasado y el presente, sin embargo, contradictoriamente y en parte se ha descuidado la creación de vínculos fuertes y evidentes con los mayas que se supone se representa (Esquit, 2004: 185).

¹⁵ Los intentos de algunos grupos de crear una “historia oficial” maya que no se basa en un estudio profundo del pasado, sino en la necesidad de justificar ideológicamente el presente (Esquit, 2004), entra en esta línea.

¹⁶ Para las “comunidades transnacionales” (Kearney, 1996), identificarse como “latino” en Los Ángeles, “maya” en Indiantown —Florida— o ser un chapín nacido en Oregon es parte de la realidad cotidiana, y eso rompe cualquier esquema simplista y limitado del multiculturalismo.

Así pues, en el nuevo contexto multicultural poscolonial, la identidad étnica se convierte en una fuerza para terminar con la desigualdad, no para justificarla. Pero hay que tener cuidado con esta impresión y no perder de vista la capacidad de “hegemonía transformista” (Williams, 1989) del sistema político capitalista nacional-liberal, ahora en su versión globalizada, neoliberal y multicultural. Es importante percibir las nuevas formas de exclusión que se están creando al dar forma a sólo un tipo de “indio permitido” (Hale, 2004). Las agencias estatales e internacionales están poniendo en marcha un “multiculturalismo cosmético” (Bastos y Camus, 2004), basado en el uso de los términos políticamente correctos asociados con lo maya y sus demandas. Supone una forma de adaptarse a la nueva legitimidad sin formar parte de un proyecto o ideario que cuestione las formas de poder.

Si hace treinta años no se pensaba que la cultura fuera importante como forma de articulación política, quizá hemos alcanzado el punto opuesto del movimiento del péndulo, y entonces sea necesario comenzar a pensar en términos que, sin negarla, la pongan en relación con muchas otras dimensiones presentes y en una interrelación muy estrecha. Estamos al inicio de un proceso de profunda redefinición y no sabemos aún lo que va significar ser maya en el siglo XXI, qué contenidos acabará incorporando. Es evidente que ya no se podrá regresar a las etiquetas denigrantes que ahora se usan ni a los esquemas políticos que implican, pero no sabemos hasta qué punto será capaz de transformar las estructuras de las que surge:

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

Bibliografía

- Adams, Richard Newbold, 1991, "¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?", en Robert Carmack (ed.), *Guatemala: cosechas de violencia*, FLACSO-Costa Rica, San José, pp. 447-475
- , 1970, *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan Social National Structure*, University of Texas Press, Austin.
- y Santiago Bastos, 2003, *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala (Col. ¿Por qué estamos como estamos?).
- Alonso, Ana María, 1994, "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, núm. 23, pp. 379-405.
- Álvarez Medrano, Carmen, 2001, *Identidad desde la perspectiva de autores indígenas, periodo 1969-1992*, informe final no publicado dentro del proyecto de investigación "¿Por qué estamos como estamos?", Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Arias, Arturo, 1985, "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983", en Rafael Menjívar y Daniel Camacho (coord.), *Movimientos populares en Centroamérica*, FLACSO, UNU, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, San José de Costa Rica, pp. 62-119.
- Azpuru, Dinorah, 1999, "La consulta popular: un voto dividido", en Cynthia J. Arson (ed.), *La consulta popular y el futuro de Guatemala*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, pp. 1-36.
- Barth, Fredrik, 1976, "Introducción", en Fredrik Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-49.
- Bastos, Santiago, 1998, "Los indios, la nación y el nacionalismo", en Claudia Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*, FLACSO-Guatemala, Guatemala, pp. 87-158.
- , 1999, "Migración y diferencia étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización", *Papeles de Población*, nueva época, año 5, núm. 22, octubre-diciembre, pp. 199-243.
- , 2000, "De la nación-Estado a la nación multicultural. Una reflexión histórica y crítica", *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, núm. 4-5, septiembre 2000, abril 2001, pp. 106-116.
- , 2004a, *Etnicidad y fuerzas armadas en Guatemala. Algunas ideas para el debate*, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- , 2004b, *Genocidio y racismo: La dimensión étnica del conflicto armado en Guatemala*, ponencia presentada en el primer encuentro "Genocidio, la máxima expresión del racismo", Centro de Acción Legal en Derechos Humanos, Guatemala.
- y Manuela Camus, 1993, *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- y Manuela Camus, 2000, "¿Derechos para unos pocos? El movimiento indígena y las demandas étnicas en Latinoamérica", en Jorge Alonso, Bernardo Bátiz y Gabriel Colorado (coords.), *Los derechos humanos y los retos del nuevo milenio*, Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados, ITESO, México, pp. 279-325.
- y Manuela Camus, 2003, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, FLACSO-Guatemala, Cholsamaj, Guatemala.
- y Manuela Camus, 2004, "Multiculturalismo y pueblos indígenas: reflexiones a partir del caso de Guatemala", *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, núm. 1, FLACSO-Costa Rica, San José de Costa Rica, pp. 87-112.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), 1981, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, Nueva Imagen, México.
- Botero, Luis Fernando, 1998, "Lázaro Condo, muerto y resucitado. Reflexiones sobre la relación entre simbolismo y política", *Estudios Sociológicos*, vol. XVI, núm. 47, pp. 393-428.
- Brintnall, Douglas E., 1979, *Revolt Against the Dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, Gordon and Breach, Nueva York.
- Burns, Allan F., 1992, *Maya in Exile. Guatemalans in Florida*, Temple University Press, Filadelfia.
- Cabarrús, Carlos Rafael, 1975, *En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica*, tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México.
- Cajas, Ricardo, 1998, *Lógica local de participación política maya: la experiencia de Xel-Jú en Quetzaltenango*, tesis de maestría en gerencia para el desarrollo sostenible, Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Chi-Pxab, Quetzaltenango.
- Camus, Manuela, 2002, *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- Carmack, Robert (ed.), 1991, *Guatemala: cosechas de violencia*, FLACSO-Costa Rica, San José.
- CEH, 1999, *Guatemala: memoria del silencio*, Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Guatemala.
- Cojtí, Demetrio (Waqi' Q'anil), 1995, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya. Ub'anik ri Una'o'oj Uchomabáal ri Maya' Tinamit, Cholsamaj*, SPEM, Guatemala.

