ESTADO Y NACION

323.112097281
S684 Solares, Jorge (Editor)
Estado y nación: demandas de los grupos étnicos de Guatemala.-- Guatemala: FLACSO, 1993.

468p.

1. Etnología. 2. Antropología social.
3. Relaciones comunitarias.

JORGE SOLARES

EDITOR

ESTADO y NACION

LAS DEMANDAS DE LOS GRUPOS ETNICOS EN GUATEMALA

FLACSO
GUATEMALA

GUATEMALA, C.A.

305.8
Exc e
ej 2

Este cuaderno se publica con la cooperación de la SWEDISH AGENCY FOR RESEARCH COOPERATION WITH DEVELOPING COUNTRIES (SAREC).

9405

INDICE GENERAL

Página

NOMINA DE EXPOSITORES 7

ADVERTENCIA 11

PREFACIO 13

1 IDENTIDAD ETNICA 17
INDICE 19
INTRODUCCION 21

I AUTOIDENTIFICACION 25

II IDENTIFICACION RECIPROCA 47

III CARACTER DE LAS RELACIONES INTERETNICAS 67

IV DEBATE GENERAL 85

INDICE DE PARTICIPANTES 101

2 ETNICIDAD Y RELIGION 103

INDICE 105
INTRODUCCION 107

I CRISTIANOS 111
II MAYA-CRISTIANOS 119
III MAYAS 137
IV OBSERVADORES 157

INDICE DE PARTICIPANTES 215

3 ETNICIDAD E INSTITUCIONES NACIONALES 217

INDICE 219
INTRODUCCION 221

I ETNICIDAD Y POLITICA 225

II ETNICIDAD Y EDUCACION 257

III ETNICIDAD Y TECNOLOGIA 277

IV ETNICIDAD Y PROGRAMAS DE DESARROLLO RURAL 303

V FINAL 319

INDICE DE PARTICIPANTES 327

4. CODIGOS ETNICOS DEL PODER 329

INDICE 331
PRESENTACION 333
INTRODUCCION 335

I LOS ORIGENES 341

II IDENTIDAD Y POLITICA 359

III GENERO, TIERRA Y CONSIDERACIONES TEORICAS 421

INDICE DE PARTICIPANTES 463

NOMINA GENERAL DE EXPOSITORES POR ORDEN ALFABETICO

1. Adams, Richard N.
2. Alvarado Ajanel, Virgilio
3. Alvarado de Saloj, Blanca Estela
4. Alvarez Juárez, Victoriano
5. Arriola, Aura Marina
6. Arrivillaga, Alfonso
7. Baquiax, Rolando
8. Barrios, Alvaro
9. Bastos, Santiago.
10. Bate, Luis Felipe
11. Botzoc, Federico
12. Caal, Oswaldo
13. Cabrera, Rolando
14. Cabrera, Zaira
15. Cáceres Estrada, Roberto
16. Cariñés, Luis
17. Caz Tzub, Raymundo

18. Cifuentes, Edeliberto
19. Cojtí, Demetrio
20. Cojtí, Narciso
21. Colop, José Rolando
22. Coy Oxom, Carlos Roberto
23. Cumes, Hildebrando
24. Curruchich, Pedro Gonzalo
25. Chacach, Martín
26. Chaclán, Celso
27. De León, Carlos
28. De León Asturias, Enrique
29. De Paz, Marco Antonio
30. Ellington, Gerardo
31. Esquit, Alberto
32. García Ocaña, María Antonieta
33. García Ruiz, Jesús
34. Ghidenelli, Azzo
35. González, Mario Aníbal
36. Hernández Chacón, Raúl
37. Hernández Sifontes, Julio
38. Herrera, Guillermina

39. Juracán, Filemón Darío
40. Lagarde, Marcela
41. Lartigue, François
42. López Godínez, Rolando
43. Lux de Cotí, Otilia
44. Maxía, Marcial
45. Medina, Andrés
46. Orantes Troccoli, Carlos
47. Ordóñez, Amílcar
48. Ortiz, Israel
49. Otzoy Colaj, Aura Marina
50. Otzoy, José Antonio
51. Pacay Coy, Eduardo
52. Pedroni, Ana María
53. Pedroni, Guillermo
54. Pérez y Pérez, Santos
55. Pérez, Olga
56. Poitevin, René
57. Porres, Alfonso
58. Quemé, Gabino
59. Ramírez M., Julio

60. Samandú, Luis

61. Sanic, José

62. Similox, Vitalino

63. Solares, Jorge

64. Solórzano Martínez, Mario

65. Tujab, Gloria

66. Vásquez, Reynerio

67. Xuyá Cuxil, Enrique

ADVERTENCIA

Este texto es el producto de cuatro Seminarios realizados por FLACSO-Guatemala de 1988 a 1990, congregaciones multiétnicas que figuran como acontecimiento pionero en Guatemala, anterior incluso al Diálogo Nacional. El primero (23 y 24 de junio de 1988), versó sobre etnicidad, educación, política, desarrollo y tecnología. Fue coordinado por el Lic. Guillermo Pedroni; todos los demás por el suscrito. De éstos, el segundo, (identidad étnica) se efectuó el 8 y 9 de diciembre de ese mismo año. El tercer Seminario (10 y 11 de agosto de 1989) trató de etnicidad y religión. Todos éstos se basaron en el testimonio de personas, suplementados con comentarios de antropólogos. El cuarto (Quetzaltenango, 29 al 31 de agosto de 1990), se basó en conferencias de antropólogos y científicos afines. En total, intervinieron casi setenta participantes activos y un número mayor de asistentes. En esta publicación se cambió el orden de los seminarios, a fin de progresar de lo general a lo particular, del "qué somos y pensamos" al "qué hacemos".

Los "compartimientos" planteados saltaron por la fuerza de los argumentos y del movimiento, a veces pasional, de los debates. Esto, normal en foros, problematizó la edición del libro. Para no hacer de cada expositor un capítulo, se siguió un procedimiento más complejo.

Una primera lectura general de todo lo transcripto (cerca de mil cuartillas tupidas) limpió lo definitivamente superfluo, mientras lo conservado se clasificó manualmente a falta de diskettes. Una segunda lectura del nuevo texto reordenado por temas, permitió reducir más, perfilándose las tendencias ideológico-políticas inmersas. Luego, otro reordenamiento, ahora por tendencias y un rearreglo interno de los discursos para su coherencia interna.

En este ir dando forma leíble al siempre copioso material, se identificaron "incongruencias" inherentes al testimonio, así como errores que fue necesario depurar. En respeto de las opiniones, se entrecomillaron aquéllas que podían ser cuestionables para la edición o las que tenían razones para merecer dicho acento.

Fue el momento de ir tomando decisiones de estilo: Qué conexiones

lógicas y estilísticas entre los expositores, así como adentro de sus discursos; qué modificar en aras de la comprensión escrita; dónde cortar el texto en párrafos; decisiones de puntuación; dónde entrecomillar locuciones; qué dejar textualmente en favor de un mejor "retrato", sobre todo en el habla mayance y garífuna que suele abundar en formas no reproducibles sino en su prístina expresión.

Aunque en todo este proceso se asome la interpretación del editor, la intención es destacar piezas visibles para que el lector deduzca por sí los elementos de su propia interpretación. Siete lecturas cualitativamente diferentes de todo el material, cada una como "embudando" a la anterior, dejaron el grano y separaron el rastrojo. Más que "transcripción" de los expositores, entonces, hay mucho de glosa (excepto en diversos lugares y por supuesto, lo poco entrecomillado) y como tal debe interpretarse. Y por lo mismo, se hace de ello responsable quien suscribe.

El Editor

PREFACIO

Desde arriba más cercanas se ven las cosas.

*Hace ya muchos años, en una mañana solar del altiplano, subí la escarpa sur de Patzún hacia el rancho de don Buenaventura Chocoj. Aunque siempre sereno y cordial, esa vez no estaba contento: "**El carnicero no me quiso vender carne esta mañana**". ¿No había la que querías? "**Había bastante**". ¿Llevabas suficiente dinero? "**Claro que llevaba, pero como había ladinos haciendo cola...**" Pero si tenías dinero ¿Cómo no te van a vender? ¿Qué gana el carnicero con no venderte y dejar de ganar? "**Lo que pasa es que como el carnicero es ladino y los demás también, ya no me hizo caso y no me dio nada. Yo ya sé que no me entendés porque todavía no conocés bien a los ladinos. Son jodidos, son malos con nosotros. Si los conocieras bien te quedarías asustado. Pero algún día los vas a conocer y entonces entenderás...**".*

Y ese día, desde arriba divisando en su longitud entera la calle ladina de "los importantes" del pueblo, vi más cerca cuán lejos estaba mi comprensión de mi identidad de ladino que yo aseguraba conocer y ser. Ese menudo anciano hizo que yo, ladino y ahora de pronto también no-ladino, viera desde arriba la esquizofrénica partición que nos tiene aprisionados (como sugiere alguien en uno de los Seminarios), algo que me hizo empezar a sorprenderme, es decir, a conocer: Un ladino (entonces estudiando en el sector indígena del poblado) era tratado por un amigo kaqchikel como un no-ladino que además no conocía a los ladinos, a mi "nosotros" que no lo eran para un actor externo como él. Ese día entré en uno de los laberintos de la identidad por la puerta del conflicto interétnico, uno de sus signos más visibles en Guatemala. Me encontré con que un ladino no resulta ser simplistamente un no indígena, al menos al calor de la relación de todos los Buenaventura Chocoj que tienen claro que el adversario no es el diferente sino el divergente.

Y mi identidad ladina, hasta entonces tan incuestionable para nosotros, así como lo indígena, nuestro referente, dejaron de ser un cómodo asumir sin laberintos conceptuales. Fue surgiendo de ahí un apreciar de otra manera aquella nuestra (y vuestra) identificación-identidad, un brotar humano por excelencia, que se asume incuestionada, incuestionable y sin complicaciones, excepto en los ofuscados, claramente confundidos, casos frontera. Y este problema de definiciones e identidades, enroscadas en un hilo de conflicto étnico y nacional, no resuelto por completo ni objetivamente, es lo que irá de principio a fin, de una manera u otra, a lo largo de este ciclo de cuatro Seminarios, como rosario de interrogantes en torno a las cuales toda la problemática da vueltas: Qué es ser y sentirse ladino, maya, garífuna; cómo nos apreciamos desde adentro y con los otros; cómo los otros ven las relaciones con nosotros y cómo explican su

descripción. Qué les parece el estado actual y cómo quieren que fuese el futuro. Cómo es el reflejo del antagonismo entre nuestra etnia y las otras.

Muchos reclaman que se trata de discusiones vacías porque empezar a hablar de indígenas y ladinos en Guatemala es para ciertos connacionales, un tedio que debería ya terminar. Para otros, un tema que debería empezarse a discutir con honradez en este país. Hemos pensado exactamente de esta manera y de ahí la idea de convocar al Seminario, a fin de percibir realmente qué se podía escuchar atrás de aquel oleaje que hace un mar ideológico al estrellarse contra las orillas de la razón y que en nuestro caso histórico, dialécticamente, contradictoriamente, muchas veces se parece a una cortina espesa de silencio de casi cinco siglos que ha hecho de este pequeño país una especie de cámara insonora. El resultado nos convenció para realizar otros Seminarios, más bien uno continuo, que enriqueciera la experiencia. Aunque el hilo de los foros fue el de identidad de una u otra forma, la intención no se redujo a quedarse en ese nivel teórico del quiénes creemos que somos o no somos. La intención era y sigue siendo una crucial: Conocernos mejor para romper la dicotomía construida sobre falacias y antagonismos distractores; para ver con claridad que los diversos "somos" es riqueza, no antagonismo; es singularidad, no segregación.

Hace veinte años, cuando charlábamos de éstas y otras cosas con mi menudo amigo kaqchikel, ya se percibían "Vientos de Fronda" en los pueblos, aldeas, organizaciones, pero aún eran eso: vientos. En la previsión de tempestades, muchos años después, consideramos imprescindible sentarnos a dialogar sin importar las suspicacias que rodean el diálogo. Más de cuatro siglos de encono y desconfianza sólo pueden irse rompiendo con una honradez probada una y mil veces. Sólo así es posible rasgar la tela de araña ideológico-política que ha enredado a los sujetos históricos de este país.

Con esto en mente, se realizaron cuatro Seminarios -en realidad cuatro partes de uno solo- que el término de dos años llegó a congregar casi a setenta participantes activos (ponentes, comentaristas programados, comentaristas espontáneos) más otro número de personas que asistieron sin participar de viva voz. Se abordó determinado número de ángulos en los que el prisma de la contradicción étnica se manifiesta: identidad, religión, política, educación, producción, organización, desarrollo, género, etc.

Y lo importante que brotó del cónclave no fue tanto lo referente a contenido étnico en sí cuanto a la naturaleza conflictiva de las relaciones de los diversos grupos étnicos con el ladino. En otras palabras, el "qué soy" básicamente fue una protesta del "cuánto valgo" y "cómo me tratan".

En dos polos contrastantes se perfilan sendas posiciones antagónicas: por un lado, quienes en una situación indigenista que proclama a un indígena y un ladino en abstracto, ven al ladino como el heredero automático de "la invasión", el opresor un bloque y detentador de los privilegios del sistema: "Nadie sino el maya ha sido el sujeto de la opresión y explotación". En el extremo opuesto, quienes solamente ven una expresión de la posesión y

propiedad de los medios de producción entre dos clases en abstracto: "Todo es una lucha de clases y podemos ya borrar de nuestra interpretación ese enfrentamiento entre indígena y ladino". Enmedio, una gama riquísima de interpretaciones que no logran ser encadenadas fácilmente en arcones taxonómicos y que vienen tanto de indígenas como de ladinos, de académicos como de no académicos.

Antes que este libro sea historia (si le toca esa fortuna), podemos ya especular que por aparte del gran valor académico de los científicos, será el pensamiento común el que será veta más fructífera para el historiador del futuro. Los científicos sociales difícilmente dejan de ir atrás de los procesos sociales, especialmente cuando éstos se encuentran animados de una dinámica tan alta como la de hoy y aquí; y de la opinión común porque ésta viene de quienes, sin saberlo, hacen la historia. Pero en este momento, la suplementación de ambas fuentes ha dado, a nuestro parecer, una riqueza sin precedentes en el tratamiento del tema étnico en Guatemala.

Estos Seminarios buscan justamente avanzar en la meta de que algún día realmente conozcamos nuestra sociedad y entonces poder hablar con objetividad, para que la razón y la civilización ocupen el lugar que virtualmente todos los habitantes de este país deseamos para ellas.

¿Qué se habló, qué se rebatió y qué quedó de ese cónclave? Aunque se habló de la violencia armada, mucho más se habló de la ignominia violenta histórica en la que indígenas, ladinos y la nacionalidad toda estamos atrapados.

¿Qué beneficio puede darle al país esta serie de reuniones, esta publicación de lo hablado donde se menciona el deseo de delinear una nueva Guatemala? El lector tiene ante sí una enorme energía desplegada por más de setenta exponentes y participantes. Sin embargo, lo que tiene ante sí no es "la verdad"; tampoco "el error". Es lo que por dos años, delegados de entidades y gente común definieron no sólo como lo que se consideró válido, sino ante todo, como lo que se soñó posible para lograr un modelo verdaderamente nacional.

Estos delegados no son aún representantes. Porque lograr determinar representatividades es ya un haber logrado identificar identidades y organizaciones. Y el identificar identidades es haber podido subir escarpas y divisar desde arriba las parcelas de identificación y confusión -que han sostenido un desastre social potencialmente inclinado cada vez más hacia una vorágine- de la que sólo nos puedan sacar todos los Buenaventura Chocoj presentes en ambos lados de la divisoria étnica y arriba, desde donde las cosas pueden verse más cercanas. Para que podamos reaccionar a la admonición del anciano kaqchikel: ***"algún día los vas a conocer y entonces vas a comprender..."****.*

Como comprender es ya un resolver, sirvan estas palabras como un tributo a su recuerdo.

Jorge Solares

1

IDENTIDAD ETNICA

INDICE

Pág.

Introducción 21

I AUTOIDENTIFICACION 25

A) Perspectivas mayas 27
B) Perspectivas ladinas 34
C) El ángulo garífuna 40

II IDENTIFICACION RECIPROCA 47
A) Visión de indígenas 49
B) A un lado de la dicotomía "indio-ladino" 56

III CARACTER DE LAS RELACIONES INTERETNICAS 67

A) Visión de indígenas 69
B) De ladinos y conversos 77
C) El ángulo garífuna 82

IV DEBATE GENERAL 85

A) Primera parte 87
B) Segunda parte 89
C) Tercera parte 92
D) Cuarta parte y clausura 97

INDICE DE PARTICIPANTES 101

INTRODUCCION(*)

La tarea que hoy nos reúne está pensada como parte de un programa continuo de estudios étnicos que FLACSO se ha trazado en Guatemala. Muchos podrán interrogarse sobre la utilidad de actividades como ésta, en un país que ha sido bastante estudiado en su fisonomía étnica y donde corrientes importantes de opinión social podrían considerar que otros problemas sociales, y no la etnicidad, son los más apremiantes dentro de nuestra impresionante miscelánea de desigualdades sociales. A pesar de la racionalidad de esto, también es verdadero que el carácter étnico de nuestra estructura social es tan medular y vigoroso que no puede hacérsele a un lado sin riesgo de mutilar la descripción de dicha estructura, independientemente de la significación que de acuerdo con tal o cual corriente de pensamiento le otorguemos al fenómeno étnico.

Participamos de las dudas acerca de lo apropiado de poner ante la mesa de exposiciones en foros como éste, exclusivamente al grupo indígena, como si el ladino no constituyera a su vez otro grupo étnico. De tal manera, este Seminario y su mismo tema central son una respuesta a la insistente recomendación de organizar una actividad de este género, pero incluyendo la cuestión ladina. Hemos partido de la proposición de que etnicidad es una categoría antitética que necesita para su desarrollo al menos dos grupos en relación de contraste, y son dichas relaciones de contraste las que dan explicación y sentido a las actitudes de autoidentificación étnica y de identificación mutua entre los diversos grupos étnicos. Obedece a tal razón que el tema de este Seminario descanse en lo que, a nuestro parecer, es la columna de la identidad étnica, o sea, las relaciones sociales que sirven de eje a esa identificación.

Es necesario señalar que en esta ocasión ha ocurrido un hecho importante como es el de estar participando la etnia garífuna, que por su

---

(*) A cargo de Jorge Solares, antropólogo de la Universidad de San Carlos, Coordinador del Seminario y Director del Area de Estudios Etnicos de FLACSO-Guatemala.

diferente relación dentro del contexto ladino-indígena, aportará sin duda mucha luz sobre el problema de nuestras identidades étnicas. Los organizadores de este Seminario consideramos desde el principio que era indispensable llenar ya el habitual vacío que se hace en la descripción étnica de Guatemala al no tomar en cuenta a los garífunas.

Los tres temas en que fue dividido el tema global, fueron planteados por simples propósitos capitulares, más como un recurso operativo que como una intelectualización conceptual, pues obviamente cada subtema se relaciona e imbrica de tal manera con los otros que no es posible demarcar una nítida línea fronteriza entre ellos.

El propósito de este Seminario y del programa étnico de FLACSO es, en rasgos esquemáticos, el de llegar a conocer el problema para poderlo explicar y estar en posibilidad de resolverlo. Esto implica el poder observar objetivamente un fenómeno inherentemente subjetivo y el abordar fría y serenamente un hecho altamente emocional. Poder apreciar, por ejemplo, que la trágica discriminación que impregna las relaciones interétnicas en Guatemala y que conduce a una ominosa desvalorización del indígena, reprobable desde todo punto de vista, puede sin embargo llevar a intelectuales y a otras gentes de buena voluntad a extremos opuestos, como el de renegar y denigrar al ladino, a todos los ladinos, abstractamente, por el simple hecho de no ser indígenas. Pretendemos que con actividades como la presente todos podamos incorporar en nuestro equipo racional los elementos suficientes para asegurarnos que no es la denigración de una parte del sistema la que perfeccionará ese sistema, sino el conocimiento de los factores que conforman esa denigración y de su modus operandi. *Lo que procede es la proposición de fórmulas que invaliden los aparatos discriminatorios y que nos lleven al convencimiento de que no es el aniquilamiento de una etnia, real o metafóricamente hablando, por desaparición física o asimilación cultural, lo que resuelve el problema, sino la igualación justa y la equivalencia de los sectores diferentes, cuya diferencia conforma precisamente nuestro sistema étnico.*

Se impone aportar más claridad sobre un tema esencialmente confuso y para cuyo esclarecimiento el conocimiento de profesionales y el testimonio de no profesionales son igualmente valiosos. Esto último nos proporciona en esta actividad una valiosa "materia prima" para el análisis subsecuente, pues hasta la fecha no se encuentra mucha literatura étnica que se base en testimonios. Para lograr un sistema social de mayor calidad, hemos escogido este camino.

Este Seminario se estructuró en torno a tres subtemas: a) autoidentificación; b) identificación recíproca; c) carácter de las relaciones

interétnicas. En el primer subtema se ha tratado de encontrar qué es para los actores su propio grupo étnico, por qué se incluyen dentro de éste y cómo cada grupo se define como tal, qué es lo que caracteriza a la identidad étnica y qué la explica. En otras palabras, cuáles son los aspectos más importantes por los que un individuo se ve a sí mismo como indígena, como ladino o como garífuna. En el segundo subtema (identificación recíproca) se ha tratado de ver por qué y cómo los miembros de cada grupo étnico perciben a los del otro grupo contrastante y qué es lo que a juicio de ellos caracteriza al grupo opuesto, lo que por alteridad suplementa la identificación propia. Finalmente, en el subtema "carácter de las relaciones", se busca conocer cómo cada grupo étnico aprecia su convivir con el otro o los otros, cómo son esas relaciones (armónicas, indiferentes, conflictivas, violentas) y cuáles son los rasgos concretos que hacen que estas relaciones tengan el carácter que tienen.

Naturalmente, los tres subtemas se interpenetran y su clasificación aquí obedece más que a una directriz teórica, a un recurso operativo. Las mismas personas tienden a adentrarse en uno de los subtemas para explicar otro. Por ese motivo, el procesamiento de las transcripciones para lograr un texto legible como pretende ser éste, incluyó entre otros procedimientos, el de mover partes del discurso de un expositor de un sitio para otro, y aun mover expositores de su posición original.

I AUTOIDENTIFICACION

A) PERSPECTIVAS MAYAS

Se inicia la parte expositiva del Seminario con participantes indígenas, en primer lugar, Gloria Tujab, del grupo poqomchi', líder activa de familia de líderes y Directora de la Oficina Nacional de la Mujer en ese entonces.

Voy a expresar mi punto de vista como indígena y especialmente en el contexto mujer, que somos quienes en mayoría en Guatemala hemos mantenido en forma nuestro patrimonio cultural.

Guatemala es un estado pluriétnico con la predominancia de la etnia ladina como sustentadora del dominio económico y social. Científicos sociales han creído que la explicación de lo étnico está precisamente en una teoría de lucha de clases, pero esto no ha dado hasta el momento una respuesta precisa. Por lo mismo es que nosotros los indígenas que hemos tenido un pensamiento de reivindicación, creemos que debemos buscar en todo momento la respuesta étnica, que sin duda alguna inmerso tendrá también el problema económico y social.

Precisamente la colonización heredada que hemos tenido ha generado una serie de controversias acerca de quién es indio y quién es ladino. No se puede hablar de ese tema sin reparar en qué niveles de oportunidades hemos tenido unos y otros para definirnos, lo que nos da una respuesta de por qué la sociedad guatemalteca debe plantearse el problema primero como uno étnico y luego como uno económico social.

El Instituto Nacional de Estadística clasifica al indígena por el uso de caites, de un traje y por el habla de un idioma indígena. Sin embargo, la situación étnica en nuestro país debería plantearse en cuatro aspectos básicos: cómo se define cada uno, cómo lo definen a uno, cómo es uno con respecto a su contexto y qué debería ser uno. Yo diría que esos deberían ser los cuatro puntos para hablar de una autoidentidad. Creo que así de simple es si las condiciones que se dieran dentro de nuestra sociedad lo permitieran. La sociedad es una sociedad desvalorizante; entonces ¿Qué espacio le queda al indígena para autodefinirse? ¿Cómo puedo permitirme yo definirme como indígena si al hacerlo se me desvaloriza, se me margina y discrimina? ¿Quién quiere ser discriminado? Realmente el indígena que sobrevivió definiéndose es porque se ha armado de un gran valor. Por ejemplo en Quetzaltenango hay gente que ha escalado posiciones económicas y sin embargo no es aceptado en la sociedad

quetzalteca por el hecho de ser indígena. ¿Quién pone la etiqueta?

Algunos indígenas no se consideran ya indígenas, precisamente porque la sociedad los ha arrinconado a no sentirse bien. Algunas mujeres se quitan el traje, se cambian apellido y sistema de vida pensando que así se trasciende, porque en Guatemala se sigue dando la posibilidad de que se puede sobrevivir solamente si nosotros nos incorporamos a la etnia ladina, a la etnia minoritaria por la vía de la uniformidad en el traje, uniformidad en la lengua, incluso uniformidad en los sistemas y formas de vida.

En otras oportunidades he insistido que en Guatemala no se puede hablar de democracia, si la mayoría de una población como la nuestra está reducida a un espacio que para nosotros debería ser mucho más grande, si hablamos en proporción de población. En las últimas décadas se ha exterminado a miles de indios "¿Por qué no han hecho exterminio con ladinos? ¿Por qué no han atacado poblaciones de ladinos?" Para nosotros los indígenas sí se plantea una situación de fondo, nos han creado una camisa de fuerza en la cual tenemos que sobrevivir. ¿Qué posibilidad tenemos nosotros de una autoidentidad? En muchas oportunidades las mujeres indígenas han tenido que cambiarse el traje porque no pueden ser empleadas con su traje y ése es un componente de identidad.

Entonces, lo primero a plantearse es qué contexto debería haber para hablar en términos de autoidentidad. Si va a ser un contexto desvalorizante entonces no podemos hablar de caracterizar una identidad con realismo ya que la autoidentidad plantea qué es cada uno, cómo se siente cada uno, pero también cómo nos ven los demás, cómo nos sentimos en un contexto general y cómo debería ser uno, cómo deberían categorizarnos a unos y a otros. En términos de ladinos e indígenas creo que es muy conveniente seguirlo tratando como tal porque para los ladinos es mucho más fácil y práctica la tarea de buscar sus raíces históricas, porque éstas surgen de la presencia de los españoles en el continente americano.

No es cuestión de que unos discriminemos a otros. Es cuestión de dar las posibilidades de coexistencia y que dentro de éstas en un estado pluriétnico, podamos nosotros, cada uno de los componentes de una sociedad, tener las posibilidades de una autoidentidad real y no precisamente una autoidentidad solamente de forma.

Desde otro sector del pueblo indígena interviene Marcial Maxía, de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y trabajador del Instituto Indigenista Nacional.

(Salutación en kaqchikel). Mi nombre es Marcial Maxía pero mi nombre de batalla es Sinacán. A algunos les extraña por qué ando vestido así y algunas veces nos dicen payasos, pero en uno y otro grupo étnico hay malos entendidos, no queremos conocernos.

Muy difícil me resulta definir los términos pero considero autoidentidad el cómo identificarme ante mí y ante los demás. ¿Pero por qué sólo yo me voy a identificar? Como desde la Conquista se nos ha engañado, mentido, arrinconado, desplazado totalmente, entonces a veces uno no quisiera definirse. Entonces de esta manera concibo cómo me voy a evaluar, cómo me voy a sentir como indio.

Hay algunos ladinos con un corazón distinto y con una mentalidad más avanzada, no los ladinos más tradicionalistas y más severos, que planifican el aniquilamiento y piensan en cómo desaparecer a todos los indios de Guatemala, no sólo con las balas, pues también se mata con hechos, con palabras, con señalamientos, con marginación, con falta de oportunidad para desarrollarse. Ellos al indígena lo han utilizado sólo para carga, para el trabajo forzoso.

Aunque la autoidentidad me cuesta hacerla, como indio, como individuo, yo me determino por mis acciones, por mis sentimientos, por mi filosofía, por mi cosmovisión, por eso me identifico como indio. No por lo que me quieran identificar otros, aquéllos que dicen que el indio tiene que ser el que use caites, el que use una vestimenta típica o el que tenga que tener el mecapal en la frente. En el último censo pasó el empadronador en mi casa y por tener también que ir a empadronar a otro lado, dejé llena la papeleta, pero los empadronadores dijeron que ellos tenían que llenarla porque cómo iba a ser que yo fuera indio y viviera en una casa de concreto, que un indio usara zapatos, que se pusiera corbata, porque el indio debe de estar en la montaña y no en la ciudad. Al final, no aceptó el documento que yo había dejado y en el que yo me estaba identificando. Pero yo pregunto: ¿Quién les ha dicho que porque yo vivo dentro del casco urbano voy a dejar de ser indio?

Cuando la identidad de uno viene dada desde fuera, desde otro grupo étnico que es el dominante, entonces se dice: **"vos sos indio porque no tenés la capacidad de nosotros los ladinos,**

porque los indios son pobres, ignorantes; para ellos no son las universidades, los indios son para ir al corte de algodón y del café".

Si digo que soy indio porque soy marginado será mi propia experiencia. Si digo que soy indio porque algunas veces uso traje, porque algunas veces uso caites, porque cuando llego a mi comunidad hago lo mismo que está haciendo mi gente, porque no he cambiado mi identidad, será por mi propia experiencia. La identidad está en cómo se concibe uno. Son muy importantes nuestros valores como es el respeto de los principios comunes de la convivencia social o sea los principios filosóficos del maya, la cosmovisión, el equilibrio con la naturaleza, la perseverancia en nuestras acciones, la confianza en los otros grupos, confianza en nuestros compañeros indígenas, la responsabilidad, la religiosidad (especificando que nuestra religión es la relación del ser humano con el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra), la familia sólida que es la base de la vida social y política del indígena, porque aunque uno sólo coma tortilla con sal, no abandona a la mujer cuando no puede trabajar, y la mujer tampoco deja al marido porque no le trajo carne al día. Esa es la solidez.

Además de esos valores muy subjetivos tenemos otros valores muy materiales como es el idioma con el que nos comunicamos dentro de nuestras familias. Otros valores nuestros son la ciencia y el arte, lo artesanal del indígena, el tejido, la cerámica, todas las manualidades. Otro valor es la organización del trabajo (en torno principalmente del maíz) porque la mujer no puede hacer el mismo trabajo que el hombre, ni el hombre puede hacer el mismo trabajo que la mujer, hay un respeto por eso en la organización del trabajo. Esos son los valores claros a grandes rasgos de lo que es un indígena.

Debido a las condiciones socioeconómicas precarias en que viven los indígenas, hay fracciones de las comunidades mayas que son forzadas a integrarse socio económicamente a la comunidad dominante, pero aquéllos que se integran, aquéllos que se modernizan no cambian necesariamente de identidad étnica. La mayoría de los indígenas que son profesionales, comerciantes o miembros de una incipiente pequeña burguesía, no han cambiado su identidad ni la van a cambiar. Todo esto muestra que es imposible volver ladinos a los indios o que es posible asimilarlos. Algunos me dirán que hay muchos indios asimilados y modernizados y han cambiado identidad. No es así; cambian de identidad mientras

están presentes con el grupo dominante. Pero en el momento en que se separan, siguen siendo indígenas, lo que constituye la resistencia del pueblo indígena.

Continúa la autoidentificación desde el sector indígena con Martín Chacach, profesor kaqchikel del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (con sede en Antigua).

Voy a dividir esto en tres aspectos: Cómo me siento yo como indígena; cómo dicen los leídos que nosotros somos indígenas y qué piensan ellos de nosotros; cómo pensamos nosotros de ellos mismos. Cuando me siento de origen maya en primer lugar aparece el idioma; el idioma para mí es la parte fundamental que me identifica como maya. ¿Por qué digo eso? Porque aunque tal vez no tenemos el problema tanto en el color, cuando hablamos, no hablamos bien el castellano y cuando se dan cuenta que no damos muy buen uso a los artículos, a las concordancias gramaticales, entonces nos dicen: "**bueno, éste es un indio.**" En segundo lugar la identificación también viene de nuestra vestimenta, pues si vemos que alguien viene con rodillera, nosotros fácilmente decimos "**éste es de tal lugar**" o si viene con otro tipo de vestimenta, decimos "**éste es de tal otro lugar**", aunque muchos de nosotros ya no nos vestimos como nuestros papás. Yo también diría que nuestro color contribuye un poco pues se sabe bien que algo morenitos son los indígenas y yo lo percibo así.

Otro aspecto es el de la religión, que algunos toman como costumbres pero que nosotros sí consideramos como una religión, y que aunque tal vez muestre una cierta decadencia no quiere decir que se ha terminado sino que se mantiene junto con las demás costumbres. Sabemos bien que algunas cosas que nosotros hacemos no las hace el otro grupo, y eso es parte de nosotros mismos ya sea como costumbres, como creencias, como mitos, como quiera llamárseles. Todo eso me permite a mí identificarme como maya.

Del grupo k'iche' interviene el abogado Victoriano Alvarez Juárez, presidente del Instituto Maya Guatemalteco de Ciencia (INMAGUAC), con sede en San Francisco El Alto, Totonicapán.

Se ha dicho que lo étnico se define por lo político, pero son más importantes los conflictos de tipo cultural por los que el mundo maya tiene una cosmovisión y el mundo ladino tiene un antropocentrismo eminentemente individualista, egoísta y materialista, incluso si es espiritualista.

El hombre es el artífice de su propio destino, no hay fuerzas misteriosas. Dentro del mundo mental maya no existe un Dios sobrenatural: Tepeu, Corazón del Cielo, el principio espiritual y Gucumatz, Corazón de la Tierra, el principio material. Gucumatz, Tepeu y toda esa serie de nombres no son personas, no son dioses. Son conceptos de esquemas mentales. Nosotros somos religiosos; decimos: Santa Tierra, porque es la que nos da la vida, el sustento; no rompemos el equilibrio ecológico, no cazamos por cazar, por deporte. Decimos: Gucumatz, Espíritu de la Tierra, con tu permiso voy a robar una de tus criaturas porque tengo hambre; no lo hago por deporte, por divertirme, sino porque tú me diste una vida y tengo necesidad de comer. Con permiso Santa Tierra, voy a botar los palos, pero no voy a dejar despobladas las montañas, sino porque tengo necesidad de sembrar mi sagrado sustento, mi padre nuestro maíz.

Deberíamos discutir si realmente conviene hablar de grupos étnicos o mejor de grupos culturales. Se trata de un problema de tipo cultural y entonces la autodefinición va a partir de una visión filosófica, de la cosmovisión, de qué papel jugamos dentro de ese universo, de cuál es nuestro ser en este momento y en el futuro. Si ésas son las ideas que se manejan, empezaremos a encontrar un nuevo modelo de desarrollo en Guatemala porque el desarrollo no debe ser sólo de tipo económico ni político ni social sino filosófico.

Concluye esta primera fase del Seminario con el comentario del profesor k'iche', José Sanic, de la Academia de Las Lenguas Mayas de Guatemala.

Trabajo en el Instituto Indigenista Nacional, y quiero referirme a lo siguiente: Identidad es una sensación vitalizadora, es un sentimiento en sí mismo de continuidad y de pertenencia que se materializa de alguna forma y por la que la identidad del descendiente maya se expresa básicamente en su vestimenta, en su idioma, su modo de ver la vida y el deseo de vivir de una determinada manera. Es decir la vida y la concepción de ella. Esos son los elementos irrebatibles que establecen la diferencia y que materializan y manifiestan la identidad. Lógicamente el aspecto subjetivo de este conjunto de sentimientos está en la llamada conciencia étnica, es decir, la conciencia y autoconciencia de estos elementos. De aquí que un indígena que dice tener la conciencia y no manifiesta estos elementos, está en un proceso de ladinización, está negando su identidad.

Ahora bien, el problema se establece en el momento de la invasión. La invasión indudablemente estructuró un marco, un aparato de dominación; de ahí arranca todo el problema. Por este hecho violento que de todos es conocido, indudablemente se institucionalizó la discriminación y la estigmatización de una serie de valores de los descendientes mayas. Esto es lo que para mí hace y forma un problema de identidad en el indígena en la realidad sociocultural que estamos viviendo. La invasión dejó y mantiene en estos momentos un aparato de discriminación, un aparato de dominación y todavía no se ven esperanzas de que se abran realmente espacios para los descendientes mayas, es decir, no hay una verdadera comunicación plurilingüe en el país. Todas estas discriminaciones y prejuicios se han institucionalizado a través de la educación, en cuyos pensos de estudios están estrictamente institucionalizados los prejuicios y la estigmatización. Aparte de eso está vigente, a raíz de invasión, todo un terrorismo ideológico para meter ideas de alienación a los descendientes mayas.

En este hecho hubo un dominio de grupo, no estrictamente económico "pues no se explotó a los españoles pobres en ese tiempo, sino se explotó a los descendientes mayas". Esto no lo traeríamos aquí si no fuera por el grupo social que nació a raíz de ese hecho histórico, grupo al que llamamos ladino que no es una expresión de los descendientes mayas, quienes tienen otro concepto muy distinto de ladino. Ladino es una expresión, un concepto castellano; no es fortuito porque el grupo de ese nombre se caracterizó por plegarse a los dictámenes del invasor: su idioma es el del invasor, su modo de vida está directamente plegado a las pautas de invasión, su escala de valores es distinta a la de los descendientes mayas, así como sus estructuras simbólicas. El objetivo de los descendientes mayas es garantizar el ejercicio de su concepción cultural y la propia forma de querer existir.

Igual procedimiento se sigue ahora con el sector étnicamente contrastante del cual se buscan criterios para lo que podía llamarse una autopercepción de la "cuestión ladina". Al igual que con los participantes indígenas, aquí no se buscan opiniones "académicas" sino la mera apreciación personal que de sí, étnicamente hablando tiene alguien a quien en ese ámbito de relaciones sociales, se le solicita describir y explicar su identidad social. En primer lugar, un profesional del Derecho proveniente del Oriente del país, la zona donde la población indígena constituye una franca minoría.

B) PERSPECTIVAS LADINAS

Mi nombre es Reynerio Vásquez, yo soy de un municipio del departamento de Chiquimula que se llama Jocotán. He vivido en las comunidades rurales y en las comunidades urbanas de la región de Chiquimula.

Es conveniente indicar que estos términos que se han manejado como indígena o indio, ladino o criollo provienen del momento de la radicación de los españoles en nuestra región. "De la mezcla del indígena y el español surge esa nueva raza que se ha denominado ladina", que es un término que nosotros aceptamos como no ofensivo pero que en Sudamérica o en España es un insulto.

Para hacer una autoidentificación uno necesita hacer una investigación de la experiencia que uno sufre, e identificarse con una región o un grupo social o con un grupo racial. Por la ubicación o el lugar que uno ocupa, encontramos una diferencia entre los capitalinos y las personas que vivimos en el interior de la república a quienes nos dicen "pueblerinos". En Jocotán y otros municipios de Chiquimula, los indígenas se encuentran ubicados esencialmente en las aldeas, o sea en las montañas, mientras que los llamados ladinos, "o sea esta raza mestiza", se encuentra en el área urbana. Muchas veces esa ubicación le da a uno conciencia de si es indígena o si es ladino. Cuando yo vivía en una aldea, en mis primeros años, me sentía indígena como todos los demás de esa comunidad. Cuando estaba en un área urbana me sentía ladino como se sentían todos en esa comunidad urbana. Yo no sabía en realidad si era indígena o si era ladino; es esa razón de ubicación lo que le va dando a uno pautas para saber si es indígena o ladino. Mis papás habían comprado una casa en la población de Jocotán y entonces esa ubicación me permitió identificarme como ladino, y decir: **"Me siento ladino o soy ladino porque estoy viviendo en el área donde viven los ladinos".** Entonces muchas veces aun la gente que pertenece a la raza indígena, (hasta los ch'ortí's "que son una raza bastante pura, muy poco mezclados con el ladino"), cuando se traslada al área urbana, deja prácticamente de ser indígena y se convierte en ladino; o sea que hay un proceso de ladinización por ubicación en una región de ladinos. Incluso algunos llegan a decir: **"Los de las aldeas son los indios, nosotros de la población de Jocotán somos ladinos"**, y nadie se anima a contradecirles eso porque hay una razón de ubicación.

En las aldeas de Jocotán la gente vive en forma dispersa, no está organizada en poblaciones, en ciudad, o sea que la comunicación

entre la gente prácticamente no existe, y ese aislamiento, más la poca atención de las autoridades gubernamentales que no llegan a estos lugares, hace que se mantenga una situación casi estática en esta región.

También existen características físicas y características sociales que uno poco a poco va identificando. Así encontramos como características físicas de una raza o de otra el color de la piel, la forma del cabello, los rasgos de la cara, la nariz, los labios, los ojos, etc. Y también encontramos aspectos sociales como la forma de hablar, el idioma mismo, el traje, las costumbres y aun el nombre y el apellido que se utiliza. En la región Oriente no encontramos nombres como en la región k'iche'. Los ch'orti's tienen todos apellidos españoles: Vásquez, López, Rodríguez, Alvarez, Pérez, etc. Gran parte de la población [ch'orti'] habla ch'orti' pero la mayoría habla español, claro que no un español como nosotros consideramos que debe ser, pero todo el mundo se expresa en español.

El proceso de ladinización se da en varios aspectos: uno de ellos el cambio de traje, otro el cambio de lugar en que se vive, el cambio de costumbres, por el proceso de educación sistemática. Dentro de ese proceso de ladinización del indígena, encontramos que se trasladan muchas personas de las aldeas a vivir al área urbana. En la región de Jocotán, la Misión Belga ha dado oportunidad a las personas del área rural, que son los ch'orti's especialmente, para hacer estudios de la escuela primaria, incluso ellos tienen un colegio para dar este tipo de educación; luego los promueven a la educación secundaria y muchos se han graduado de maestros y de bachilleres, y su actitud ha cambiado psicológica y materialmente, por lo que se sienten un poco más ladinos que indígenas. Podría también haber un proceso de indigenización: Cuando los maestros del área urbana van a trabajar al área rural y se quedan a vivir en aldeas, ellos en cierta forma son absorbidos por el sistema de costumbres de la región, y entonces aquí se da el proceso en sentido inverso, no un proceso de ladinización, sino uno de indigenización. La necesidad de trabajar obliga a la gente del área ch'orti' a ir a las fincas algodoneras y cafetaleras; a los ch'orti's los han identificado con otro nombre, ya que el traje es de manta y tiene un adorno en el frente, con una especie de punta de corbata, por eso los han denominado charchines,(*) en lugar de ch'orti's; los charchines identifican exclusivamente a un tipo de camisa, lo que en realidad no los va ubicar dentro de una clasificación racial.

(*) **Nota del Editor:** de "charcha" (cresta de los gallos).

Otro punto de vista de la percepción no indígena es aportado por Luis Cariñés, profesional de las Ciencias Políticas.

No vengo a representar al grupo ladino sino simplemente como un participante más y quizás mi educación me hace ser distinto al grupo indígena. El concepto de ladino llega a ser un concepto que algunos teóricos ven desde un punto de vista ideológico; a veces dicen que el ladino es el mestizo del peninsular con el nativo.

El proceso de la diferencia entre ladino e indígena parte del momento de la conquista y de la colonización que es cuando se va a acentuar un proceso de ideologización occidental precapitalista y más adelante capitalista. En el momento de la conquista y la colonización se dio un choque entre dos culturas, la autóctona y la proveniente de España. Pero todo ello está enmarcado dentro de un proceso de alienación capitalista; en otras palabras tenemos una conciencia de colonizador versus una conciencia de colonizado, el enfrentamiento ideológico indígena con el ideológico español.

Hay un problema de concientización entre lo que es un explotador y un explotado y todo se va a circunscribir a posiciones de conciencia o ideológicas aunque, por supuesto, en el fondo hay una posición socioeconómica. Hay una discusión entre si el ladino es o no una etnia; si una etnia, según ciertos autores, incluye "valores desde el punto de vista físico", del lenguaje y del histórico, con elementos culturales, costumbres, normas, etc. entonces podríamos decir que el ladino carece de este tipo de valores. Pero hay autores que dicen que todo grupo social posee su etnicidad propia y lo fundamentan en que no hay grupos socio-económicos que no posean tradición, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etc. Entonces el ladino sí podría constituirse en una etnia, pero lo que interesa destacar es que detrás de las etnias subsisten las clases sociales o de otra forma, las clases sociales son portadoras de distintas etnias. Esto quiere decir que ya a nivel de clases, las etnias van a actuar desde el interés de clase y este interés económico y político las va a motivar a identificarse con un determinado proyecto.

Etnia es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos. Otros grupos, sin perder su etnicidad, desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar dimensiones de otro orden. Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño o incompatible a lo clasista, y los grupos étnicos no pierden, por ser tales, su carácter y su raíz de clase.

Para caracterizar lo que es el ladino, resulta difícil dar elementos que a la larga no nos podría decir mayor cosa por el hecho de que el ladino es un concepto peyorativo, podríamos decir a-histórico. Pienso que no hay un proceso de ladinización, mucho menos un proceso de indigenización, sino que en el fondo lo que hay es un proceso de lucha de clases; es más, podríamos ya borrar de nuestra mente ese enfrentamiento entre ladino e indígena.

El concepto nación es más amplio pues además de considerar los valores étnicos, se refiere a un conglomerado mayor de individuos. "A nuestra sociedad la integran varios grupos étnicos y por consiguiente varias naciones". La sociedad guatemalteca es una multinacionalidad en la cual subsisten las etnias como lo más autóctono y lo más propio, y esto obliga a pensar la manera cómo en Guatemala se puede arribar a una identidad nacional.

Esta visión se continúa con la de Roberto Cáceres Estrada, miembro del Directorio del Centro Mesoamericano de Tecnología Apropiada (CEMAT).

Tratar este tema es meterse en un gran enredo pero los espacios que se han ido creando y las instancias para tratar los temas que nos tienen por el cuello, hay que aprovecharlos, de lo contrario otros los ocupan. Tenemos que aprovechar este esbozo de proceso democrático para hablar de las cosas que en otras circunstancias tal vez no nos atreveríamos a decir.

Mi nombre es Roberto Cáceres Estrada. Por un lado provengo de familia hondureña, con una percepción del mundo muy parecida a la de Oriente de Guatemala, y por el otro lado de Quetzaltenango donde se convive una hermosa experiencia en familia con indígenas. En familia hemos dedicado parte del trabajo profesional al trabajo de desarrollo rural interactuando bastante con comunidades indígenas y de ahí el testimonio de nuestra propia vivencia; mis hijos están aprendiendo además del español, el kaqchikel. Ahora, mi identidad ¿Qué soy yo? Aunque todavía no lo sé, tengo algunos puntos claros: primero yo me identifico con un proyecto nacional, no con un proyecto étnico; descarto lo étnico porque siento que es una clasificación de la antropología "que nació como una ciencia colonial para investigar a las naciones del Tercer Mundo y poderlas controlar mejor". En el lenguaje mundial de potencias y Estados, lo nacional tiene carta de ciudadanía como ciudadano entero, no de tercera o cuarta categoría. Con esto quiero decir que puede haber una trampa en lo étnico, no debemos caer en eso.

Este proyecto nacional con el cual yo me identifico está conformado por varios círculos concéntricos, del más amplio al más restringido. El primer círculo para mí es Latinoamérica; me siento y me identifico latinoamericano, a través de varios rasgos culturales de la cultura latinoamericana; mi lengua materna es el español. En el otro círculo más pequeño yo me siento centroamericano. En un círculo más reducido me siento guatemalteco y me identifico con el proyecto histórico guatemalteco; "veo a Guatemala como a una familia de naciones", una parte de la cual ha explotado y discrimina muy profundamente a otras partes de esa familia. Pero veo que es una nación en ciernes, está constituyendo su proyecto nacional y que por lo tanto, para que pueda ser nación debe superar una de sus debilidades más grandes como es la de no potencializar las características culturales positivas de sus integrantes. En un círculo ya más restringido yo soy mestizo física y culturalmente, pues mucha de la cultura guatemalteca es mestiza y forma la especificidad histórica de la entidad que llamamos Guatemala. Creo en el mestizaje y estoy personalmente aportando un granito de arena para que el mestizaje no siga siendo mal visto.

De ese proyecto histórico ¿cuáles son los elementos que me identifican? En primer lugar, la relación con la naturaleza. Alguna gente piensa, por ejemplo, que la deforestación es producto de los campesinos, y de los campesinos indígenas que son la mayoría en nuestro país, y esto es absolutamente erróneo. Yo diría que una de las cosas más interesantes que tiene la cultura campesina indígena es que tiene una aproximación a su naturaleza circundante, que podríamos catalogar como de jardinería asiática, lo que tiene un enorme potencial. Tenemos que aprender de ellos. Otro punto importante dentro del aspecto espiritual es la relación con los ancestros, y esto nos viene más bien del lado africano y del lado asiático. En lo cultural nos identificamos con la cultura latina y fuera de Latinoamérica, se nos identifica como latinos. Hay en todo esto varias ecuaciones, hay toda una cascada de definiciones y debemos manejar el método social de la unidad en la diversidad.

Finalmente, las autopercepciones ladinas de identidad concluyen con Rolando Cabrera, otro profesional pero de las Ciencias Políticas.

La mayor parte de las intervenciones de hoy abogan por el establecimiento y aplicación de políticas tendientes a garantizar en los grupos étnicos el ejercicio de su propia cultura, es decir, el de un proceso de etnodesarrollo, que no sólo debería ser aplicado en la

cultura propiamente dicha, sino en lo social, en lo político, en lo económico. No podemos olvidar que en las relaciones inter-étnicas se conjugan no sólo los factores étnicos sino también los de clase social. Si vemos la historia de nuestro país, los procesos discriminatorios étnicos van a tener también un correlato de discriminación económica y social a nivel de las clases más desposeídas. Sin embargo, independientemente de lo que pudiéramos decir de los enfoques teóricos y metodológicos aplicados, tenemos que estar conscientes de que hoy hemos partido de una visión que podríamos llamar una visión de experiencia vivencial, es decir, cómo me miro yo ante los demás, cómo me autoidentifico; como que los ladinos no pudimos autoidentificarnos a la vez que resulta interesante advertir que la mayor parte de los que estaban representando a los grupos étnicos dijeron: **"Para el ladino no es problema autoidentificarse"**. Sin embargo yo siento que el problema de que nosotros nos hallemos inmersos en procesos discriminatorios y de degradación frente a las culturas autóctonas, nos hace hasta cierto punto como escudarnos y no definirnos. Es decir, a mí me resultaría bastante difícil definirme como un discriminador (posiblemente yo no lo sea), pero tengo que entender que el ladino sí es un discriminador y ha utilizado el aparato de Estado para seguir manteniendo su dominio e impedir el surgimiento de los grupos étnicos.

Otra de las situaciones que estaba dentro de la base de la discusión era el problema de las nacionalidades. El único que se definió como nación fue el compañero garífuna; es posible que los condicionamientos históricos nacionales de la etnia garífuna sean mucho más precisos y más concretos que los de las demás etnias.(*) Dentro de las áreas geográficas ocupadas por ejemplo por los mames, los k'iche's o los kaqchikeles, la esencia de identificación prácticamente va a estar dada por el municipio, producto de la dominación española. Según el Instituto Lingüístico Francisco Marroquín, de municipio a municipio encontramos formas dialectales diferentes que en algún momento sirven también de pivotes para la autoidentificación de los grupos étnicos; es muy probable que alguien se identifique más de Santa Cruz Balanyá o de San Luis Jilotepeque antes de hacerlo como kaqchikel. No hay una

---

(*) **Nota del Editor:** El expositor alude aquí al invitado garífuna que en el Seminario realmente intervino antes, pero que en el reordenamiento hecho para efectos de esta publicación, aparecerá a continuación (Cfr. p. siguiente).

transmisión histórica precisa dentro de cada etnia; por ejemplo, en la educación bilingüe formal únicamente se busca el rescate del idioma pero no se busca a través del idioma el rescate de la historia. Entonces al no darse ese proceso de rescate histórico necesario, como que vamos a seguir en el problema de que alguien se va a identificar como kaqchikel de un municipio, pero no como kaqchikel dentro del contexto general.

Con respecto a los líderes políticos, casi ningún partido político plantea el problema étnico porque dan por sentado que en Guatemala se vive un profundo proceso de ladinización. Sin embargo tenemos que hacer notar, y me parece que ése es el fondo del problema, hasta qué punto el rescate de los grupos étnicos no pasa por el rescate de la etnia como nación.

En conclusión, me preocupa que los ladinos no podamos definirnos, y yo creo que no nos definimos porque sabemos que el peso de la historia nos señala como los que, ya sea por omisión o por acción, hemos tratado de mantener las cosas tal cual están.

C) EL ANGULO GARIFUNA

Así como convocar a ladinos para presentar su percepción e identificación como tales, constituye un hecho inusual en actividades en las cuales sólo los indígenas parecieran ser los destinados a hablar de sí mismos o, por el contrario, ser descritos y explicados por los ladinos (quienes no suelen estimar necesario autoidentificarse), de igual manera, en lo étnico se olvida a otro sector sociocultural fuertemente diferenciado como es el garífuna, de origen, presencia y proceso histórico totalmente diferentes a los de la población ladina y la indígena.

Aunque ciertamente el fenómeno y la problemática étnica en Guatemala ha tenido como protagonistas tradicionales a indígenas y ladinos (lo que es explicable porque son los grupos mayores, se encuentran en la totalidad o casi totalidad del territorio nacional, y su interrelación ha moldeado por siglos el rostro de la sociedad guatemalteca, el nervio de su historia y el substrato de su estructura social), también es evidente que se ha ido muy lejos en el extremo de apartar a los garífunas del proceso nacional, como que si su abducción fuera, además de geográfica, también existencial.

No debe sorprender nada, entonces, que el pueblo garífuna del mismo modo piense y se refiera a "Guatemala" como algo que le es ajeno, extraño y externo. Dentro de ese espíritu, el Seminario plantea en el panorama étnico de Guatemala, una visión garífuna expresada por Gerardo Ellington, estudiante de leyes en la Universidad de San Carlos y procedente de Livingston.

Pertenezco a una etnia minoritaria de Guatemala como lo es la etnia garífuna. Este nombre de garífuna ha sido un logro, puesto que en los libros se nos llamaba caribes negros, pero hoy en día se nos llama garífunas y así es como nosotros nos autodenominamos o nos autoidentificamos.

Los garífunas prácticamente forman un conjunto que se expande desde Nicaragua por todo el litoral atlántico de Honduras hasta Livingston y Belice. Es por eso que quizás aquí en Guatemala seamos minoritarios puesto que los garífunas al ser expulsados de la isla de San Vicente a principios del siglo pasado, se expandieron por todo el litoral atlántico centroamericano.

Entonces los garífunas prácticamente forman una nación desde Nicaragua hasta Belice y Livingston. No hace mucho los beliceños capturaron a unos compañeros pescando en el mar y dijeron que estaban en aguas beliceñas; cuando uno está en alta mar, cómo va a saber si está en Belice o si está en Guatemala. Dirigimos un telegrama a Vinicio para que resolviera eso, se lo pasó al señor Cabrera y lo engavetaron.(*) Pasó el tiempo y en abril salieron los amigos y como en agosto me llegó una respuesta diciendo que nuevamente le habían pasado el asunto al señor Cabrera.

Es decir, tenemos problemas de fronteras políticas porque con Belice nos llevamos bien, todos somos garífunas y se nos enfrenta prácticamente. Si Guatemala fuera a invadir Belice, primero tomaría Punta Gorda, y ¿quiénes viven en Punta Gorda?: Garífunas, y si los ingleses invadieran Guatemala, ¿qué tomarían primero?: Livingston. ¿Y quién vive en Livingston?: Los garífunas. O sea que tenemos problemas pero no de nacionalidad; somos garífunas pero reconocemos que somos guatemaltecos. Pagamos nuestros impuestos y hasta prestamos nuestro servicio militar. Una vez estaban agarrando jóvenes para el servicio militar y cuando los garífunas se dieron cuenta, cada quien agarró por donde pudo. El hijo del Alcalde estaba jugando basket y los soldados no le dijeron nada, pero... ¿y los garífunas?: ¡Para el Ejército! De repente los soldados bajan de la montaña para llevarse a los k'eqchi's, mientras que la Constitución dice que el servicio militar es obligatorio para todos los ciudadanos guatemaltecos. Entonces ¿cómo no vamos a hablar con resentimiento cuando tratamos de identificarnos?

(*) **Nota del Editor:** Se refiere al Presidente Vinicio Cerezo y al Canciller Alfonso Cabrera.

Probablemente algunos tienen razón en que no se puede hablar de nacionalidad si todos somos guatemaltecos, pero inclusive aquí en este Seminario han habido personas que han dicho que Guatemala tiene dos grupos: ladinos e indígenas. Entonces, estando aquí como garífuna me pregunto qué soy. Es allí donde justifico la manera de pensar de los compañeros; por ejemplo, si Honduras juega futbol contra Guatemala, muchos van por Honduras, porque es allí donde hay muchos negros, pero es porque aquí siempre se nos ignora. Cuando se mencionan dos grupos, indígenas y ladinos, pregunto: ¿Y nosotros qué somos? Quizás con ciertas particularidades pero nosotros también somos guatemaltecos. Hasta el Presidente de la República cuando fue a dar su discurso a las Naciones Unidas hablaba de dos grupos en Guatemala; entonces ¿dónde estamos nosotros? Y si llegamos a Belice con ese sentimiento tan nacionalista que tienen ellos, también nos ignoran porque para ellos somos negros españoles, o sea los negros que vivimos en Guatemala.

Entonces prácticamente nos situamos en un marco donde quizás no tenemos nación y es por eso que a nosotros se nos obliga a hablar del garífuna como una nación sin fronteras, o sea que tanto en Belice como en Livingston y Honduras somos uno, somos garífunas.

Livingston se pobló en 1802 pero fue fundado políticamente hasta 1831.(*) Veintinueve años viviendo solitos, sin leyes, sin autoridades y sin nada. Unicamente con una moral que nos distingue porque la mayoría de nosotros no nos andamos matando. Solamente con nuestra religión, con nuestras costumbres, sin problemas. En 1831 cuando fue fundado Livingston no se llamaba así sino Labuga tratando de caribeañizar y pasar "boca" al garífuna: "La boca del río".

Si le preguntamos a un garífuna por qué es garífuna, le sería fácil responder: **soy garífuna porque tengo mi propia religión, el culto a los ancestros (consideramos que primero está Dios, luego los ancestros y luego nosotros), porque tengo mis propias danzas, infinidad de danzas propias, nuestra propia organización social la que es a base de clubes y hermandades.** Estos clubes y

(*) Nota del Editor: El Diccionario Geográfico de Guatemala menciona estas mismas fechas pero sólo como una posibilidad entre varias. A N. Solien González le situaron la primera fecha hacia 1806 (disertación doctoral, 1959).

hermandades no están para fines políticos, están sólo para unión entre sus miembros; si un miembro está enfermo y necesita ayuda, se van a reunir cinco compañeros en su casa a cuidarlo hasta que se recupere, y si se muere y no tienen para su caja, todo el mundo anda ajustando para pagar. Las hermandades difieren de los clubes porque son un poco más solemnes y tienen por devoto a un santo católico. O sea que aparte de que tenemos nuestra propia religión y el culto a los ancestros, también somos católicos como cualquier etnia que ha sufrido una transculturización por parte de Europa. Debido a eso, la Iglesia Católica viene y nos dice: **"su religión es pagana, está en contra de los principios de Dios".** Entonces si soy católico o amigo de un sacerdote, me retiro de esto, ya no voy a ningún culto a los ancestros; allí empieza el asunto de la negación de la identidad.

Soy garífuna porque tengo mi propio idioma, al que yo le llamo garífuna. También por el espacio geográfico en el que vivimos que es el nor-oriente del país, Livingston especialmente, y una pequeña porción en Puerto Barrios. Pero cabe mencionar también que entre los negros, entre nosotros mismos, nos identificamos quiénes somos garífunas y quiénes no, porque están los negros ingleses que tienen distintos apellidos. Entre nosotros encontramos apellidos como Martínez, Alvarez o Arriola, mientras que los negros ingleses tienen otra clase de apellidos; también los distinguimos al sólo ver a una persona por cierta fisonomía que nosotros ya conocemos.

También tenemos la característica de que nunca estamos en un lugar fijo; donde no hay buena vida pues nos marchamos de allí. Es por eso que después de casi dos siglos en la Isla de San Vicente, cuando ya no aguantamos a los europeos a principios del siglo pasado, nos retiramos a las costas. Actualmente y por situación económica de toda Centroamérica y Latinoamérica, otro grupo bastante numeroso (no sólo de Livingston sino de Belice y de Honduras) ya se encuentra en los Estados Unidos. Otra cosa por la cual no podemos negarnos a nosotros mismos, es el color de la piel; jamás podemos decir que somos ladinos porque somos negros.

Ahora bien, llegamos a lo siguiente: autoidentificarnos es fácil pero viene otra fase que es la negación de la identidad, lo que puede ocurrir quizás por el sistema en que vivimos, el capitalista. Por ejemplo, yo he oído indígenas que entre ellos hablan en español por miedo a que los rechacen, y es feo que las personas indígenas entre ellos tengan que hablar en español mientras que el garífuna sigue

hablando su idioma. ¿Por qué uno a veces tiene que negar su propia identidad? Aparte que se nos dice que lo nuestro no sirve, también se nos pisotea y entonces a ciertas personas no les queda más que negar su propia identidad para incorporarse al mundo burgués, pero con nosotros aún no pasa esto porque seguimos manteniendo nuestra propia unión, nuestra propia solidaridad. También se ha dado ese proceso de la negación de la identidad porque tomaban a los de Livingston como sirvientes para las casas y entonces ya nadie quiere ser servidumbre y niega ser garífuna, porque es lógico que nadie quiere ser sirviente.

Se escriben muchas cosas erróneas de nosotros, lo que ayuda a que neguemos nuestra propia identidad, que odiemos nuestra propia raza, hasta llegar a decir: **"estoy arrepentido de ser garífuna"**. En un tema así definitivamente tiene que entrar un poco de resentimiento que tal vez no afecta mucho a alguien que tenga una conciencia clara, pero a una persona que no sabe el valor de su cultura, que no sabe el valor de su etnia, lo lleva a bajarse a sí mismo y a preguntarse: **¿por qué soy negro?** Todo empieza en primer lugar, cuando vamos a la escuela donde se nos empieza a hablar de Tecún Umán, después que Cristóbal Colón, después que Pedro de Alvarado, nos empiezan a meter otras cosas en la cabeza fuera de lo nuestro. A mí me costó mucho aprender lo de Tecún Umán, o los nombres de las carabelas que traía Cristóbal Colón, pero luego me di cuenta de que a mí no me costó aprender el nombre de Marco Sánchez Díaz, ni los años 1802, 1831, fechas significativas para el garífuna; o sea que cuando a uno le enseñan lo suyo, tiende a aprender más rápido y a saber valorar su cultura. En vez de enseñarnos Tecún Umán, el Quetzal y asuntos así de memoria, que se enseñe lo nuestro; que al garífuna y a cualquier etnia se le enseñe lo que es su cultura, lo que es su propia raza.

Pero lo que ocurre es que pasamos todo el ciclo primario, secundario, y hasta algún día podemos recibirnos en la universidad y no sabemos nada de lo que es nuestro, de lo que son los garífunas en sí. Es allí donde empieza la negación de la identidad. ¿Qué ha pasado por ejemplo, con los primeros profesionales que salieron? Si tenían posibilidad se iban a Chiquimula y cuando regresaban ya no querían ser garífunas, les habían metido otras cosas en la cabeza. Resulta entonces que, por ejemplo, donde están bailando punta, el profesional no se mete allí; quizás ya no va a comer machuca, ni tapado. Los niños que vienen creciendo consideran que hay que imitarlo y entonces se retiran de allí también; eso se ve en la gente vaga o inculta.

Los primeros profesionales ya no querían ser garífunas, porque todo lo que es garífuna es vago, no sirve, pero actualmente tal vez hay una conciencia universitaria de los profesionales y se organizan. Creo que a eso sí podemos llamar lucha popular garífuna, es decir, organizarnos para proteger nuestra cultura, para proteger lo que es nuestro, para proteger nuestra historia e investigarla, para que ya a nadie le duela ser garífuna. Por ejemplo, antes era raro ver a alguien que era maestro o que estudiara en la universidad bailando punta, que creo que es la danza más conocida en Livingston. Hoy aquí en Guatemala tenemos un grupo organizado casi sólo de estudiantes. Pero cuando llegué a Livingston, mi hermano me decía siempre en eso de negarse: **"a vos no te luce estar bailando punta"**. Pero somos nosotros quienes tenemos que bailar punta para que los niños no tengan vergüenza de hacerlo, o sea, ése es el primer paso. Es imposible que nosotros queramos emprender una lucha por revalorizar lo nuestro si no estamos inmersos allí; es imposible, por ejemplo que yo le diga a la gente de Livingston que venga y bailen punta y que yo no baile con ellos; para eso yo tengo que estar con ellos y ése es el trabajo clave.

A veces pasa que los que se han graduado de doctor o ingeniero, quieren estar dentro de lo garífuna pero la misma gente los va rechazando; entonces tiene que ser un trabajo de hacerle sentir a su etnia que a pesar de que ya son profesionales, a pesar de que tienen dinero, ellos siguen siendo de su etnia.

Otro asunto es cuando se logra un auge económico; por ejemplo en Livingston toda la gente es "mi tía" (por respeto, aunque no sean hermanos de mi mamá) y los señores son "yao" que quiere decir "tío". Pero cuando cierta persona logra un auge económico, entonces ya no es "yao" sino que es "don"; entonces ya lo estamos quitando de nuestro propio roce como garífunas que somos.

Otro asunto muy importante es que nosotros, las etnias, somos objeto de entretenimiento para los burgueses. Actualmente no hay mes sin que el Presidente de la República no llegue a darse una su vuelta por Livingston(*) y nosotros seguimos con únicamente dos escuelas primarias y con un instituto básico por cooperativa. Cuando Livingston es visitado por las autoridades, nosotros pensamos: **"seguro**

(*) **Nota del Editor:** Aquí se alude nuevamente al Presidente Vinicio Cerezo.

que se van a dar cuenta de la necesidad y nos van a ayudar", pero es lo que menos hacen, sólo nos miran como un entretenimiento y el garífuna no protesta, no hace nada, sólo se mantiene tranquilo.

Problemas raciales sí existen, definitivamente, y todos los que pertenecemos a una etnia lo sentimos. Aquí en Guatemala los garífunas lo sentimos porque sólo nos ven bailar, pero para asuntos intelectuales, para un cargo público, no se nos toma en cuenta. Además, de nosotros se escriben muchas cosas erróneas. Yo me pregunto: ¿por qué de los hombres garífunas se escribe que somos haraganes? Lo que pasó fue que el antropólogo, el historiador, llegó un día en la noche, tiempo en que los hombres no duermen sino que a las ocho salen a pescar para regresar a las seis de la mañana. Seguramente ese investigador llegó, se echó a dormir y luego en la mañana encontró a todos nuestros amigos garífunas sentados con su siesta; entonces él dijo que los garífunas eran haraganes; él no se dio cuenta de que salen a las ocho de la noche, él no se dio cuenta.

Pero por otro lado, los garífunas no hemos tenido problemas en que se nos discrimine tanto, ¿por qué? Seamos sinceros en este asunto: cualquiera que me ve en la calle dice: **"Ese moreno es algo fornido, algo grande, mejor no lo molestamos"** y quizás por eso es que no se nos ha llegado a discriminar mucho.

Hay que ir acabando con toda esa desvalorización, pues ¿cómo es posible que hablemos de un progreso para Guatemala si no amamos nuestras raíces? Debemos lograr que en Guatemala se eduque a las etnias para que se sepan valorizar, para que sepan cuál es su cultura. Y a la gente ladina, que es donde está el antagonismo realmente, que sepan que dentro de sus venas corre sangre indígena y que no podemos hablar de un progreso para Guatemala si no amamos a nuestra propia raíz que es el indígena.

O sea que no sólo al indígena ni sólo al garífuna se le tiene que enseñar sobre lo autóctono, sino que al propio ladino hay que educarlo y enseñarle que él lleva en su sangre, sangre indígena. Al garífuna, se le tiene que enseñar porque a veces también incurrimos en el error de tratar de menospreciar a los indígenas; aunque no muchos lo hacen, algunos incurren en ello, entonces al garífuna también hay que enseñarle que él lleva sangre arawaka, sangre nativa americana, definitivamente. Creo que el garífuna tiene que ver en estos seminarios, pero los antagonismos están entre los ladinos y los indígenas.

II IDENTIFICACION RECIPROCA

Luego de haber estado ante lo que ambos grupos piensan de sí mismos, se inicia la segunda sección del Seminario, en el cual cada uno expone su percepción del otro. En realidad, y como se advirtió desde el principio, la separación entre autoidentificación e identificación recíproca es más bien un asunto de procedimiento o de programa, porque no se da identificación propia sin cierta visión "en espejo", y de hecho, cada quien, al identificarse, alude continuamente a lo que lo distingue del "otro". La alteridad es tan esencial a la identificación étnica, que constantemente el indígena se remite a lo que con el ladino no tiene o tiene de común y viceversa, a fin de poderse describir. Al fin de cuentas, ninguno de ambos es sino la mitad de un todo que es el único que justifica la identificación de ese alguien que es sólo una parte.
En lo que se ha planteado hasta este momento, hay una buena parte que ha sido extraída del discurso original a fin de poder mantener, con todo lo arbitrario que haya en el procedimiento, el programa original, pero reconociendo que esa división entre autoidentificación e identificación recíproca no es sino un procedimiento abstracto por el que se ha tenido que romper el discurso de las personas, quienes no hablan sino en totalidades. Los puntos de vista de los indígenas empiezan con la expositora Aura Marina Otzoy Colaj, maestra kaqchikel de Chimaltenango.

A) VISION DE INDIGENAS

Respecto del tema de identidad recíproca, pocos estudiosos en nuestro medio se han dedicado a desentrañarlo. Desde la invasión española el indígena ha sido oprimido por otro grupo, actualmente representado por el ladino. El ladino nos acosa y nos domina en todos los órdenes: político, económico, sociológico, jurídico, educativo, psicológico.

Comencemos señalando el aspecto primordial que es el de la educación. ¿En manos de quién está la educación? ¿Por qué el ladino pretende educarnos y formarnos sin conocer los aspectos que conforman nuestra identidad, siendo alguien que no conoce nuestra idiosincrasia y que tampoco valora ni aprecia nuestra cultura? La educación que recibimos es bancaria, no permite que el juicio crítico se ponga de manifiesto en cada educando, como se observa sobre todo en la clase de historia; se nos enseña una historia falsa, demagógica, alienante, se nos esconde la verdad. Para el ladino mejor si permaneciéramos eternamente en la ignorancia; por lo tanto reclamamos una educación que despierte la invención, la creación, el juicio crítico y la búsqueda constante de la verdad.

Políticamente es el ladino quien tiene todo el poder en sus manos. ¿Estará el indígena realmente representado "siendo más o menos el 70% de la población?" No. Políticamente, el indígena no está representado. Se necesita que asuma el poder más gente indígena pero consciente y formada, se necesita que se nos dé la oportunidad de participar en la toma de decisiones a nivel gubernamental. Jurídicamente, todas las leyes están escritas en español, "siendo nosotros aproximadamente 5 millones". ¿Dónde están los derechos humanos que proclaman la igualdad y el respeto a la dignidad humana? Económicamente somos los desposeídos, tan pobres en nuestro país tan rico; es el indígena el que aporta toda la mano de obra barata. Sociológicamente queremos que el ladino nos considere y trate como personas, que respete la integridad de seres humanos. Hablo así pues se nos pide enfocar el tema de cómo nosotros percibimos a los ladinos, pero esto guarda estrecha relación al cómo nosotros sentimos que nos percibe el ladino.

Psicológicamente también existen conflictos serios en el indígena, provocados por las actitudes del ladino. El se cree superior, superioridad que no se sabe de dónde emerge. Algunos han pensado como solución a este problema los matrimonios mixtos, indígena con ladino, pero esto no es ninguna solución; o como pensara equivocadamente Justo Rufino Barrios, que la solución para los problemas de identidad era traer gente de Europa, y mezclarla con los indígenas para así "mejorar la raza"; aún ahora existen en nuestro país, en pleno siglo XX, una gran mayoría que piensa como él. Se ha creado, entonces, un estereotipo del indígena, transmitido de generación en generación, en un paternalismo asfixiante. Las actitudes de desprecio y displicencia del ladino hacia el indígena se observan por doquier, sus atropellos son palpables y dejan sus secuelas; como seres humanos y sensibles que somos, repercute en nosotros psicológicamente hasta llevarnos a extremos como alcoholismo, divorcio y otros.

Algunas de las conclusiones que pude sacar son éstas: 1) La educación del indígena debe estar acorde con su idiosincrasia y su realidad, y mejor si es el propio indígena quien la ejecuta. 2) Los ladinos practican un eterno paternalismo hacia nosotros. No queremos más paternalismo, queremos que se nos considere como personas y se respeten nuestros derechos humanos. 3) Los ladinos bloquean al indígena para impedirle que se realice o triunfe en cualquier aspecto. Pareciera que el indígena tuviera que salir del país para ser apreciado y apoyado en sus proyectos aunque esto parezca un tanto irónico. 4) Hemos sentido el peso de la presión

cultural, hace falta que respeten nuestros valores culturales 5) En nuestro medio hace falta estudiar a profundidad ese tipo de problemas.

Recomendación única es la siguiente: urge para el indígena universidades y escuelas propias, bancos, periódicos, radios, etc.

Intervención de Martín Chacach identificando a la etnia contrastante.

¿Qué dicen los ladinos de nosotros? En primer lugar nos consideran tontos, y si cometemos algún error dicen: "**tenía que ser indio**". Nos dicen también que somos los faltos de conocimiento, los ignorantes, los que no sabemos leer ni escribir, los analfabetos; a veces pienso que eso probablemente consolida más una cultura y el que haya más analfabetos entre los mayas quiere decir que hay más consolidación en la cultura maya. Nos llaman paganos, los que adoramos a diferentes dioses y eso sólo lo puede decir la misma persona que lo siente o que se inspira en un momento dado, no lo puede decir una persona si no puede penetrar en el sentimiento. Eso sólo lo sentimos nosotros, y nosotros sabemos que hay un ser supremo que es el que es dueño de todas las cosas y a quien le decimos Corazón del Cielo y más comúnmente Ajaw y Ajaw quiere decir "dueño" de todo lo que está en el universo. También nos llaman descalzos, los que no se cubren, lo que no siempre es así. Los indios son los hambrientos, los desnutridos, los que no tienen cómo conseguir un pan; probablemente sea cierto, pero no es producto de nuestra condición de origen maya, sino que es producto de la situación en que vivimos. También se dice que el indígena o el indio es el que trabaja en el campo; entonces, se supone que es el que hace los trabajos de mayor esfuerzo, el que no tiene nada de intelectual.

Ahora, ¿qué decimos nosotros del ladino? Nosotros pensamos que el ladino es el que manda, es el que domina, es el que tiene todo a su favor. ¿Por qué decimos así? Porque hay conductas que se manifiestan como cuando el indígena tiene que caminar a media calle porque si hay una banqueta no es para el indígena, es para el ladino. Se ve que éste es el que tiene el mando, el que tiene todo el poder desde la cúpula hasta el barredor. Nosotros no somos la gente de la oficina, somos los que hacemos los trabajos que necesitan más esfuerzo físico.

También conocemos al ladino como aquel que se viste bien, que come bien, el que trabaja menos. Si hacemos una investigación de mortalidad ya sea infantil o de otra clase, nos damos cuenta de

que quien muere más es la gente indígena. Como producto de todo eso hay una crisis de identidad pues muchos de nosotros no quisiéramos ser lo que somos. Estos son los aspectos más generales por los que nos identificamos como indígenas y como ladinos. Pero con todo y eso, pienso que no tenemos una ideología de venganza y al haber una armonía en ese contexto nosotros nos sentimos realizados.

Al respecto de los términos que se han venido empleando, Marcial Maxía argumenta:

Para nosotros en nuestra concepción lingüística no existe la palabra ladino. Yo dije en esta oportunidad: **"estando aquí dentro de los caxlanes"**, y caxlán no quiere decir ladino, quiere decir extranjero, de otro pueblo, de otra nación de otro grupo.(*) ¿Por qué se autonombran ladinos? a mí no me gusta usar la palabra ladino, porque es un poco ofensivo decirle a alguien que es ladino. Aquí en Guatemala, en América Central y México se utiliza la palabra ladino pero es cuestión de identificarse y de evaluarse uno mismo.

Ahonda en el tema con expresiones de vivencia, Blanca Estela Alvarado de Saloj, del grupo k'iche', profesora de su idioma en el Centro de Aprendizaje de Lenguas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

En esta actividad he notado un ambiente tenso, asustadizo, un ambiente de miedo, de temor; en algunos momentos he visto algunas sonrisas irónicas. Pero estamos en una mesa de intelectuales, que quieren saber la verdad. Por un lado tenemos la cosmovisión maya, que da tanta seguridad a las personas que las vuelve tranquilas y serenas y aguantan; nosotros los mayas aguantamos lo que sea. ¿Cómo vemos nosotros los mayas a la persona que tenemos frente a nosotros? Precisamente como un producto de la naturaleza que merece respeto.

Por otro lado, tenemos las posiciones demagógicas basadas en corrientes historicistas, economicistas y desarrollistas, que se

---

(*) **Nota del Editor:** Caxlán es transformación mayance de "castellano" (a través de "castilán" según Jorge Luis Arriola), que de tal sentido, o "español", ha venido a significar lo que es extranjero, importado, extraño al lugar.

niegan a sí mismas. Cuando los ladinos tenían que decir quiénes eran, no encontraban una palabra siquiera para decir quiénes son. Empezaron a hablar de economía, de desarrollo, de artesanías indígenas, pero no hablaron de sí mismos, y preocupa tanto esta situación porque estamos frente al ladino culto, planificador, autor intelectual de nuestros males en Guatemala, porque no puede ser otra cosa lo que planifica la gente que no nos conoce. El que menos conoce, el ladino, es el que manda, el que domina, el planificador de nuestros males.

También existe aquel ladino todavía más problemático, el ladino popular, aquel ladino que está en el pueblo, que no sabe de antropología, que no sabe de sociología, y que sin embargo está fregando la paciencia diariamente. Ese no está hablando acá, pero es el que más molesta. A ese ladino es al que me quiero referir, a esa persona enfermiza que diariamente busca un motivo para no dejarnos vivir en paz. Ese problema del ladino de pueblo, el que molesta, que maltrata, que humilla, es el problema que debe curarse porque es la enfermedad que tenemos. También debe curarse la posición del ladino intelectualoide que se pone en una posición paternalista hipócrita, que nos llama a su mesa para discutir problemas y que los deja en el papel.

Las visiones indígenas terminan con la presentación de Azzo Ghidinelli, antropólogo de origen italiano. Su inclusión aquí, para efectos de este libro, exige una explicación: su presentación en realidad se refiere a los ladinos, pero contra y desde afuera de ellos y sin ser de ellos. Más parecería, entonces, una exposición encajada en el sector maya.

El problema fundamental en Guatemala no está en los indígenas como muchos ladinos piensan. No existe el problema indígena en Guatemala sino el problema ladino; entonces es más bien de los ladinos de quienes voy a hablar.

Identidad es un concepto psicológico. Identidad es conciencia de lo que uno es, y esa conciencia de lo que uno es se da en la relación dialéctica entre el contraste y las identificaciones, y justamente con la que se va formando la identidad. ¿Cómo es esta identidad del ladino tan confuso y nunca estudiado? Por un lado, los ladinos se contrastan y diferencian de los indígenas y de hecho ésa es la definición oficial. Oficialmente el término ladino no es aceptado; incluso en las estadísticas se habla de indígenas y no indígenas y la identificación de éstos se da con sus similares, pero los similares a

los ladinos son difíciles de identificar porque los ladinos están regados en toda la República hay ladinos rurales, ladinos urbanos, y además hay diferencias de clases sociales, diferencias todas que implican también diferencias culturales entre los mismos ladinos. Además, como ya los antropólogos norteamericanos hicieron notar, hay ladinos nuevos, ladinos viejos, ladinos blancos, ladinos no blancos, pero el ladino, no importa el color que tenga, en el fondo se piensa siempre blanco.(*)

Otra cosa en el ladino es este "amor-odio" hacia el euro-norteamericano, especialmente hacia el "gringo"; esta alienación de querer ser como esos extranjeros para no sentirse rechazados por ellos, en fin, este sentimiento mixto de amor y odio, porque prácticamente todas las desgracias de Guatemala son atribuidas casi siempre a los norteamericanos o a los españoles o a los indígenas. Entonces claramente, habiendo esta incertidumbre en el contraste y en la identificación, sucede que la identidad del ladino es algo incierto. Algunos dicen que los ladinos no son un grupo étnico, otros que sí lo son. Claramente no es la antropología lo que los va a definir ("especialmente una antropología a la cual no está permitido estudiar a los ladinos" no puede decir mucho) pero es importante que los ladinos vayan descubriendo su propia identidad, vayan escarbando dentro de sus propias raíces. Uno de los problemas de la autoidentificación del ladino tal vez está en el hecho de que siendo mestizo ha rechazado y ha inferiorizado sus raíces mayas y en cambio ha sobrevalorizado sus raíces hispánicas o sus raíces europeas.

Toda esta alienación del ladino, esta inferiorización de sus raíces mayas lleva a esta falta de identidad, pero sin embargo ahora está naciendo en el ladino la exigencia de preguntarse quién es; hay algunos valores muy importantes en los ladinos, como por ejemplo el valor de la independencia, de querer ser algo propio, diferente y poder identificarse y tener una conciencia étnica frente al extranjero. Algunas veces lo hacen disfrazándose de indígenas; por ejemplo es muy comun que cuando viajan a Europa, las mujeres ladinas se pongan guipiles u otras prendas indígenas. La realidad es que el ladino en cambio tiene un proyecto de una identidad nacional, pero ese es sólo un proyecto porque en Guatemala la nación como algo único o como algo homogéneo existe solamente en la Constitución,

---

(*) **Nota del Editor:** Parece referirse a la tipología planteada por Richard N. Adams (Cfr. su Encuesta sobre la Cultura de los Ladinos en Guatemala).

es una ficción jurídica; en la realidad sabemos muy bien que Guatemala es un país dividido. Mientras el ladino no encuentre ni revalorice sus raíces mayas y se aparte un poco de su alienación hacia modelos extranjeros, no va a lograr esa unidad ni ese proyecto nacional.

Otra cosa muy frecuente, que ya otros antropólogos pusieron de relieve, es el desajuste entre lo real y lo ideal, es decir, entre lo que se piensa que debería hacerse y lo que efectivamente se hace; por ejemplo, se habla mucho de la honestidad y en cambio se roba mucho; en todos los estratos sociales, se habla mucho de la decencia y de la moralidad en cuestiones sexuales y sin embargo se ven tantas mujeres que tienen hijos sin padre.

Otra tendencia es la de esconder los problemas, es decir, como si el problema entre ladinos e indígenas, la discriminación, no existiera. Temor a enfrentar una realidad que le hace perder las ventajas de constituir la casta superior, porque efectivamente en Guatemala nosotros vivimos una situación castal; más allá y dentro de la casta ladina hay una división en clases pero fundamentalmente es una situación castal. Cuando nos referimos a una situación castal no es en términos absolutos, pues existe la posibilidad de indígenas que se vuelvan ladinos, por lo menos teóricamente porque en cuanto la posibilidad práctica, muchos indígenas que se ladinizan siguen siendo indígenas porque son rechazados como ladinos. Pero fundamentalmente la situación castal persiste y el país así no puede lograr la unidad y sin lograr la unidad siempre va a haber desajustes y retrasos en el progreso.

Otra creencia es que la diversidad lleva los contrastes y eso no necesariamente debe ser así, porque puede haber unidad dentro del respeto de las diferencias. La diversidad, en vez de llevar al antagonismo, puede llevar a la complementariedad; ésta es un área que debería ser explorada por los mismos ladinos: autoeducarse a vivir con los indígenas, autoeducarse a recuperar sus raíces mayas.