- , 1997, *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)*, IWGIA, Cholsamaj, Guatemala.
- , 2004, *Guatemala hacia un modelo de Estado multicultural*, ponencia presentada en el Seminario Taller Internacional "La educación superior en un Estado multiétnico", Universidad Maya de Guatemala y Università' Degli Studi Di Firenze (Italia), Guatemala.
- Comaroff, John L., 1996, "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", en Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 162-183.
- y Jean Comaroff, 1992, "On Ethnicity and Totemism", en *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press, Boulder, pp. 49-67.
- COMG, 1991, *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos específicos del pueblo maya, Rajpopi' ri Mayab' Amaq'*, Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, Guatemala.
- Copmagua, 1994, *Qasaqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapach'uum Tz'ij. Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada*, Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, Guatemala.
- Cuevas Molina, Rafael, 2001, "Guatemala: El movimiento social étnico contemporáneo", *Koeyú Latinoamericano*, año 22, núm. 83, julio-septiembre, <<http://www.koeyu.com/revista/83/guatemalamsec.html>>.
- Dietz, Gunther, 2003, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada.
- Esquit, Édgar, 2004, "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente", en Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, pp. 167-192.
- Falla, Ricardo, 1978, "El movimiento indígena", *Estudios Centroamericanos*, núm. 356-357, pp. 437-461.
- , 1980, *Quiché rebelde*, Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.
- Favre, 1998, *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Figueroa Ibarra, Carlos, 1991, *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José de Costa Rica.
- Fink, Leon, 2003, *The Maya of Morganton. Work and Community in the Nuevo New South*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres.
- Fisher, Edward F., 2000, *Cultural Logics & Global Economics. Maya Identity in Thought and Practice*, University of Texas Press, Austin.
- y R. McKenna Brown (eds.), 1999, *Rujotaiyixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural maya*, Cholsamaj, Guatemala.
- González Ponciano, Ramón, 2004, "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala", en Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, pp. 111-132.
- Grandin, Greg, 2000, *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Lup Herbert, 1970, *Guatemala: Una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México.
- Hale, Charlie, 2002, "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.
- , 2004, *Re-pensando la política indígena en la época del 'indio permitido'*, ponencia presentada en la conferencia "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado", 27-29 de octubre, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua).
- , Mark Anderson y Edmund T. Gordon, 2001, *Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggle for Recognition and Resources*, informe no publicado, Fundación Ford.
- Handy, Jim, 1990, *El conflicto étnico y la revolución guatemalteca, 1944-1954*, Anales de la Academia de Geografía e Historia, Guatemala.
- Hobsbawm, Eric, 1997, *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona.
- Jonas, Susanne, 1994, *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense*, FLACSO-Guatemala, Nueva Sociedad, Caracas.
- , 2000, *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- Kaqla, 2004, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala.
- Kearney, Michael, 1996, *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, Boulder y Oxford.
- Kymlicka, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Madrid.
- Le Bot, Yvon, 1992, *Guatemala: Violencia, revolución y democracia*, FLACSO-Guatemala, Guatemala (Col. Cuaderno Debate, núm. 15).
- , 1995, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Martínez Peláez, Severo, 1971, *La patria del criollo*, Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.
- MAYAS, 1984, *Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal*, manuscrito sin datos.