La etnia no es simplemente una invención de la antropología. Las etnias existen, y existen porque existe la conciencia étnica, existe la identidad étnica lo cual es un fenómeno psicológico. No es que los fenómenos psicológicos por ser tales no existan (un poco como la medicina occidental que siempre ha considerado lo psicológico como si fuera algo no verídico). Yo quisiera estimular la necesidad de estudiar el problema ladino. Mucho se ha estudiado el problema de los indígenas, incluso sobre los garífunas hay una

gran literatura, pero no existe casi nada de literatura sobre el ladino, siendo el más necesitado "porque la mayor parte de los desajustes de Guatemala vienen justamente por él".

B) A UN LADO DE LA DICOTOMIA "INDIO-LADINO"

Más que obtener una visión del indígena desde el sector ladino, en esta última parte de la identificación recíproca se entregan dos planteamientos basados en un similar juicio analítico-ideológico de lo que expresaron los mayas. Pero la similitud abarca no sólo el análisis, sino otros aspectos que son factores importantes del mismo pues se trata de dos antropólogos sociales trabajando en México y, por lo mismo, algo menos o nada apresados en lo que uno de ellos llama la "dicotomía indio-ladino", que mantiene "capturada" a la sociedad guatemalteca y por ello, menos atrapados por aquellas grandes generalizaciones y reducciones que suelen esgrimir los actores de la relación interétnica en Guatemala. Primero, la antropóloga guatemalteca Aura Marina Arriola, del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

En este Seminario se ha visto claramente el abierto conflicto que existe en Guatemala entre los distintos grupos étnicos y el grupo dominante ladino. Pero creo que se está tomando a los mayas y a los ladinos como grupos homogéneos y no se les ve como lo que son, grupos atravesados por grandes diferenciaciones y contradicciones sociales. Los indígenas no son homogéneos, hay rivalidades y desigualdades profundas en su seno; hay indígenas que explotan y discriminan a otros indígenas. Por otro lado, el grupo ladino tampoco es homogéneo; hay un sector de clase ladino que monopoliza el poder y posee los medios de producción y en el otro extremo hay ladinos explotados que viven en el campo y aquí en la ciudad en una miseria tan grande como los indígenas.

Por ejemplo, la desigualdad con respecto a la tenencia de la tierra, afecta al campesinado indígena y al campesinado ladino. A 28 kilómetros de la capital, en una zona como San José del Golfo, los campesinos (ladinos) pagan gran porcentaje de su cosecha por esa renta de la tierra. Otro tanto ocurre en lo cultural. Por ejemplo, en la capital es muy diferente el ladino que vive en la zona 9 del que vive en la zona 5, como son muy distintos el ladino que vive en Escuintla del campesino de oriente, el pobre y el rico. Indudablemente, y eso no se puede negar, hay profundas diferencias culturales entre los indígenas y ladinos; tampoco se puede negar que hay profundas actitudes racistas de los ladinos hacia los

distintos grupos étnicos, pero también en esa diversidad hay puntos de contacto y experiencias comunes. Por ejemplo en ese complejo y contradictorio proceso de lucha popular, han compartido experiencias colectivas tanto indígenas como ladinos. También los ladinos han sufrido la represión, las masacres no han sido sólo hacia los indígenas.

Estos indudablemente son aspectos que es necesario tomar muy en cuenta; el proyecto nuestro tiene que ser un proyecto nacional, y que hay que sentar verdaderamente las bases para la afirmación de una cultura nacional formada por todos los elementos y valores de todos los grupos que vivimos en Guatemala. Si llegara a ser realidad un proyecto utópico señalado por un grupo de los mayas de que Guatemala hay que dividirla en dos, Occidente para los indígenas y el Oriente para los ladinos, qué sería de este país de ciento ocho mil kilómetros cuadrados, y con una población de sólo ocho millones de habitantes. Ese es un punto importantísimo para reflexionar.

Por último, cabe señalar que aquí se afirmó que el indígena que va a la ciudad se ladiniza. Lo que está pasando en la capital demuestra todo lo contrario: el indígena no está perdiendo su identidad, más bien se está reafirmando en su identidad. Sería importante realizar un proyecto sobre la población indígena que vive en la capital.

El análisis anterior que acentúa la diferenciación interna en cada uno de los dos grandes sectores de Guatemala, tiene correspondencia con el siguiente planteamiento analítico de Luis Felipe Bate, antropólogo de la Escuela Nacional de Antropología de México.

Afortunadamente no soy indio ni ladino, es decir, no soy prisionero de esa dicotomía que tiene totalmente capturada a toda la vida social guatemalteca; diría yo que todos los conflictos sociales están enredados en esa dicotomía. No soy indio ni ladino pero tampoco puedo decir que tenga muy claro qué es lo que soy. Tal vez si yo viviera en Guatemala no dependería de mi voluntad cómo clasificarme. Si yo decidiera proponerme lo siguiente: **"voy a ser garífuna"**, sería imposible porque como que no califico para garífuna. Quiero decir con esto que no son cosas absolutamente subjetivas estas categorías sociales, que realmente existen.

Lo más probable es que cualquiera que me vea en la calle dirá:

"es ladino"; sin embargo, como no soy guatemalteco no soy ladino. Si alguien me pregunta por mis raíces, debo decir que, yo soy patagón y en la Patagonia ya en este siglo, no había ni hay tradición indígena. Soy mezcla de inmigrantes: inglés, alemán y español sefardita.(*) Estudié psicología en Chile, en México me gradué como antropólogo social y en realidad soy conocido en el medio científico como arqueólogo.

¿Por qué estoy acá y qué tengo en común con ustedes? Probablemente un cierto privilegio mayor que otros que también viven de su trabajo. ¿Por qué? Una feminista decía que el feminismo era igual que la izquierda: Para que uno pudiera estar en la Escuela de Antropología hablando de la plusvalía tenía que haber otro produciéndola para que uno pudiera hablar de eso; igualmente, para que una mujer pudiera ir a hablar sobre los problemas de las mujeres oprimidas no tenía que estar oprimida porque cómo iba a estar en un aula de clase si tenía que estar en su casa. Entonces los que estamos aquí, independientemente de que seamos indios o ladinos, tenemos algún pequeño privilegio. No muy escandaloso, pero alguno. No tengo parcela ni fábrica, ni tienda, ni exploto directamente a nadie. Tampoco soy un asalariado; el salario paga fuerza de trabajo simple y creo que a uno como intelectual (porque dentro de la división de trabajo soy intelectual) se le paga algo más que la reproducción de trabajo simple, y es (como la propiedad privada que uno adquiere a través de trabajo) el conocimiento especializado que en última instancia es instrumento del manejo de la realidad, de producción y de control de la realidad.

¿Y cuál es el papel que juega el conocimiento? El conocimiento es instrumento de manejo de la realidad tanto en el nivel de la producción como en el nivel de la reproducción de la sociedad. Así como un producto material es un producto de ciertas relaciones de producción o de trabajo, también el trabajo intelectual se puede usar en la producción o reproducción de los sistemas o en el tratar de que no se siga reproduciendo de esta manera. El trabajo intelectual es un multiplicador de un componente de la fuerza de trabajo en sí. La fuerza de trabajo simple tiene dos elementos: la parte mecánica, muscular, física, ese gasto de energía física; y la parte consciente,

---

(*) **Nota del Expositor:** Curiosamente el traje típicamente ancestral del indígena mapuche en Chile es judío sefardi; no es un "traje prehispánico", sino en realidad fue una moda introducida por mujeres de tres obrajes de plateros judíos que llegaron en el siglo XVI al sur de Chile, y eso viene a explicar muchas cosas rarísimas, como el caso de sinagogas mapuches.

porque esos músculos no se mueven solos; tiene que haber un factor que distingue al hombre de todo el resto de las especies, y es la conciencia. Las palas, las azadas, multiplican este factor mecánico, el trabajo intelectual multiplica este factor consciente; por eso lo considero instrumento de producción y de manejo de la realidad. Se nos paga por la propiedad de ese elemento, además de nuestra fuerza de trabajo. Tiene esto una característica: no lo podemos trasladar a cualquier rama de la producción; si somos médicos no nos podemos dedicar a hacer puentes y desde luego yo no me dejaría operar por un antropólogo.

¿A qué nos dedicamos los que estamos aquí? La mayor parte a estudiar historia, la historia de la sociedad. ¿Por qué estudiamos historia? El vivir nos genera experiencias y éstas acumuladas en la memoria individual son las que nos permiten ver más o menos de qué manera comportarnos, de qué manera resolver situaciones nuevas. Diría yo que la historia es la experiencia acumulada de los pueblos, y la reflexión sobre esa experiencia es la que nos puede permitir intentar buscar alternativas y soluciones nuevas, definir acciones para resolver problemas.

Un problema como el que se está tratando aquí es obviamente uno extremadamente agudo y que requiere soluciones, en particular de problemas como la identidad. Creo que la identidad nos preocupa porque es un poderoso factor de solidaridad social y política, y un poderoso factor de división social y política; las dificultades para entender el problema de la identidad provienen de su propia naturaleza ambivalente. Creo que estos problemas no se pueden entender al margen de lo que es la cuestión étnico-nacional. Hoy el mundo está organizado por naciones, queramos o no; vivimos dentro de esas naciones y cualquier solución real tendrá que ser en el marco de la existencia de las naciones y no de las utopías de un pasado que creo que nunca existió tal como se le piensa.

Cuando hablamos de identidad, significa "idéntico"... ¿A qué? Hay un factor subjetivo en la identidad pero no es un problema simplemente psicológico. En nuestra conciencia se refleja la identidad; decía un colega que "es la reflexión que hacemos sobre lo que somos", pero para eso primero que nada tenemos que saber objetivamente qué somos, y luego cómo reflejamos en nuestra subjetividad lo que somos. En nuestra subjetividad podemos fantasear esta realidad, tratar de hacerla menos dolorosa, tratar de hacerla más acomodable a nuestros intereses y además, en nuestra

subjetividad ese reflejo como cosmovisión nunca está separado de la afectividad. El hombre no puede disociar estos aspectos. Ahora bien, el problema debe ser visto como una totalidad. Gran parte de las diferencias entre corrientes obedecen a que hay intereses de clases diversos en las concepciones y en las políticas que implementan ciertas concepciones sobre la cuestión étnico nacional, pero gran parte también de los problemas que ha habido, en cuanto a interpretación, obedece a que la mayor parte de las personas han sido reduccionistas, buscando entender la realidad en torno a una sola dimensión, a una imposibilidad de jerarquizar y de ver la multiplicidad de dimensiones que la realidad tiene. Esta no es simple, y si queremos entenderla como es, no podemos intentar simplificarla por obra y gracia de cuatro conceptos medianamente articulados.

Ha habido posiciones diversas al respecto; por ejemplo en México predominó una concepción integracionista, asimilacionista, que buscaba la homogeneidad de la nación y en lo cual el problema del indio era una especie de estorbo; había que borrar al indígena para que todos fuéramos iguales, como el Derecho postulaba. Luego el primero que propuso en México que lo primero que había que hacer era proletarizar al indio, no fue la corriente marxista-stalinista "chafa"(*) sino justamente Aguirre Beltrán, uno de los máximos exponentes de esta corriente indigenista integracionista. La otra podría ser la mencionada corriente marxista "chafa", que planteaba que el problema indígena es problema secundario; los problemas esenciales son los de clases y todo lo reducimos a entenderlo como un problema de lucha de clases: "Los indios son campesinos". Entonces ya está arreglado el asunto; pero en realidad lo que ocurre es que se está empobreciendo la realidad concreta de una manera espantosa.

La posibilidad de entender la situación política concreta no puede prescindir de la existencia de estas dimensiones de la llamada etnicidad, pero hubo efectivamente tales posiciones que pretendían que todo era un problema de la posición de clases económicas y no había nada más que discutir, no había además instrumentos ni capacidad y análisis más allá de eso; todo se reducía a la cuestión clasista.

(*) **Nota del Expositor:** "Chafa" en México significa una intepretación demasiado simple, de mala calidad.

Como reacción a esto surgió la corriente que se ha llamado posteriormente etnicista, que un colega nuestro, Javier Guerrero, bautizó como etno-populista, es decir, una concepción de la realidad de la situación étnico-nacional que se convirtió en política y por lo tal en una política populista, que se da cuenta de que con el simple análisis de clases no se entiende la complejidad de la realidad, por ejemplo, la de los grupos indígenas. Este es el mérito histórico que tiene el etnicismo y el etno-populismo: que busca poner en evidencia que hay una heterogeneidad cultural inocultable, que esta dimensión de la llamada etnicidad es una dimensión real y que muchas veces la solidaridad del grupo se establece fundamentalmente en torno a eso y no en torno a la conciencia de clases, que a veces está muy lejana. Pero llegó al otro extremo, el de prescindir del análisis clasista postulando que todo el problema se reducía a entender esta supuesta etnicidad y la cultura, o sea, otra forma de reduccionismo que excluyó el análisis de clases.

Esta concepción, convertida en política oficial, desde luego ha dado resultados maravillosos: se acepta lo inocultable, pero las concesiones se dan en un nivel absolutamente secundario, inesencial, y eso permite una manipulación de orden populista extraordinaria. Probablemente uno de los primeros países latinoamericanos en donde esto se convirtió en política oficial fue en Ecuador, después de los movimientos indígenas de la época del setenticinco en los que en realidad la diversidad de grupos indígenas se identificaban no como indígenas sino como campesinos, y como campesinos tuvieron y tienen una extraordinaria capacidad de hacer en el poder político central. Cuando se les empezó a hacer concesiones no como campesinos sino como raíces de la nación, se desarticuló al movimiento campesino en Ecuador que era fundamentalmente indígena.

Como no soy demasiado paternalista, en una reunión que hubo allí quedé como "malo" frente a todos mis compañeros de la izquierda porque llegó una compañera indígena auténtica a defender el derecho de los indios a independizarse de la nación ecuatoriana, y yo le dije que en realidad lo que le envidiaba era que me hubiera gustado tener en el banco la cantidad de oro que ella traía en el collar. Ella era de Otavalo, donde están los mercaderes indígenas más poderosos del continente, a los que se les puede encontrar desde Vancouver hasta Berlín y Amsterdam; son quienes han uniformado la artesanía latinoamericana de todos los aeropuertos, y por supuesto, no quieren competencia del comerciante criollo porque ellos explotan a los demás indígenas

muy bien. Me pareció curioso que la primera canción que salía en el disco de ellos (en quechua por supuesto) era "Que viva el kuraka", o sea el sátrapa, lo que es lógico porque ellos fueron los sátrapas del Inca en el Ecuador.

Quiero decir con esto que en realidad tanto entre indios como ladinos, como dicen aquí: "se cuecen habas", pero esas diferencias no son diferencias puramente culturales. La cultura es lo que permite ocultar diferencias de raíz que están allí, porque yo estoy seguro que muchos de los que estaban explotados por los otavaleños hubieran preferido no ser indios para no ser explotados, o ser indios pero no explotados. Creo que en realidad se trata de entender las situaciones étnico-nacionales y comprenderlas tanto entre las categorías de clase social como de cultura.

Claro que esto implica una concepción más o menos definida de cultura, pero yo diría que la cultura de alguna manera es la forma de ser de un pueblo, es la personalidad de un pueblo. La cultura se manifiesta de manera aparente, es aquéllo que por ser material y objetivamente aparente, nos permite en el primer nivel de la conciencia saber inmediatamente si alguien es de los míos o es diferente a mí. En el primer nivel de conciencia, en el conocimento empírico directo, sin necesidad siquiera de reflexión teórica, yo puedo distinguir que tengo algunas diferencias con el negro, pero lo percibo en el color, no necesito ninguna teoría para darme cuenta de eso; que alguien más se vista de manera diferente, que a otro no le entienda lo que habla y a uno más sí le entienda perfectamente, etc., para todo eso no necesito teoría y esa es la gran ventaja y desventaja del cuchillo de dos filos que es la cultura. Pero primero es que objetivamente y en nuestra vida material somos así, tenemos una manera de caminar (uno no confunde la manera de caminar de una caribeña con la de una mexicana del altiplano), la manera de hablar, todo eso materialmente existe, es objetivamente perceptible, y por lo mismo, lo podemos representar en nuestra conciencia y sobre esa base elaborar una identificación que me dice a quién me parezco, quiénes son los míos, con quiénes soy diferente, fácilmente sin necesidad de reflexiones teóricas mayores. Yo todavía en México no puedo convencer a nadie de que soy mexicano.

Creo que una situación étnico-nacional debe ser comprendida en las dimensiones de las clases sociales, que se refieren a la posición tanto en la economía como en la reproducción de lo que es el sistema social y que tiene que ver con la posición de alguien aquí que decía: "yo creo que aquí no hay un problema de lucha de

clases sino más bien un problema de discriminación". Pero yo pregunto: ¿Por qué discriminación? ¿es que existen hombres malos y buenos por naturaleza? ¿está distribuido esto de manera tan clara? No estoy muy seguro; creo que los "bien" y los "mal nacidos", por decirlo de alguna manera, están distribuidos de manera pareja en todas las poblaciones y en todos los grupos.

La situación étnico-nacional comprensible entre las categorías de clase social y la forma de existencia cultural es la forma de existencia concreta, real, en el medio natural y creado por el hombre determinado, de las estructuras y de las luchas de clases, y que hoy en día están enmarcadas en unidades nacionales que son las formas de organización geopolítica-administrativa del sistema capitalista. Por lo mismo me parece que una concepción como la etno-populista es una estafa ideológica, al pretender que lo que tenemos que hacer es retomar esa evolución propia de estas "buenísimas" sociedades prehispánicas que los colonizadores malvados echaron a perder. Eso no es retomable, no es real, y pensar que ese puede ser un proyecto político es estafar a todo mundo ¿o creen ustedes que los ladinos de repente van a tomar conciencia de eso, que los van a convencer? En realidad eso sería engañarse, pues el problema esencial es un problema de clases, pero no podemos entender cómo es la lucha de clases real y concreta si no entendemos las formas culturales que ésta adquiere en cada nación, en cada ámbito regional, en cada pueblo.

La cultura, diría yo, no es una dimensión separable de la de clase, pero a la vez es un factor enorme de solidaridad, porque la afectividad, la manera de reaccionar afectivamente ante la realidad, la aprendemos cuando todavía no tenemos conciencia crítica y asociada a lo que los psicólogos llamarían claves culturales, qué es lo bueno y lo malo; eso lo aprendemos, son imágenes de conocimientos a las que están asociados afectos. Yo diría que allí ha habido otro de los errores de la concepción marxista en cuanto a la consideración de este problema. Un paréntesis en esto: una feminista italiana muy lúcida, Carla Lonzi, acusa de machista a Hegel, a Marx y a Freud, y creo que además tiene razón. La concepción marxista tiene una tradición racionalista, afortunadamente, pero también machista en el sentido siguiente: dentro de la dicotomía que establece el machismo, el hombre debe ser intelectualmente brillante y afectivamente duro y la mujer debe ser afectivamente sensible y en lo posible lo más discretamente estúpida.

Por lo mismo, el factor afectividad como un factor de fuerza

política —que es lo que un autor conocido llamaba el "estado de ánimo de las masas—", no ha sido suficientemente teorizado en nuestra concepción, y por lo mismo tampoco la reproducción que se da todavía en nuestro sistema en la esfera doméstica, el problema mismo de la mujer (Engels probablemente hace alguna excepción en este asunto). En realidad el factor afectivo asociado al factor consciente es lo que debe ser tomado en cuenta para considerar cómo opera la subjetividad del momento. Cuando Frantz Fanon, decía: "los pueblos hacen las revoluciones cuando le tienen más miedo a la vida que a la muerte", por "miedo" no estaba refiriéndose a un nivel de conciencia o de clase, con conciencia en sí o conciencia para sí; estaba hablando de una categoría afectiva: "miedo es miedo". Cuando presenté mi tesis de Marx planteaba yo que en realidad los pueblos no hacen las revoluciones cuando, por ejemplo, el ochenta por ciento de los trabajadores primero aprende a leer, segundo se lee El Capital perfectamente, descubre que las leyes de la historia están a su favor y sale a las calles. Los pueblos salen a las calles cuando se encabronan. Y esa categoría tampoco es puramente cognitiva.

Ahora, el problema está en que situaciones de enojo, indignación y demás no bastan para conducir a soluciones adecuadas o por lo menos para prever un fin viable, para dar solución a los problemas sociales que son cada día más graves, sobre todo en nuestra América Latina. La fuerza de otro factor importante en términos sociales que no muchas veces se considera, como es la dignidad, tampoco hace referencia a un factor cognitivo a nivel de conciencia solamente; la dignidad tiene que ver con sentimientos, y creo que eso suele estar a veces aún en contra de los propios intereses materiales, y es un factor importante que mueve a grupos sociales.

En fin, la cultura como una dimensión de la existencia de las clases y que no se corresponde de manera mecánica con las clases, es una tremenda fuerza de unidad interna pero a la vez es una tremenda barrera a la posibilidad de alianzas con el exterior cuando nos quedamos con el nivel de la identificación a nivel cultural y no somos capaces de ver problemas de fondo que hay detrás. El problema no es cómo nos vestimos o si comemos tortillas cuadradas o redondas, o si hablamos bien o no hablamos bien el idioma. Creo que los problemas de fondo y las luchas de intereses son por cosas más allá de la cultura. Esos son elementos que nos identifican porque mueven toda nuestra afectividad, pero cuando nuestra conciencia no es capaz de sobrepasar el nivel de la identidad y de

la solidaridad en torno a lo cultural, es incapaz de generar soluciones porque de hecho estos factores de solidaridad nos aíslan del exterior.

Cuando el problema empieza a presentarse al revés, empezamos a usar esto como una tremenda fuerza de discriminación aún entre nosotros, entre los que tendríamos muchas cosas en común, porque este factor afectivo es un factor de solidaridad importante pero pretexto fácil de discriminación, aún para cosas tan espantosas como lo fue el nazismo. Cuando dejamos que entre nosotros eso ocurra, es un factor de unidad y un factor de división, y resulta que aquéllos que dominan en esta sociedad saben perfectamente que es un factor de dominación porque permite la división entre aquéllos que hay que dividir y unidad en torno a lo que a ellos les interesa unir. Reagan une en torno al "American Way of Life" y del "tremendo peligro" del comunismo internacional a todos los norteamericanos que resultan identificados con eso; pero divide a los negros de los sajones y los latinos porque unos y otros terminan en competencia encarnizada, lo que es un buen pretexto para dividir, porque allí es donde hay que dividir. Deberíamos sacar algunas lecciones de esto.

Creo que la única posibilidad de buscar soluciones a las difíciles situaciones que están planteadas en términos de las formas que tiene la lucha real de clases existente y de conflictos que obedecen a intereses económicos, es a través de medidas que sólo pueden ser políticas y sólo en términos de una alianza de clases mínimamente a nivel nacional. Quien pretenda que la unidad sólo en torno a su propio grupo le va a permitir defender su cultura, a lo mejor sí va a poder defender su traje pero va a perder el estómago o la cabeza. Realmente la barrera que puede significar la cultura en cuanto a la posibilidad de establecer una amplia alianza de clases para conseguir políticamente la solución de algunos de estos problemas, puede ser grave. Hay que superar el nivel de la inmediatez de lo cultural, hay que tener una conciencia reflexiva que sepa ver que los problemas de fondo que se dirimen son otros, son problemas de clase, en los que podemos hacer alianzas, y creo que sólo en torno a esas alianzas podemos conquistar realmente el derecho a la diferencia cultural.

Es éste un problema político en que se lucha por dos cosas: por el derecho a la igualdad socio-económica (que es la causa del conflicto) y por el derecho a la diferencia y a la desigualdad cultural. No hay por qué, en este aspecto, mantener formas de discriminación.

Por supuesto, esto es una lucha política por la democracia y se plantea y se puede resolver sólo a nivel nacional, y desde luego no puede verse al margen de lo que son las políticas internacionales; hoy en día el mundo es uno solo y somos parte de ese mundo. Ahora bien, yo no creo en la democracia sin adjetivos; creo que tiene adjetivos: derecho a la igualdad socio-económica y derecho a la desigualdad cultural son compatibles con una sociedad en esencia democrática.

Creo que reuniones como ésta tienen un objetivo, no suceden por azar. Supongo que en realidad si se plantea en un lugar dado, siempre es por algo. Creo que en realidad se están buscando opciones menos cavernarias para resolver estos problemas y por eso podemos estar de acuerdo, independientemente de ciertos matices a veces importantes, aún en el aspecto político, y esto no solamente porque sea una buena intención humanitaria, sino simplemente porque estas opciones cavernarias no tienen viabilidad ya.

Por ejemplo, en lo que es la política de "Conflictos de Baja Intensidad", que nos afecta al Tercer Mundo, una sociedad como El Salvador ya mostró que la avanzada contrainsurgente fracasa por una cosa que es parte de la política del coronel Summers (quien por cierto conoce muy bien a un hegeliano teórico de la guerra y toma a ésta como una extensión de la política por otros medios) y es una razón simple: se puede disponer de toda la fuerza en términos de acopio de armamento, pero hay una cosa que también forma parte de los elementos que juegan en cualquier guerra, y que es la fuerza moral. Creo que el fracaso de la ofensiva contrainsurgente de El Salvador muestra que es difícil vencer a los que tienen la fuerza moral, sobre todo por los que no la tienen, y en una guerra es imposible tener la fuerza moral por parte de aquéllos que asesinan a sus hermanos y a sus compatriotas. De modo tal que han tenido que diseñar otros sistemas y la realidad se va imponiendo en términos de que hay que buscar otras soluciones.

Efectivamente este problema de la etnicidad, de estas diferencias que generan conflictos que, a estas alturas, no convienen a nadie, debe encontrarse con soluciones menos cavernarias. Eso es algo que, independientemente de si soy ladino, indio o patagón o quién sabe qué, tenemos en común.

III CARACTER DE LAS RELACIONES INTERETNICAS

Llama mucho la atención que en Guatemala se insista en interpretar el fenómeno étnico básicamente como expresión cultural de los grupos étnicos involucrados. De esta opción culturalista no escapa ni siquiera buen número de antropólogos nacionales ni, por supuesto, el grueso de la opinión pública y los actores sociales. Otra interpretación más científica situaría las expresiones culturales en el ámbito que les corresponde: el de productos, consecuencias, resultados, no el de factores causales ni primarios. En nuestro proceso, el fenómeno étnico constituye a la vez un problema, el cual no depende de la existencia de las diversas etnias ni de sus contenidos culturales, sino 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. El fenómeno étnico es, entonces, un problema de relaciones interétnicas distorsionadas y es el carácter de éstas el que da cuenta del proceso y del conflicto, pero también de las vías posibles de resolución del problema. No es la cultura el fenómeno primario, ni el culturalismo la interpretación correcta ni menos la fórmula de resolución posible. Es el carácter de las relaciones interétnicas el problema medular y hacia ahí apunta el interés que condujo a plantear esta sección del Seminario, el cual se inicia con un profesional del Derecho plenamente identificado con los sectores indígenas.

A) VISION DE INDIGENAS

Soy Rolando López Godínez de la etnia mam, de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos y voy a leer esta ley que está vigente en Guatemala aún:

> "J. Rufino Barrios, General de División y Presidente de la República de Guatemala. Considerando:
> Que es conveniente poner en práctica medidas que tiendan a mejorar la condición de la clase indígena.
> Que varios aborígenes principales de San Pedro Sacatepéquez, departamento de San Marcos, han manifestado deseo que se prevenga que aquella parcialidad use el traje como el acostumbrado por los ladinos; por lo tanto decreta:
> Artículo único. Para los efectos legales se declara ladinos a los indígenas de ambos sexos del mencionado pueblo de San Pedro Sacatepéquez, quienes usarán

desde el año próximo entrante el traje que corresponde a la clase ladina.(*)
Dado en Guatemala en el Palacio Nacional al 13 de Octubre de 1876. J. Rufino Barrios. Ministro de Gobernación, Justicia y Negocios Eclesiásticos. J. Barberena." (**)

"Justo Rufino Barrios, ladino, manifestó su preferencia por los extranjeros, y para él tenían tanto valor cien familias extranjeras como veinte mil indios. En su escala valorativa los extranjeros ocupaban el primer lugar, los ladinos una posición intermedia y los indios la última; los supervalorados extranjeros eran únicamente los europeos de potencias industriales, capitalistas y liberales (que por aquella época envolvían al mundo entero con la agresión económica y militar que dio nacimiento al imperialismo contemporáneo) y estadounidenses que eran considerados extranjeros de "buena calidad" pues rivalizaban ya con Europa industrial y presionaban sobre los países latinoamericanos".(***)

Evidentemente, la ideología estatal dominante no ha cambiado en Guatemala. En 1988, seguimos teniendo las mismas pautas ideológicas y es lo que sigue marcando el carácter de la identificación recíproca entre ladinos e indígenas. Pero frente a un Estado manejado en todas sus instancias y tentáculos por el ladino, hay desde luego una actitud étnica "maya-k'iche'" que poco a poco se ha ido planteando y que irá a hacer su propuesta en el momento oportuno para solucionar su problemática.

En similar encuadramiento histórico se expresa el también abogado (q'eqchí) Raymundo Caz Tzub.

Respecto del carácter de las relaciones interétnicas es necesario hacer algo de historia para comprender el por qué existen ciertos roces en algunos casos y armonía en otros. La visión que se tiene de la sociedad maya es la de una sociedad salvaje, cuando en realidad era una sociedad que hasta 1524 estaba altamente organizada y provista de un aparato estatal, de un derecho. La invasión española rompió con esa trama histórica, e incluso le impuso un nombre,

---

(*) Nota del Editor: Se refiere a indígenas del grupo mam, vecinos del Valle de la Esmeralda.

(**) Nota del Expositor: Texto del Decreto 165, vigente hasta la fecha (Recopilación de Leyes, Tomo I).

(***) Nota del Expositor: este párrafo procede del informe final de la investigación "Movimientos indios contemporáneos de América Latina: San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, Guatemala". Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, 1978.

Goathemala, que viene del náhuatl. Se somete a esclavitud al pueblo maya y para justificarla había que levantar un conjunto de ideas que lo denigraran totalmente; en esto va a jugar un papel importantísimo la religión católica.

Por su parte, al mestizo no le quedó otra alternativa que recibir el influjo ideológico español. La corona española hábilmente lo utiliza en contra de la población maya. Hasta 1821 encontramos que los mestizos y el pueblo maya entran en conflictos en relación al poder político local (las alcaldías municipales).

Justo Rufino Barrios en 1871, en el Reglamento de Jornaleros señala que una de las formas de sacar de un presunto estado de abyección a la "clase indígena" es que entre en relación con la "clase ladina". Nos preguntamos, ¿cuál "clase ladina", si el mestizo apenas empezaba a perfilarse dentro del quehacer político?

La sociedad maya había vivido dentro de relaciones de cooperación, la tierra era de todos. Sin embargo, más o menos de 1944 a la presente fecha, algunos entre el hombre maya se han vuelto egoístas porque ya tienen sus bienes, sus vehículos, sus tierras que proteger. La Constitución de la República de 1985 habla de "protección a grupos étnicos" (Artículo 66). ¿Por qué protección? ¿acaso somos especie en proceso de extinción? También se habla de "los grupos indígenas" como si el pueblo maya fuera nada más agrupaciones dispersas que no se relacionan entre sí.

Habiendo hecho ese esbozo histórico, podemos hablar de momentos o de fases del desarrollo de las relaciones interétnicas. En primer lugar, de una fase de indiferencia, que está manifestando una aceptación tácita de la situación de las etnias, como que no hay conflicto y cada quien acepta su situación de supuesta superioridad en un grupo y una inventada inferioridad en el otro grupo. Una segunda fase hace referencia a un momento de conflicto, cuando quien se encuentra en una situación de desprivilegio se da cuenta que tiene valores, el hombre maya se siente seguro de sí mismo al momento mismo de enterarse de que sus antepasados crearon una sociedad que para su época fue una gran sociedad, lo que lleva a una reafirmación de identidad étnica. Cuando el esquema mental de que el pueblo maya no ha creado nada ni vale nada se empieza a cuestionar, entonces entramos a una fase de conflicto interpersonal o intergrupal, que hace decir al mestizo que **"a los indios no se les puede dar la mano porque agarran el pie"**, expresión común y corriente en nuestro medio que se profiere con toda una serie de expresiones lacerantes.

Entramos así a una tercera fase de armonía, en la que se va a dar un espíritu de tolerancia y respeto mutuo, desde el momento mismo en que cada grupo se estima a sí mismo, el hombre maya como maya, el mestizo como mestizo, en la medida que nos veamos así y no con los ojos de miseria con que se ve a la población maya hoy en día. Hay una obra, por cierto excelente, en relación a la población maya, pero de la cual tiene una concepción de lo más miserable. En dicha obra el indio no es nada, su cultura es de sometimiento.(*) Y no es así. El pueblo maya no es una miseria, no tiene una cultura pobre. Ahora bien, que sea una cultura que está en una situación de sometimiento, de desprivilegio dentro de la sociedad guatemalteca, también es una realidad, pero como cualquier otro fenómeno social, viene avanzando; no va para atrás.

Finalmente, se habla de una fase o de un momento en que podemos preguntarnos si es posible que las relaciones interétnicas pueden expresarse en una forma violenta. Personalmente creo que no; que yo sepa, no se ha llegado a luchas violentas por razones puramente étnicas en Guatemala donde hay problemas entre las mismas comunidades indígenas pero por cuestión económica, por problemas de la tierra porque entre el mismo pueblo maya, algunos de sus miembros han alcanzado posiciones económicas importantes.

Una visión sincrónica y actual hace el participante Celso Chaclán.

(Salutación en k'iche'). Soy un pedagogo de la ciudad de Totonicapán, soy de la etnia k'iche'. El carácter de las relaciones interétnicas, para mí es buscar puntos comunes donde nos podamos entender los dos grupos sociales. De acuerdo a mi experiencia les voy a plantear con algunos ejemplos claros dónde se ha evidenciado la separación de ustedes hacia el grupo indígena. 1) En la ciudad de Totonicapán hubo un grupo de ladinos que estableció la Procesión del Silencio, del día Jueves Santo, que al principio fue exclusivamente para ladinos; no querían estar con el grupo indígena y se separaron de la Iglesia Católica y formaron su grupo, cargaron la imagen por muchas cuadras, pero como hay poca gente ladina, tuvieron que recurrir al grupo indígena. Ahora la Procesión del Silencio ya es del grupo ladino y grupo indígena. 2) En 1960 el grupo ladino de

(*) **Nota del Editor:** Parece tratarse de "La Patria del Criollo" del historiador Severo Martínez Peláez.

Totonicapán en la feria titular en honor a San Miguel Arcángel, que es el patrono del pueblo, puso un salón de baile, exclusivamente para gente ladina, pues no querían ver indígenas en un baile. Pero no se llenó el salón y entonces lo que ocurre ahora es que el grupo indígena entra sin distinción, pues el que quiere bailar, simplemente si puede pagar baila. Allí están todos juntos, conviviendo y esto no ocurre en el departamento de Sololá, donde en el salón de baile es raro ver a una persona indígena con traje típico. Las injusticias también se cometen en las camionetas; si es persona ladina la que entra, le buscan un buen lugar, mientras que a la gente indígena que entra, con corte o con traje típico, la mandan hasta atrás, o los llevan parados y eso que pagan igual.

En nuestro país los tejidos, la cerámica y todo lo indígena se cataloga como artesanías; en cambio las pinturas, obras escultóricas, etc., elaborados por ladinos está considerado como arte, cuando en realidad en los tejidos se ve la creatividad del grupo indígena. La esencia de la guatemalidad son los indígenas con sus costumbres, sus tejidos, sus bailes, pero son presentados por grupos folklóricos que no son indígenas. O sea que la guatemalidad en sí es el grupo indígena, pero en Guatemala somos la vergüenza nacional.

El colonialismo es como un fenómeno social total, afecta al colonizador como al colonizado; la sociedad colonizada, al introyectar la visión del colonizador, asume como válidos los prejuicios de minusvaloración de su cultura, de su historia, de su lengua. Sus conocimientos quedan como creencias populares, su estética como folklore, su organización social, política y económica como un obstáculo.

La desescolarización debe ser una revisión crítica, una recuperación cultural, revalorización de la identidad étnica específica, reencuentro con la propia historia, acto de lealtad permanente, toma de conciencia del desastre cultural provocado por los siglos del colonialismo y que ha impregnado la miseria moral del indígena y de las existencias concretas. Para resolver esto la educación juega un papel importante porque favorece las capacidades de creación y autonomía de las etnias indígenas para que no haya sumisión ideológica y cultural. Pero, en realidad la capacitación que se les da a los maestros es más de aspectos didácticos, metodológicos, de técnicas, de procedimientos para la enseñanza-aprendizaje; no se les da un componente ideológico y el componente ideológico es hablar sobre la identidad. Todas las etnias tienen diferencias culturales y deben ser respetadas.

Existe entre las etnias una relación cultural, económica y social. En todas las etnias, en todos los grupos existen valores, pero también antivalores. En cualquier cultura se puede insertar valores positivos de cualquier otra cultura, se pueden intercambiar valores. Entre nosotros hay grandes valores, entre ustedes también ¿Por qué no combinarlos?

Para finalizar, hay algo que tienen que aceptar y es lo siguiente: ustedes tienen sangre india, y no deben esconderla. Ustedes tienen que desmentalizarse que nosotros los indígenas tenemos un cociente intelectual menor que el de ustedes. Eduquen a sus hijos desde niños en relación a las diferencias culturales y diferencias étnicas, porque desde niños se considera lo indio como sinónimo de terco, bochornoso, y todos los términos peyorativos. Yo sé que el nivel que impera aquí es un nivel universitario, y entienden más las cosas; sin embargo, si ustedes supieran, las personas ladinas de menor preparación son las que más discriminan, así como los de la alta sociedad también. Vi el caso, por ejemplo, de una persona ladina de un cantón que al ver a un indígena con posiciones económicas y más preparación, le dice: **"de todos modos vos sos indio".** Tal vez ustedes van a decir que soy un resentido social, pero no es eso; lo que quiero es que haya diversidad de ideas y un punto de partida dónde compaginar las dos etnias, dónde minimizar los conflictos sociales.

En términos parecidos de crítica actual se pronuncia Narciso Cojtí, lingüista kaqchikel.

Lo dicho deja claro que no hay un entendimiento real, no hay comprensión ni una convivencia profunda entre las tres culturas de Guatemala, la maya, la garífuna y la ladina. Por ejemplo, a los mayas se nos atribuye una religión pagana, pero me pregunto yo: ¿quién concibe que la religión maya es pagana? ¿pagana desde qué punto de vista?, ¿qué es pagano para nosotros? Hablan de paganismo porque sencillamente desconocen el contenido, la realidad de esa religión. Exactamente igual se piensa de los garífunas, asumiendo que sus bailes son simplemente un baile porque desconocemos la profundidad y el espíritu con que se baila, esa concentración, si se puede decir religiosa. Para nosotros los mayas el baile no es simplemente que se baile un son o el baile de los toritos. Otro ejemplo: ¿Qué significa la corrida de caballos para los de Todos Santos? Es algo más que una simple carrera; tiene un contenido profundo y eso es precisamente lo que desconocemos. El

desconocimiento hace que se considere retrógrados a los mayas, aún en casos tan especiales como la tesis de Miguel Angel Asturias. Los mayas estamos conscientes de qué es lo que está pasando y sin embargo somos pacientes, pero el hecho mismo de no hablar hace que se sufra mucho más. El problema no es solamente del grupo étnico indígena, ni del grupo ladino. Es general. Nosotros creemos que la razón fundamental de todo esto es la falta de información entre los grupos, eso hace que en el momento en que un grupo indígena se organiza, el grupo ladino crea que los indios se les van a ir encima. En una ocasión una persona aquí en la capital me decía: **"¿qué va a pasar cuando ustedes adquieran la misma educación que nosotros? Seguro que van a hacer la revancha"**. Si esas personas creen que nos deben algo, temen la revancha, pero nosotros no estamos buscando la revancha sino una oportunidad, un nivel de participación.

Entonces ocurre que los del grupo étnico indígena y los del ladino nos vemos como monstruos, nos tememos los unos a los otros, y eso es provocado precisamente por el desconocimiento mutuo. Además sabemos que quienes vamos a exigir un lugar, no por la vía violenta, exponemos nuestra vida. Hace algunos años, las personas que se organizaban, simplemente eran acusadas de ser comunistas. Eso se vive a diario y sólo lo siente el indígena que es a quien se le acusa en esa forma, a quien se le veda el derecho y la participación. Los mayas sabemos quiénes somos, y de alguna manera nos sentimos orgullosos de pertenecer a este grupo, seamos k'iche's, kaqchikeles, etc. entre Guatemala y México. Todos somos mayas, compartimos los mismos puntos de vista; el único elemento que nos distingue ha sido el traje (pero eso es solamente a través de municipios) y la lengua quizás, pero la concepción, la cosmovisión es general, es única.

Entonces sólo pido una reflexión para todos, con el fin de encontrar alguna solución, si no de inmediato, por lo menos pautas sobre cómo ir mejorando este tipo de eventos. Al principiar este Seminario, nos mirábamos los unos a los otros pensando en que íbamos a llegar a tener probablemente una confrontación o una acusación; sin embargo creo que de alguna manera nos hemos encontrado, y cada uno de quienes estamos participando acá debemos ser los que llevemos esa semilla de unidad, quizás no en todo el sentido de la palabra pero por lo menos la del respeto del uno al otro, el reconocimiento de la igualdad de participación, del convencimiento de que tanto los indígenas como los ladinos, tenemos las mismas capacidades, no hay ninguna diferencia, si bien es cierto

que no pensamos exactamente igual porque tenemos distintas culturas y la cultura no solamente es la lengua, ni el traje o el baile, sino es un complejo de cosas. Quien piense que por ser diferente una cultura es inferior, es simplemente por desconocimiento.

Concluye la exposición de los mayas con la disquisición humanística de Victoriano Alvarez.

En la identificación recíproca apareció que el ladino era el opresor, el dominador, el explotador, el engañador, etc. y cuya actitud responde a un esquema mental de Europa, el del individualismo que exalta al hombre como el centro del universo. Por el contrario, la cosmovisión maya persigue el equilibrio entre los intereses colectivos y los individuales: lo que es mío es de la comunidad, el interés de la comunidad es mi interés, y el interés mío es también de la comunidad. El ladino se define contrastándose con el indio en la dialéctica materialista, pero no debe meterse en un solo cajón a todos los mestizos, pues hay dos grupos: el grupo que tiene el monopolio del poder, que establece la lucha de clases y que se ha convertido en mi enemigo. Pero está el otro grupo de ladinos con quienes yo he dialogado sin limitaciones de ninguna naturaleza y nos hemos entendido tan bien porque nos consideramos seres humanos tetradimensionales. Ellos sí saben qué son, de dónde vienen y a dónde van; si no lo supieran no habrían organizado estos seminarios.

Lo que provoca el conflicto en Guatemala no es un conflicto de tipo étnico, sino cultural entre la cosmovisión y el antropocentrismo que ha dividido al pueblo de Guatemala en cuatro fracciones: ladinos pobres y ladinos ricos; indios pobres e indios ricos, porque entre los indígenas hay una burguesía capitalista, explotadora, más avorazada que el propio ladino y que explota a su hermano de raza.

Si nos ponemos de acuerdo con el grupo ladino con su visión, y si éste quiere ser realmente guatemalteco, tiene que encontrar su identidad con nosotros. Su visión del universo, del mundo y de una nueva sociedad tiene que estar con la de sus hermanos indígenas y debe dejar abandonada esa visión cultural importada, la materialista colectiva o la materialista individualista, o la espiritualista individualista de las religiones que obligan a que el hombre se interese por buscar su destino en el más allá. Busquemos nuestro destino acá en esta tierra, aquí está el Infierno, aquí está el Paraíso.

Si construimos una nueva sociedad, aquí viviremos en el Paraíso, como ahora estamos viviendo el Infierno.

Cuando hablo de una patria y cuando digo Guatemala, yo me considero guatemalteco. Yo soy de una nación maya, pero no estoy de acuerdo en hablar de naciones indígenas, sino de una nación guatemalteca, multiétnica, multicultural. No importa si el hermano mestizo adquiere la visión nuestra o mantiene su identidad cultural, pero busquemos una integración democrática, no una integración cultural; persigamos la realización de nuestras necesidades materialistas y espirituales; media vez hecha esta conciencia, organicémonos. Es decir, hay que ofrecer la salida pacífica; pero si no se da, ya serán las circunstancias históricas las que tomen la palabra y entonces hablará la violencia.

B) DE LADINOS Y CONVERSOS

Nuevamente pasa la discusión al sector propiamente ladino, en el que el compromiso con el indígena puede llevar a casos de "mayanización". Se inicia con el abogado y sociólogo Julio Hernández Sifontes.

Estamos aquí como correligionarios en una visión de un proyecto democrático para hacer de nuestro país, uno vivible, más humano. Hemos escuchado una serie de letanías, de lamentaciones y de agravios, y es lógico que así lo expresen, pero no tengo mucha autoridad para sentirme golpeado, discriminado, humillado, explotado porque nací en Cuilapa, pueblo colonial, totalmente ladino, por lo que no tengo de mi infancia recuerdos relativos a esos vejámenes y discriminación. Crecimos sin esas vivencias de choques con la etnia indígena y mucho menos la garífuna. Yo, que por estos antecedentes no tendría por qué preocuparme mayor cosa por el problema indígena, hice mi tesis de abogado sobre la realidad jurídica del indígena guatemalteco y tuve la fortuna de ir a trabajar a Quetzaltenango durante más de diez años.

Tendemos mucho a hablar de una grandiosidad del indígena, y caemos en una posición idealista idealizando. Exaltamos demasiado las "virtudes" indígenas aunque haya indígenas tan corruptos y explotadores como el que más. En esa zona —el corazón de las nacionalidades indígenas de Guatemala— vi toda la explotación que ejercen los indígenas dueños de fábricas de tejidos y el trato que le dan a los explotados y pude ver el fenómeno de explotación "al revés" pues hay tiendas y grandes comercios en

Quetzaltenango cuyos dueños son indígenas, en tanto que las despachadoras y cajeras son ladinas y son vistas sobre el hombro. Yo llegué allí de "componedor"; en las fiestas hacía bailar a unos con otros y alguna vez tuve una sorpresa extraordinaria: alguien con un vestido más elegante que el mío, no pudo bailar con una muchacha universitaria de mi escuela, quien rehusó diciendo: **"yo no bailo con él porque es natural"**. El Club de Leones, el Rotario y el 20-30, negaban el ingreso a los indígenas; aunque no estaba escrito, la norma era que **"a ellos no los dejamos entrar, por más Mercedes Benz que tengan"**. Pero a veces hay quienes divulgan inconscientemente ideas que sólo conviene a los dueños de los medios productivos. Por ejemplo, aquí se ha hecho una exaltación de la resignación y aguante que tiene el indígena; esto es un antivalor, porque el indígena no debe aguantarse, debe indignarse, organizarse y pelear. Hasta Julián Marías decía: **"no me gusta quien no sabe indignarse"**.

En este Seminario se instauró una nueva modalidad de tono coloquial, la del testimonio teórico práctico, un estilo de catarsis, a la usanza de Alcohólicos Anónimos, y el experimento resultó exitoso porque lo mejor fue que cada quien relató sus vivencias, cómo se veía a sí mismo y también a los demás; interesantísimo realmente. Ignoro si fue una metodología de trabajo diseñada por los organizadores u ocurrencia de los participantes. Como haya sido, dio buen resultado porque las intervenciones más enriquecedoras vinieron de allí.

El mismo sector y muy parecida profesionalización presenta un punto de vista político, en exposición de Rolando Cabrera.

Las relaciones interétnicas se sitúan en un espacio geográfico, político, social, económico y obviamente cultural. Una sociedad no es un conjunto de grupos culturales que conviven y se prestan elementos unos a otros; lo que hay es que los grupos interactuantes dentro de la sociedad mantienen una identidad en virtud de que comparten instituciones propias, y a la vez, constituyen la sociedad global porque comparten las instituciones cruciales de una sociedad.

Para hablar de relaciones interétnicas, necesariamente hay que hablar de relaciones intraétnicas, y dentro de éstas, las relaciones de clase; en un momento determinado no podemos únicamente enfocar el problema desde un ángulo, por ejemplo, desde las relaciones coloniales, pero sí tomamos únicamente un análisis de

clase, también nos va a pasar lo mismo. No podemos decir que las relaciones interétnicas en Guatemala son armónicas, tampoco violentas, ni cordiales, sino que hay niveles de relaciones en los que en algunos momentos son violentas. Pongamos un caso: el padre Girón en algún momento dijo que iba a llevar a los campesinos de su Movimiento Pro-Tierra, a tierras de Chimaltenango; inmediatamente los grupos étnicos de Chimaltenango se organizaron para repeler esa invasión que se les venía. Ahí el problema no era étnico, sino un problema de tierra. Lo mismo pasaría en las "fronteras étnicas", digamos la mam-awakateca o la akateka, pues los espacios geográficos tienen una delimitación simplemente político-administrativa que no fue hecha por indígenas y ni siquiera por ladinos, y a resultas de la cual han quedado grupos étnicos insertos en otras regiones étnicas.

El trabajo que se está realizando con este Seminario debería conducir a una propuesta de etnodesarrollo, es decir, al establecimiento y aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el ejercicio de su propia cultura. Esto nos lleva a plantearnos también el problema de la integración, pero no la integración "en el sentido que le ha dado la antropología norteamericana" o el programa de 1956 de la Democracia Cristiana, donde se decía que el desarrollo del país se iba a alcanzar a través de un acelerado proceso de ladinización-"integración". Por el contrario, la integración debe entenderse como una dimensión étnica de un proyecto global de desarrollo integral que constituya al mismo tiempo el desarrollo del propio grupo étnico y la participación efectiva de ese grupo en el desarrollo de un país.

El problema de las relaciones interétnicas, en el fondo es un problema político, para el cual tienen que existir los proyectos políticos; si no hay una voluntad del Estado de tratar el problema de los grupos étnicos, el problema va a seguir sin tratamiento. Por ejemplo, una vez se necesitaba información sobre el impacto de los proyectos de desarrollo en las comunidades indígenas, y en una institución obvia como es el Instituto Indigenista Nacional, dijeron que era una línea de investigación que no les interesaba. Entonces se llega al convencimiento de que lo que se ha pretendido es un proceso permanente de ladinización y etnocidio que lamentablemente satura la opinión pública y hasta la profesional. En cierta ocasión un estudiante de una universidad privada que luego llegaría a ser comentarista del telenoticiero "Aquí el Mundo", opinó que el atraso se debía a que la política indigenista aquí no había seguido los caminos de la norteamericana, como había sido

el exterminar totalmente al indígena. Esto puede ser una opinión muy común entre los ladinos.

El camino a construir en este país es necesariamente el entender y el respetar las demás culturas y en términos realistas debe aceptarse que la construcción democrática de este país pasa necesariamente por darle valor a los grupos étnicos. Pero eso debe ser genuino, pues encontramos situaciones como la del Congreso actual donde los diputados indígenas han respondido, van a responder y están respondiendo a los intereses dominantes, no a los intereses de los grupos étnicos; tal vez sí a los de un partido y en ese sentido ha habido intentos en este país de formar partidos netamente indígenas, pero que bajo la fachada de serlo, han favorecido a sectores muy específicos. En ese orden de ideas hay posiciones políticas étnicas de derecha, de centro, de centro izquierda, de izquierda, y si esto es así, van a tener que definirlas dentro de los partidos en algún momento. Hay procesos de organización intraétnicos e interétnicos indígenas, y procesos ya a nivel macro en donde van a haber choques y van a haber coincidencias. Pero de una u otra manera, el etnodesarrollo es un camino, pues si no, veamos los conflictos que se dan actualmente entre armenios y otras etnias, entre árabes e israelíes, aunque en el fondo son problemas que guardan profunda etnicidad. No sería deseable ver en algún momento enfrentados a kaqchikeles y tz'utujiles, de quienes se dice que históricamente vivieron en algún momento enfrentados, lo mismo que con los k'iche's. Es decir, deben hacerse en algún momento esos rescates históricos pues no todo ha sido armonía ni una visión idílica dentro de los grupos étnicos. Hay que ubicarse en la realidad del proceso étnico, pero también debe insertarse el análisis de clase social en el contexto de las relaciones étnicas, pues de lo contrario, la interpretación no funciona.

Si clasificar taxonómicamente ideas, valores y actitudes es un acto de alto riesgo de arbitrariedad, es necesario advertirlo para ejercer un primer control sobre la arbitrariedad. Ese es el caso de "mayanización" de un ladino que presenta Carlos de León.

Hace 25 años que yo resido en el área étnica kaqchikel. Soy médico y cirujano, pero las circunstancias me han hecho ser un antropólogo empírico, un estudioso de las costumbres de nuestra Guatemala. A través de los años hemos hecho una interrelación étnica preciosa, porque la he visto con amor, con devoción.

Tal vez yo soy un caso algo raro, porque con mi esposa que es indígena y de traje, logré fusionar las dos corrientes. Mi esposa se llama María Balam, es de San Martín Jilotepeque y hemos procreado siete niños. Nos han nombrado para llevar a la pila bautismal a 280 niños, y llevar a la boda a 42 matrimonios, de manera que tengo que tener un pequeño presupuesto para comprar coronitas y claveles, pero eso me hace feliz. Tengo compadres por todos lados, hasta en Sololá, en Quiché, Chimaltenango y Sacatepéquez.

Yo fui el primero que bailó el Baile del Torito hace 30 años y mis amigos estaban temerosos de que pudiera recibirse de la Superioridad Espiritual un castigo; entonces los sacerdotes esotéricos me llevaron a la Pascual Abaja pedir permiso. Concedieron permiso y yo interpreté el ostentoso baile del Torito, del que conozco todas las estrofas. Yo soy mayordomo principal de la Cofradía de la Patrona Santa Ana de Chimaltenango y me siento muy feliz de salir montado a caballo a misa a pueblos indígenas. No soy un simulador, sino que desde hace 20 años lo he hecho y como me he identificado plenamente, puedo hablar absolutamente de lo que está sucediendo.

Hice una gran amistad con Don Francisco López Perén. López es apellido k'iche' y Perén de Comalapa (kaqchikel). Este buen amigo conocía a la perfección el k'iche' arcaico y el actual, el kaqchikel arcaico y el actual, así como el tz'utujil. Decidimos emprender juntos la traducción del Pop Wuj o Popol Wuj. Para ello nos asociamos a un par de esposos norteamericanos y por medio de ellos se pidió a la Biblioteca Newberry de Chicago, copias del original. Se fusionaron nuestras dos mentes, la mente maya y la mente que no es maya, y veía yo en mi amigo las enormes cualidades de sus ancestros y la miseria mía de que no tengo ese ancestro. Se comenzó a trabajar con toda diligencia, nos fuimos metiendo poco a poco entre los conocedores de esto; algunos nos recibían bien, otros no, pero de todas maneras se publicó este libro, con la mente maya y la mente que no es maya. Se llama "El Popol Vuj, libro nacional de Guatemala". El gobierno de Guatemala me concedió el honor de hacer 5,000 ejemplares y ya se encuentran circulando desde hace tres años. Yo he visto entre los grupos étnicos(*) una

(*) **Nota del Editor:** De aquí en adelante, por "grupo étnico" debe entenderse "indígena". Es relativamente reciente el que se haya instituido en el lenguaje corriente del guatemalteco el término "étnico" como substituto de "indígena" o "maya" (posiblemente a raíz del período del dictador Efraín Ríos Montt, entre 1982 y 1983) con la instauración del llamado Consejo de Estado y una ofensiva ideológica paralela a la militar de "Tierra Arrasada". Pero independientemente de la veracidad o no de esta presunción, el hecho es que progresivamente en este país se hace idéntico lo "étnico" con lo "indígena" (como se aprecia en general en los expositores del Seminario) y que en nuestra opinión, es discutible.

inteligencia superior y ávidos de participar del sector y del confort ladino, por eso yo veo que no es un problema el sector étnico, porque es el que compra más, el que paga mejor y es el que quiere y está ávido de cambio sin perder su identidad. Pero ¿cuál es esa identidad? Es el conocimiento maya. Tengo colegas de sectores étnicos que están luchando por una Guatemala mejor.

El decir que los grupos étnicos son pobres creo es mentira. He visto que hay étnicos que son muy ricos, allá en Chimaltenango y en otros lugares. Por otra parte, hay grupos ladinos que están sufriendo en las fábricas y son explotados considerablemente por el sistema; entonces el problema está en el sistema y no en un resentimiento entre el sector étnico y el ladino.

Los grupos étnicos aprovechan la oportunidad para integrarse a las comunidades ladinas; compran estufas, refrigeradoras, vehículos, etc. Las oportunidades de estudio son iguales para los ladinos y para los sectores étnicos. Yo no he visto ningún étnico al que se le haya marginado, y así con el cariño que yo les he tenido, ellos me tratan a mí. Esa es la vida de nosotros los naturales.

¿A dónde vamos a parar? Definitivamente a un equilibrio en el que no habrá ya grupos étnicos ni habrá grupos ladinos, y no es que yo quiera constituirme en un destructor, sino que es el progreso. Cuando vinieron las máquinas Singer de coser a Guatemala se arruinaron todos los güipiles; las patojas los hacen a máquina y ya no en telar de cintura, telar de mecapal. El terremoto mismo vino a hacer una revolución tremenda, a batir las conciencias. En Comalapa, ya desapareció el traje típico que es la morga azul y el güipil de color rojo. Ahora se usa el corte quetzalteco, cualquier otra morga, y todo ha ido cambiando; solamente las viejecitas siguen conservando aquellos trajes que se están perdiendo frente al nuevo que está hecho con un montón de flores hechas a máquina Singer. Los niños ya no se llaman como antes se llamaban: ahora son Byron, Emerson, Douglas. Los nombres usuales de antes ya están desapareciendo. De manera que sí hay cambio y hay transculturación.

C) EL ANGULO GARIFUNA

Se concluye la sección de las relaciones interétnicas con puntos de vista de la región atlántica del país. Aunque no es garífuna, el etnomusicólogo Alfonso Arrivillaga ha hecho trabajos en Livingston.

Respecto al carácter de las relaciones interétnicas en la región garífuna, hasta los sesentas existía algún tipo de roce violento entre q'eqchi's y garífunas. Es precisamente en la fiesta de San Isidro Labrador cuando los q'eqchi's y los garífunas se juntan en la hermandad de San Isidro, y mientras los garífunas tocan su tambor para San Isidro, los q'eqchi's tocan su violín y su arpa, y todos conviven. (Hay garífunas que hablan q'eqchi' perfectamente y q'eqchi's que hablan garífuna, aparte de inglés y nada de español).

El problemas de las relaciones en la región garífuna no es la de indio-blanco o garífuna-blanco; en este caso, "el verdadero roce interétnico es garífuna-q'eqchi'", y el que llegó tarde a ese escenario fue el ladino. El roce interétnico existe entre todos los grupos, pero entre los garífunas y los q'eqchi's es notorio, sobre todo en torno a ciertas circunstancias. Primero, la espacial, o sea por el simple hecho de vivir en un mismo espacio geográfico que obliga a tener un tipo de relación. Luego, los elementos festivos, que abren la posibilidad de entrar a tiempos sagrados y de consolidar todo su mundo mágico religioso. "Luego estaría la relación laboral, como cuestión de clase: los garífunas reciben dólares y los q'eqchi's no"; el garífuna tiene una relación de roce al emplear al q'eqchi' para que trabaje su tierra, aunque no es como cuando un blanco lo está empleando. Este factor va a agravarse porque toda esta parte del litoral se está convirtiendo en un proyecto hotelero, turístico, que estamos seguros que va a significar graves problemas para el fortalecimiento de las "identidades culturales".

Y terminan las exposiciones y comentarios del Seminario con las ricas vivencias de Gerardo Ellington.

Los garífunas en Livingston compartimos tanto con ladinos como con culíes ("que es una raza que se está extinguiendo") y con los q'eqchi's, que son la mayoría poblacional de Livingston. En el área urbana sí somos nosotros los mayoritarios, pero cuando incluimos a todo Livingston la mayoría poblacional son ellos. Convivimos con ellos aunque hay cierto antagonismo entre nosotros y los ladinos; tal vez sea por la lucha de clases, que sí existe.

Divido la relación de los grupos étnicos en Livingston en tres fases: una de sometimiento, la del dominante hacia el dominado. Se puede someter a alguien militarmente, por la fuerza; ideológicamente cuesta, pero se va logrando en cierta medida. Después hay una fase de aceptación en la que uno, por ejemplo,

dice: "**como yo soy garífuna tengo que ir a pescar, a sufrir; tú eres ladino, entonces tienes que vivir bien**, como si fuera una enseñanza de que eso es algo natural. Pero viene una tercera fase, cuando el garífuna o el indígena se pregunta: **¿por qué yo tengo que seguir trabajando el campo?; ¿seguir pescando?; ¿trabajando en una casa de ladinos como sirviente?**". Es allí donde empiezan los problemas interétnicos porque el garífuna, por ejemplo, ya se va dando cuenta de que está sufriendo y que puede mejorar su situación. Entonces la persona opuesta se da cuenta de esto y piensa: "**esos grupos étnicos ya se despertaron; hay que volverlos a opacar**".

Tengo un ejemplo que darles: cuando yo tenía más o menos 10 años iba mucho a la milpa con mi abuelita y ella me decía: "**allí está el arrozal que sembré y aquí vamos a trabajar**". A la siguiente temporada yo pensaba que a la misma milpa íbamos y cuando me daba cuenta de que pasábamos de largo yo le decía que no era esa la milpa, y me contestaba que no y nos pasábamos a otra. A esa tierra ella no le sacaba ningún título de propiedad, no la vendía, únicamente la dejaba allí y si otra persona quería sembrar la tomaba, o bien mi abuelita le pedía cincuenta centavos o un quetzal para tenerla. Aún en esta década de los ochenta seguíamos teniendo tierras comunales, pero después los alcaldes que llegaron empezaron a hacer títulos de propiedad, y entonces prácticamente nos estábamos quedando sin tierras comunales que personas sin escrúpulos venían, las tomaban y ahora son de ellas. Entonces uno se pregunta qué puede hacer, porque eran de nosotros. Yo me doy cuenta que el sistema jurídico lo que hace es proteger la propiedad privada. ¿Cómo no vamos a defender nuestras costumbres si dentro de ellas nadie se muere de hambre, nadie se queda sin tierra? Entonces nos empezamos a dar cuenta de que sí hay problemas y es cuando las personas de las etnias despiertan, y más aún cuando tienen la oportunidad de entrar a la universidad, donde se plantean las cosas concretas. Por ejemplo, aprenden que así como hay ladinos pobres también hay ladinos ricos, hay indígenas pobres e indígenas ricos, y lo mismo pasa con los garífunas.

IV DEBATE GENERAL

A) PRIMERA PARTE

El debate final en la última sesión del Seminario cobró también características ocasionales de catarsis. Todo esto fue reordenado para este libro de acuerdo con el tema que cada interviniente abordó, independientemente de su etnia. Se principia con lo dicho por Gerardo Ellington.

Fue un poco duro para mí estar aquí pero valió la pena el esfuerzo. Conozco nueva gente y espero que cuando estemos ya en luchas por asuntos garífunas, nuestros amigos indígenas nos tiendan una mano así como yo les ofrezco nuestra mano garífuna para cuando ustedes emprendan su lucha también, que puede llegar a ser violenta. Hemos esperado para que se nos abran las puertas, pero si no se nos abren vamos a romper con lo que sea para entrar, porque somos la mayoría, porque es entonces cuando todas las etnias nos unimos. Ya se dijo que el día en que el negro llegue a gobernar Africa, lo va a hacer con igualdad, va a ver al hombre blanco como su hermano, le va a enseñar al hombre blanco cómo debió tratarlo.

Yo creo que también la persona indígena de este país, cuando llegue a gobernar, y yo sé que algún día va a llegar a hacerlo, no va a hacer la revancha sino que va a ver a la persona ladina y a todas las personas como hermanos, porque esa es nuestra cosmovisión, todos somos humanos y estamos esperando con paciencia, pero la paciencia también a veces se acaba.

Otra vertiente del planteamiento anterior es expuesta por María Antonieta García Ocaña, estudiante de lingüística mayance

Debemos aclararle a alguien que decía que nunca ha habido unidad entre el campesinado indígena y el campesinado ladino. Hay que referirse a la integración que se dio entre los ladinos e indígenas en el período 70-80, en contra de la violencia organizada; muchos poblados fueron destruidos en Panzós, el Triángulo Ixil, Huehuetenango, San Marcos, Sololá. Cabe también mencionar el caso de la embajada de España, donde murieron estudiantes universitarios, obreros y campesinos indígenas e incluso funcionarios. Actualmente, con motivo de la masacre de 21 campesinos en San Andrés Itzapa, llama la atención que todos los miembros de organizaciones tipo CACIF se hayan pronunciado en contra de tal masacre, cosa que no sucedía en casos anteriores.

Un agregado más: me llama la atención de que habiendo aquí varios compañeros indios que posiblemente hablan algún idioma indígena, nadie ha hecho ninguna mención a la Academia de Lenguas Mayas, que justo ahora trata de lograr su personería. Es curioso que quien lo haga, tenga que ser una persona como yo que ha tenido la suerte de tener amistad de algunas compañeras indias quienes han enriquecido mi forma de ver la vida.

Es posible respuesta (en otro momento del debate) interviene Martín Chacach:

En nombre de la Academia de las Lenguas Mayas, quisiera decir que lo que expusimos acá, lo que quisimos expresarles y que tal vez no se hizo de la manera correcta, es precisamente lo heridos que estamos frente a la "indiferencia del guatemalteco". Desde 1986, un grupo de personas indígenas de todas las etnias hemos tratado de formar la Academia de las Lenguas Mayas. Hemos estado solicitando la personería jurídica a través del Congreso de la República y allá no se nos permite la legalización de esta entidad, precisamente porque ustedes saben que el componente del Congreso no es el mejor.

Sin embargo, a raíz del surgimiento de la Academia, han aparecido algunos artículos en los medios de comunicación, todos en contra de nosotros, todos en contra del proyecto indígena, en contra de esa demostración de querer hacer algo por nosotros mismos. Han salido si no me equivoco, 22 artículos, tanto en el diario oficial como en Prensa Libre y en El Gráfico, de ladinos intelectuales, y ni uno solo a favor. Nos han criticado y nos han dicho que es ridículo que nosotros queramos crear una segunda Academia, porque la nuestra debe ser la Real Academia Española y ustedes saben muy bien que eso es ridículo. Para los maya-hablantes es necesario una entidad propia. ¿Esto qué indica? Indica o que los intelectuales en nuestro país no leen los periódicos o que realmente no reconocen un derecho del maya a querer buscar una forma de solucionar un problema que tiene relación al idioma y que no causa peligro para el ladino.

En relación a esto se me pidió en nombre de la Academia de las Lenguas Mayas que represento, que tanto FLACSO como los compañeros participantes den un apoyo real al surgimiento de esta entidad. Desde el 86 estamos luchando contra esto que hablamos acá, contra la discriminación interna, estamos luchando contra la

burguesía, contra el imperialismo, sólo nosotros los indígenas, ¿hasta cuándo vamos a esperar que nuestros hermanos ladinos nos apoyen y digan que es una necesidad real del país y nos hermanemos y unamos a ustedes para que sea real?

B) SEGUNDA PARTE

El debate general y final del Seminario fue en realidad abierto por un positivo mensaje de Gloria Tujab

FLACSO se colocó cien puntos a su favor al haber traído a la mesa a la representación étnica ladina, porque realmente el pensamiento de los ladinos que estuvieron presentes es el pensamiento de miles de guatemaltecos. Con un concepto paternalista histórico, los ladinos han sustentado sistemas de dominio y de explotación al indígena, siempre amparados en una teoría de lucha de clases; por muchos años han estado tratando de explicar la problemática por esa vía de explotados y explotadores, de pobres y ricos.

Otro detalle excelente es haber traído a la representación garífuna. Por supuesto que en ellos hay una variante útil que está a su favor, como es el hecho de no tener que llevar necesariamente una etiqueta, sino que el color les favorece para su identificación y el sentimiento de solidaridad que les ha permitido también ese factor, cosa que dentro de las etnias indígenas es difícil y dificulta bastante la interrelación.

Algo muy positivo de este evento, independientemente de que fuera un experimento de indios y ladinos, es que FLACSO tiene toda la propiedad para ofrecer una interpretación lo más real que se pueda. Alguna persona me predispuso antes de entrar, al decirme que FLACSO estaba pretendiendo extractar el pensamiento indígena y tenerlo en una especie de experimento. Entonces pienso que sería bueno que FLACSO pudiera trasladar el pensamiento de los que aquí estamos a un documento que sirviera para que los guatemaltecos podamos evolucionar en nuestro pensamiento.

Este año, antes de que partiera la comisión guatemalteca a Ginebra para la revisión del convenio de la OIT,(*) les decía que me

(*) Nota del Editor: Se refiere al Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

interesaba revisar la cuestión de términos sobre cómo debemos ser llamados los indígenas ("Pueblos", "Comunidades", etc.) porque ¿cuándo en Guatemala ha habido una comisión que consultamente con indígenas lleve una ponencia a Ginebra? Se me contestó que allí no se iba a tratar nada sobre indios, sino solamente aspectos sobre problemas laborales, pero el documento enfatizaba especialmente en asuntos de poblaciones indígenas y tribales. Siempre se va a dar en Guatemala esa situación de que los no indios hablan por los indios, y entonces nosotros siempre estaremos a lo que quiera el ladino que nosotros seamos.

Otra preocupación que se tiene constantemente es la de la terminología que va a usarse dentro de lo que es la autoidentificación o autoidentidad, es decir si nos llamamos indios, indígenas, autóctonos, aborígenes; yo pienso que no es tan importante el término como la actitud que asumen los demás con respecto al indígena. En ese sentido, qué importa si nos llaman "mayas", que es un término nuevo, si de todas maneras nos ponen otra etiqueta para ser siempre discriminados. No es muy importante que la terminología cambie si la actitud hacia nosotros sigue siendo la misma.

Otro asunto importante es que FLACSO se preocupe de que el aspecto étnico ya no siga enfocándose ni en el aspecto folklórico, ni culturalista, ni economicista; el problema étnico trasciende lo económico y lo cultural, pues de no ser así, los científicos sociales no estarían sentados en esta mesa. No es que esté en contra de que se diga que el problema de Guatemala no es un problema étnico sino de clases sociales, pero estoy convencida de que en tanto Guatemala no sea enfocada dentro de un contexto étnico, no podremos integrar factores comunes de desarrollo, porque cuando se habla de desarrollo nunca se está tomando en cuenta si nosotros los indígenas lo vemos como tal y si realmente está beneficiando a las poblaciones indígenas.

Otro aspecto que vale la pena comentar es el de por qué los indígenas que han llegado al Congreso no han respondido precisamente a los intereses indígenas. Es justamente porque no fueron llevados por indígenas sino por partidos políticos y entonces no son representatividad indígena ciertamente. La participación de ellos ha sido como ha sido porque en Guatemala el sistema político no está diseñado para que el indígena participe.

A los juicios y sugerencias de Gloria Tujab, añade otros el participante Marcial Maxía.

Quienes tienen el poder en sus manos son aquellos ladinos que siguen marginando. ¿Quiénes han sido los directores del Seminario de Integración Social, del Instituto Indigenista, del Ministerio de Desarrollo? Gracias a Dios en Guatemala el Instituto Indigenista Nacional no ha hecho nada, porque si no hubiera sido como en otros países, liquidar casi totalmente a las poblaciones indígenas, como sucede en Costa Rica y en otros lados.

Yo creo que tan capaz es un indio q'eqchi', un indio quetzalteco, un indio jacalteco, como tan capaz es un garífuna para dirigir una institución. ¿Por qué no le damos la oportunidad? Este es el momento en que debemos proponer a las autoridades que estas instituciones gubernamentales y no gubernamentales donde los indígenas están como simples obreros, tengan esa oportunidad. Muy importante es que todos cambiemos de actitud y de mentalidad, los indígenas hacia los ladinos y los ladinos hacia los indígenas para tratar de llevar a Guatemala a otro sitial.

Quisiera pedir a FLACSO que no se quedaran sólo en este Seminario, que se publicaran, que se tratara de editar todo lo que se ha dicho acá; es cierto que algunas veces es comprometedor, pero no importa, para los mayas la muerte no es el miedo, el miedo son las torturas, pero por morir no tenemos miedo. Entonces, yo quisiera pedir concretamente a FLACSO la publicación de todo esto que hemos dicho acá. Los profesionales que estamos acá somos muy conscientes de nuestros actos, pero ¿de qué sirve ser consciente si no tenemos efectos multiplicadores?.

Si ofendí a alguien sírvanse disculpar pero no tengo un castellano fluido; como es mi segundo idioma a veces fallo, *(despedida en kaqchikel).*

Refiriéndose a alusiones de algunos mayas que objetaron el enfoque "economicista" del fenómeno social del país, Luis Cariñés responde:

Quiero aclarar un punto de vista en cuanto a mi planteamiento sobre las clases sociales. Si bien dije que las etnias están inmersas en las clases sociales y éstas son a su vez portadoras de los grupos étnicos, no trataba de privilegiar uno con respecto al otro. Sin embargo estamos en una sociedad clasista que nos ha enfrentado en

una bipolaridad dialéctica entre explotador-explotado, clase dominante y una clase dominada, en una relación burguesía-proletariado. Desde ese punto de vista ya se hizo ver que hay indígenas capitalistas y burgueses; allí no estamos diciendo si lo estamos viendo desde el punto de vista de clase o desde un punto de vista étnico, sino simplemente la sociedad como tal, inserta dentro del capitalismo mundial que como una totalidad involucra a todas las clases sociales y dentro de ellas a las etnias. Lo que le interesa al que posee el capital es la plusvalía que se acumula y reproduce al sistema mismo. Eso pasa por encima de cualquier etnia y es fomentado por las clases sociales.

C) TERCERA PARTE

Momento medular del debate es éste, donde por parte de dos participantes se argumenta y contraargumenta respectivamente la validez teórica de las tesis étnicas de Carlos Guzmán Böckler (indígena es igual a clase explotada y ladino a clase explotadora). Argumenta Raymundo Caz.

Las expresiones que se pudieron escuchar acá en relación a las etnias responden a todo un proceso de liberación de los pueblos que sufrieron la invasión de España, de Inglaterra y otros países de Europa. No han sido simples "lamentaciones", sino que responden a toda una inquietud, porque aquí de nada serviría venir a lamentarse ni a tratar de efectuar una "catarsis", como se dijo.(*) Constituye una información valiosa para la ciencia, porque en Guatemala se ha hecho ciencia pero todavía al servicio de los países hegemónicos. Pero encontramos el caso de Guzmán Böckler que trata de recoger un poco el sentimiento del pueblo maya pero enfocado desde un punto de vista de la contradicción indio-ladino. Está el caso del profesor Severo Martínez, quien hizo una obra excelente, La Patria del Criollo, que ha sido cuestionada y en la cual el profesor Martínez tiene una concepción miserable de la población maya.(**) Contrariamente Guzmán Böckler presenta un esquema diferente que dentro de la terminología marxista,

(*) **Nota del Editor:** Objeción a lo dicho por Julio Hernández Sifontes y otros.

(**) **Nota del Editor:** Sin pretender resumir en un párrafo la profusa interpretación social y cultural que S. Martínez Peláez hace del indígena, conviene indicar que dicho autor plantea que el estudio del indio por su cultura constituye una posición metodológica superficial. El indio fue resultado de la opresión colonial ("La opresión hizo al indio"); debe ilustrarse cómo la colonia opresora transformó a los nativos prehispánicos en "indios", es decir en siervos coloniales; los fenómenos económico-estructurales para dicha transformación son el marco para interpretar la cultura de los indígenas como una cultura colonial, pobre casi toda, de opresión, de servidumbre. "La progresiva liberación económica del proletariado agrícola guatemalteco traerá consigo, necesariamente, transformaciones en el complejo cultural del sector indio de dicho proletariado" (Op. cit., capítulo 8).

utiliza como concepto el de clase ladina y clase indígena en un enfrentamiento.

Esto viene a indicarnos que en nuestro país se está tratando de hacer ciencia, pero no una que responda a los intereses opresores, sino que se está tratando de recoger la idiosincrasia de una sociedad concreta, la sociedad guatemalteca, de manera que tomar las expresiones vertidas acá en forma jocosa o sencillamente como si ésto hubiera sido una clínica de psicología, significa estar despreciando algunos elementos valiosos para la misma ciencia. Es momento de que los científicos sociales en Guatemala y en toda Latinoamérica actualicen sus enfoques y sus instrumentos metodológicos, sus técnicas de recabar información; ya es momento de apartarnos un poco de los esquemas ortodoxos que tanto daño han hecho. La misma Universidad nacional le ha dado poco tratamiento a este tipo de problemas étnicos. La inquietud que se está manifestando acá es producto de la participación del indígena en todo este quehacer económico, político, social y cultural, o sea que no se le está dando nada, ni se trata de concesión graciosa alguna de los sectores que han tenido a la población maya en situación de desventaja y desprivilegio.

La mayoría de los científicos no pueden concebir al hombre maya más que en un esquema mental pobre, solamente como aquel campesino que usa caites, que usa traje, etc. En una reunión reciente a nivel centroamericano se decía que el indígena es aquel que vive refundido en las montañas, en las aldeas. Un compañero nuestro, estudiante universitario, les dijo: **"yo soy indígena, pero ustedes piensan que no lo soy; yo me siento maya, me siento identificado con los valores mayas, además de mi preparación dentro de la cultura occidental"** y la gente no creía esto porque tenía el esquema de que el indígena es aquel condenado a vivir únicamente como fuerza de trabajo, como mano de obra. Las sociedades cambian y la realidad étnica de Guatemala también viene cambiando; son 500 años en que han pasado muchas cosas. Para los científicos sociales este tipo de eventos es enriquecedor si se considera que la teoría hay que actualizarla porque los hechos sociales están avanzando y el instrumental teórico con que se analizan estos problemas están un poco desactualizados para el propósito de lograr una sociedad más equilibrada, más justa, más próspera que es lo que está buscando la ciencia. Aquí se ha hablado de forjar una ideología, pero yo pensaría más en un enfoque teórico que todavía no se ha forjado. "El indígena hoy en día cree, siguiendo la orientación del doctor Guzmán Böckler, que efectivamente hay una lucha de clases:

indígenas y ladinos". Es una formulación teórica planteada en la sociedad guatemalteca combinando la teoría con la praxis.

Este tipo de eventos académicos tampoco nos lleva en este momento a ir a hacer praxis, pero conduce a los científicos sociales a revisar y actualizar su metodología, su teoría, para ver si responde o no a la práctica social, recordando que casi todos los pueblos del mundo que han sufrido la invasión de países hegemónicos están en un proceso de liberación. Un autor africano decía que **"es absolutamente necesario liberar de la esclavización mental al ser moreno, al ser africano"**, y no tanto insistir en el fundamento económico, aunque es importante, pero hay que concientizar para alcanzar un enfoque más realista de la sociedad. Si se insiste sólo en el enfoque economicista o en el problema político, estaríamos colocando la carreta delante del buey. La invasión ha hecho mella en toda la población guatemalteca y los científicos deben tomarlo en cuenta para enriquecer la teoría y actualizar el instrumental metodológico y teórico.

Luis Felipe Bate contraargumenta inmediata y directamente:

Creo que si hay algo en lo que uno puede ver un avance es en el hecho de que puedan sentarse a una mesa, gente con concepciones de la realidad y posiciones sociales dentro de esta sociedad, bastante diferentes. Cualquier conflicto social, tenga éste la naturaleza que sea, requiere que los representantes de grupos sociales se sienten en una mesa a conversar y a buscar soluciones. Por lo mismo creo que la imagen que tenemos fuera de Guatemala es que probablemente ésta sea una de las sociedades más divididas entre los grupos más heterogéneos que existen. La división, como se sabe, no contribuye a buscar soluciones políticas, de conjunto, estableciendo alianzas a nivel nacional, con fuerza suficiente como para generar modificaciones en aquellos aspectos de la sociedad que queremos modificar. Por lo mismo considero que desde este punto de vista es un avance significativo el que se puedan sentar a la mesa gente de tan diversas concepciones como nosotros.

El sentarnos a conversar también permite aclarar conceptos en los que podemos diferir y entender qué es lo que estamos planteando. [Raymundo Caz] señaló que Guzmán Böckler usa una concepción marxista cuando habla de clases ladina e indígena; realmente debo diferir de esa opinión. El problema está en que ni en el marxismo ni en las ciencias sociales en general, nadie usa el

concepto de clase social como lo usa Guzmán Böckler. Hablar de clase ladina o clase indígena sería como hablar de que en Estados Unidos hay clases blancas y clases negras o que hay clases de criadores de canarios y clases de deportistas. No cualquier vínculo o aspecto común en un grupo humano es una clase social. Por lo mismo, un grupo étnico que sí es un grupo social, que tiene una identidad real aparte de su identificación subjetiva, tampoco es necesariamente en sí una clase social. Un grupo étnico puede coincidir o no con una clase social; un grupo étnico puede comprender la totalidad de una o ser parte de una o más clases sociales y no hay que confundir estas cosas.

El concepto de clase social es un concepto teórico de las ciencias sociales que tiene un carácter más general que la dicotomía que tiene prisionera a la conciencia y a la mentalidad del guatemalteco en torno a que la contradicción fundamental aquí es entre indios y ladinos. Esa es una coyuntura o una forma estructural histórica propia sólo de Guatemala; no tiene caracteres más generales fuera de Guatemala y por eso yo decía que no soy ladino ni indio porque no soy guatemalteco.

De hecho, el concepto de clase social alude a algunos aspectos importantes como es la posición que guarda un grupo dentro de una sociedad, y esta posición dentro de un sistema de producción determinado históricamente puede ser la de clase explotadora o clase explotada económicamente; puede ser también de clase fundamental o de clase secundaria. Un sistema de producción es un complejo sistema de muchas clases integrada en una totalidad que constituye el conjunto de la producción y del desarrollo de la economía. En segundo lugar, lo que define a una clase social son las relaciones de propiedad que estos grupos sociales tienen sobre los elementos que permiten la producción y la mantención, mantenimiento de la vida material; por lo pronto, si no comemos no existimos, y de ahí para adelante todo lo que el hombre hace (y con esto se distingue de otras especies) es producir las condiciones materiales de su vida y los intereses de clase son fundamentalmente intereses por el control de esas condiciones de producción. ¿Quién dispone de la fuerza de trabajo, del objeto de trabajo, la tierra por ejemplo, de los instrumentos de producción? Eso es lo que fundamentalmente define una clase social. En tercer lugar, una clase social también puede ser definida, además de estos criterios, por la posición que hay en la división del trabajo, sea manual, intelectual, sean distintas ramas de la producción. Y en cuarto y último lugar, por las formas como se obtiene la riqueza social y la

cantidad o la proporción de ésta, sea el salario, la renta de la tierra, en fin, lo suficiente para subsistir o una proporción mucho mayor que la del trabajo que se invirtió, en cuyo caso estamos hablando de una clase explotadora. Eso es lo que científicamente significa clase social.

Lo que plantea Guzmán Böckler es una dicotomía real, no es una invención, pero no es una dicotomía de clases. El aprovecha el hecho de que alude a algunos aspectos que efectivamente tienen que ver con la conciencia concreta o con una cosmovisión particular del mundo, que tienen los grupos sociales que viven en Guatemala; por eso seduce. Es real cuando decimos que nos interesan la tierra y las reservas naturales, pero aprovechar eso, con lo que muchos se identifican, para confundirlo con situación de clase, es emplear una ideología del engaño porque para resolver un problema debemos buscar sus causas a fin de cambiarlas y modificar los efectos.

La discriminación social del ladino para el indio en esta sociedad ¿a qué obedece y cuál es su causa? No es por la forma de vestirse ni por el color de la piel, ni por la lengua; esas son manifestaciones. La causa es la explotación económica que hacen unos de otros, y por eso hay que entender que también hay ladinos explotados y ladinos explotadores, que hay indios explotados e indios explotadores. Cuando confundimos lo que es una clase, confundimos sus causas y nunca vamos a encontrar una solución real al problema. Es una manera de engañarnos, de desviar la atención del problema central que debe ser resuelto.

Debo recordar que yo insistí en que el problema no se reduce al análisis de clase, pues la existencia concreta de las clases está revestida de todas las formas de identidad que tiene el ser social, entre otras la identidad cultural, étnica y demás, que éste es el pretexto de la discriminación, y no sólo la de los explotados por los explotadores, sino también la de los explotadores que se discriminan entre sí. En Chile había una bronca de decenios entre la aristocracia castellano-vasca y la nueva burguesía árabe a los que se les decía despectivamente "turcos". Todos eran explotadores, todos eran millonarios, pero había una disputa por el control del poder político que permitía manejar la explotación económica. Al fin y al cabo el problema étnico-nacional es un problema político, pero las relaciones políticas y las alianzas de clase en torno a la solución de problemas políticos obedece en el fondo a la defensa de intereses y privilegios económicos, y eso no debemos perderlo de vista; de lo contrario nos estamos engañando, no vamos a encontrar nunca una solución al

problema, y muchos años después aquí seguiríamos escuchando lamentaciones, porque todavía no sabríamos dónde está la raíz del problema.