- Montejo, Víctor, 1997, "Pan-mayanismo: la pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentación de los mayas", *Mesoamérica*, núm. 33, junio, pp. 93-123.
- Morales Sic, José Roberto, 2003, *Religión y política. El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Maya Guatemalteco*, tesis de maestría en ciencias sociales, Programa Centroamericano de Posgrado, FLACSO, Guatemala.
- ODHAG, 1998, *Guatemala. Nunca más*, 4 vols., informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi), Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Guatemala.
- Peña, Guillermo de la, 1993, "Individuo, etnia y nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en Ernesto Garzón y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, pp. 243-261.
- , 1998, "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos", en Claudia Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, FLACSO-Guatemala, Guatemala, pp. 27-86.
- Pulso Electoral, 2004, *Pulso Electoral*, núm. 7, enero, publicación del Grupo Especializado, Guatemala.
- Sáenz de Tejada, Ricardo, 2003, *El pueblo maya en Guatemala. El surgimiento de un sujeto político 1950-2000*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México.
- Schackt, Jon, 2002, "Los mayas: el origen del término y la creación del pueblo", *Revista de Estudios Interétnicos*, año 10, núm. 16, ed. especial: J. Schackt (ed.), *De indígena a maya. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas*, IDEI, USAC, Guatemala, pp. 7-26.
- Sieder, Rachel y Jessica Witchell, 2001, "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala", en Pitarch y López García (eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad de Estudios Mayas, Madrid, pp. 55-82.
- Smith, Carol, 1991, "Maya Nationalism", *Report on the Americas*, vol. XXV, núm. 3, pp. 29-33.
- Solares, Jorge, 1989, *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*, FLACSO-Guatemala, Guatemala (Col. Cuaderno Debate, núm. 2).
- Taracena, Arturo, 2004, *La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca*, ponencia presentada en el VI Congreso Inter-nacional de Mayistas, 16-20 de agosto, Villahermosa, Tabasco.
- et al., 2003, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944*, vol. I, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala (Col. ¿Por qué estamos como estamos?).
- et al., 2004, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944*, vol. II, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala (Col. ¿Por qué estamos como estamos?).
- Tax, Sol, 1965, *Los municipios del Altiplano Meso-occidental de Guatemala*, Cuadernos del Seminario de Integración Social, núm. 9, Guatemala (1ª ed. en inglés: 1937).
- Vallejo, Ivette, 2000, *Identidad, relaciones interétnicas y conflicto en Ixcán*, documento general, informe no publicado dentro del proyecto "¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000", Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia, 2002, *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala.
- Warren, Kay, 1978, *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin.
- , 1998, *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Princeton.
- Watanabe, John, 1997, "Los mayas no imaginados: antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de la autoría", *Mesoamérica*, núm. 33, pp. 41-72.
- Williams, Brackette, 1989, "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, pp. 401-444.
- , 1993, *La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía*, ponencia presentada en el seminario "La lucha por el estatus: la formación de grupos de estatus y la producción de cultura", 6-8 de agosto, CIESAS-Occidente, Guadalajara.
- Willmsen, Edwin E. y Patrick McAlliser, 1996, "Preface", en Edwin E. Willmsen y Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. vii-ix.
- Wilson, Richard, 1999, *Resurgimiento maya en Guatemala. Experiencias q'eqchi'es*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
- Xon Riquiac, María Jacinta, 2004, *Lo maya como identidad política en mujeres indígenas*, tesis de licenciatura, Escuela de Historia, Área de Antropología, Universidad de San Carlos, Guatemala.