No confundamos: evidentemente hay una situación real de discriminación pero que no solo tiene que ver con el problema de clases sociales, pues pretextos para discriminar hay muchos, como el machismo: La subordinación de la mujer por el hombre también es una forma de opresión y de discriminación, pero no es un problema directamente de clases. Hay que luchar contra todas las formas de desigualdad porque eso es lo que genera conflictos sociales, y tenemos una responsabilidad histórica importante en saber identificar las causas de los problemas para atacarlas, porque estos problemas siguen, cuestan muchas vidas y es una irresponsabilidad engañarse. Y lo que es más, una mayor irresponsabilidad es engañar a los demás, porque falsean respecto las causas de la opresión y la discriminación, es una manera de hacerle el juego al sistema para permitirle que siga mintiendo, que siga habiendo explotación.

Hay que luchar por un derecho a la igualdad en términos socio-económicos y a la diferencia en términos culturales; que si tenemos nuestras concepciones, nuestra tradición, nuestros bailes, nuestra manera de vestirnos, eso es un derecho a la diferencia, pero también hay que tener derecho a la igualdad en cuanto al acceso a las condiciones materiales de vida. Ese es el problema que se deriva en el fondo. Entonces al bautizar como clase cualquier dicotomía, lo único que vamos a hacer es engañar a los demás, lo cual tiene una función ideológica bastante clara: sirve al sistema, aún cuando se manifieste de manera muy populista, como identificándose con las clases populares. "Esto es dar atol con el dedo".

D) CUARTA PARTE

En esta última sección del debate general y del Seminario mismo, señala aspectos metodológicos oportunos el antropólogo social Amílcar Ordóñez.

De lo que se ha tratado se desprende la necesidad de establecer una categorización de los criterios para lograr realmente una adecuada definición de lo que es un grupo étnico, así como la pertenencia o identificación con un grupo étnico específico, que constituyeron las partes centrales del seminario. Aquí parece que se le dio el mismo valor a lo que es la cosmovisión de una totalidad a que

si alguien usa caites; se ve que no hay una categorización clara de qué es lo más importante o qué es de mínima importancia en esta definición.

Por otro lado, se necesita una mejor utilización de términos, de conceptos, de categorías de análisis de la problemática étnica; que haya una mejor y más clara definición ya sea cuando nos referimos a aspectos económicos o a cuestiones propiamente sociales o culturales: tendemos a mezclar cuando hablamos de explotación tanto en términos culturales, económicos o de discriminación, sin precisar a qué nos referimos. Hay algunas posiciones idealistas que consideran a la sociedad indígena anterior a la conquista como una sociedad perfecta o conformando una sola nación "maya" y negándose la existencia de distintos estados indígenas, con rivalidades y guerras entre sí; los datos arqueológicos e históricos de Guatemala contradicen científicamente la idea de una sociedad pacífica, ideal, sin diferenciaciones.

Por otro lado, se habló en distintos momentos de que aquí había representantes de los grupos étnicos; posiblemente eso debió haber merecido alguna aclaración, porque es muy distinto pertenecer a un determinado grupo étnico que representarlo. Es decir aquí nadie aclaró en qué medida estaban representando. Yo por ejemplo, soy ladino, pero ¿en qué medida puedo decir que represento a toda la población ladina de Guatemala?

Otra cosa clave es el problema de los reduccionismos, tanto de tipo clasista (que todo se reduce a la existencia y la confrontación de las clases sociales) como que se llegue al extremo opuesto, es decir, la confrontación de tipo étnico. Peor aún, la confusión de mezclar el análisis de clase con el étnico y sacar allí un híbrido que no tiene razón de ser. Lo que procede es analizar en su justa medida tanto lo que es la situación de clases como el papel que juegan las etnias especialmente cuando éstas tienen un peso tan importante como en Guatemala donde no estamos hablando de una minoría étnica sino de grupos, tanto el ladino como el indígena, que comprenden millones de personas. Se sale quizás de nuestra preocupación el grupo garífuna, porque realmente es poca la gente en Guatemala que está consciente de su existencia y además porque en referencia con los otros dos grupos, es minoritario.

Por último, una nota de optimismo es que los problemas actuales interétnicos son susceptibles de solución en la medida que nos conozcamos mejor y valoricemos lo que somos, seamos ladinos, indígenas o garífunas, y lleguemos a conocer nuestro pasado,

nuestro presente para lograr una visión de lo que queremos llegar a ser.

El Coordinador Jorge Solares, clausura la actividad.

Hemos llegado al final de esta actividad en la que estuvimos evidentemente ante una materia confusa, oscura, subjetiva, lo que no sorprende dado el contexto en el que fue gestada; justamente el hecho de no entender a cabalidad lo que es el fenómeno étnico es en cierto modo, estar dando cumplimiento a los propósitos profundos que animaron a quienes instauraron ese fenómeno como instrumento de conflicto. Con ese carácter fue creado para confundir a los oprimidos, a los comensales de la miseria y para hacer aparecer esa miseria como natural.

Yo no he sufrido discriminación en Guatemala, porque obviamente no pertenezco al grupo discriminado; pero sí he sufrido discriminación fuera de mi país y creo entender lo que sienten los compañeros indígenas y garífunas frente a este fenómeno tan lacerante. Mi respuesta en ese entonces fue asumir una actitud de sobreestimación de mi persona ante la agresión social. Uno se rebela y la sobreestima surge. Entonces es cuando se advierte el problema étnico como un problema de identidad fundamentalmente.

En cuanto a identidad se dijo que los ladinos fallaron en identificarse. Más que el indígena, es el ladino la entidad más difícil de identificar, pero por supuesto tiene una identidad (cosa que muchos indigenistas insisten en negar), pues todo ser social tiene identidad y conciencia de su ser, aunque sea una conciencia no objetiva. De mi parte puedo afirmar que no soy indígena, pero tampoco soy el ladino que quedó descrito como el explotador pues yo no exploto a nadie; no tengo medio de producción alguno con el cual extraerle la plusvalía a nadie, ni indígena ni no indígena. Entonces, si yo no soy ese ladino que describieron, pero tampoco soy indígena, resulta que o soy un ladino muy peculiar o no soy ladino, y éstos son temas que pueden ser objeto de futuros seminarios.

La etnicidad es un fenómeno antitético de dos o más sectores de contraste y de conflicto (tendemos a decir dos sectores, ladino e indígena, pero la presencia de la entidad garífuna, vino a hacer evidente que se ha ignorado a otros grupos étnicos). Etnicidad se refiere a relaciones sociales, más que a contenidos culturales, pero no constituye por sí un fenómeno de clases sociales. ¿Es realmente un problema de culturas? ¿Ese contraste-conflicto de relaciones sociales es porque los compañeros mayas visten un

corte de tal manufactura, lucen una falda de este color o del otro? ¿El problema de la reacción negativa hacia los ladinos es porque nosotros, por ejemplo, vestimos a la usanza occidental? No es ese el problema en absoluto. Por otro lado, lo étnico no necesariamente ni siempre es un asunto de lenguas, o de naciones o nacionalidades, o de castas (al menos en su sentido "clásico"), o de nombres y apellidos, o de historia (mejor dicho, mitologías escolares). En este país, ni siquiera las masacres ocurren por conductos étnicos, sino por conductos políticos.

El fenómeno étnico es uno de alto e intenso contenido subjetivo, emotivo y emocional, que apela a las fibras más sensibles de nuestra autoestimación. Es un frontispicio, para confundir identidades y adscripciones con clases económicas, con razas, con racismo, con cultura, con lenguas, con historia y de esto surge una enorme amalgama amorfa, confusa, subjetiva y emocional. Pero que tiene un sentido.

El conquistador tomó rivalidades étnicas, políticas y económicas previas y les super-impuso su propio esquema divisor. El fenómeno es entonces político, es una estrategia de opciones; y siendo un problema político, involucra también artificios de sobre-generalización; por ejemplo el suponer que todos los ladinos discriminan y explotan a todos los indígenas; o bien hablar del indígena como si fuera un ente homogéneo, sin discrepancias internas. Quien alienta esto, consciente o inconscientemente está estimulando la "teoría del odio eterno", para decirlo con palabras del historiador Severo Martínez. Esta teoría del "odio eterno" basa buena parte de sus fundamentos en la denigración del ladino, y preocupa ver que ladinos de buena voluntad crean servir a un modelo democrático futuro diciendo que los ladinos son gente sin historia, sin identidad, una especie de basura histórica y social. Esta falacia no constituye base alguna para el respeto interétnico y nacional. Hagamos una teoría del respeto mutuo, no del odio eterno, porque sólo así podremos salirle al paso a esa táctica que nos ha hecho dividirnos.

Para concluir, este seminario buscó no tanto opiniones de profesionales, sino más bien, testimonios que como materia prima sirvieran para futuras interpretaciones, para un modelo aún inédito de nación democrática y para una historia que todavía está por escribirse. Avancemos con la ciencia y con conciencia, a fin de reconocer al adversario que ha hecho de lo interétnico un conflicto, para que al reconocerlo deje de ser, en términos prácticos, un adversario.

INDICE DE PARTICIPANTES

INTRODUCCION

Jorge Solares (21)

I AUTOIDENTIFICACION

A) **Perspectivas Mayas:**
Gloria Tujab (27)
Marcial Maxía (29)
Martín Chacach (31)
Victoriano Alvarez (31)
José Sanic (32)

B) **Perspectivas Ladinas:**
Reynerio Vásquez (34)
Luis Cariñés (36)
Roberto Cáceres Estrada (37)
Rolando Cabrera (38)

C) **El ángulo garífuna:**
Gerardo Ellington (40)

II IDENTIFICACION RECIPROCA

A) **Visión de indígenas:**
Aura Marina Otzoy (49)
Martín Chacach (51)
Marcial Maxía (52)
Blanca Estela Alvarado de Saloj (52)
Azzo Ghidinelli (53)

B) **A un lado de la dicotomía "indio-ladino":**
Aura Marina Arriola (56)
Luis Felipe Bate (57)

III CARACTER DE LAS RELACIONES INTERETNICAS

A) **Visión de indígenas:**
Rolando López Godínez (69)
Raymundo Caz Tzub (70)
Celso Chaclán (72)
Narciso Cojtí (74)
Victoriano Alvarez (76)

B) **De ladinos y conversos:**
Julio Hernández Sifontes (77)
Rolando Cabrera (78)
Carlos de León (80)

C) **El ángulo garífuna:**
Alfonso Arrivillaga (82)
Gerardo Ellington (83)

IV DEBATE GENERAL

A) **Primera parte:**
Gerardo Ellington (87)
María Antonieta García (87)
Martín Chacach (88)

B) **Segunda parte:**
Gloria Tujab (89)
Marcial Maxía (91)
Luis Cariñés (91)

C) **Tercera parte:**
Raymundo Caz (92)
Luis Felipe Bate (94)

D) **Cuarta parte y clausura:**
Amílcar Ordóñez (97)
Jorge Solares (99)

2

ETNICIDAD Y RELIGION

INDICE

	INTRODUCCION	107
I	CRISTIANOS	111
II	MAYA-CRISTIANOS	119
III	MAYAS	137
IV	OBSERVADORES	157
	INDICE DE PARTICIPANTES	215

INTRODUCCION

El fenómeno étnico se nos presenta como un prisma multifacético cuya explicación debe partir del análisis de cada una de sus caras para culminar en el entendimiento del todo. Este es el camino que se ha propuesto FLACSO en lo que atañe al estudio de lo étnico en Guatemala. En esta oportunidad iniciamos la exploración de otro de los rostros de lo étnico: el de su dimensión religiosa. En otras palabras, el estudio de la reafirmación religiosa como anclaje de identidad étnica y el estudio de la penetración religiosa como lujación de dicho anclaje. Escatología e identidad van de la mano de tal manera que la comprensión de una significa la comprensión del todo. Ambos, religión y etnicidad, se basan y dependen íntimamente de valores profundamente arraigados. Los valores étnico-religiosos han asumido desde hace cuatrocientos años en Guatemala el papel de contrafuertes de identidad y etnorresistencia. Al implantarse, toda religión exógena penetra ese núcleo palpitante que es la identidad. Toda penetración social de ese tipo presupone una penetración a la identidad. La reacción presupone a su vez el aferramiento a dicha identidad y de ahí los fenómenos de conversión, de abjuración y de renuncias ficticias que inundaron los actos de la tragedia de la conquista española. El desfile de hechos y apariencias es impresionante pues abarca no sólo lo anterior sino también movimientos nativistas y hoy más que nunca, lo que pueden ser albores de una eclosión milenarista.

En este Seminario, apartándonos un poco de la conceptuación que hemos dado a lo étnico en su sentido de diversidad de dos o más grupos, el enfoque acentuará a lo indígena, pues el embate religioso más notorio y que afecta la identidad ocurre especialmente con los grupos étnicos cuyas concepciones religiosas y cosmogónicas son desde un principio no cristianas.

La idea del Seminario nació de las consideraciones siguientes: Las identidades étnicas suelen basarse en valores vigorosamente arraigados e invocados, entre los cuales los religiosos ocupan un sitio destacado. En el caso de los grupos étnicos indígenas de Guatemala, los valores religiosos constituyeron desde el fragor de la conquista, un bastión de identidad y resistencia de primera magnitud.

Estos valores étnico-religiosos mayas fueron violentamente afectados por la religión del grupo dominante, es decir, la religión católica en su versión española del siglo XVI. Tal situación se mantuvo durante la colonia con modificaciones relativamente menores que dieron forma al sincretismo que ha caracterizado la situación étnica indígena de Guatemala. Mucho más recientemente, una nueva ola expansiva del cristianismo, ahora en una versión protestante estadounidense, afectó nuevamente los valores escatológicos de los grupos con los que entró en contacto a finales del siglo XIX y primeras décadas del actual. Esta modalidad de interpenetración religiosa entró en una fase de exacerbación a través de la proliferación de diversas denominaciones cristianas no católicas que han puesto gran parte de sus empeños de conversión en los grupos indígenas.

En el pasado inmediato ha trascendido por diversos medios la discrepancia de opiniones entre iglesias cristianas y sectores indígenas, discrepancia que en ocasiones ha llegado a asumir el carácter de conflicto. En más de una ocasión, diversos estudiosos y comentaristas se han preguntado hasta qué punto la enérgica impulsión al cristianismo realmente afecta los derechos humanos de quienes consideran tener pleno derecho a creer en teologías prehispánicas, credos que con el nombre de "paganismo" son anatematizados por diversas denominaciones cristianas, tanto protestantes como católicas.

Grupos cristianos han contado con todos los medios de comunicación social y sobre todo con la sanción implícita del Estado, para exponer su versión del asunto. Grupos mayas, por el contrario, han protestado ante órganos estatales su escasa posibilidad económica y política de acceso a dichos medios. El problema ha quedado latente sin que hasta la fecha organización científica o política alguna lo haya tomado como razón importante y urgente del tratamiento imparcial y objetivo que le es imprescindible.

Para corregir tal vacío de actitudes fue que FLACSO-Guatemala se propuso realizar el Seminario sobre Religión y Etnicidad en Guatemala. Sus objetivos fueron los siguientes:

1. *Determinar si hay o no conflicto entre las creencias cosmogónicas y antropológicas de los mensajes cristianos (católicos y evangélicos) y las culturas indígenas de Guatemala, así como entre los valores de*

identidad propagados por las instituciones cristianas y la identidad étnica de los grupos mayas y garífuna.(*)

2. *Evaluar si, de parte de los sectores cristianos, hay tendencia a minusvalorizar, desvalorizar o suprimir valores y conocimientos de las etnias mayas y garífuna, y;*

3. *En caso que lo anterior mostrara efectivamente choque y superimposición de valores, encontrar fórmulas resolutivas para el problema, sin perjuicio ni menoscabo de las identidades étnicas.*

Para cumplir con la temática y los objetivos anteriores, se invitó a exponer aproximadamente a cuarenta y cinco personas, correspondientes a cada una de las cuatro categorías siguientes:

1) Representantes activos de los grupos que impulsan la conversión cristiana. 2) Representantes de grupos mayas que son vistos como objeto de esa conversión. 3) Especialistas en Antropología Social y en Comunicación, y; 4) Científicos sociales invitados del exterior.

(*) **Nota del Editor:** Es necesario advertir que problemas de último momento y ajenos a los organizadores del Seminario, impidieron contar con la presencia de los invitados garífunas.

I CRISTIANOS

Aunque no fue lo primero en tratarse en este Seminario, la visión cristiana inicia el texto porque es la referencia a la cual se remitirán de una u otra manera todas las exposiciones; su predominio, por hegemonía ideológico-social desde la Conquista y por difusión internacional, la convierte en referencia constante dentro del temario.
En este primer capítulo se expone la apología estricta del cristianismo, tanto en el sentido de defensa sin concesiones de un credo indiscutible, como en el de una interpretación de la vida y del hombre. En ambos casos, no se considera la posibilidad de fusionar cultos y culturas diferentes (a diferencia de muchas otras posiciones que se verán adelante), precisamente por partir de una posición de hegemonía histórica en que las transacciones fueron hace siglos anatematizadas y excomulgadas. Los matices obligados se reflejan indirectamente en las versiones cristianas de esta sección. La primera por medio del profesor Israel Ortiz, evangélico y catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad Mariano Gálvez.

Quiero referirme a lo siguiente: Por un lado, la existencia del cristianismo como un elemento de carácter teórico fundamentado en las Escrituras (su fuente de inspiración) y por el otro lado, el cristianismo como una práctica.

Han existido elementos de carácter ideológico que han hecho uso y abuso de la religión, no solamente al protestantismo o al catolicismo sino a la religión en términos generales. Ahora bien ¿de qué manera nosotros también estamos respondiendo a un prejuicio ideológico cuando subrayamos que la religión viene a ser un concepto ideológico? Desde que yo razono mi posición, estoy poniendo un punto de vista, estoy proponiendo mi propia ideología.

La crítica desde la sociología de la religión a las distintas religiones, ha sido objetiva pero también ha sido prejuiciada. Se han tomado elementos de carácter teórico subrayando algunos vicios o el carácter supraestructural de la religión en términos generales, sin que en la práctica se hagan análisis de carácter empírico que permitan verificar realmente cuánto ha aportado o cuánto no ha aportado el cristianismo en nuestro país. No quiero decir que no haya un análisis de los males y los abusos que se han dado a través del cristianismo en nuestro contexto; pero es importante investigar en qué medida ha contribuido al desarrollo, no solamente del indígena sino también del guatemalteco y del latinoamericano en general.

Para el conocimiento científico sólo existe una realidad: lo natural, lo que se puede medir, cuantificar y todo aquéllo que es susceptible de ser puesto a prueba a través del análisis. Sin embargo, el elemento sobrenatural va más allá de la concepción natural y en este sentido el cristianismo subraya elementos que van más allá de lo que yo puedo palpar, tocar y medir.

Hay elementos tan abstractos que conocemos pero que no los podemos medir o cuantificar, por ejemplo el odio, el amor. Esto nos da entonces una visión del hombre, no solamente de carácter natural sino sobrenatural desde la perspectiva bíblica y que es el hombre. Algunos ven la religión o el cristianismo como un conjunto de elementos de carácter ideológico que sirven a la clase dominante y que deben entonces, rechazarse. Hay que investigar este concepto de la cosmovisión del hombre desde la tradición judeo-cristiana: el hombre es visto como un ser integral, es decir, no hay ninguna dicotomía, no hay ninguna separación entre lo que es el hombre, lo que es la creación, lo que es su prójimo y lo que es la misma relación con este Dios trascendente, sobrenatural que la Biblia subraya de manera concreta y objetiva en la persona de Jesucristo.

Esta cosmovisión bíblica del hombre ha sido opacada por algunos factores. En primer lugar, no niego que en la comprensión y la práctica del cristianismo en nuestro contexto latinoamericano, específicamente en Guatemala, se han deducido los siguientes problemas: 1) Una dicotomía entre lo que es lo seglar y lo que es lo profano. 2) Una dicotomía entre el espíritu y el cuerpo; ha predominado una mentalidad platónica de que el cuerpo es malo y el espíritu es bueno, por lo tanto se ha dado más énfasis a lo espiritual que a lo material. 3) Una separación entre lo que es la fe y lo que es el conocimiento, sea éste científico o puramente empírico. 4) Dicotomía entre lo seglar y lo clerical donde unos poseen conocimientos religiosos para dominar a otros que solamente son recipientes de un tipo de educación bancaria, como lo señalaba Paulo Freire, y no tienen de ninguna manera nada que decir.

Un segundo factor que ha trastocado esta cosmovisión del cristianismo desde las Escrituras, es el reduccionismo misionero ya mencionado aquí; seguramente ha sido un elemento dañino para el protestantismo, para el cristianismo, en nuestro contexto de América Latina, la visión reduccionista de lo que significa el hombre integral. Desde la visión judeo-cristiana ha significado, por un lado, el que

no se tomen en cuenta los valores más importantes del hombre y su sociedad, reduciendo su visión del mundo y la realidad a un espiritualismo, a un individualismo que ha hecho más mal que bien.

Ha habido reduccionismo a una salvación individualista y a una salvación escatológica, sin importar la acción del hombre en el presente. Uno tendría que preguntarse: ¿Responde esto a la esencia del cristianismo o es un uso ideológico de la religión, del cristianismo? Hay que investigar, pues ha habido un error en rechazar el texto bíblico, señalando vicios que quizás el mismo texto no tenga. El cristianismo, como una opción frente a las demás culturas, representa realmente una oportunidad para liberar al hombre en la dimensión total de su integridad. Esto significa que en la cosmovisión bíblica del hombre no es en ningún momento dualista ni individualista, sino es una visión integral. Por un lado se identifica con la raza humana; en segundo lugar, se solidariza con ella y en tercer lugar dignifica al hombre, trátese del indígena, del norteamericano, del europeo, del hindú, de quien sea; es decir la visión bíblica del hombre no está haciendo ninguna diferenciación entre raza, cultura, posición económica o ideológica, lo que es importante en la cosmovisión cristiana del hombre que va a ayudar, a integrarse a la cultura mayense.

Personalmente provengo de una familia k'iche' de la ciudad de Quetzaltenango y mi cosmovisión desde la perspectiva mayense me parece que no ha sido trastocada sino, de alguna manera, ampliada a través de la concepción cristiana. Hay un elemento de integración y de acompañamiento por el que el cristianismo se vuelve acompañante de las culturas, no las aplasta, les da elementos que van a ayudar a ver al hombre en la totalidad de su ser. Digo esto porque se subrayó que el mayense por naturaleza es respetuoso, es justo.(*) ¿Eso significa que la cultura mayense o cualquier otro tipo de cultura, no posee elementos de injusticia?, ¿Y las luchas y guerras que existían entre las culturas pre-hispánicas? El problema fundamental además de estar en la estructura propiamente de la sociedad, está en el ser, en el hombre. Cuando estamos hablando de identidad étnica ¿estamos hablando de ciertas costumbres, o nos

(*) Nota del Editor: El reordenamiento de las partes de este Seminario en función del libro hace que este expositor (aquí iniciando el texto) aluda a discursos que le fueron anteriores.

estamos refiriendo a la dignidad de la persona? En el momento que tomemos el hombre como persona lograremos encontrar elementos que lo dignifiquen tal como es, aparte de los paternalismos ideológicos que han mantenido una imposición sobre la cultura mayense. Necesitamos retrabajar el concepto de la cosmovisión del hombre desde la misma perspectiva cristiana y en qué medida realmente la hemos rechazado o la hemos integrado como parte de nuestra propia cultura.

La otra vertiente cristiana, nos es proporcionada por el Secretario Ejecutivo del Departamento de Educación de la Conferencia Episcopal de Guatemala y Profesor de Estudios Sociales, Raúl Hernández Chacón.

El planteamiento serio y profundo de la cuestión religiosa implica una situación de fe; no podemos hablar de la religión sin considerar la fe. Eso tampoco limita la posibilidad de trabajar en la línea de lo científico, por cuanto que ésa es una de las tareas que nos pide el momento actual. El fenómeno religioso es una manifestación concreta de una interpretación del mundo. Y en ese sentido, tanto la visión mayense como la visión cristiana, en general, tienen una similitud: ambas están haciendo una interpretación del mundo y de la vida. Sin embargo, hay estudios cada vez más profundos que señalan la imposibilidad de fusionar culturas diferentes (una de cuyas manifestaciones es la religión), con códigos diferentes que, indudablemente, implican distintas formas de pensar, de actuar, de ser.

Desde el punto de vista cristiano católico, la vía de la evangelización por imposición está descartada.(*) Las reflexiones actuales sobre todo a partir de 1962 con Vaticano II (y otros momentos del proceso histórico de la evolución de la Iglesia Católica), han llegado a establecer con suficiente amplitud de criterio la imposibilidad de imponer la evangelización, porque evangelizar, entre otras cosas, es anunciar la buena nueva, es despertar, es privilegiar la posibilidad de realizarse como persona que está en relación consigo, con la naturaleza, con los otros hombres y con Dios. Esto implica, indudablemente, una conversión y en este sentido conversión podría ser hoy y aquí. Me estoy

(*) **Nota del Editor:** Una contraargumentación maya a esta afirmación se encuentra en la exposición de Blanca Estela Alvarado de Saloj (cfr. p. 139, párrafo 3).

refiriendo a las condiciones históricas y al contexto en el cual se mueve en un momento determinado la sociedad y el hombre.

En síntesis, considero aceptada la imposibilidad de fusionar culturas diferentes, los códigos son diferentes. En este caso hemos escuchado la visión antropocéntrica y la visión cosmogónica, que son visiones diferentes. Segundo: que evangelizar según los puntos de vista cristiano-católicos va hacia la dignificación de la persona, a considerar a la persona en relación con los otros hombres y es, en esa medida, como se va a dar en un momento determinado la conversión. También quise reconocer y subrayar que la religión a lo largo de la historia de la humanidad ha sido utilizada, manejada y manoseada para intereses personales, ideológicos, individuales y no ha logrado llevar hacia el mensaje de la búsqueda de lo bueno, que es en el fondo lo que persigue toda religión, tratar de encontrar las posibilidades de lo mejor para el hombre. Finalmente, se ha manejado también en alguna forma el término cultura, y en este caso, la religión católica acepta todas las culturas, no se identifica con ninguna en particular; lo que hace o intenta desarrollar, en este nuevo proceso y esta actualización, es identificar para iluminar las culturas desde una dignificación del hombre, de manera que el reto actual es la enculturación que es precisamente hacer crecer al hombre desde su propia cultura.

II MAYA-CRISTIANOS

Todavía no hace muchos años, hubiera sido impensable oir juzgar al cristianismo desde el interior de la cosmovisión indígena pues para la opinión imperante, todo lo relativo a una "religión maya" quedaba circunscrito a la escatología de los mayas milenarios congelados en un inmóvil témpano histórico, no la de los actuales, cuyas creencias no se han concebido, en la mayoría de los casos, sino como groseras supercherías. La dinámica reciente de las reivindicaciones mayas está estremeciendo de raíz esas concepciones no indígenas, con la eventual perspectiva de transformarlas. En esa dirección, esta parte del Seminario plantea una visión diferente a la anterior, pues de diversas maneras trata de una convivencia religiosa, e incluso una fusión, en lo que a la generalidad de la opinión corriente será visto como un mensaje sorprendente, pero no por ello necesariamente compartido, por supuesto.
La evangelización y teología cristianas desde el punto de vista maya pero reflexionado por el maya y no por otros en su nombre, es el tema que sirvió a Vitalino Similox -pastor kaqchikel presbiteriano y director de la Confederación de Iglesias Evangélicas de Guatemala, CIEDEG- para una publicación de la Universidad de San Carlos y para la ponencia verbal que en esta oportunidad ofrece.

Soy un pastor evangélico de la Iglesia Nacional Presbiteriana, pero antes que eso un indígena kaqchikel preocupado sinceramente por nuestras tradiciones, nuestra cosmovisión, nuestros valores mayas y su paralelismo con el pensamiento teológico protestante. El hecho de ser un pastor no me impide dejar de mencionar cómo la Iglesia protestante o evangélica ha conflictuado y ha destruido esas tradiciones. Sin embargo los 500 años de evangelización, a pesar de lo destructivo, lo alienante, no han sido capaces de aniquilarnos. Nos mantenemos vivos y con la esperanza de que en un futuro próximo a través de estas actividades que promueven el diálogo fraterno, encontremos el mutuo respeto, se nos permita a nosotros los indígenas nuestra autodeterminación, se acabe con todas aquellas prácticas de asimilación y de integración. Que se reconozca, entonces, nuestra tradición, nuestra cultura y nuestros valores.

Tomemos como primer punto la destrucción de los valores mayas desde el protestantismo y la práctica evangelística con los grupos indígenas. La palabra evangelismo teológicamente no es bíblica puesto que la Biblia nos aporta la idea de evangelización y no evangelismo, pero obviamente en Guatemala ha habido evangelismo puesto que lo entendemos como un término anglosajón

para describir una ideología como capitalismo, consumismo, socialismo, comunismo y todo lo que termina en "ismos". De tal manera que el evangelismo en Guatemala se empieza con adjetivos y con estereotipos en sus términos y en su práctica. Como estereotipo no es casualidad que Luis Palau y otros prediquen en los estadios y éstos se llenen, no alrededor de un mensaje sino alrededor de una persona, de un predicador estrella, con música alegre, todo lo más llamativo, con la propaganda sin límite y adornos por todos lados y también con un plan de salvación en el que se encierra el evangelio en cuatro puntos.

Muchos de ustedes, sin duda, hasta en las universidades, han sido visitados o llamados por gentes presentándoles cuatro leyes espirituales; en lo que son adjetivos oímos evangelismo "a fondo", evangelismo "personal", evangelismo "masivo", o sea con adjetivos bien claros para darnos a entender hacia dónde va la idea; hoy mismo hay cruzadas evangelísticas en Guatemala y ustedes han sido invitados más de alguna vez a una de esas cruzadas.

Para nosotros los indígenas en América Latina, la última cruzada fue en 1492 que vino como una expresión de dominación no sólo religiosa sino que económica y política. En estas prácticas, en estas campañas evangelísticas, con adjetivos peyorativos se enseña todo un irrespeto hacia el ser humano, hacia sus ideas, hacia sus tradiciones y su cultura. Es obvio que el evangelismo parte de los Estados Unidos, practicado por los calvinistas y personificado por Billy Graham, hacia América Latina. En Guatemala ya conocemos a muchos de ellos.

El evangelismo en las primeras iglesias en Guatemala. Pasaron muchos años desde 1882 hasta la década de 1930 y 1940 en que se empieza a hablar de la posibilidad de evangelizar a los indígenas. Nombres como Pec y Pablo Burgess, son los primeros para los mames y para los k'iche's. Son los primeros que después de muchos años se dan cuenta y hacen un trabajo con los indígenas, pero no desde el indígena sino para el indígena. En 1960 los indígenas se dan cuenta que ellos mismos podían hacer muchas cosas y dentro de nuestra Iglesia Nacional Presbiteriana, es el presbiterio maya-k'iche', quien se reivindica y hace sus propuestas desde su cultura organizándose como presbiterio. Es el primero que se organiza

dentro de nuestra Iglesia, seguido por los mames y otros más que hoy nos aglutinamos en la Hermandad de Presbiterios Mayas.

Esta práctica evangelista ha sido un instrumento de división, puesto que desde hace cien años, entre los indios católicos y protestantes ha habido una pelea constante sin saber exactamente por qué. En los años cuarentas y cincuentas aparecen, como ya se dijo, los pentecostales y ahora el pleito es entre los pentecostales y los no pentecostales. Finalmente los grupos carismáticos o neopentecostales que en los ochentas también aparecen contribuyendo para más división, so pretexto de un evangelio más completo, de un evangelio más puro.

El evangelismo como instrumento de aculturación. Hemos recibido himnos que cantamos nosotros los indígenas allá en nuestras aldeas, en nuestras comunidades, con mucho entusiasmo, pero himnos no sólo de otro idioma sino con una mentalidad diferente; una mentalidad guerrerista como cuando cantamos: **"¡Firmes, adelante huestes de la fe!". "¡Estad por Cristo firmes, soldados de la fe!".** Nosotros somos gente pacífica, pero con esos himnos nos ponemos a pelear con otras "huestes de la fe", que al final son nuestros propios hermanos y que por cientos de años hemos vivido juntos, pero ahora los vemos como enemigos "en el nombre del Señor". Los cultos que practicamos en el medio guatemalteco son no sólo en un idioma extraño (hasta en los últimos años, la Iglesia Católica y la Protestante empiezan a expresarse en el idioma indígena) sino con una mentalidad ajena al indígena y con características extranjeras: los hombres por un lado, las mujeres por otro lado, púlpito, plataforma, naves y suntuosos templos. Todas estas cosas no expresan nada de la cultura guatemalteca, mucho menos de la cultura indígena. Sin embargo, los tomamos como sagrados y como parte de nuestra liturgia.

Hay otra expresión de división con una clase arriba y el pueblo abajo; arriba los privilegiados con los derechos necesarios, como una pequeña élite, mientras al pueblo le corresponde solamente oir, estar atento, sin ninguna participación, ni responder, mucho menos hacer cualquier cuestionamiento. Por lo tanto, alrededor del culto hay una práctica individualista, cada quien canta a su Dios, ora a su Dios, reflexiona la palabra de Dios, pero individualmente, no hay ninguna expresión comunitaria, tampoco hay diálogo, es una práctica separatista, divisionista y elitista.

El contenido del mensaje protestante llega condenando ciertos pecados; por ejemplo se condena la pereza, se condena el alcoholismo, haraganería, la brujería, el paganismo, pero es muy curioso que no haya habido ninguna condena contra el acaparamiento, el mal pago de la mano de obra, la explotación, la riqueza mal habida, los pecados sociales, mucho menos denunciar lo que hay detrás de estas estructuras sociales económicas que oprimen al ser humano. Se hizo y se hace énfasis en las virtudes del trabajo, del ahorro, la no sindicalización, la no participación política. Este evangelismo es la presentación de una ideología en contra de la clase trabajadora y a favor de la clase pudiente. Predica, entonces, un evangelio discriminatorio, una ideología con ropaje cristiano, conceptuando al indígena como pagano y como hereje.

El evangelio vino con estas características por primera vez a través de la Iglesia Católica hace quinientos años. Pero hace cien años vino también por medio del protestantismo, sin muchas variantes y con el agravante de su procedencia, los Estados Unidos, en un momento socio-económico y político muy interesante que pocas veces nosotros los protestantes nos detenemos a pensar; el pleito entre el Partido Liberal y el Partido Conservador no es sólo obra de la predestinación, y no es casualidad que atrás del Palacio esté la primera iglesia presbiteriana que vino al país. La teología que hemos oído año tras año no toma en cuenta nuestros valores y lo que pensamos, se nos ha presentado siempre una salvación individual en contra del sentir autóctono, pues nosotros hablamos más de comunidad y de pueblo.

Antes no separábamos nuestra vida religiosa de la vida diaria, todo era una unidad, todo lo hacíamos pensando tanto en lo familiar como en el trabajo, con sentido igualmente religioso. Pero con el cristianismo nos vinieron a departamentalizar; ahora la vida cristiana es alrededor del domingo, alrededor de un lugar que es el templo, una práctica aislada de la vida en general. Hay un énfasis en la dicotomía espitirual y material, contra la unidad del hombre y contra su relación con la comunidad. Se nos enseñó una ética reduccionista en torno a bebidas, comidas y vestidos, nada contra pecados que trascienden al individuo o que van un poco más allá hacia las áreas sociales, económicas y políticas.

Trataré ahora de identificar aquellos aspectos de la cultura maya que pueden en un momento converger con el cristianismo,

pero me encuentro con que la propuesta maya es de una profundidad religiosa mucho más mística de lo que hemos recibido del cristianismo tradicional. Ejemplos: la honra a Dios; el cristianismo en sus dos versiones nos habla de honrar a Dios pero también deberíamos honrar a la tierra, el agua, la luna, los animales, etc. Nosotros no podemos tocar la tierra sin pedirle permiso, y tampoco podemos matar un animal, un árbol por la sola gana de matar, lo hacemos únicamente cuando sabemos y estamos convencidos que para hacer eso estamos encontrando más vida. Por lo tanto alguna vez ustedes habrán oído que el agua es la savia y la sangre para la tierra; los ríos, los lagos son sus venas. El respeto a los mayores: nosotros tenemos un profundo respeto hacia el prójimo, no hacemos nada contra él porque eso viene en contra de nosotros mismos; para saludar a nuestros padres y a nuestros mayores, nunca les miramos a la cara, porque eso es falta de respeto, se nos inculca desde muy pequeños ese respeto. Igualmente a no robar y algún indígena que sepa robar, lo habrá aprendido con otros que no son indígenas.

El servicio comunitario. Hay un sentido de servicio comunitario que se puede expresar a través de los grupos nacionales indígenas: los trabajos en el campo, la siembra del maíz, su cosecha, todo se hace en familia pero también en comunidad; para la construcción de nuestras casas, el que construía no tenía que pagar nada, todos los vecinos sabíamos cuando se construiría y en un día lo construíamos todo, porque llegaban los albañiles, los carpinteros, los que ofrecíamos mano de obra, y el dueño de la casa sólo ponía los materiales y la comida; llegaban los hombres, las mujeres y todos a trabajar, en forma comunitaria se construía la casa. Hay un sentido de fiesta en todo el trabajo y la casa realmente llega a ser de todos porque todos participaron en su construcción. No hay negocio, todavía no conocíamos a los profesionales, que empezaban a cobrar más de lo debido, de lo que hay muchos ejemplos.

En el cristianismo, por el contexto cultural antropocéntrico de las culturas europeas que lo difundieron en todo el mundo, el concepto de no matar o de no respetar la vida está restringido únicamente a la vida de las personas. Por lo tanto, el cristianismo no condena la muerte innecesaria de las plantas, de los animales, muertes que están destruyendo el ambiente en donde se desarrolla la humanidad y la vida misma.

No vemos cercano el día en que el cristianismo amplíe el mandamiento de no matar a los animales y cuando esto suceda, en todos los pueblos cristianos seguramente se condenarán las cacerías, los torneos, el lucro abusivo en detrimento de la vida vegetal y animal. Por el contrario, la cosmovisión maya fomenta el equilibrio con la madre naturaleza y la convivencia armónica de las personas con la misma; hay un sentido de respeto a la vida que se refiere a plantas, animales y personas; hasta se asigna sensibilidad de dolor a las cosas inanimadas, tal es el caso de cuidar y no quemar innecesariamente el comal, la tortilla, no pasarse sobre el maíz, tampoco tirarlo porque hacer eso es pecado. Referente al respeto hacia los padres, el cristianismo asume únicamente honrar al padre y a la madre, y esto es porque en la moral cristiana el hijo es creado y educado por sus padres y tiene una deuda solamente con ellos, por lo que sólo o principalmente a ellos se debe honrar. En la moral maya este respeto se expresa incluso en los vocablos para designar a las personas mayores de la comunidad, no sólo los padres. Por ejemplo, decimos "tata", tanto al padre como a los mayores y decimos "nana" tanto a la mamá como a las mujeres mayores, por igual merecen nuestro respeto, nuestro trato; porque todos en la comunidad de alguna manera, han contribuido a nuestro desarrollo.

Ahora, trataremos la cosmovisión indígena-maya desde una perspectiva ecuménica con el cristianismo, para que éste vaya reconociendo que no constituye el único y exclusivo modo de relacionarse con Dios, con los semejantes y con la Madre Naturaleza; hay otras maneras de hacerlo, incluso mucho más profundas. Se busca la promoción de una justicia en las relaciones entre la cosmovisión maya y el cristianismo, una relación igualitaria que el cristianismo ha ido reconociendo, pero solamente con ciertas religiones mayoritarias, o sea el islamismo, el budismo y el judaísmo y todavía no oímos nada en relación al pensamiento maya. Por lo tanto nuestra intención es que el cristianismo vaya reconociendo que su manera de relacionarse con Dios está matizada por la cultura europea antropocéntrica, que a América Latina entró por medio de la imposición y alianza con el colonialismo europeo; haciendo causa común con él justificó las guerras de los colonizadores, las invasiones y el uso de la fuerza para explotar a los pueblos colonizados, muchas veces hasta el grado del exterminio; de esta explotación obtuvo inmensos beneficios económicos y heredó su actual riqueza. Algunos cristianos ayudaron a nuestros pueblos pero debajo había otras expresiones como la de Bartolomé de las

Casas, que aparentó ayudar a los pueblos indígenas pero justificó la esclavitud del pueblo negro sustituyendo el trabajo de los indios. Las Casas intervino para suavizar el cristianismo y para que España no perdiera inmediatamente a esta gente. La expansión cristiana actual, y el gran número de sus miembros no se debe solamente a la bendición de Dios, sino a esa expansión del colonialismo europeo, producto de la imposición colonial.

Algunas prácticas e ideas en donde podríamos converger nosotros en nuestra práctica pastoral, es primero, en una iglesia como catalizadora de nuestras expresiones organizativas según nuestra cultura, nuestra educación (radicalmente contrario a lo que hemos recibido), la participación igualitaria de la familia. Por ejemplo, la característica más importante de nosotros los presbiterios mayas es la orientación teológica y práctica en la comunidad referida a la congregación eclesiástica y la comunidad de pueblo, es decir, las relaciones en la vida secular. Con esta decisión teológica de fundamental importancia hemos dado un paso significativo en la conquista de nuestra identidad cristiana dentro de una situación histórica determinada superando las limitaciones de una fe cristiana entendida como un asunto meramente individual.

Los presbiterianos mayas no aplican la teología y la práctica eclesiástica a modo de receta prescrita, sino que, tanto la teología como la práctica, se forman en el diálogo de la comunidad, en la conversación entre hermanos y vamos transformando el camino de la Iglesia, recorriendo con Dios la historia. De este modo también transformamos la liturgia y la doctrina en el sentido que las formas litúrgicas presbiterianas se siguen utilizando sólo en cierta forma o ya no se utilizan más. Los presbiterianos indígenas desarrollamos a partir de nuestra propia situación una teología auténtica guatemalteca, "la que seguramente no corresponde en detalle a la confesión de Westminster", pero tomamos los elementos disponibles de la doctrina presbiteriana y los desarrollamos en una situación histórica de la comunidad maya y ayudamos así a nuestra encarnación en Guatemala.

Conclusión. Las iglesias, a lo largo de su historia en nuestra tierra, han tenido su propia relación con el indígena. Por un lado la adaptación de la liturgia cristiana a las culturas indias; por el lado católico se dejó de utilizar el latín en las misas, y en el protestantismo de los años treinta y cuarenta algunos misioneros empiezan a hacer

trabajos específicos para los indígenas, aprendiendo los idiomas mayas. No fue una inserción sino una aproximación, un acercamiento a los indígenas para llevarles el evangelio.

Otra relación es la encarnación del cristianismo a las culturas. Aquí ya no fue el adoptar mecánicamente la fe cristiana en las culturas indias, sino que se trató de predicar la encarnación en la cosmovisión y la problemática de los pueblos indígenas, buscando los elementos pre-cristianos que permiten la cristianización desde el contexto de estos pueblos y de sus propias culturas; como protestantes, hemos de reconocer que es el catolicismo el que tiene una línea mucho más definida y avanzada; por ejemplo, tiene su propio departamento de misiones hacia los pueblos indios, así como un sincretismo cuyo ejemplo más claro es Chichicastenango. Por el lado protestante no hay mayor cosa salvo algunos grupos que desde su análisis empiezan a proponer nuevos modelos teológicos y pastorales. Desde una perspectiva ecuménica deberá buscarse aceptación y respeto para ir logrando mayor unidad y reflexión; aun cuando haya diferencias entre cristianos y mayas, tomar como base a un Dios absoluto pero que se manifiesta de manera relativa en cada pueblo, contexto cultural y ecológico. Como indígenas nos fundamentamos en el equilibrio ecológico, en la armonía de nuestras sociedades y en nuestra cosmovisión; atentar contra esto es atentar contra los cimientos de nuestra sociedad.

Se hace mucho énfasis de que la religión es un instrumento ideológico; si bien es cierto, se olvida el aspecto dialéctico de la cuestión.(*) Si por un lado ha sido de dominación, para nosotros los indígenas es una expresión de liberación y no estamos allí escondiéndonos. Oigo bastantes apreciaciones, pero bibliográficas, no evidenciales y ésta es un poco la situación de los mayas. Nosotros hablamos de la vida, de lo que nos cuesta, lo que hacemos todos los días y no tanto de lo que leemos en los libros. Entiendo que este taller es para encontrar soluciones de convergencia y no de

---

(*) Nota del Editor: Desde este párrafo hasta el final de la ponencia, se trata en realidad, de intervenciones de V. Similox en las discusiones del día siguiente del Seminario; se colocaron aquí por analogía con el discurso, en el proceso de integrar todo lo dicho por este expositor. Igual procedimiento se empleó con los otros participantes.

acentuar nuestras diferencias, porque como guatemaltecos (indígenas o no indígenas) tenemos una responsabilidad, sea desde la religión, sea desde la cátedra. Tenemos que dar nuestro aporte para sacar adelante Guatemala porque el problema indígena no es sólo de los indígenas, es un problema nacional y no nos vamos a encerrar en un indigenismo, en un etnicismo, etc., sino realmente desde una postura mucho más amplia que es como siento el espíritu de este seminario.

Estamos de acuerdo totalmente con el reconocimiento a la cultura indígena maya, pero no sólo la identidad, no sólo la religión está en juego, sino los sujetos mismos de esa religión: los indígenas. Todos sabemos que durante los últimos 500 años ha habido toda una práctica de exterminio de los indígenas y todavía en estos días oímos de desaparecidos, masacrados, aldeas arrasadas, hasta la guerra psicológica. No podemos hacer teología indígena si no reconocemos esta situación. Toda Guatemala tiene la responsabilidad de que estas formas de exterminar una población terminen; si no para qué vamos a hacer teología si al rato no hay quienes la vivan; aunque tengamos una esperanza después de la muerte, no nos ayuda mucho la teología haciéndola nada más. Tenemos esa responsabilidad de reconocer y denunciar toda esta situación para que los sujetos de esta teología puedan vivir en paz, vivir tranquilos, porque estamos en nuestras tierras, estamos en donde hemos estado siempre por miles y miles de años, sin molestar a ninguno; son otros los que nos han molestado.

En segundo lugar, si podemos hablar desde la perspectiva ecuménica, es que el cristianismo debe ir reconociendo que no constituye el único y exclusivo modo de relaciones con Dios, con los semejantes y con la madre naturaleza. Si los cristianos logran entender eso, habremos avanzado; hay indígenas que defienden esas posturas cristianas porque por desconocer lo nuestro y para no demostrar vacío recurren a defender algo ajeno y a menospreciar lo que sí es nuestro. Por supuesto que esto es histórico, no es cuestión de casualidad; son 500 años de un **"no servimos para nada"**, mucho menos nuestra religión. Pero también hay bastante esperanza puesto que la religión también es un medio de liberación. El segundo punto que quiero mencionar es que esperamos que cuando el indígena con toda confianza exprese lo que es y lo que piensa, que no vuelva a suceder la historia de hace 500 años, cuando se llevaron la riqueza. Cuando se expone eso en foros como éste, generalmente

los que aprovechan no son los indígenas, son otros los que hacen de las ciencias su modo de vida, son otros los que salen beneficiados. Estaríamos pensando en un respeto que no se quiere sólo en los libros, que no sólo se engruesen las bibliotecas y formen las tesis de otras personas que a veces sirven para movimientos de todo tipo. Esperamos que haya un respeto para esto y que no sea de nuevo una forma de vaciar o de llevarse esta sabiduría y sirva para otros objetivos que no sean para el bien del individuo indígena guatemalteco.

Tenemos razón suficiente no sólo para estar resentidos sino que de otras cosas, pero ya hemos aprendido a convivir y a tener paciencia. Podría pensarse en revancha porque nos han robado, nos han matado, pero no es esa mi posición, sino que es a partir de la sabiduría que ahora hemos oído los que estamos en esto y que nos ha llevado toda una vida para presentar unas cuantas ideas; y no lo hacemos exclusivamente a partir de datos bibliográficos sino que evidenciales.

Del mismo sector religioso y también de CIEDEG, ofrece su versión del cristianismo evangélico desde la cosmovisión maya. Antonio Otzoy, kaqchikel.

En primer lugar, quiero hablar sobre los distintos grupos cristianos que hay en Guatemala: los hermanos separados, los católicos, que de una u otra manera han hecho algunas cosas; los protestantes, cómo han tratado de crear expectativas totalmente distintas a las culturas nuestras indígenas o mayas; por último, la situación de los mayas, su forma de ver y de pensar.

Con el inicio del cristianismo en estas tierras, necesariamente se debe tomar en cuenta, según Dussel, un aspecto importante de la iglesia católica: "La supremacía", que se gestó desde los inicios, con el pretexto de una supuesta inferioridad y desorganización de quienes fueron objeto de la cristianización. El dominio fue tal que cualquier oposición se consideró como enemistad contra la Iglesia, por lo tanto contra el Dios hispano. Viene un Fray Bartolomé de las Casas, el "defensor de los indios", quien sencillamente trata de imponer el sojuzgamiento de los pueblos a través de lo espiritual.

En los años treinta del presente siglo, había todavía sacerdotes en el área de Huehuetenango que derribaban los altares de los

indígenas y encima construían los templos católicos. Algunos libros sagrados que conservaban los líderes y los sacerdotes fueron poco a poco recogiéndolos hasta que actualmente sólo se cuenta con un volumen, y es por eso que un anciano de Chimaltenango dice al respecto: **"Ellos llegaron hablando de Dios, envejecieron y se murieron y nunca vivieron de acuerdo al dicho de su Dios"**. También un chamalcal de Huehuetenango dice que **"los hombres extranjeros y religiosos sólo sirven para destruir y robar lo nuestro, lo que nuestros padres habían construído con esfuerzo, trabajo y sabiduría"**.

Se ha hecho un intento por parte de algunos sacerdotes de vestir a los santos, hombres y mujeres, de indígenas: algunas comunidades lo han aceptado sin mayores problemas, pero otras comunidades indígenas no lo quieren, porque es una situación muy incipiente en Guatemala. Pero no todo está perdido, ni todo está mal en cuanto a los principios, porque en la actualidad el Papa se ha pronunciado a favor de las minorías (que en Guatemala son mayoría), demanda respeto a todos y en sus creencias y en sus formas de adorar, de buscar a Dios.

Entremos a considerar a los protestantes. El inicio de los protestantes es otro mal. Después de la "peste" anterior (como dicen algunos indígenas) se comenzó este mal. Su origen en Guatemala está en el período del General Barrios, quien había favorecido a los misioneros protestantes, no por convicción religiosa sino para anular el poder del clero católico. Su gran éxito presente depende en gran medida de la convulsión política. Mientras haya más problemas sociales, económicos, políticos, la implantación del mensaje se hace ver como liberador para los pueblos "pagano-cristianos". Los trabajos forzados en las fincas son otro elemento importante que propicia la búsqueda del evangelio; incluso los desastres naturales que Dios envía para "ablandarles el corazón y enseñarles el camino de verdad", sencillamente por ser "pagano-cristianos". Si todo lo que había era un paganismo católico, hay que **"ocupar la tierra y disciplinar a una nación en tal situación de crisis".(*)**

El comienzo de una lucha entre los indígenas católicos e indígenas no católicos no fue por casualidad, porque tampoco lo

---

(*) **Nota del Editor**: "Según Montgomery", dice el expositor.

fue el que los misioneros protestantes hayan apoyado todo el proyecto de gobierno de Justro Rufino Barrios en contra del indígena, incluyendo la repartición de los terrenos para el cultivo del café con mano de obra indígena barata gracias a los "beneficios" del evangelio "según Clifton Holland en su Historia del Protestantismo en Centroamérica". El protestantismo se lanzó contra la población indígena al pensar que era un reducto del catolicismo o de un cristianismo pagano, al concebirlos como hechiceros, paganos, brujos, etc. Primero había que enseñarles a leer y escribir, luego darles algunas ayudas en salud única y exclusivamente para vigilar que los indígenas no visitaran más a los brujos, hechiceros, etc., porque todo era del Diablo; veían los protestantes en cada uno de los indígenas un demonio viviente. Vivieron los misioneros protestantes con dos fines: Primero, para controlar a la población y conocer sus costumbres y su idioma. El segundo fin era que los indígenas vieran el tipo de vida que podrían alcanzar con el evangelio: una casa buena con comodidades aceptables para un ser humano. El protestantismo enfatizó que el indígena es vicioso, poseído por Satanás, ignorante, parecido a un animal, y anticristiano; pensaron que la marimba excitaba al indígena al vicio y por lo tanto había que quitar la marimba y cambiarla por el piano, para inspirarlo hacia la búsqueda de Dios.

Las iglesias tradicionales o históricas, (Los nazarenos, los centroamericanos, bautistas, presbiterianos), manejan mucho la teoría de cómo evangelizar, de cómo domar y ahora vienen los pentecostales y practican todo lo que las iglesias tradicionales han teorizado. En este sentido aparece "un buen cristiano llamado Johny Carret", quien dice que al llegar a Guatemala vio a Satanás que se enseñoreaba de los indígenas, los gobernaba, por lo tanto había mucho mal, y con la venida del evangelio o sea el protestantismo, Satanás se fue retirando. Este señor dijo en una entrevista televisiva, hablando de Efraín Ríos Montt: **"a los indios hay que enseñarles la ética humana (que hasta a nosotros los mestizos nos cuesta mantener) y luego cristianizarlos."**

Los pueblos indígenas mantenemos la convivencia pacífica, por lo tanto, pedimos una convivencia pacífica de todas las religiones y de todos lo religiosos: católicos y protestantes con los mayas. También hacemos alusión a otros documentos internacionales: el respeto a los derechos humanos, porque sencillamente, nosotros

somos seres humanos pero mientras que algunos crean ser salvadores de nosotros los indios, no se podrá.(*)

El cristianismo no tiene un contenido puramente antropológico, psicológico o histórico, sino más bien está presentando la perspectiva teológica de Dios como creador del hombre. En esta visión del hombre, el cristianismo puede proveer lineamientos que favorezcan a todas las realidades históricas y estadios de la humanidad, que trascienden marcos referenciales específicos. El pensamiento cristiano no nos dice qué modelo de sistema es el que nosotros debemos seguir, no subraya que el cristianismo deba tener un modelo capitalista o uno socialista o uno medieval; más que un elemento justificador de un tipo de sistema, aparece como un elemento crítico del mismo hombre y del mismo Estado cualquiera que éste sea. Esto tampoco significa que la Escritura trate de homogeneizar a las distintas culturas o las sociedades, más bien se observa dentro del contexto del cristianismo un modelo de carácter heterogéneo, con distintos grupos que en un momento u otro son respetados desde su propia base cultural. En ese sentido quisiera subrayar que la cultura cristiana da posibilidades para buscar la realización plena del hombre en todos los aspectos de su vida, así como elementos positivos para cualquier tipo de cultura en busca del bien común.

¿Por qué el protestantismo subraya elementos de radicalidad? ¿de dónde se nutre para hacer ese llamado de esa radicalidad? El elemento de cristianización que trajo la Iglesia Católica romana a nuestro contexto de América Latina obedeció más a un tipo de imposición o de penetración ideológica, con un proyecto político, económico y social el cual no estaba realmente interesado en la plena realización del indio americano; dicho cristianismo nominal trajo como consecuencia un tipo de sincretismo religioso. Cuando subrayamos que el protestantismo posee elementos de radicalidad, tiene que ver fundamentalmente con su concepción del mundo, de la vida y de la sociedad. Las opiniones han cometido una serie de errores como reducir el mensaje evangélico a tabúes, tales como el

---

(*) **Nota del Editor**: En este punto finaliza la ponencia. Lo que sigue, y articulado con la misma, son intervenciones del expositor en debates subsecuentes del Seminario. A ello pueden deberse ciertas variantes en determinados argumentos, siendo como fueron expresiones testimoniales, que en mucho expresan estados de ánimo, surgidas en otros momentos y ambientes del Seminario.

alcohol, las mujeres, el cine, el baile y otras cosas cuya proyección deja del cristianismo una perspectiva negativa,(*) aunque como aporte de las distintas culturas de alguna manera es una contribución significativa para la sociedad porque se opone a la desintegración familiar y a una serie de problemas que provocan crisis dentro de la misma familia como núcleo de la sociedad. O sea que esa radicalidad tiene elementos significativos y positivos. Porque todo tipo de cultura, cualquiera que ésta sea, posee elementos positivos y negativos.

(*)Nota del Editor: Por lo explicado en la nota de la página anterior, aquí está refiriéndose a intervenciones anteriores pero que en el texto han quedado más adelante.

III MAYAS

El mundo ladino de Guatemala, tradicionalmente católico y envuelto en una reciente expansión evangélica, siempre ha visto desde su etnocentrismo y su cristianocentrismo, al pensamiento religioso maya como superchería, idolatría, brujería. Si mucho es tolerado, con el rango de "religión", el de los mayas antiguos y con aquéllo de que hablar de sus creencias es referirse a una religión por supuesto "equivocada", desde el no racionalizado punto de vista eurocéntrico característico del pensamiento Occidental.
El reclamo maya está ya atravesando el umbral de la sorpresa. Y su voz es la protagonista de esta sección. Aquí la visión maya deja de interpenetrarse en lo cristiano y toma la palabra por sí misma, en la que lo externo y hasta accidental abarca al propio cristianismo. En un resurgimiento todavía incipiente, Zak Ch'umil (Blanca Estela Alvarado de Saloj) habla desde el núcleo del predicamento indígena.

Lo que trato de venir a poner en común aquí es la vivencia como maya y como actora entre dos polos opuestos y conflictivos para mí, como persona y sobre todo como persona comprometida con la cosmovisión de mi pueblo.

Esta ponencia está dividida en dos partes: la primera consiste en dar a conocer algunas diferencias que yo encuentro entre lo que es la religión maya y lo que son las religiones cristianas. Seguidamente algunos de los efectos que causan estas diferencias entre la religión maya y las religiones cristianas. Como primera diferencia está que la religión maya, más que un cúmulo de dogmas inexplicables y subjetivos, es un conjunto de normas de vida que como fin último tienen el equilibrio vivencial que debe darse entre el ser humano y los demás componentes de la naturaleza, entendida ésta como elementos del universo. Segundo: la religión maya es cosmogónica y la cristiana es antropocéntrica; para los mayas Dios es la esencia de todo lo que existe, incluyendo al mismo hombre sin ser éste, por supuesto, el pilar fundamental alrededor del cual giran todos sus secretos, sino por el contrario, en quien se concretiza como parte de un todo indivisible. Tercero: La religión maya no es discriminatoria por razón de sexo; tanto el hombre como la mujer, si llenan los requisitos indispensables para ello, pueden ejercer el sacerdocio sin que ello minusvalga su actividad como tales. Además, en la religión maya no se da ese comportamiento por sexos que mencionaban los compañeros en relación a su permanencia en las iglesias. Como cuarta diferencia tenemos que la religión maya, más que la esperanza de una recompensa en la eternidad, es una práctica de vida sujeta a la ley de la compensación. La religión maya

no requiere del celibato para vivir en castidad, puesto que ello implicaría desequilibrio para el ser humano, ya que el hombre no es un ser que pueda vivir en soledad; además, un hombre solo no puede tener una visión exacta de lo que le rodea, por tanto es un ser incompleto moral y espiritualmente. Además, la cabalística maya exige la dualidad para hacer el equilibrio y la unión de los dos sexos hace la perfección humana, es decir la unión de los contrarios o la búsqueda del justo medio.

Luego tenemos que la religión maya no es una institución independiente de la organización social, sino más bien el pilar fundamental de ella; no se concibe la religión como un elemento de la cultura, sino como fuente de todos los demás valores, ya que sin una motivación profunda, las demás actividades del ser humano no tendrían razón de ser.

Dadas estas pocas pero muy significativas diferencias, podemos deducir por lógica que la imposición de la religión cristiana ha sido una de las más dolorosas experiencias por las que ha pasado nuestro tan ultrajado pueblo maya. Cuando me refiero a esto no me estoy refiriendo a la teoría que sustentan porque creo que toda religión conlleva a la cimentación de valores en la persona; me refiero a la praxis de aquéllos que pregonaban con los labios una cosa y hacían otra. ¿Cómo habrá calificado un pueblo con dichas convicciones, las intempestivas masacres, la explotación desmesurada y la falsedad de los seres venidos de otro mundo? ¿Nunca se han puesto a pensar aquéllos que valiéndose del poder económico y la represión han arrebatado tierras a los indígenas, cuánta tragedia espiritual y económica pueden causar estas actitudes prepotentes? ¿O aquéllos que se han adueñado de los recursos naturales para enriquecerse egoístamente sin tomar como fundamento que son patrimonio de todos los hombres y no de ellos solos? ¿Aquéllos que se dan el lujo de condenar a los hombres que infligen las leyes sin tener en cuenta que la justicia es impartida por la misma naturaleza y que es ella la más justa de las justicieras?

Esto es apenas el inicio para el intento de abordar este tema tan profundo y delicado, y lleva la más sana intención de hacer reflexionar a los que por muchos medios, tratan de implantar creencias, nos vuelven egoístas, nos deshumanizan y nos convierten en verdugos de nuestros hermanos los hombres. Porque ¿qué más da actuar con inequidad en esta vida, si yo al momento de morir

puedo acudir al confesor y entrar limpio al eterno cielo? ¿Qué importa que mi hermano esté sufriendo las inclemencias de la miseria, si será eternamente rico en el Reino de los Cielos? También se nos dice que no debemos codiciar los bienes materiales de los poderosos porque de lo contrario, nos espera un Infierno eterno. Todo es bien claro y nada puede contradecir que la religión cristiana, históricamente, ha ido acomodándose a las diferentes formas de mantenimiento en el poder, y ha sido la más fiel defensora de la clase dominante en perjuicio de los dominados, tanto en Guatemala como a nivel mundial.

¿Hasta cuándo la preocupación prioritaria de los cristianos va a seguir siendo criticar las prácticas de vida de los mayas y no la de conocer y respetar en forma fraterna dichas prácticas? A los no cristianos también hacerles la reflexión de si no iremos muy lejos cuando en teorías externas e igualmente injustas queramos lograr una Guatemala más digna, pasándose por alto estos pilares fundamentales que no necesitan crearse porque son ya una práctica de vida en las mayorías olvidadas de nuestro país.

Una de las intervenciones dijo que la religión e identidad están entrelazadas.(*) Con esta idea estoy muy de acuerdo, y luego viene otra que dice: ¿Responde esto a la esencia del cristianismo, o es el uso que se hace de él? Es interesante ver cómo nosotros después de aceptar que identidad y religión están unidos, damos libertad a que nuestra identidad, a que nuestra religión sea usada de diversas maneras, sin hacer un poco de esfuerzo de que no sea así.

No estoy de acuerdo en que la evangelización por la imposición está descartada, porque sucede que cuando los mayas queremos manifestar nuestras prácticas y no llegamos a la Iglesia Católica somos muy mal tratados. Ha habido casos en los que en el Registro Civil y en la propia Iglesia no bautizan a los niños porque los nombres son mayas; eso nos arroja la idea de que la evangelización es impuesta. Esto es más intenso en la religión evangélica, porque la católica ha tratado de realizar algunas prácticas que se parezcan un poco a la maya, no así con la evangélica que ni siquiera se ha preocupado por eso. Se habló bastante de la dignificación del

---

(*) **Nota del Editor**: De aquí en adelante corresponde a los debates subsiguientes. Así, este párrafo alude a la Introducción y el siguiente a la visión católica expuesta por R. Hernández Chacón (Cfr. p. 121).

hombre y que la religión busca lo mejor para el hombre ¿y lo demás, lo que nos rodea?. De eso no nos acordamos y cuando tratamos de hacerlo, siempre lo dejamos en un segundo plano.

Acerca de lo de las contradicciones fundamentales, toda contradicción o toda relación social se basa también en nuestra forma de concebir el mundo. La religión nos da a nosotros una visión del mundo, y dependiendo de esa visión, nosotros tenemos algunas relaciones sociales, ya sea de contradicción o de unidad. En la sociedad occidental se da una relación social de lucha de clases, de explotación del hombre por el hombre y eso también da una concepción del mundo.

Si tenemos nosotros como religión una base fundamental de cosmogonía y de comunalidad o de comunitariedad, nuestras relaciones sociales no serán antagónicas sino de igualdad y de justicia, y la resolución de los problemas se harían en base al diálogo, pero no un diálogo como el que nosotros estamos observando ahora sino un diálogo verdadero, un diálogo sincero, con participación de todos y en la justa dimensión de querer encontrar la solución a los problemas.

Victoriano Alvarez comenta y discute a los tres participantes anteriores.

Soy del área k'iche' y formo parte del Instituto Maya Guatemalteco de Ciencia, que tiene entre uno de sus objetivos la actualización de la cultura de raíz maya-tolteca. Se ha pedido aquí al cristianismo, por parte del hermano Antonio Otzoy, el respeto a los derechos humanos, para mí cosa imposible porque la religión cristiana es de origen divino, no humano al contrario de la nuestra, la religión maya-tolteca que es de origen humano; no se puede pedir a una religión sobrenatural que respete los derechos naturales si su fin es rechazar este mundo que está mal hecho y mal configurado, y su meta al fin y al cabo es la salvación. Esto también hace un poco difícil la proposición del hermano Vitalino Similox acerca de un sincretismo entre las dos religiones, pues sería como humanizar el cristianismo o cristianizar la religión maya; sería pedirle a la religión cristiana que deje de ser una religión sobrenatural y se vuelva natural, lo que considero un poco difícil.

También un comentario a la hermana Blanca Estela Alvarado que habló de la unión del hombre y la mujer como la unión de

contrarios en la búsqueda de un justo medio. En el Instituto hemos llegado a la conclusión de que para la cultura maya no existe unidad y lucha de contrarios, sino la unidad interdependiente, dinámica, equilibrada y complementaria de principios diferentes. La mujer no es contraria del hombre porque si la consideramos así llegaremos a la misma situación de la religión cristiana. En la Biblia dicen que cuando la mujer hizo caer al hombre, Jehová terriblemente condenó a la mujer a ser dominada por el hombre. Allí sí, la mujer es contraria del hombre y en una religión que erige como principio de conducta la unidad de contrarios, da origen siempre a esa relación de dominio y dependencia. Entonces, no funciona ninguna sociedad si hay uno que domine y otro que depende, no se da la cooperación, que es el fundamento de la acción dentro de la religión maya-tolteca. En la cooperación no hay contrarios, hay diferentes, pero independientes, equilibrados, complementarios, se asocian cuando surge la vida, se disocian cuando viene la muerte, la materia vuelve a Gucumatz, Corazón de la Tierra, o sea materia, y el espíritu se va al cielo con Tepeu o sea el espíritu universal, porque nuestra visión cosmogónica es de tipo dualista, (los dos principios) no monista.

Retoma el curso de las conferencias, otro abogado k'iche'.

Mi nombre es Marco Antonio de Paz, originario de Quetzaltenango, soy miembro del Instituto de Formación Política y participé de este movimiento en busca de la recuperación de la cultura maya. En cuanto a la propuesta de una posible convergencia entre la religión maya y la religión cristiana, yo veo que no es posible, no es viable. Me voy a referir solamente a tres conceptos fundamentales: el concepto de la divinidad, el concepto del pecado original, y el concepto de la salvación.

En el concepto de la divinidad, el cristianismo con el concepto de una divinidad monoteista, defiende la idea de un Dios como persona, un Dios diferente del mundo y afuera de él, un Dios inmutable, eterno.

Por el contrario, la concepción maya no admite un Dios como una persona ni mucho menos como una persona diferente del mundo. Dios, si es que podemos manejar ese concepto, probablemente en los textos precolombinos no se usaba (más bien viene de la tradición judeo-cristiana); se habla mucho más de

nuestros abuelos, de nuestros antepasados, y el cristianismo como que ha venido a imponer ese concepto de Dios y divinidad que no encaja muy bien dentro de la concepción maya porque para los mayas aquéllo que es digno de respeto, de honor, de veneración, son las energías del mundo, lo que nos da vida, aquéllo que causa la muerte, la luz, la relación entre los hombres. Si es que queremos hacer alguna comparación tendríamos que hablar de un panteísmo. Dios para los mayas es todo, y nosotros como hombres somos parte de ese Dios, de esa divinidad. Para los cristianos Dios está fuera del mundo, nosotros no pensamos en un Dios trascendente sino que en un Dios inmanente, está aquí y somos nosotros, es la naturaleza y son los animales y todo.

El concepto del pecado original. En la religión cristiana se habla de que nuestros primeros padres desobedecieron un mandato divino y eso puso a la humanidad en pecado, de ahí que fue necesario que viniera un salvador a limpiar y a librar al hombre de ese pecado y a restablecer la relación hombre-Dios. En la religión maya no existe ese concepto de pecado original porque no hay un Dios fuera de este mundo que mande al hombre y al mundo; si hubiera concepto de pecado, tendría que ser nada más como un quebrantamiento de las relaciones de los hombres entre sí y de las relaciones del hombre con la naturaleza. Es por eso que cuando en las ceremonias de la religión maya se pide respeto, se pide perdón, no es a Dios, se pide perdón al compañero, al hermano, al padre, a la madre, a los amigos que están junto a uno, contra quienes uno ha tenido alguna falta y se pide perdón a la naturaleza porque uno tal vez ha abusado de ella.

El concepto de salvación. Para los cristianos salvarse es ir al Cielo, y el que no se salva se va al Infierno fuera de este mundo. Para un maya no existe ese concepto de salvación en la vida eterna, de que se va a ir uno al Cielo o se va a ir al Infierno; lo importante es el comportamiento aquí en la Tierra, la relación entre los hombres y con la naturaleza; aquí recibe uno un premio o un castigo, de acuerdo a cómo uno se comporte. Por eso es que en las comunidades indígenas que no han sido todavía dominadas por este concepto de pecado cristiano las relaciones sociales son muy limpias y rara vez existen los abusos, los crímenes. En cambio los cristianos ya de sea de la religión evangélica o la católica, pueden decir: "Aquí puedo hacer lo que se me dé la gana"; a última hora uno pide perdón o lo que sea, y se va a salvar. Después de la muerte, para el maya está el

Inframundo que es un lugar donde van a estar todos con los antepasados, pero no hay un Infierno ni un Cielo.

Por eso yo veo que no es posible aceptar ese concepto de convergencia sino que debemos aceptar lo que planteó el compañero Otzoy, de una convivencia pacífica. Hay dos religiones con dos conceptos diferentes y no hay posibilidades de mezcla.

Ahora deseo dar algunos aportes que pudieran ayudarnos a todos a ampliar este trabajo de reelaboración de la cosmovisión maya.(*) En primer lugar el análisis de la cosmovisión maya tendría que trabajarse en función de dos etapas: una tendría que ser la precisión, definición y sistematización de la cosmovisión maya precolombina, por supuesto con muchas dificultades debido a que las mejores fuentes fueron destruidas por los misioneros católicos.

La segunda etapa sería tratar de percibir qué es lo que de esa cosmovisión maya permanece todavía en la conciencia de nuestras comunidades indígenas y para que nos ayude a comprender por qué muchos cristianos o no cristianos no entienden la cosmovisión maya y califican a los mayas de idólatras, de supersticiosos o de paganos, porque están partiendo de una concepción cristiana de la divinidad.

Cuando en nuestras comunidades se habla de Dios, la percepción que todos inmediatamente tienen es del Dios cristiano, un Dios independiente del mundo, un Dios infinito, un dios omnipresente, inmutable, y sumamente perfecto. Naturalmente cuando un cristiano oye hablar a los mayas con su cosmovisión, se siente perdido, porque el cristiano está manejando un concepto que no es el concepto de Dios que tienen los mayas.

Cuando se habla de religión se piensa en religión católica, religión protestante, pero esas no son las únicas religiones que existen en el mundo, y además el concepto ése de religión lo

---

(*) **Nota del Editor:** Esto ya forma parte de intervenciones bastante posteriores del expositor.

vinculan precisamente relacionado con un Dios independiente. Tendríamos en tal sentido que hacer ver qué religión no necesariamente es religión católica, protestante o religión budista. Religión en sí, es una simple relación con algo y por eso los mayas hablamos de religión maya, porque es una relación sacralizada del hombre con la naturaleza y del hombre con los hombres.

Así como en el cristianismo ha habido un trabajo de reinterpretación de muchos de sus elementos, como el de la creación del mundo y del hombre, igualmente tenemos que trabajar un poco más en la reformulación de esa cosmovisión precolombina. En ese tiempo los mayas concibieron el mundo como una pirámide de abajo hacia el Cielo y de la Tierra para abajo también, como invertida, y al revés de esa pirámide giraba el Sol.

Yo creo que la identidad no está ni en los trajes, ni en algunas costumbres, la identidad está en esos conceptos fundamentales: el concepto del equilibrio y el concepto de la armonía.

También del sector k'iche', el Trabajador Social, Virgilio Alvarado Ajanel, docente de Trabajo Social Rural en el Centro Universitario de Occidente, en Quetzaltenango.

Si perciben cierto grado de resentimiento, no es que sea mío, es un resentimiento de la población que está callada; tenemos derecho al resentimiento porque mi pueblo no es un pueblo libre. Mi escenario de información es Momostenango, San Andrés Xecul y San Francisco el Alto.

Nosotros consideramos que los hombres son libros y la sumatoria de hombres forman un pueblo y ese pueblo lo consideramos como el Dios, nuestro Dios; el pueblo es Dios. La tendencia general de todas las religiones es anestesiar al pueblo y tranquilizarlo, en una prolongación del colonialismo. Las iglesias evangélicas y la Católica tienen programas específicos de salud pero no hay un programa integrado para elevar el ingreso; más bien se trata de producir una subordinación moral, de tener postradas a las poblaciones, de crear en la mente la idea de que hay una panadería en el cielo.

Algunas instituciones religiosas tienen programas de infraestructura pero también de alguna manera tienen una tendencia

de cristianización y de "civilización". Quiere decir que hay salvajismo y los salvajes definitivamente somos nosotros los indígenas.

Los señores de Xecul, Momostenango y otros lugares tienen una cruz sobre la casa, porque años atrás el que no la ponía quería decir que seguía con el paganismo y entonces recibía algún castigo; por eso es que tienen la cruz. También entre 1954 y 1962 en las aldeas de Juchanep, Paxixil, Nimapá, Nimasac, Pajumunjuyup, decían los catequistas: **"por favor recemos un Padre Nuestro para que no entre el comunismo en Guatemala"** y de esa manera implícita vemos que el movimiento religioso, ya sea católico o evangélico, en el fondo tiene un proyecto político.

Los poderes foráneos tienen la meta de que por lo menos cada comunidad tenga una o dos sectas y lo han logrado (en San Andrés Xecul, hay tres). Dicen que el hombre fue creado por Dios, como lo plantean las religiones europeas, pero ya en la práctica concreta al hombre no se le permite crear, no se le permite cuestionar, no se le permite reflexionar, no se le permite imaginar. Pero él debe hacer transformaciones profundas; transformándose, transforma su naturaleza y transforma a su propia sociedad.

Todas las religiones extrañas de alguna manera aceleran el proceso de ladinización disminuyendo ostensiblemente el fortalecimiento de la identidad étnica; está la "descuartización comunal", por la que múltiples instituciones (educación pre-escolar, el Movimiento Cooperativo, Salud Pública, DIGESA, a través de los pequeños y medianos agricultores, religiones evangélicas, la religión católica, etc.) hacen tremendas subdivisiones al interior de la comunidad. Al darse esa descuartización están rompiendo la unidad y van debilitando ese "yo" colectivo de la población. Una manera de ladinización viene cuando, por ejemplo, todas las imágenes tienen ropa europea y no de Nahualá, de Ixtahuacán, de Momostenango, etc. La Biblia que sigue legitimando sus valores; lo que no está dentro de ella no se acepta, y como las cosas de la religión maya no están en la Biblia, allí hay un choque fuerte.

Dentro de la religión evangélica están debilitando a la familia, hacen perder el poder del padre, tratan de llevar a cabo programas juveniles, para adolescentes, para personas que ya están para casarse y cuando tienen conflictos buscan al pastor, ya no buscan al padre, y a veces dentro de una misma familia ya hay discusiones

muy fuertes, entonces esa fortaleza familiar cada vez más se está perdiendo. Por otro lado, a nivel de diálogo, opinan que a la Virgen María la engañaron desde que le dijeron que permitiera su vientre para dar a luz al salvador del mundo, pero sólo le dijeron lo positivo, no le dijeron que tendría que cargar una cruz, que tendría que ser crucificado; si a la Virgen María le hubieran dicho todo eso, no hubiera aceptado. Quien le dijo eso le mintió y si desde el principio le mintieron a ella, entonces nosotros no podemos creer.

Un contraste con nuestro punto de vista es lo relacionado a la verticalidad de un ser supremo, al que se le ve con la mirada hacia arriba por la idea de que arriba está el Cielo, cuando, por nuestra parte, pueda ser que el Cielo esté a mi costado o bajo mis pies; entonces hay una ruptura con el proceso de horizontalidad de la religión maya, el diálogo permanente con la naturaleza, con los árboles, con el río, con las cuevas, etc. Contraste muy fuerte con la religión católica es la existencia de un Infierno como castigo eterno; si Dios es justo y yo cometo cinco años de pecado, que me castigue cinco años pero no en forma eterna; sin embargo, así es como se transmite el mensaje. De acuerdo con los zajorines, el fuego es símbolo de vida, no sólo de destrucción y ellos dicen: **"Gracias por el fuego, por la cocción de los alimentos, gracias porque a través del fuego calentamos el agua y se nos va la gripe, el fuego trata de darle color a nuestro hilo, para formar nuestro güipil, o para formar nuestra vestimenta"**. Es decir el fuego no es solamente símbolo de destrucción, es símbolo de progreso y símbolo de vida, y por eso es que echan el pom.

Hay un proceso de intimidación constante, se inculca el miedo, hay frases como que Dios todo lo ve, en todas partes, en la noche, en el día, en la oscuridad, etc. Para una población analfabeta, una población que no tiene mucho acceso a la ciencia, llevar mensajes de esta naturaleza es postrarla y destruirla. Alguien me preguntaba: **"¿Por qué ustedes le hablan a la Tierra, le hechan trago, queman azúcar, pom y le llevan flores?"** Yo le respondía: **"De dónde crees que viene tu ropa, esa ropa tiene algodón y ese viene de la costa; de dónde crees que viene tu alimentación, la verdura, dónde come la gallina. Si nos da de todo, tenemos que agradecerle a la Tierra, tenemos que hablar con la Tierra, y por eso le decimos 'nan'. ¿Dónde escupís, dónde te bañás? La Tierra te está soportando todo y por lo tanto, tenés que tener aprecio a la Tierra; a la luna, porque tiene que ver con el alumbramiento, al sol**

porque da color a las plantas". Los árboles no se botan así por botarse y cuando los troceros embriagados en Ixtahuacán abrieron caminos dentro de la montaña, los campesinos lloraban cuando vieron que se quedaron sin ardillas, cuando se quedaron sin venados, cuando se quedaron sin los animales.

El asunto de religiones es un asunto de jerarquía, como es el caso de la religión católica, en la que es un privilegio ser Papa y su instrumento al nivel de campo será el catequista. En la religión maya no hay una jerarquía de esa naturaleza, el trato es muy humano, de pláticas. Las religiones tienen un apoyo en todo sentido, por ejemplo, la radio. La mayoría de emisoras tienen programas religiosos, hasta en la prensa aparece la programación de misas, etc. La religión maya no tiene ni goza de ese privilegio, está obligada por todos los medios a trabajar en la oscuridad, a trabajar en el silencio, a no repetir abiertamente sus palabras, a no decir nada, a mantenerse callada y es una forma de callar al pueblo. La religión católica, por ejemplo, ha impulsado las grandes fiestas titulares, hay derroche, el Año Nuevo es evidentemente comercial. En el Año Nuevo maya no se dan abrazos, no se dan regalos, yo he participado en el Año Nuevo maya y son otras las formas de comunicación.

La religión maya tiene una base material consistente ante la que yo me inclino porque los otras religiones nos dejan en el vacío, en el aire. Si me dejan en el vacío, si me ponen hartas abstracciones, me ponen sólo un ser con cuatro letras que lo hace todo y me anula a mí, yo me opongo a que me anulen, y si yo trato de resistir creo que los demás también tienen derecho a resistir.

Del sector q'eqchi', de Cobán, presenta el maestro Eduardo Pacay Coy, del Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI).

Intento hacerles una mínima entrega contrastante de las dos cosmovisiones predominantes en la realidad religiosa guatemalteca.

La identidad étnica y las religiones en Guatemala y específicamente la religión maya, tenemos que encuadrarlas en una situación de coloniaje, en una relación de dominación entre dominadores y dominados, lo cual tiene un efecto directo e insistente de siglos en la resistencia activa y la resistencia pasiva del pueblo maya. Por otro lado, este tema debemos encuadrarlo no sólo en el

nivel de la realidad guatemalteca, sino que en un nivel continental, de la resistencia religiosa india. Inmediatamente voy a entrar a presentarles a ustedes el tema específico, como es la presentación de lo que yo he encontrado dentro del pensamiento q'eqchi' específicamente, en cuanto a la concepción del espíritu.

Básicamente encontramos dos visiones contrapuestas: Una que concibe la naturaleza como un equilibrio cósmico con cuyas leyes hay que vivir acordes; la otra es la que concibe la naturaleza como un simple medio de enriquecimiento, aun a costa de su destrucción; es el progreso y desarrollo de la civilización occidental. Nuestro tiempo es elíptico o espirálico en contraposición al tiempo lineal de la cultura occidental, cuyo resultado es el llamado progreso, el llamado desarrollo. Nosotros tenemos dentro de nuestra cosmovisión la idea de la carga, la vida para nosotros no es una acumulación.

El hombre maya se inscribe en el equilibrio cósmico; el hombre occidental en sus albores también tuvo la oportunidad de convivir con la naturaleza, pero luego la abandonó, se separó de ella; el temor que le tuvo se trocó en una actitud defensiva y de ataque. Cuando la madre naturaleza lo quería envolver en su manto para ingresarlo de nuevo como identidad cósmica, el hombre occidental la agredió y no se daba cuenta que al agredir a la naturaleza se hería a sí mismo.

El hombre maya concibe lo de arriba y concibe lo de abajo, pero no aislados, no sólo lo que está encima; si nos obligan a ver hacia arriba es porque se ve al sol, se ve a la luna, se ven las estrellas, los astros, las constelaciones, pero si ve a la tierra es mucho más real, está en contacto directo. De ahí que las reclamaciones continentales de los foros indígenas se remitan en primer lugar al reclamo de la tierra y cuando se refieren a la cultura, no la refiere en forma aislada de la tierra. La tierra y la cultura están en íntima vinculación.

Nuestros padres nos invitan a platicar y a dialogar con las plantas para que crezcan bien; con la milpa por ejemplo, cuántas ceremonias, cuántos rituales, para propiciar la buena milpa; o sea que no es descontextualizada de nuestra cultura, es parte inherente a nuestro modo de ver las cosas.

En la Biblia las primeras palabras dirigidas al hombre son: "Y les bendijo Dios y les dijo: procread y multiplicaos, llenad la Tierra

y sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos y sobre todos los ganados, de todo cuanto vive y se mueve sobre la Tierra" (Génesis). Confrontemos ahora del Popol Wuj, las primeras palabras dirigidas a los primeros cuatro hombres creados cuando fueron preguntados por el Arquitecto, por el Formador, (versión de Adrián Inés Chávez): "¿Cómo sentís vuestra existencia? ¿Miráis, oís, es buena vuestra habla, vuestra caminata? Mirad ahora, ved lo que está abajo del cielo, se ven las montañas y costas, haced esfuerzos, les dijeron a los primeros cuatro". Nótese la direrencia, no se arroja al hombre como un todopoderoso sobre la Tierra; al contrario, se inquiere hasta dónde está preparado para vivir en ella, idea que se confirma en lo que sigue del discurso: "De una vez agradecieron su construcción, su formación, terminaron de saber todo, cúspide del Cielo, el interior del Cielo y de la Tierra; pero no le pareció bien al Arquitecto, al Formador, no está bueno lo que dijeron nuestros contruidos, nuestros formados, porque supieron todo lo grande y pequeño, dijeron". Luego no se permitió que el hombre "se enseñoreara" de la Tierra; a través de un vaho a los ojos se permitió ver sólo lo que estaba cerca, así se restableció el equilibrio y el hombre quedó consagrado como ente cósmico, sumergido en la profundidad del infinito, en íntima relación con el sol, la luna, las estrellas, la lluvia, las nubes, los animales, las plantas, las montañas, etc., formando parte de ellos pero nunca superior. Oígase bien, nunca superior a ellos y el maya actual mantiene esa visión.

Sólo viviendo esta filosofía el maya comprende que es falsa la clasificación de seres animados e inanimados que ha hecho el hombre occidental, porque para él todo lo que existe tiene vida, una vida que desde la piedra más pequeña que se encuentra en el camino, hasta las galaxias y grandes constelaciones, hay que respetar para mantener el equilibrio y la unidad dentro de la diversidad. En el todo cósmico, todo es sagrado. El maya sacralizó al cosmos y se sacralizó a sí mismo, no huyó de su destino para con la naturaleza, lo aceptó y caminó hermandado con ella. Mercedes de la Garza nos dice que está de tal manera el hombre maya armonizado con la naturaleza divina, que el hombre es cósmico y el cosmos es antropomorfo, es constatable, conjugado en la totalidad, su temporalidad es la de la naturaleza, se trata de un tiempo circular y psíquico que puede ser medido en forma progresiva o en forma regresiva, que contempla ciclos favorables y ciclos adversos y que no se desplaza en forma unilineal sino en forma espiral, en oposición

al tiempo occidental que se trata de un tiempo unilineal, en el cual los hechos realizados por los hombres son colocados en un riguroso y estricto orden cronológico. Todo aparato conceptual gira en torno a cuestiones que se desarrollan en la tierra; podemos comprender entonces cómo el pueblo maya ha logrado resistir los embates de la colonización durante tantos siglos y es obvio que seguirá resistiendo, pues su mantenimiento cultural es mantenimiento de su temporalidad.

El maya desde que nace está inmerso en el tiempo, en el espacio, está en el gran engranaje cósmico y esto es muy fielmente representado por la idea de "poop", que quiere decir petate, estera. Es realmente un concepto muy profundo ese engarzamiento, ese entrecruzamiento que tiene el petate (ustedes saben que el petate es símbolo de poder) que en el entrelazado posee significados mucho más profundos que los que nos ofrece el simple petate en relación con el poder; tiene una vinculación mucho más allá con lo que es el "c'antí", y esto es muy constatable en el q'eqchi'.

Al trabajo en q'eqchi'se le dice "c'anjel", viene de "c'an" y es el sufijo de posesión, es sufijo como de esencia; "c'an" entre los mayas es serpiente y el trabajo es serpiente, la serpiente es movimiento, el movimiento es energía, o sea que hay toda una relación de fondo que se viene concatenando, pero son serpientes entrecruzadas. Eso es lo que concibo, como yo lo he encontrado.

Las armas están destruyendo el hábitat vital y poniendo en grave peligro el destino de la Tierra; de ahí la desconfianza, de ahí el rechazo del hombre maya a la cultura occidental, de ahí su persistencia a mantenerse en el tiempo y en el espacio con su especificidad, de ahí que la cultura maya y religión maya sean una cultura y una religión de resistencia. Muchos nos dicen **"indios tercos", "éstos no quieren aceptar nada, éstos no aprenden nada en las escuelas, no se les queda nada"**. En realidad es una loable resistencia activa y resistencia pasiva, a veces es una resistencia inclusive inconsciente, pero ha servido de mucho, es una cultura de oposición, una cultura que se opone a otra pero por resistir, por una necesidad de no ser aniquilada, por no facilitar el camino al etnocidio.

Vamos a hacer una breve referencia al pueblo q'eqchi' para establecer la relación entre la cosmovisión maya en general y la cosmovisión q'eqchi' del "mu", en particular. El "mu" es espíritu y

las raíces de la existencia del concepto del espíritu del "mu" o del espíritu en la cosmovisión q'eqchi', las encontramos en la tradición oral. Contrariamente de lo que algunos han supuesto, el "mu" no es un concepto secundario en la cosmovisión q'eqchi'; con esto queremos decir que no es nuestro propósito aislar al "mu" de la totalidad para su estudio sino resaltar su alcance. Según el punto de vista del q'eqchi', todos los entes del universo tienen vida: las montañas, los valles, el lago, el aire, las nubes, los astros, todo lo que existe, el pensamiento, las palabras, el trabajo, el matrimonio como institución, hasta la propia muerte tiene vida. La aceptación que todo tiene un principio vital, es resultado que todo tiene un espíritu y viceversa.

El término "mu" tiene dos acepciones: como sombra y como espíritu; aquí nos interesa la segunda acepción, la del espíritu que es lo invisible. No obstante el "mu" es diferente del alma, según Esteban Haeserijn, de manera que se puede perder el "mu" pero el cuerpo con el alma sigue viviendo, lo que se constata en la expresión para una persona que está expirando, cuando se dice que se le está saliendo el alma, el corazón se está muriendo, pero no se dice que se le está saliendo el espíritu. Sin embargo, creo que hay que profundizar más sobre el estudio de esta dimensión porque al perderse el espíritu, el camino es un debilitamiento del cuerpo que conduce a la muerte si no se hacen los rituales pre-establecidos. El "mu" es la fuerza, es la energía que hay en todo lo que existe; el "mu" es lo que hay en los demás, es lo que vale intrínsecamente: el aprecio, el respeto, la divinidad, la honra, la veneración, en síntesis, el valor sagrado que se tiene como parte de la totalidad sagrada. Este pensamiento nos está dando la clave de por qué el q'eqchi' habla y se comunica con las fuerzas naturales, por qué realiza ceremonias religiosas en los cerros, en las cuevas, en las altas montañas, por qué opina que su perro casi es "gente", sólo falta que hable, por qué su inclaudicable respeto a la dignidad humana.

Hasta aquí hemos conceptualizado el espíritu pero no podemos comprenderlo si no lo vemos en sus manifestaciones concretas, en sus relaciones con conceptos como el "maak"(*); aplicado a

---

(*) **Nota del Editor:** "Maac" o "mäc": Pecado, culpa. "Muel": Violeta Córdova de Yraheta también lo traduce como aura.

identidades el término es un prefijo posesivo de tercera persona "mu" es el espíritu y "muel" es un sufijo que indica íntima posesión de lo expresado en la raíz, por ejemplo: espíritu del hombre. Esto es lo que dice un anciano de los difuntos, que el "muel" es el espíritu. Cuando se aparecen los difuntos es el espíritu y se dice: **"Lo he visto yo"**, no se lo están contando, parecen esos que salen de bailadores, que salen durante las fiestas, los vi en la tarde, ya yo sólo logré verlos cuando saltaron.

Muchos ven ese espíritu y a veces se asustan y se les tiene que llamar a su propio espíritu porque lo pierden total o parcialmente durante un susto; llamar el espíritu es un ritual muy especial para unir de nuevo el espíritu a quien le corresponde. Esto es muy frecuente en los niños, pero tampoco se libran de ello los adultos. Toda mínima o máxima manifestación del espíritu en el universo tiene sus propiedades, sus cualidades, su naturaleza específica y exige que sea tratada como tal; el Cerro-Valle, por ejemplo, es la síntesis de la expresión del Cosmos en el mundo, representa al universo mismo y debe tratársele según su naturaleza; un árbol es de mucho significado en el Cosmos y el Cerro-Valle es dueño por lo que hay que pedirle permiso antes de cortar los que nos van a servir; una mujer encinta no debe despreciar a un borracho, ni pensar mal de él, porque él es un ser humano y tiene su "muel" que responde por él, o sea por el borracho, y el niño que nazca puede parecerse a ese borracho o también será borracho. A juicio de los entrevistados, esto que estoy afirmando es un hecho establecido; o sea, no dicen: **"Yo creo que así es, así cuentan"**. Yo así lo vivo y yo así lo creo, y así es.

El "maak" es infracción a la norma cósmica, la culpabilidad, el pecado y la respuesta no se hace esperar: "Akuás", "k'ok", la sanción; cobra relevancia la aseveración que el "mu" es consciente porque reacciona, porque sabe cuándo son infringidos sus derechos, puede actuar, castiga a los que abusan de las cosas. En cuanto al "maak" su traducción dominante al español actualmente es "pecado".

Faltaría establecer la influencia de la evangelización al respecto, pues la profecía del Once Ajau dice: "Este Dios verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza" (según Chilam Balam). "El 'Oj' también es una sanción": cuando hay un gran lamento, remordimiento, tristeza por no haberlo tratado

bien, se da esta sanción y parece ser un recurso que defiende al más débil, los niños, los enfermos, los impedidos, los ancianos, los animales, las plantas, es como una ley de compensación que responde por los de espíritu suave. Por ejemplo, el maíz no castiga a quien lo ofende, pero llora porque sufre y es el Cerro quien se encarga de hacer justicia.

La existencia de este concepto de energía cósmica indica que en la mayoría de la comunidad q'eqchi' se mantiene la temporalidad que iniciaron sus antepasados, a pesar de casi cinco siglos de penalidades. En la medida en que los mayas fueron conociendo la naturaleza de las cosas, fueron encontrando que todo tiene vida y éste es el fundamento de la unidad; encontraron un orden en la naturaleza que fueron observando hasta que se vieron escondidos en su ciclo, en su ritmo. A través de su interacción, el maya aceptó que formaba parte del engranaje cósmico y llegó también a concebir el universo como manifestación de fuerzas divinas, de allí que toda vida es sagrada, todo lo que existe es sagrado. En el Cosmos, los mayas se preocuparon por el equilibrio de la naturaleza y para ello funciona el mismo principio ético: tratar de usar todo lo que existe según su naturaleza, o sea la materia y el espíritu y ésta es la base del equilibrio, a través de la concatenación universal de las fuerzas naturales.

Vamos a extraer algunas consecuencias: la primera es el invariable sustrato que mantienen ambas cosmovisiones, la maya en general y la q'eqchi' en particular, que en realidad son una sola. Luego al analizar la relación del espíritu en cada ente natural y su manifestación universal, se explica por qué el hombre occidental nunca logró percibir en su entera dimensión la temporalidad maya, quedando "sojuzgado" en los estrechos corredores de una visión unilineal; de ahí que nosotros radicalmente rechazamos las acusaciones etnocentristas, euro-racistas con las que se han manchado muchas páginas de la historia; no somos politeístas, no somos idólatras y si lo fuéramos tampoco lo negaríamos; no somos primitivos, no somos supersticiosos, no somos brujos, no somos propietarios de la naturaleza, no somos dominadores de la naturaleza. Nadie nos puede discutir nuestra relación con la energía universal, con la síntesis universal, con el "mu", con el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra. Si mantenemos diferenciada nuestra visión del mundo y de la vida y no planteamos la sacralización de la sociedad, sin la sacralización de la totalidad

universal, sí se mantienen nuestras instituciones religiosas, aún están allí los herederos de los sacerdores mayas y es injusto que se les siga estigmatizando llamándolos brujos. La ciencia social occidental ya tiene que depurar su terminología o por lo menos medir su alcance cuando discursa sobre nuestros pueblos, cuando por ejemplo dice politeísmo, idolatría, dioses, primitivismo, superstición, brujería, bárbaros, paganismo, civilización, dialectos, para mencionar unos pocos.

Finalmente invoco al Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra, mi madre, mi padre, síntesis de la energía universal para que el mensaje de los "katunes" logre hermanar de nuevo a todos los hombres. De todo lo que ocurra en la Tierra, le ocurrirá a los hijos de la Tierra.

IV OBSERVADORES

Nada populares pero propias de las ciencias sociales, son las observaciones despersonalizadas de lo que neutralmente se llama "el fenómeno religioso". Observaciones que por consecuencia son externas a lo religioso; son analíticas tratando de ser ascépticas; para muchos, irreverentes; para los científicos mismos, lo que deben ser: el estudio social de un hecho social. Por improcedente se esfuma la esencia de lo religioso y cobra relieve la forma de lo eclesiástico. No se parte ni se llega a si Dios o Dioses existen, pues lo que importa es cómo en su nombre, instituciones sociales ejercen un control sobre segmentos de la sociedad. Y el control se acerca más a la política que a la santidad. De donde los que disecan el fenómeno religioso, en realidad estudian determinadas formas del poder.
De eso trata esta última parte del Seminario sobre etnicidad y religión, en la cual los que hablan de Dios ceden la palabra a los que hablan de los hombres que hablan de Dios.

Voy a hacer un breve comentario con respecto a la Constitución Política en Guatemala.(*) Invocándose el nombre de Dios vemos en la Constitución que tiene una concepción filosófica bien clara, una concepción del mundo idealista apoyándose en términos generales en el planteo de Hegel. Más llama la atención el Artículo 36 de la Constitución, donde se habla de la libertad de religión y que el ejercicio de toda religión es libre, que toda persona tiene derecho a practicar su religión o creencia, tanto en público como privado, por medio de la enseñanza (digamos un aparato ideológico en la enseñanza) en los colegios, en las escuelas, en la universidad, sin más límites que el orden público y el respeto a todas las leyes. Pero lo que es más interesante en el artículo 37 es la personalidad jurídica de la Iglesia: se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica; las otras iglesias y cultos, entidades y asociaciones de carácter religioso obtendrán el reconocimiento. En esta Constitución no se habla de las religiones mayenses, hay discriminación legal con respecto a la concepción del mundo que tienen los indígenas.

Las creencias mayenses en nuestro momento comienzan a surgir y a jugar su papel. Pero además de formarnos una concepción del mundo, como toda ideología nos falsean también la realidad ya que tanto en el caso del cristianismo feudal, del cristianismo burgués y de las religiones mayenses, su esencia es falsear la realidad, que

(*) Nota del Editor: Julio Ramírez, abogado y politólogo de la Universidad de San Carlos cuya tesis (1989) versó sobre la ideología religiosa anticomunista en la Guatemala de la Revolución de Octubre.

tengamos otro tipo de conciencia, y esa es parte de su esencia, nos codifican de una manera. Hay Dioses o hay un Dios eterno que nos manipula, nosotros somos marionetas, nuestro destino está escrito y eso es parte del falseo de la realidad. Por otra parte cada ideología religiosa va a representar un sector social y va a crear conflicto, pero no primario, sino de carácter secundario, que en última instancia nos falsea verdaderamente la realidad para que nosotros no nos demos cuenta de cuál es el problema fundamental que se vive en la sociedad. Por otra parte hay un fenómeno muy importante, como es la internacionalización de la religión representando intereses de sectores poderosos de carácter internacional. Es muy interesante analizar el problema interno de nuestro país, los problemas de identidad étnica con respecto a las religiones, pero en última instancia hay intereses de carácter político, militar, estratégicos, etc., que están en juego y que a través de la religión se manipulan. ¿Qué es lo que se trata de alcanzar a través de la ideología religiosa?: Consenso, consentimiento, que lleguemos a un acuerdo y que los fenómenos y contradiciones más importantes que se dan en el país, o en determinado sector del continente no se resuelvan sino que se encubran.

Nos interna en el modus operandi *del parlamento religioso, Ana María Pedroni, docente de la Escuela de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de San Carlos y en establecimientos de Educación Media. Originaria de Argentina, reside en Guatemala desde hace muchos años.*

No soy antropóloga, ni historiadora, ni religiosa, solamente trabajo en el campo de la comunicación y la semiología. Sin embargo, antes de comenzar a desmenuzar un poco lo que es el discurso religioso y cómo se inserta dentro de todos los discursos domesticadores, procedo con un pequeño resumen para ubicar mi intervención.

Entre los mayas no se habla de un Dios, se habla de esta fuerza universal que trasciende todos los objetos y que nos trasciende a nosotros, que tampoco es un animismo como se ha pretendido hacer aceptar aquí, sino es una fuerza, es un todo que funciona armónicamente en el universo. Por otro lado se nos recordó que había un Dios sobrenatural, todopoderoso, omnipresente, infinitamente justo, infinitamente sabio y que sin embargo no fue recordado, (porque nos cuesta a veces recordar) que este Dios tan

divorciado de los hombres estuvo presente en las masacres del Aguacate, permitió que la gente jugara al futbol con la cabeza de los niños, permitió la masacre de Sansirisai, de Panzós y tantas otras que han movido y han enlodado nuestra historia de este país al que yo pertenezco por adopción y por elección, lo que me hace por lo tanto, tal vez un poquito más guatemalteca que muchos.

El objetivo de este Seminario creo que partió del temor de una pérdida de identidad por la influencia de religiones foráneas; la religión transmite un mundo, una forma de vida, una forma de ser, que es diferente a la forma de vida y forma de ser del mundo maya. Lo que sigue se dirige a crear conciencia de cómo manejamos y manipulamos el discurso, para que el discurso religioso que llevemos sea un discurso de liberación y no de dominación.

Queremos defender la identidad, pero ¿la identidad de quién? ¿de los explotados, de los explotadores, de la clase "sandwich"? ¿Cuál es la identidad que pretendemos preservar? ¿Podrá la religión ayudar a mejorar? Solamente comprometiéndose en una participación activa, en un cambio social profundo que le dé oportunidad a todos y oportunidad lingüística; ya sabemos nosotros que las lenguas mayances son lenguas aorilladas. Estoy aprendiendo k'iche' y no puedo dejar de maravillarme de lo extraordinaria, expresiva y fundamental que resulta la lengua para expresar cosas que no se pueden decir en español, sólo se pueden decir en una lengua mayance.

Lo que es el discurso religioso. El hombre vive inmerso en una red de infinitos y diversos procesos comunicativos que le permiten asociarse, tomar conciencia del entorno, encaminar su acción para poder sobrevivir, mejorar su condición de vida para reproducirse y reproducir el contexto que le asegure su existencia. Este proceso comunicativo complejo se produce, en el caso del hombre, como un intercambio de información que por lo vasto y diverso, se realiza a través de unas unidades de comunicación (que en la jerga de la comunicología se conoce como signo). El signo naturalmente surge por una conversión entre los miembros del grupo que pretenden utilizarlo en razón de un código en el que se apoya, en donde se obtiene su valor semántico, o en otras palabras, su significación.

Es decir sin comunicación no hay sociedad y sin sociedad no hay hombre, el hombre no puede vivir si no vive en sociedad; la

comunicación se materializa en los diferentes discursos que transitan el ámbito social y que se entrecruzan y pasan por el hombre, lo hacen actuar. Discurso significa eso mismo, discurso, o el curso que nos atraviesa a todos y así tenemos el discurso de la moda, el discurso de la vida cotidiana, el discurso político, el discurso educativo, el discurso amoroso, el discurso publicitario, el legal, el estético, el discurso de dar y recibir castigo, el discurso religioso. Cada discurso presenta un número de estrategias para expresar la realidad a la que apunta y a la vez para encaminar la acción del hombre a la solución de los problemas que plantea esa porción de la realidad. Cada discurso tiene sus propias estrategias; nosotros a veces somos hablados porque no lo comprendemos, lo hemos aprendido y lo utilizamos y el discurso nos habla y habla a través de nosotros. Los discursos, además, se expresan a través de diversas materialidades: la palabra, la imagen, la acción, los olores, las texturas, las comidas. Todos los discursos se apoyan en códigos que pueden ser también de diversas índoles y además pueden ser obligatorios, como los legales, cuya transgresión le cuesta al hombre su libertad individual y material, puesto que la libertad interior jamás se puede encarcelar, o pueden ser abiertos como el de la moda.

Sin embargo son muy pocas las personas que toman conciencia de estos discursos y menos aún de los códigos que los subyacen y que reglamentan toda la vida del hombre hasta las presuntas libertades que creemos que tenemos. Nosotros a veces nos creemos libres, pero hasta la libertad está codificada pues, como dijo Edward T. Hall, en su libro "El Lenguaje Silencioso", el hombre jamás cobra conciencia de las reglas básicas de sus sistemas ambientales o cultura, y para mal del hombre comencemos diciendo que el discurso es un discurso persuasivo. Definimos la persuasión como la influencia sobre la conducta a través del discurso; toda comunicación es en menor o mayor grado, persuasiva. Por ejemplo, nos comunicamos para jugar, es decir, estamos persuadiendo a alguien de participar en el juego para expresar sentimientos, para reforzar nuestra pertenencia a un grupo, para solicitar, para ocultar.

Es casi imposible hacer una clasificación exhaustiva de las funciones, pero en todas ellas hay tres motivaciones fundamentales: queremos ser, actuar y saber. Como el fin fundamental de la comunicación es la interacción, siempre estamos en la intención de persuadir de algo.

Algunos discursos son abiertamente persuasivos, tal el caso del educativo, porque el fin de la educación es adaptar al individuo al medio; el discurso político, el legal (persuasivo a través de la coerción) así como el amoroso y el discurso religioso, que son por excelencia abiertamente persuasivos.

Socialmente, hay códigos institucionalizados con cierta fuerza de permanencia que rigen de una u otra forma las conductas generales de los individuos; es ahí donde se inserta el discurso religioso y es deber de todo religioso ver qué tipo de código favorece su discurso, hacia qué apunta, hacia qué metas de acción se encamina su poder persuasivo; el discurso le ayudará a ver a su alrededor, a reforzar su autoestima, su confianza en su valor personal, en su capacidad por cambiar las cosas que no están bien aquí abajo (para usar un tópico común en el lenguaje religioso) o lo convencerá que no se puede hacer nada en contra de lo establecido, que hay que respetar la autoridad.

Hay códigos contigentes que se elaboran en el momento, fugazmente, para resolver y actuar y que en última instancia se apoyan en otros más acreditados socialmente. Donde trabajo es una especie de muestrario religioso de todas las denominaciones (católicos, carismáticos de la Teología de la Liberación, Testigos de Jehová, fundamentalistas). Alguien dijo que obraba como lo hacía porque así se aseguraba el cielo. Mi comentario fue: **"es una especie de compra-venta: te portas bien y entonces llegas al Cielo"**. Se parece a una historia real que pasó en mi pueblo, en la provincia de Santa Fe, en la ciudad de Saa Pereyra, a donde llegó un pastor nuevo; como necesitaba dinero, lotificó el Cielo: hizo un mapa del Cielo y puso a Dios en el centro y vendió los lotes. El por supuesto se reservó un lugar al lado de Dios y después se fue a otro pueblo a seguir lotificando el Cielo.

Podemos decir, entonces, que las normas que los individuos hacen suyas regulan su actuación en términos generales, pero continuamente se producen contingencias que precisan acciones adicionales para que la conducta individual o colectiva se realice según determinados intereses. En términos muy generales y esquemáticos podemos decir que las sociedades humanas están compuestas por un conjunto de grupos humanos diferenciados y estructurados (clases sociales); en cada momento uno de los grupos predominará por encima de los demás y tendrá que echar mano de

todos los recursos persuasivos a su alcance para obligar al otro a actuar de acuerdo a sus propios intereses, echará mano del discurso de la educación.

Conviene revisar un poco qué es la retórica para comprender lo que es el discurso religioso. La retórica se define como el arte de producir una creencia por medio de la palabra; la retórica utiliza el sistema de la comunicación unidireccional. El proceso de la comunicación es un proceso de emisión permanente en donde hay un intercambio constante, pero nunca en una misa se puede levantar la mano y preguntar por qué tal o cual cosa; eso sí que no se puede en el momento que está en el uso de la palabra el todopoderoso pastor, investido, insuflado con aquel influjo divino; no se le puede interrumpir, no se le puede cuestionar. El discurso religioso, tal como se da en nuestro entorno, es un discurso de la palabra, hace dos mil años que los cristianos se vienen dedicando a transmitir la palabra de Cristo. ¿No hubiera sido más productivo para la humanidad que se hubieran dedicado a la acción de Cristo, a echar mercaderes del templo, a repartir el pan que a algunos les abunda y a otros les falta, a meterse en uno de estos grandes latifundidos, como hay en el sur de mi país que precisan más de diez horas para ser cruzados por tren?

El discurso religioso es un discurso retórico por excelencia, es persuasivo, persigue un interés determinado, no es inocente (y eso es importante). Cuando se persuade a través de la palabra, como lo hace nuestro discurso religioso, hay dos vías posibles de prueba: hay una prueba lógica o pseudológica que se vale del poder denotativo de la palabra; las palabras nos llegan de dos maneras diferentes: apelan a nuestra inteligencia, pero también apelan a nuestra emoción y es cuando se convierten en verdaderas trampas en las que caemos todos: en las trampas de las palabras. Por ejemplo, la palabra "subversivo" no tiene ninguna mala connotación, al contrario, es loable pues cuando un sistema no funciona hay que subvertirlo. Para que la cuestión realmente fuera mala, le acoplaron la palabra "delincuente" (más subversivo) y un delincuente es un asesino, tiene una connotación terrible. Después ya no hubo necesidad de antecederle "delincuente" porque ya sólo se decía "subversivo" y se venía la cuestión de la delincuencia detrás: ése es el valor denotativo, es el valor que apela a la inteligencia, a la razón; pone en funcionamiento los mecanismos lógicos del pensamiento humano, aunque esto es siempre muy relativo porque la palabra

tiene una historia social y una historia individual, es decir, la palabra no está exenta de motividad.

Este razonamiento es pseudológico porque no se apoya generalmente en la verdad, se apoya en lo verosímil, que es una forma de verdad popular. Este razonamiento, sin embargo, tiende a convencer a través de la razón pero hay otra prueba de la palabra que es la prueba emotiva, la psicológica y aquí se vale del valor connotativo de la palabra, aquel sentido que se parasita en las palabras y que tiene sus raíces profundas en la historia como bien común, como bien social y también como bien individual. Hay palabras que adquieren una significación particular que se enraizan en lo afectivo, que obnubilan la inteligencia, se les conoce entonces como "operadores semánticos"; los seres humanos somos inermes a los operadores semánticos porque nos apabullan emotivamente. El gran Pascal dijo una vez en un tratado sobre el discurso persuasivo: **"El corazón tiene razones que la razón no comprende"** y eso es cierto, este tipo de enfoque está encaminado a emocionar, a persuadir mediante la emoción.

Las palabras constituyen verdaderas trampas en las que los incautos caen con pavorosa facilidad. El discurso religioso en lo fundamental es emotivo, expresivo, persuasivo, utiliza lo connotativo más que lo denotativo y abusa, a veces, de los operadores semánticos. Un primer paso para quien pretende elaborar un instrumento de análisis del discurso religioso será determinar de qué manera el predicador utiliza su discurso. Un segundo paso sería ver si realmente lo que difunde es la palabra de Dios, o la acción propuesta por Cristo Dios a través de las Escrituras que contienen sus enseñanzas. Los razonamientos retóricos también suelen tener dos puntos de partida que pueden ser externos al arte retórico o internos al mismo. En los discursos que comienzan con factores externos al discurso, la estrategia se vale de confesiones, testimonios que se han puesto muy de moda ahora entre los carismáticos. Los recursos internos al arte de la retórica fundamentan primero en la personalidad del orador, y aquí tiene mucho que ver el manejo del lenguaje signológico. Otro recurso estratégico del discurso religioso consiste en partir del estado de ánimo del público que puede o no estar alterado, confundido, feliz, para lanzar la sentencia sobre la cual se piensa construir el discurso.

Dentro de los recursos externos al arte mismo de la retórica podemos decir que se apoya en lo verosímil, no necesariamente en

la verdad, ni en lo verdadero. Una verdad del contenido del discurso religioso no es siempre ni esencialmente para los bienes del mismo, (recordar que uno de los fines fundamentales del discurso religioso es ser domesticador). Lo fundamental es encauzar a la gente para que no se salga del redil y entonces se apoya en lo verosímil. ¿Qué es lo verosímil? Gorgias dice que lo verosímil es la opinión de la muchedumbre, la noción que se produce en la mente de la gente, precisamente una noción por semejanza a la verdad, algo que se parece a la verdad y en ese sentido tampoco el discurso se aleja de la retórica.

Otra tarea del que estudia el discurso religioso como estrategia sería llevar una estadística de cuántas nociones verosímiles y verdaderas utilizan quienes manejan el discurso en público. Este aspecto de lo "verosímil" versus "verdad" está íntimamente relacionado con los tópicos, con lugares comunes propuestos en el manejo del discurso persuasivo por primera vez por Protágoras. ¿Qué son éstos lugares comunes o tópicos? Representan lo que la gente sabe, lo que la gente asume como un saber tradicional que no admite reflexión, o sea, sus códigos culturales. Por ejemplo, aquí la gente dice así siempre: **"¿y dónde no hay violencia? En todas partes es igual". "Es el destino, la rueda"** dicen en mi país. Algunos han sido tomados de los libros de la sabiduría popular como aquel que **"no se mueve de la hoja del árbol..."**; otros son citas de personajes famosos y que fueron posteriormente, como tópicos, tomados por otras religiones, por ejemplo, aquel famoso canto que dice **"Gloria a Dios en las alturas y paz en la Tierra a los hombres de buena voluntad"**, el cual fue un discurso instituído por los cónsules romanos antes de esta Era; como los gobernantes eran semidioses, los dioses estarían en alturas y los hombres de buena voluntad eran los que se acogían al mandato y al poder impuestos por los romanos. Otro detalle que hace del discurso religioso un discurso retórico persuasivo, es que siempre se ejerce en presencia de mucha gente y en el caso del discurso religioso actual, ante públicos cautivos; esto les da una característica singular: no hay diálogo, no hay posibilidad de respuesta.

Cuando el terremoto nos golpeó en 1976, en nuestra colonia un pastor evangélico empezó a tronar con unos discursos religiosos diciendo que la ira de Dios había azotado, que se nos castigaba por pecadores. A lo lejos, todavía se oían los gritos de algunas gentes que había quedado debajo de los escombros de las casas de la

Florida y que se estaban muriendo, pero este señor se puso a hablar. No se podía dormir porque estábamos a media cuadra de donde él había improvisado con unos plásticos una especie de capilla; le dije que moderara su discurso enjuiciador e implacable, por respeto a las personas que se estaban muriendo a pausas ahogadas por el polvo que provocaba el adobe que se estaba desmoronando. Me echó como si hubiera sido enviada por Satanás y me dijo que tal vez por culpa mía se estaba muriendo toda la gente alrededor.

Pienso que una religión liberadora y que un sacerdote o pastor liberador deben encaminarse a darle al individuo la oportunidad de expresar sus dudas y resolverlas conjuntamente con los demás. En otras palabras, debería dejar de ser un discurso autoritario, que es otra de las características del discurso religioso, basado en un esquema unidireccional, vertical de la comunicación. La comunicación para la dominación que privilegia al emisor, para transformarse en un discurso compartido, debería dejar de ser eso para que todos escuchen, todos hagan, todos hablen, todos aprendan a ser felices, a aceptar que el pastor no puede tener el secreto de la felicidad en sus manos.

Otro elemento de análisis del discurso religioso es su uni o bidireccionalidad; hay templos de algunas denominaciones en donde para reforzar este principio de autoridad incuestionable, los mismos recintos son infranqueables y sé que hay lugares donde no se puede entrar. Otra característica de este discurso es que con mucha frecuencia parte de lo que no es real para llegar a lo real, lo cual resulta sumamente peligroso puesto que la retórica se apoya en lo verosímil, en los tópicos que maneja el pueblo, con el fin de lograr sus propósitos persuasivos de capturar la vida cotidiana y es allí donde yo creo que está la preocupación de los hermanos mayenses.

El discurso religioso foráneo impuesto va aprisionando la vida cotidiana. Platón cuando concibió "La República", que era un lugar utópico, hizo esa reflexión, diciendo que realmente la única manera de lograr que toda la gente viviera en esa armonía que él proponía, era aprisionando de alguna forma la vida cotidiana, toda vez que un pueblo que quiere penetrar en otro pueblo para ponerle a su servicio, mina e interviene en su vida cotidiana. Qué me dicen ustedes de la nueva moda de los McDonalds, por ejemplo, que han proliferado en Guatemala en los últimos 20 ó 25 años, en los

supermercados, en la forma de vestirse, en las formas nuevas de divertirse, de fumar, de beber, etc.; todas son formas que nos importan del país rector para poder aprisionar nuestra vida cotidiana.

Creo que la diferencia fundamental que hay entre el cristianismo y la religión maya, es que una es la religión de la palabra —se han dedicado a predicar la palabra, no la acción de Cristo— mientras que la otra religión, según palabras de los compañeros que practican la religión maya, la siento como la religión de la acción, que aspira a la felicidad concreta real, la del hombre en la Tierra.(*) El cristianismo es una especie de religión antiutópica: el hombre vive aquí para la muerte, para la felicidad que va a tener después de la muerte; se le censuran todos aquellos movimientos que intentan hacer algo en favor de una felicidad del hombre en este momento y en este mundo. También comparto lo de que no es tan fácil conciliar ambas cosas.

La palabra que se traduce de la Biblia (que es uno de los libros más manoseados de la historia) trae la esencia de un pueblo que no es el pueblo maya, es el judío, es decir, otro pueblo con otra visión del mundo, con otras palabras que reflejan otra forma de reaccionar, otra forma de expresar el afecto, otra forma de luchar, todo completamente distinto. Meter esas dos cosmovisiones juntas es algo muy difícil. Puede ser que a la luz de nuevas actitudes frente a la religión haya gente que esté ya reflexionando en aceptar una convivencia pacífica en la que cada uno encuentre el camino de Dios a través de la nominación que se le ocurra. La Iglesia Católica emprendió la tarea de dar los servicios religiosos en español y ahora hay grupos cristianos que tratan de servir y transmitir su palabra a través de la palabra mayance, lo que es mucho más peligroso, porque se está llegando al hombre que toma aquella palabra como verdad. Porque todos tenemos una mente formada a la luz de nuestra lengua, lo que se modifica cuando nos llega ese cúmulo de costumbres y de actitudes diferentes, como cuando nos hacen censurar al que se echó unos tragos de más (y mi religión me lo prohíbe) pero callar el hecho de que al hermano aquí lo están explotando y pisoteando.(**)

(*) **Nota del Editor:** Este párrafo y el siguiente son interpolaciones que vienen de una intervención anterior de la expositora durante la discusión planteada por Marco Antonio de Paz (Cfr. p. 145) acerca de si hay posibilidad de mezcla entre las religiones maya y cristiana. Ver la opinión de L. Samandú en la p. 208.

(**) **Nota del Editor:** Aquí termina la interpolación.

¿Por qué obligar a toda una nación indígena, por ejemplo la poqomam, a leer en su lengua sobre el comportamiento y creencias de un pueblo que vivió hace más de 2000 años en otro lado del planeta con condiciones sociales, climáticas, físicas totalmente distintas? ¿Por qué el conquistador obligó a la población americana a ocultar sus dioses, a renombrarlos, a desecharlos, si siempre les habían funcionado? Se traducen los textos bíblicos hebreos a las lenguas nacionales, pero cada pueblo es su lenguaje, el lenguaje es la identidad de un pueblo. Es criminal penetrar con un cúmulo de conocimientos diferentes en un pueblo, en su propia lengua, eso debería ser sancionado. El lenguaje nos impone un modelo de pensamiento que nos hace ver el mundo de una manera y no de otra. No hace mucho en Palín durante el desarrollo de un congreso lingüístico poqomam, un indio poqomam, un señor mayor, frente al pequeño público presente dijo unas palabras muy sabias: **"Nosotros los poqomames entendemos la castilla, sabemos de lo que nos hablan, pero sólo entendemos el mundo en poqomam"**. Si alguien quiere dominar a otro oblíguelo a aprender su lengua, luego lo tendrá en sus manos y hará con él lo que quiera.

Ya vimos entonces que el discurso religioso es: 1) unidireccional, 2) se fundamenta en la autoridad, 3) es retórico, se produce frente a públicos cautivos, no se produce espontáneamente, uno va a misa, al culto y hay que ir; parte de la vida cotidiana pero aísla al individuo de ella, enseña al hombre a ser diferente (no compartas, no tomes café, ni tragos, el cuerpo es malo, no hay que hacer el amor a menos que se vaya a concebir un hijo, etc.); maneja lo verosímil, que es persuasivo, que puede ser manipulado en beneficio del hombre, pero también para su domesticación.

Nos faltan aún algunos puntos que también son importantes y con los cuales pretendo cerrar esta brevísima exposición sobre las estrategias del discurso religioso.

Lo más grave del discurso religioso es el uso de alguna de las técnicas de desinformación que utiliza y que son tan comunes entre los periodistas. Primero, no siempre dice todo, calla muchas cosas (durante la dictadura militar argentina, por ejemplo, que cobró algo así como 70,000 víctimas, hubo pastores de diferentes denominaciones que asistieron a esas víctimas y sin embargo, nunca dijeron nada, callaron). Luego toman un texto de la Biblia, lo aíslan y elaboran todo un discurso sobre algo que en su verdadero

contexto podría significar algo totalmente distinto. Al respecto quiero decir una cosa que siempre me ha preocupado y es esto de las traducciones: creo que en las condiciones actuales de traducción sobre traducción, versión sobre versión, los textos originales deben estar a millones de kilómetros de distancia de los textos actuales.(*) No sabemos que quisieron decir en la Biblia, por ejemplo, todo el mito y el dogma de la Virgen María se basa en una traducción caprichosa de la palabra "mujer" o la palabra "virgen", que en hebreo antiguo es una misma palabra. Otro proceso de desinformación es tergiversar los textos y de ello es prueba la cantidad de versiones de Biblia que aún existen.

Por último el discurso religioso es entinemático (entinema es un silogismo que se reduce a dos premisas, por ejemplo: "pienso, luego existo", o a veces a una sola premisa y eso es peligroso). En primer lugar le da la impresión la escuha que está participando en el discurso y no es así. Se constituye por medio de sentencias categóricas que no siempre parten de la verdad. Los entinemas retóricos que utiliza algún tipo de discurso religioso se diferencian del entinema diálectico en que manejan elementos más inmediatos, más concretos, para el oyente; ésta es la causa de los que tienen más capacidad de persuasión, los que carecen de formación, porque hablan de lo que está más inmediato a los oyentes, resulta claro para los oyentes no sólo para sacar conclusiones de las cosas necesarias, sino para ver qué sucede de ordinario.

Una visión macro desde la Antropología presenta la antropóloga social Aura Marina Arriola.

Para empezar voy a dar unos conceptos operativos que nos sirvan de introducción al tema. Considero evangélicos a todos los miembros de las iglesias de origen protestante que en América Latina han tomado ese nombre, el cual incluye a presbiterianos, bautistas, metodistas, pentecostales, pero no a los Testigos de Jehová, mormones ni Adventistas del Séptimo Día. Las iglesias

---

(*) **Nota de la Expositora**: Por esa dificultad que presentan las traducciones, es que los hindúes le encomendaron al primer gran gramático de la historia, Panninni, que escribiera toda la gramática, semántica, sintaxis y fonética del sánscrito, para nunca tener que traducir el texto original ni siquiera en un sánscrito más moderno.

históricas o tradicionales se originan con la Reforma protestante en Europa en el siglo XVI, llegan a América Latina a través de ministros de Gran Bretaña, Suecia, Alemania, Italia, Norte América y otros lugares; son las iglesias evangélicas que aparecen en Latinoamérica en el siglo XIX como la Presbiteriana, Bautista, Metodista, Luterana Congregacional, Episcopal y otras, las tienen un alto nivel de organización interna y sus cultos son formales, predominan las clases medias entre sus miembros.

Iglesias pentecostales. Estas iglesias surgen a partir de las fisuras sufridas en las iglesias históricas, provienen de movimientos de avivamiento religioso acaecido en Norteamérica a fines del siglo pasado y principios del presente. Llegaron a México y a otros países hispanoamericanos a través de los mismos inmigrantes mexicanos que regresaron al país convertidos después de la Revolución Mexicana. Hoy día constituyen la mayoría de evangélicos en Latinoamérica (60 a70%). Estas iglesias están menos organizadas internamente que las históricas y se caracterizan por la espontaneidad e informalidad en los cultos, practican las manifestaciones del Espíritu Santo tales como el don de la sanidad y la glosolalia. Se caracterizan por practicar la doctrina fundamentalista. Pertenecen a este tipo de iglesias las Asambleas de Dios, El Evangelio Completo, la Apostólica de la Fe en Cristo, Jesús Universal Cristiana, Iglesia de Dios y la Profecía, Iglesias de Dios y muchas más. Predominan entre sus miembros las clases sociales bajas y ciertos sectores de las medias.

Iglesias protestantes marginales. Estas sociedades religiosas no son consideradas como parte de la gran familia evangélica (a pesar que comparten un origen histórico similar) debido a que sufrieron en su desarrollo importantes transformaciones, sobre todo internas y de organización, además de las variaciones en la doctrina, ya que poseen diferentes Biblias y/o literatura religiosa que no siempre coincide con aquélla de las iglesias históricas y de las pentecostales, lo que las ha distanciado aún más. Estas son la Adventistas del Séptimo Día, los Mormones y los Testigos de Jehová. Llegaron a los países latinoamericanos a fines del siglo XX. Estos movimientos religiosos están compuestos por las clases medias y bajas de las sociedades latinoamericanas. Según diversos estudios,

han tenido menos éxito en América Latina que los otros dos tipos de iglesias antes mencionadas.

Doctrina fundamentalista. El fundamentalismo se origina a principios de este siglo (1910-1920) en Norte América. Aparece como una reacción en contra de las iglesias protestantes modernistas y liberales, que declaran que la teología del protestantismo histórico no es incompatible con los descubrimientos científicos y con el conocimiento religioso, en contraste con los que serían llamados fundamentalistas o sectas fundamentalistas, quienes simplemente negaban la posibilidad de la existencia de conocimiento alguno como no fuera aquél derivado de las Sagradas Escrituras. Los modernistas por su parte se negaban a aceptar la autoridad de la Biblia como palabra infalible de Dios, tendían a interpretar ésta a la luz de la ciencia moderna y de la filosofía. Las iglesias evangélicas y especialmente las pentecostales, conciben la Biblia como palabra de Dios, como el centro vital de su doctrina, de la cual derivan todo el conocimiento para regular el comportamiento humano. Además cada Iglesia proclama poseer la verdad, en su propia interpretación, lo que ha ocasionado la multiplicación de este tipo de Iglesias y la atomización de las comunidades. La interpretación se hace generalmente fuera de contexto y por tanto se pierde la posibilidad de aplicar los conocimientos de la Biblia a situaciones concretas. El objetivo central del fundamentalismo es defender el principio de que la Biblia es inspiración Divina y autoridad absoluta, en tanto que la teología liberal aplica los conocimientos de la Biblia a los problemas concretos tomando en cuenta los diferentes contextos que se viven.

El primer punto que toco es el impacto del protestantismo en la sociedad latinoamericana. En primer lugar hay que precisar que la presencia de los primeros protestantes en el continente hispano-lusitano se da desde mediados del siglo XIX, cuando llegan los primeros vendedores de la Biblia de Gran Bretaña y posteriormente de los Estados Unidos.

Los primeros esfuerzos de proselitismo se vieron escasamente recompensados en nuestros países latinoamericanos, a tal grado que en 1900 (según la estadística que recoge Barret en la Enciclopedia del Mundo Cristiano), el porcentaje de protestantes en toda latinoamérica no había alcanzado el 1%. No es sino hasta los años

cincuentas del presente siglo que se inicia una relativa expansión del protestantismo en nuestros países. Entre 1950 y 1980 la población protestante se incrementa de 3 a 25 millones. Jesús García Ruiz, estudioso del protestantismo, estima que en la actualidad el 40% de la población es protestante. Según el Dr. Virgilio Zapata Ayala, autor de "La Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala", citado por la revista Crónica ("Guerra de Credos", 26 de enero de 1989) el 31% de la población es ahora evangélica y esperan que en el año 2000 sea por lo menos el 50%. Aunque no existe un registro estadístico en Guatemala que pueda confirmarlo, es generalmente aceptado que el mayor crecimiento de los grupos evangélicos se produjo durante los últimos años de la década de los setenta y en los primeros de la década de los ochenta; o sea que hay coincidencia de ese período de explosión evangélica con el desencadenamiento de la más sangrienta guerra contrainsurgente de la que tiene memoria el guatemalteco.

Hay que recordar que muchos guatemaltecos entraron a las sectas para defenderse de la represión. Este crecimiento del protestantismo guarda estrechas relaciones, sin duda alguna, no solamente con la acción misionera norteamericana que se intensifica a partir de la Segunda Guerra Mundial, sino que también se relaciona con las transformaciones económicas, sociales y políticas que a nivel interno experimentaron nuestras sociedades, siendo estos últimos elementos más determinantes que el aspecto misionero. El incremento del protestantismo se presenta al interior de situaciones coyunturales de crisis generales que afectan en forma muy variada y específica a los diferentes países de América Latina. Los fenómenos de migración, urbanización y modernización han estado asociados al crecimiento de sectas en las ciudades. Es indiscutible que las crisis socioeconómicas afectan a la sociedad en su conjunto, pero de manera más violenta y directa a las clases marginadas y que la proliferación de sectas fundamentalistas se da precisamente entre ellas.

El protestantismo es una religión occidental, que a diferencia de la cosmovisión mesoamericana o aquélla del mundo oriental, no se extiende a toda la vida del creyente en la misma forma en que lo hace la cosmovisión. Las congregaciones protestantes aparecen, se dividen, desaparecen y sus miembros a veces transitan de unas a otras; todo esto sucede a pesar de los fuertes mecanismos de atracción, porque el protestantismo es una religión que ofrece

soluciones a corto plazo, es más que nada una religión de salvación que no siempre es capaz de explicar el mundo y la vida en su totalidad, sin fragmentarios, a diferencia de la cosmovisión mesoamericana. Desde luego, como toda religión, el protestantismo también tiene potencialidad innovadora de transformarse, de refuncionalizarse y esta característica es la que explica en parte la formación y el crecimiento de las congregaciones.

Como ya dijimos, las sociedades religiosas de origen protestante, sobre todo las pentecostales, surgen como respuesta social a las condiciones generales de crisis que prevalecen en nuestro medio, pero que afectan más directa y violentamente a las clases marginadas o sectores informales. La primera característica de la marginalidad o informalidad, es la inseguridad económica crónica. El surgimiento de estos movimientos religiosos en nuestra sociedad se concibe como respuesta social, extendiendo esta última como alternativa ideológica que posibilita a los marginados, espacios para expresarse. Frente al control del aparato político, el aparato religioso se convierte en el modo esencial de expresión de los grupos sociales subalternos. Estos movimientos también se pueden expresar como una búsqueda de identidad de las clases marginadas dentro de una sociedad tradicional que se ha desquebrajado y de un Estado incapaz de proveerles esa identidad.

Desde luego, esta relación entre movimientos religiosos y espacios políticos no se da de una manera simple o casual, sino que intervienen en ella una multiplicidad de factores que le imprimen complejidad al fenómeno. Por un lado están todos aquellos componentes de la doctrina protestante que pueden entenderse como un denominador común que le da a todos estos movimientos religiosos una posición política particular que aparece como neutral. Por otra parte se encuentra la religión dominante de la sociedad, el catolicismo que aparece como enemigo común de todos estos movimientos religiosos. Por último, aunque no por ello el menos importante, está la relativa potencia que el imperialismo norteamericano impone en estas religiones de origen protestante.

Estas sociedades religiosas se caracterizan en lo político por una posición conservadora y de reafirmación del status quo; aunque se trate de movimientos religiosos disidentes, lo son solamente en cuanto a que se oponen a la religión dominante o religión del grupo hegemónico, pero no son disidentes en cuanto al Estado. Su potencial

de innovación que podría incluir proyectos sociales y particularmente políticos, se ve totalmente eliminado, con lo que su práctica religiosa resulta perjudicial para ellos mismos a largo plazo pero conveniente para el sistema político global. La doctrina protestante elimina toda posibilidad de considerar proyectos sociales como suyos, porque los cambios necesarios son a nivel individual y es a partir de estas transformaciones en los individuos que el mundo se transformará a su vez, en la medida en que los integrantes de estos movimientos religiosos buscan deliberadamente influir en los otros, los no evangélicos, y están propagando ideas que conducen a una no participación en las actividades colectivas políticas que les permitan a largo plazo transformar sus situaciones de marginados.

Por su parte algunos sectores del catolicismo no oficial han comenzado a incluir en sus prácticas religiosas proyectos de tipo social, a veces político, que disienten del sistema político global, como son las comunidades eclesiales de base. Esta forma de catolicismo resulta, por tanto, disfuncional o inconveniente para los intereses creados y ya no se puede definir como un aliado confiable de un Estado con tendencias autoritarias. Es aquí donde entra en juego el factor del imperialismo, el cual tampoco puede confiar plenamente en una Iglesia Católica como ideología conservadora, razón por la cual intensifica su apoyo a la propaganda de grupos protestantes conservadores. Esto se ha expresado claramente en el informe Rockefeller, a finales de los años sesenta y en el informe de Santa Fe del gobierno del presidente Reagan.

En cualquier sociedad dada, el campo religioso está compuesto por todas las formas religiosas que en ellas existen. El campo religioso en los países de elevada población indígena, como Guatemala y México, está formado principalmente por la Iglesia Católica, las iglesias protestantes y la religión prehispánica. La formación del campo religioso no es un proceso independiente del desarrollo histórico de la sociedad que los contiene, sino que más bien las interrelaciones específicas que se dan dentro del campo religioso son el resultado de los diferentes intereses de clases de la misma sociedad. Las iglesias protestantes y la religión prehispánica constituyen la religión dominada. La religión dominada representa los intereses de las clases marginadas y de los indígenas. Ocupan posiciones de inferioridad en ambas esferas, tanto del campo religioso como de la sociedad civil. Se encuentra con más frecuencia entre las clases más desfavorecidas de la sociedad, en los sectores

populares en general, en los suburbios y barrio pobres, zonas de campesinos indígenas. El líder religioso de este campo es considerado por Bordiu como un pequeño empresario de bienes simbólicos que realiza su labor fuera de las instituciones oficiales comúnmente aceptadas y aprobadas.

Cualquier religión dominada, por su mera existencia, es objetivamente contestataria con relación al monopolio de lo sagrado, es decir, de los sacerdotes. En el caso de la religión prehispánica (que podemos llamarla también cosmovisión) a pesar de ser dentro de este modelo teórico la religión dominada, se encuentra y actúa de manera diferente a la otra religión dominada, el protestantismo. Comparten esa posición de inferioridad frente a la religión dominante pero difieren en cuanto a su relación con el Estado. La cosmovisión del indígena se ha considerado como una amenaza, no solamente hacia el monopolio de lo sagrado sino que se extiende hacia el monopolio político, aunque no siempre sea manifiesta esta oposición. Como ya fue dicho, es una religión de resistencia. Desde la etapa de la conquista de México y Guatemala, ese Estado-imperio se impuso la tarea predominante de evangelizar a los indios con el fin de destruir su cosmología y reemplazarla por la ideología cristiana más acorde con el nuevo sistema de explotación. Desde la independencia de nuestros países, los gobiernos posteriores hasta el presente, han hecho lo mismo aunque utilizando cada día más sutiles estrategias, que sin embargo persiguen idénticos objetivos: integrar a los grupos étnicos o pueblos indios a la nación, destruyendo las culturas indígenas para transformarlas en una sola cultura nacional, más fácil de controlar y por ende de explotar.

Efectos del protestantismo en las comunidades. Para este tema me basé en el estudio de Patricia Fortuni "El Protestantismo y sus Implicaciones en la Vida Política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Morelia", realizado en septiembre de 1988. Ella se pregunta: ¿Qué elementos están presentes en estas nuevas religiones que no se encuentran en el catolicismo? Y da algunos puntos que son interesantes.

a). La membresía de los templos es generalmente pequeña, entre 20 y 60 personas. Esto permite a los participantes estar físicamente cerca los unos de los otros, cercanía física y social que ayuda a crear un sentimiento de pertenencia a una gran

familia en donde encuentra protección, seguridad y donde se comparten condiciones socio-económicas; en otras palabras, se integran a una comunidad capaz de concederles apoyo en su lucha cotidiana, pero esta es una comunidad que se diferencia del resto de la comunidad total global.

b). La distancia social entre el líder y los miembros es insignificante; incluso en los casos en que el líder ha cursado estudios, aún así continúa compartiendo un bagaje cultural, así como también condiciones sociales y económicas similares a las de la feligresía. Este factor permite al creyente sentirse excepcionalmente cerca de su líder y tenerle completa confianza; reconocer en el líder las mismas condiciones materiales que las suyas, proporciona al creyente alivio y confianza para participar del servicio.

c). La participación concreta se alcanza principalmente a través del auto-colectivo e individual.

d). Los miembros de la congregación pueden leer en voz alta la Biblia durante los servicios y, en ocasiones, ellos pueden incluso seleccionar qué leer.

Estos componentes del pentecostalismo, entre otros, llenan un vacío existente en nuestra sociedad. En este contexto la práctica religiosa proporciona al individuo respuesta sobre la vida, aquí y ahora y sobre la vida después de la muerte, dándole seguridad. Además les ofrece satisfacción y aprobación social, pues el creyente puede tener un estatus social alto en la congregación; por tanto estamos hablando de recompensa a dos niveles: personal y social. Estas recompensas han sido inalcanzables para ellos en el catolicismo tradicional popular o en la sociedad, ya que esta última ha privado a las clases marginadas de sus viejos valores y creencias, pero no ha sido capaz de darles a cambio compensaciones sociales o económicas. Nuestra sociedad tampoco ha facilitado o mucho menos fomentado el ejercicio político que permita a estos sectores de la población expresar sus necesidades.

Las iglesias evangélicas y especialmente las de tipo pentecostal están cumpliendo esta función, aunque las alternativas que ofrecen sean solamente para resolver problemas de orden inmediato, pues el proyecto ideológico no contempla transformaciones a largo

plazo o mecanismos que lo perciban. La misma Fortuni señala que carece de espontaneidad. En cuanto al contenido del discurso, también contrasta con el discurso pentecostal, pues según observó, los testigos tienden a ser abiertamente proimperialistas en su prédica. Los ejemplos que se utilizan para ilustrar casos de vida en los que la fe ha movido montañas tienen lugar en los Estados Unidos y entre creyentes que son norteamericanos.

Se exhorta a los creyentes a abandonar las ambiciones materiales o terrenales, reforzando en esta forma el conformismo entre ellos. Se invalida la ciencia por no estar basada en la fe, pero también se rechaza la sabiduría popular por no tener evidencia; su conocimiento empírico y sus creencias no se apoyan en la fe edificada en otras palabras, la fe que ellos detectan y enseñan es la única posibilidad que existe para tener éxito. Este último ejemplo, dice Patricia Fortuni, revela la poca estima y el desprecio que le tienen los testigos a la cultura indígena, en este caso, la que se refiere a las técnicas del cultivo, como si éstas pudieran ser menos eficaces por no estar concebidas en la fe edificada de los Testigos de Jehová. Es un discurso humillante que pretende borrar o transformar en despreciable el pasado histórico del creyente.

Carlos Garma en su tesis "Poder, Conflicto y Reelaboración Simbólica: Protestantismo en una Comunidad Totonaca", (México, 1983), señala que hay mayor acumulación de capital entre los totonacos protestantes que entre los católicos, que esta acumulación se da por medio del comercio de una auténtica ética del trabajo que exalta ciertas formas de conducta. En sus sermones y aun en sus conversaciones diarias los pastores no dejan de enfatizar la importancia del trabajo. Por otra parte los protestantes mismos enfatizan que no gastan como los católicos en fiestas y en el alcohol. Los miembros de los grupos protestantes en Istepeq, la comunidad totonaca estudiada por Garma, tienden a ser de los estratos medios y altos, (agricultores con pequeña propiedad, cafetaleros, poseedores de animales domésticos, y con mucha frecuencia, comerciantes); la importancia de esta última actividad para un gran número de familias protestantes se ha señalado vinculada con la existencia de una auténtica ética de trabajo que fomenta el ahorro y la acumulación de excedentes, integra el trabajo cotidiano a prácticas religiosas altamente valoradas, por ejemplo visitas a fieles en otras comunidades, lecturas de la Biblia, etc.

Los elementos que se han señalado permiten mostrar una interrelación entre el protestantismo y las relaciones económicas

capitalistas, pero con predominio y características netamente mercantiles dentro del sector protestante. El impacto del protestantismo sobre las relaciones políticas ha sido aún más profundo que los cambios que ha ocasionado la economía de Istepeq y por medio de ellos a sus fieles, interactuando con misioneros extranjeros, autoridades centrales, etc., formando de esta manera una red que abarca tanto sectores locales como regionales. Han roto así el monopolio que sobre el aspecto político tenían los mestizos del pueblo; la formación de los templos protestantes como grupos políticos autónomos ha debilitado considerablemente los patrones tradicionales de liderazgo que favorecían a los mestizos.

Como conclusión, señala Garma, es evidente que los grupos protestantes que analizó en la Sierra Norte de Puebla no han rechazado por completo todas las características de su cultura tradicional, sino que han retomado aquellos elementos que puedan ser reintegrados a las nuevas formas de cultura social que prescribe esta religión. Así mientras sus líderes ocupan nuevas posiciones sociales por fuera del sistema de cargo, desempeñan para sus grupos el papel de especialistas de la salud. La forma religiosa que hemos descrito es un protestantismo indígena resultado de un proceso sincrético, mediante el cual los adeptos totonacos de este culto han adoptado una denominación o denominaciones extranjeras, ajenas a ellos, a su propia cultura. Este es un factor importante para comprender por qué el protestantismo ha logrado arraigar y extenderse en ésta y otras regiones indígenas de México.

Para analizar los casos de comunidad y señalar la participación de los Estados Unidos en las iglesias, me refiero precisamente a la Iglesia de los Nazarenos, Iglesia Evangélica que practica el don de la sanidad, por lo que se le puede incluir entre los pentecostales, y está construyendo en el pueblo de Parrales, (Delegación de Tlalpan, Distrito Federal) la primera Universidad Protestante de México. Dicha universidad, que no tenía aún el registro ante la Secretaría de Educación Pública en 1987, es dirigida por un decano norteamericano-mexicano, con maestros norteamericanos y mexicanos, y además de dar la carrera de Tecnología, persiguen otras cosas, dar cursos de liderazgo para preparar a los jóvenes líderes de la modernización del Estado mexicano. Entre sus principales intereses está conocer la idiosincrasia del mexicano, basándose en estudios serios sobre el tema. Habría que seguir con

cuidado la influencia que esta universidad va a tener en México y los cambios que contribuirá a introducir en determinados sectores de la población mexicana, principalmente en los rurales de donde van a venir muchos de sus estudiantes y de las grandes urbes.

Para concluir podemos decir que las condiciones materiales en las que viven las clases populares de América Latina, esas dos terceras partes de la población total, son las razones fundamentales que propician que una porción de ellas encuentren en un nuevo evangelio un mensaje atractivo capaz de articular sus inspiraciones no realizadas, un mensaje que reduce y transforma estas aspiraciones en fines más concretos y aparentes pero alcanzables a través de la acción colectiva religiosa que se convierte en un fin en sí mismo y que invalida toda aquella conducta individual o colectiva que no persigue este mismo fin. Sería muy positivo estimular y promover la investigación de esta temática en forma de estudios que hagan énfasis en diferentes aspectos del mismo, por ejemplo, el análisis de la continuidad y discontinuidad de lo indígena y lo protestante.

Otros estudios podrían concentrarse en los efectos de estas religiones en el género femenino. Sería esclarecedor hacer investigaciones más específicas sobre los mismos tipos de Iglesia pero en diferentes congregaciones. Considero que para investigar esta temática, debemos contar siempre con elementos teóricos previos que nos permiten apreciarla mejor en la realidad, y así poder interpretarla con más certidumbre.

Es importante guardar especialmente en el estudio de la religión, una actitud de objetividad y respeto hacia los practicantes, es decir, tratar dentro de lo posible de abandonar viejos prejuicios comunes en marxistas ortodoxos que conciben a la religión *per se* como el opio del pueblo, prescindiendo de la investigación de realidades específicas.

Luis Samandú, antropólogo de origen uruguayo, egresado de la Universidad de Nijmegen, Holanda. Investigador del Programa Centroamericano de Investigación de la Confederación Universitaria Centroamericana - CSUCA, en el campo sociorreligioso.

Quiero exponer las principales estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala. El trabajo es producto de una

investigación realizada con el CSUCA(*) y la Universidad de San Carlos de Guatemala; durante 1987 y parte del 88 se hizo trabajo de campo en distintas regiones del país y trabajo documental. El trabajo del equipo socio-religioso del CSUCA lleva ya unos 6 u 8 años de labor y ha tomado los distintos aspectos de la religión en Centro América, en el contexto de los conflictos sociales de la región, para tratar de determinar con base empírica cuáles son las diversas funciones sociales que aparece cumpliendo la religión en esta parte del mundo. En un primer momento trabajamos sobre las comunidades de base y su aporte al proceso de cambio en todos los países centroamericanos, incluido Panamá; en una segunda fase, la de 1987-8, se hizo el trabajo sobre el fundamentalismo evangélico y estamos en este momento enmarcados en una labor investigativa comenzando con la religiosidad popular (éste es el término que todo el mundo entiende en general pero nosotros hablamos de las religiones populares) y tratamos de tomar tanto la dimensión hispánica como la indígena y la africana en Centro América.

Antes de meterme al tema quisiera hacer unas precisiones. En primer lugar decir cómo entendemos el planteamiento con el cual nos manejamos, que es bastante aceptado dentro de círculos críticos: la sociología de las religiones en Centro América y en América Latina. Nosotros tomamos el fenómeno religioso como una forma particular de conciencia social. ¿Qué es lo que significa esto? La religión presta sentido a la vida y al comportamiento de la gente en base a realidades trascendentes. La religión plantea una fuerza que está encima de los hombres (si está en el Cielo o está bajo la Tierra no es nuestra discusión) pero está por encima de su fuerza. Esta forma de conciencia particular determina una visión del mundo, cierto comportamiento hacia la naturaleza, hacia los otros hombres, hacia los conflictos, etc. Ahora bien, desde la sociología ¿cómo vemos la religión en la sociedad y cómo la podemos ubicar y analizar?

Hay tres aspectos fundamentales por los cuales se manifiesta lo religioso: el primero de ellos es el discurso, el conjunto de representaciones religiosas que los creyentes manejan (tampoco entraremos a discutir sobre si son verdaderas o son falsas, si están equivocadas o si es mejor el politeísmo que el monoteísmo); hay determinadas personas en la sociedad que tienen un sistema de representaciones que es coherente y que dice algo sobre naturaleza, sobre ellos mismos, sobre su relación con los demás, sobre su vida,

---

(*) **Nota del Editor:** Confederación Universitaria Centroamericana (Consejo Superior Universitario Centroamericano).

sobre la muerte. Esta no es la única forma pues sabemos que existen filosofías que dicen también lo mismo; cada uno de nosotros vive con cierto sentido sobre la realidad, pues de lo contrario no podríamos vivir. El hombre no vive en el caos, vive en una realidad que mínimamente tiene un orden. La cultura también da a los hombres un determinado orden que se recibe sin preguntarlo, es una forma de ordenar un poco nuestro funcionamiento.

En segundo lugar está el hecho de que los discursos no están en el aire, no son algo abstracto sino que se expresan en prácticas religiosas, en comportamientos muy concretos que podemos ver en ritos, en actitudes ante lo social, actitudes ante el sufrimiento, en prácticas que nos dicen "esta persona está creyendo en determinada cosa". Pero esas prácticas no son algo absolutamente espontáneo sino que tienen una organización y una estructura: en algunos casos no hay Iglesias pero hay sectas, en otros casos no hay sectas pero hay grupos, o un cenáculo, o sea que dentro de la iglesia la gente está organizada de determinadas maneras. Estas son cuestiones muy mínimas para ubicarnos en el terreno desde el que hablamos: no estamos hablando del plano teológico ni del plano político; tratamos de hablar del plano de las ciencias sociales y con estos conceptos básicos.

Un último concepto importante antes de entrar a otra consideración más concreta es que nosotros estudiamos la religión en la sociedad viendo actores e instituciones que en su interrelación forman un campo religioso, como podríamos hablar también del campo sindical, del campo de las cooperativas, etc., y que tiende a estructurarse según la estructura predominante en la sociedad donde existe. En una sociedad de clases ese campo religioso va a tender a reflejar esa estructura de clases y vamos a encontrar dentro de las religiones dominantes a sectores hegemónicos, sectores subordinados, etc. Eso es lo que las investigaciones enseñan. Ese campo religioso se forma a la luz de los conflictos sociales y de la estructura social, en el seno de esos conflictos pero a la vez incide en ellos; hay una relación dialéctica entre lo que la sociedad imprime a ese campo religioso y lo que desde dicho campo sale hacia la sociedad; de lo contrario no podríamos entender ni explicar, por ejemplo, dos fenómenos polares: Uno, que las comunidades de base o lo que se llama la Iglesia de los Pobres en Centro América, hayan tenido un efecto social, produciendo un cambio en esa visión del mundo religioso que lleva a comportamiento diferente. Y dos,

que los pentecostales, por ejemplo, ejerzan otra función social, ya que al apartarse de los conflictos lo hacen en función de una determinada concepción. El que esa concepción sea predominante o no, tiene mucho que ver con la dinámica interna de ese campo religioso.

El tema del Seminario es necesario ubicarlo en un contexto de religión y colonialismo; no estamos hablando de que una religión cualquiera se encontró con un grupo étnico cualquiera, sino estamos hablando del choque de religiones y grupos étnicos en el contexto del colonialismo, de empresas coloniales. Nosotros nos referimos mucho a los españoles, pero en Africa y Asia estuvieron los británicos, los holandeses, los portugueses, los belgas, los franceses, todos los cuales llevaron a cabo empresas similares, con algunas diferencias: a veces menos brutales, a veces más brutales, a veces la religión jugó un papel más marginal, a veces no, pero siempre hubo misioneros en estas avanzadas coloniales que generaron Iglesias, evangélicas o católicas. Incluso los antropólogos, aquéllos que trataron de interpretar toda la historia del mundo en función de Europa, se basaron en los misioneros, entre otros, por su información; fueron misioneros que les decían cómo come la gente, cómo vive, cuáles son sus relaciones.

Si nos ubicamos en el sentido de esa dominación cultural, advertimos que en la misma medida en que los pueblos son convertidos en colonias, sus dioses son convertidos en demonios, sus sacerdotes en hechiceros, sus prácticas en supersticiones. En la medida que se impone un orden y sus concepciones sobre el mundo, la cultura y la religión de los colonizados pasa a ser dominada, sus dioses como decíamos, se convierten en demonios. Con otras religiones no sucede tanto, pero sí el cristianismo con su visión globalizante y totalizante del mundo y de lo que sucede. Lo importante es que esto que se dio en las grandes empresas coloniales, se da también siempre que hay una situación de colonialismo interno, y ahí es donde tenemos que empezar a ubicarnos. Podríamos decir que en Guatemala hay una situación de colonialismo interno con respecto a determinado grupo; hay algunos grupos que tienen un lugar subordinado en función de rasgos socioculturales en la estructura social, además de su posición en la división social de trabajo. Las religiones cristianas (católicas o evangélicas) van a ser un factor colonial por más que se lo quiera ocultar y ésta es una primera consideración.

La segunda consideración es que generalmente el colonialismo va a plantear las cosas frecuentemente entre víctimas y victimarios, entre los "buenos" y los "malos"; desde el momento en que se habla de una religión dominante y otra dominada, quiere decir que ésta tiene un poder sustantivo que ofrece alguna resistencia por oposición al menos, frente a la religión dominante; entonces no hablaríamos tanto de religión dominante o religión dominada, sino de una cultura dominada, porque está en una relación de dominación, en una relación de poder. En esta resistencia por oposición (en el caso de América Latina en la época colonial, en el caso de Africa y Asia en la época de la lucha anti-colonial hace muy pocas décadas) aparece el movimiento religioso vinculado a grupos étnicos, a los pueblos autóctonos, que cumple una función de enfrentamiento al poder colonial, que reivindica sus dioses y por eso es subversivo, aunque no tenga ningún proyecto político. Es subversivo porque está reivindicando sus dioses que habían sido calificados como demonios, es decir, está rehabilitando al Diablo. Esta es una segunda consideración y podríamos hablar de algunos casos de Africa, concretamente del Congo, donde elementos evangélicos fueron tomados para dar forma a un sincretismo con elementos africanos originales y se gesta un movimiento que cuestiona el poder colonial. Entonces puede darse esa función que nos lleva a pensar que las religiones dominadas y la cultura dominada tienen un poder en estado potencial que puede ser activado; que no son víctimas, que no son objeto, como podríamos decir de un cenicero que se lo mueve de aquí para allá. Hay un elemento de poder, pues aunque haya un desbalance y desequilibrio brutal en el mismo.

Una cuestión medular que ha estado aquí es lo que ha caracterizado a las misiones protestantes que llegaron a Guatemala a fines del siglo pasado y principios de éste: Tenían un doble objetivo, el de evangelizar y "civilizar". Debería analizarse cuál era la visión del mundo que vino con las misiones protestantes (porque hablamos del protestantismo, del evangelismo, pero hay diferencias fundamentales entre el protestantismo norteamericano y el europeo, entre una Iglesia histórica y una iglesia pentecostal). Las corrientes que vinieron acá se alimentaron del fundamentalismo protestante que prende en Norteamérica en el último cuarto de siglo pasado, pero en un momento particular de la historia norteamericana, en el del despegue del capitalismo salvaje, donde la sociedad norteamericana sufría grandes y profundos cambios pues con el desarrollo técnico y económico vinieron problemas sociales, se

rompieron estructuras de valores, se favorecieron procesos de secularización, vino el problema de urbanización y el de hacinamiento en las ciudades.

Frente a ello aparecen distintas respuestas desde el protestantismo y se dio incluso un evangelismo social que tuvo una posición para enfrentar esos problemas con otra óptica. La corriente al fin predominante va a ser el fundamentalismo; el fundamentalismo de Norteamérica plantea la estabilidad social a partir de la estabilidad individual: vamos a tener una sociedad mejor estructurada si los hombres viven mejor, si están más estables, más estructurados, una sociedad basada en una vida laboriosa y austera, regida por valores morales tradicionales y por una estrecha relación del individuo con Dios; esto es lo fundamental y entonces se produce una cuestión muy extraña en la cual se mezclan dos cosas: por un lado, el elemento de progreso, de desarrollo (en ese sentido se apoya en el liberalismo) y por otro lado un modelo de sociedad y un estilo de vida pre-capitalista, que es lo que se funde en la concepción fundamentalista. Para leer una cita de uno de los autores que han estudiado este tema: "Esta mentalidad representa la cultura norteamericana alrededor de 1830 en actitudes hacia la vida rural, industria, tecnología y capitalismo. Los norteamericanos de mediados del siglo XIX podían idealizar a la República Agraria y al pequeño agricultor autosuficiente, mientras que al mismo tiempo promovían el mercado y la producción en función del beneficio económico". Eso estaba metido allí adentro de la idea fundamentalista.

Pero hay una segunda vertiente que alimenta el fundamentalismo y que es la que viene a Centroamérica: cuando comienza el período del "Destino Manifiesto", se proclama que los Estados Unidos tienen un "deber" hacia sus hermanos del sur, tienen la "misión" de llevar el progreso exportando un modelo económico y político, lo que significaba contribuir a la expansión de la industria y el comercio norteamericano. Para el protestantismo fundamentalista, esta segunda vertiente confluye y entonces vienen con el planteamiento de venir a hacer un bien, venir a exportar algo que dio resultado en los Estados Unidos, que como ha producido progreso, entonces hay que exportarlo. Otro autor dice así: "Fe, bienestar y progreso que los padres peregrinos llevaron a América del Norte... había de aparecer realmente como un acto de amor al prójimo el hacer partícipe a los pobres vecinos del sur del Río Grande de las bendiciones de la fe protestante."

Se junta entonces la empresa religiosa con la empresa de expansión nacional; en el planteamiento de las misiones protestantes, estos dos elementos se cumplen: cristianizar significaba civilizar y civilización se entendía entonces como un proceso técnico-material, por un lado y por otro, como estilo de vida particular, individual y social que era animado por normas de la moral puritana, una corriente protestante europea que más bien se fija en conductas morales muy específicas y que plantea un código de sanciones para comportamientos muy concretos de la vida: el puritanismo. Había que fundamentar, había que darle estabilidad al individuo y al individuo se le da estabilidad dándole las reglas claras: usted no puede fumar, usted no puede tener dos mujeres, usted no puede usar joyas. Pero esa moral puritana procedía de un plan dispuesto por Dios, de una vez para siempre y para todos los hombres y que estaba en la Biblia; aquí encontramos lo medular, el sustento para el fundamentalismo. Por un lado aprobaban ese progreso técnico y material, y por otro un estilo de vida que tenía arraigo en la Biblia y que Dios había dicho que era la forma de vivir de todos los hombres, y por eso los norteamericanos habían sido exitosos en su desarrollo económico.

Sería interesante apreciar de qué manera esta visión del mundo así articulada, coincidía y correspondía con los intereses de los sectores liberales del último cuarto de siglo en la sociedad guatemalteca, con la relación siempre establecida entre Barrios y los protestantes. Si priorizamos el elemento de visión del mundo, allí se ha producido el choque fundamental planteado a nivel de los discursos que ordenan los comportamientos que rigen las prácticas, las organizaciones religiosas. Allí se ha establecido el choque y allí se establecen las relaciones de dominación entre religiones dominantes y dominadas. El evangelismo ha ensayado diversas estrategias para vérselas con este choque, pero lo más importante y donde éstas han sido radicales desde hace cien años hasta la fecha, ha sido en lo que tiene por objeto desarticular el universo simbólico.

Vamos a ver en las iglesias evangélicas qué es lo que hemos sacado de las entrevistas, qué es lo que predomina sobre el indio. El protestantismo plantea —y es una reivindicación de la genuina tradición protestante— la igualdad entre todos los hombres, pero dentro de una concepción particular del hombre: la Occidental y la cristiana, por lo que debemos tener en cuenta que significa la igualdad de todos los hombres con el hombre Occidental y cristiano.

Decía un pastor guatemalteco un año atrás: **"la diferencia entre un cerebro gringo y uno negrito e indígena no se encuentra en el cerebro en sí, ya que son iguales, sino que el gringo sabe utilizarlo y los otros no; independientemente de la cultura, todos somos iguales"**. Esto es lo que decía el pastor, pero lo que está detrás es: **"todos somos iguales, pero algunos somos más iguales que otros,(*) dependiendo de la cultura"** Ese es el planteamiento de fondo.

¿Qué se entiende por cultura en los medios evangélicos en general? Para un pastor indígena, el lenguaje, la vestimenta, algunas artes y costumbres; su opinión (corroborable con abundantes citas de nuestro trabajo de campo) acerca de las cosmovisiones y de la concepción maya de lo sobrenatural es que eso ya no es cultura, eso es paganismo, idolatría, ignorancia. Como concepto muy operativo de cultura que hemos manejado en esos trabajos está el de definir cultura, a nuestro modo de ver, como un modo particular de vivir de un pueblo y de concebir el mundo, el entorno natural y social resultante de sus relaciones durante varias generaciones con su entorno natural y sus miembros entre sí.

Esta cultura, este modo de vivir y de concebir el mundo está constituido por tres dimensiones inseparables: una dimensión material, transformación de la naturaleza; una dimensión social y un cuerpo de representaciones que presta sentido a las relaciones de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre sí. Sin este alimento simbólico no podríamos hablar de cultura, pero tampoco podríamos hablar de cultura si no hay bases materiales para eso. Si partimos de esto vemos que en la definición implícita o explícita de algunos pastores, se separa la dimensión simbólica de las demás; se separa y se habla de las vestimentas, el lenguaje (es la única dimensión simbólica que se permite, pero por razones instrumentales), algunas artes, cómo comen, cómo se casan, todo en forma desvinculada, desarticulada. La suma de estas cosas harían la cultura, exceptuando todo elemento simbólico.

Entonces, todo lo que se separe de esa visión del mundo, de ese plan, de ese estilo de vida que está contenido en la Biblia de una

---

(*) Nota del Editor: Evocándose en esta frase el célebre aforismo del escritor británico George Orwell en su punzante fábula política "Animal Farm".

vez para siempre y para todos los hombres, es materia contaminada, es elemento idolátrico, pagano. Todo ha sido programado, sólo hay una forma posible, las otras son desviaciones de la única forma. Tal concepto de cultura hace imposible cualquier acercamiento objetivo a culturas distintas a esa. En la teología, en la concepción evangélica predominante en Guatemala, no existe un concepto de cultura que sea autónomo de la Biblia, y esto hace difícil cualquier relación.

Vamos a entrar entonces a hablar de las estrategias evangélicas. Con esta armazón llegan las misiones en 1896; el primer presbiteriano, el pionero, vino antes, pero la misión comenzó a fines de siglo con los presbiterianos, la Misión Centroamericana, los cuáqueros, los nazarenos, y hay otras cuatro o cinco más que forman el núcleo inicial del protestantismo en Guatemala. Más adelante llegarán las principales Iglesias pentecostales que hoy conocemos, las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios que llegan en los años treinta; la primera mitad de este siglo está en las manos de estas pocas denominaciones e Iglesias, y es importante verlo así porque el crecimiento actual del evangelismo en Guatemala (y dentro de los grupos étnicos) no sería explicable sin ese trabajo de infraestructura de las organizaciones pioneras del evangelismo.

Las iglesias pentecostales actuales han seguido la trocha abierta por el evangelismo en el mundo indígena, y eso debemos enfocar. Las misiones se insertan primero en el medio ladino, sobre todo en las ciudades de la parte nororiental (para el lado de Livingston llegan los nazarenos donde hay población negra y elementos protestantes). Poco a poco se van extendiendo a las zonas indígenas, pero allí se encuentran con el problema de que llegan con el mismo tipo de concepción que los españoles de hace cuatro siglos, aunque con algunas diferencias muy importantes. Por un lado no tenían el poder militar o de represión abierta que utilizaron los españoles: no podían entrar bautizando con la espada. Otro hecho a tener en cuenta es que los protestantes al llegar a Guatemala se insertan en el campo religioso como un grupo subordinado, pues el campo religioso estaba bajo la hegemonía católica; aunque la Iglesia Católica había sido retirada de grandes sectores, había perdido su personalidad jurídica y toda una serie de factores que hacia los años setenta la tenían muy débil, lo cierto es que a nivel de las conciencias se mantenía una raíz católica muy fuerte.

El protestantismo es lapidado al principio, como en otras partes de América Latina, y en ese sentido no están en la misma

posición que los españoles de hace cuatro siglos, porque éstos vinieron con el poder, entraron evangelizando, bautizando y matando. Esas son dos cosas que hay que tener en cuenta porque se van a encontrar con el mismo problema de los frailes, es decir, con grupos sociales cuya historia y cultura era no sólo distinta, sino antagónica a la del planteamiento hispánico en el caso de la Colonia, y para los protestantes, grupos sociales que para ellos serán "pagano-cristianos" a los que había que evangelizar. Pero entonces otro problema estaba en que una de las revoluciones de la Reforma Protestante era colocar la Biblia en manos de creyentes y eso es muy importante tener en cuenta. Esto quiere decir que toda religión tiene una mensaje que ofrece la salvación que está encerrada en la Biblia.

En la medida en que la Iglesia Católica había cerrado los canales de acceso a la Biblia, ésta estaba en manos del cuerpo clerical; el protestantismo rompe eso y es una de sus grandes revoluciones, ya que la Biblia pueden leerla todos los creyentes, y hay libre interpretación de ella; tenemos que ubicarnos y decir que en la Iglesia Católica está todo regulado, no hay libre interpretación de la Biblia. En el protestantismo sí, pero eso que fue lo revolucionario, sería también un elemento de debilidad porque habría de facilitar su división. Si los protestantes querían evangelizar, tenían que entregar la Biblia, pero para entregar la Biblia se encontraban con que había una veintena de idiomas indígenas y que además la gente castellanizada era analfabeta; esto los lleva a desarrollar lo que yo he llamado estrategias pues al no poder usar la violencia, tenían que usar elementos de convicción frente a culturas que no tenían nada que ver con lo occidental. En el transcurso de este siglo, los caminos utilizados vinieron a ser como patrones de interrelaciones establecidas entre las poblaciones indígenas y las Iglesias protestantes alrededor del juego de demandas y ofertas religiosas. Como decimos, la religión ofrece bienes de salvación y el grupo de creyentes potencial o real está demandando deter-minados bienes de salvación, que pueden coincidir o no con él.

Voy a considerar tres estrategias fundamentales. La primera de ellas es la traducción del Nuevo Testamento a las lenguas autóctonas; la segunda es la formación de líderes indígenas como agentes evangelizadores de sus propios hermanos de etnia; la tercera es el ataque frontal a costumbres y tradiciones indígenas.

Para traducir el Nuevo Testamento a las lenguas autóctonas, los evangélicos se encontraron con el problema de todo un mosaico

de idiomas indígenas que los llevó a realizar bastante rápidamente la traducción ya en 1919 con Cameron Townsend que fue de la Misión Centroamericana y uno de los fundadores del Instituto Lingüístico de Verano. Posteriormente comenzó con la traducción del Nuevo Testamento al kaqchikel, algo que se vería concluído diez años más tarde. Se ha mencionado que sólo la Misión Centroamericana había traducido, hasta la actualidad, el Nuevo Testamento a cinco lenguas indígenas, (kaqchikel, chuj de San Mateo, q'anjob'al, mam de Huehuetenango y mam de Ostuncalco).

Los nazarenos por su parte, en Las Verapaces, comienzan con la traducción que requirió de lingüistas un trabajo muy paciente, pues hubo que crear alfabetos y diccionarios de los idiomas indígenas. Según agentes católicos actuales, las traducciones realizadas fueron de muy buena calidad, lo que no quiere decir nada con respecto a los contenidos manejados allí, lo que es otra discusión. Desde 1952 a la fecha el Instituto Lingüístico de Verano se ha tomado la tarea de traducir la Biblia a prácticamente todas las lenguas autóctonas. Con la traducción de la Biblia el protestantismo salta la valla étnica y se coloca al interior de un sistema simbólico neurálgico como es el idioma.

Por el contrario, la Iglesia Católica que tuvo en las primeras décadas de colonia un trabajo de enculturación manejando los idiomas indígenas, ya desde el arzobispo Cortés y Larraz en el siglo XVIII, los curas no hablaban las idiomas indígenas, situación que sólo se va a revertir y retomar sistemáticamente en este siglo, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Incluso en estos momentos hay alguna diócesis católica que exige a sus agentes pastorales el manejo de alguno de los idiomas indígenas de esa diócesis. Pero en ese sentido los evangélicos avanzan muy rápidamente, pues en el curso de treinta o cuarenta años, saltan las vallas étnicas, se meten dentro del idioma y ya trabajan desde allí adentro, en categorías de pensamientos que son propios de la etnia. Así es posible realizar una labor de desestructuración de universos simbólicos en un grado que no lo pùdo hacer el catolicismo, cuya evangelización fue una cuestión mucho más superficial, y por eso resultó en sincretismo.

Un segundo punto importante en esta estrategia de penetración y expansión evangélica es haber entregado a los creyentes la fuente donde estaba encerrado el mensaje de salvación; tanto en la Iglesia

Católica como en la Evangélica, el creyente ya no depende absolutamente del pastor o del cura para leer y pensar lo que él quiere sobre su fe. Hay un grado de autonomía que adquiere y que no lo tenía dentro de la religión católica. Los nazarenos en los años cincuenta salían con un auto y un disco donde habían grabado en q'eqchi' grandes partes del Nuevo Testamento; iban a las plazas, por lo general atrás de la iglesia católica, y desde allí hacían la guerra al catolicismo. Se amontonaba la gente a escuchar en q'eqchi' algo que ellos no conocían, que lo decía la Biblia y que los curas nunca les habían dicho. Un nazareno sobre los años setenta decía: **"la gente quedó más o menos informada, se fueron dando cuenta de la diferencia entre la fe que ellos tenían y la nueva, empezaron a interesarse en aprender a leer, querían saber cómo leer eso que estaba en q'eqchi', había más aceptación; la gente ya no tenía miedo de que nosotros, extranjeros, fuéramos a evangelizarlos porque el mismo extranjero ya se estaba identificando con ellos, hablaba su idioma, ya conocía su cultura y sabía su idioma, ya no tenían miedo, así que ése fue un paso muy seguro para la introducción del evangelio entre la gente indígena".** Los nazarenos que entraron a trabajar en las Verapaces en 1984, fueron la principal organización evangélica protestante.

Un pastor kaqchikel dice algo similar, **"pues al principio yo no entendía ni qué era la Biblia porque nunca la había leído; había leído muchos libros de catecismo pero nunca la Biblia, nos habían enseñado que no podíamos leerla porque hacía mal, aun dentro de la familia no se podía leerla".** Esto es para dar una idea de la revolución que significó esto que en general lo pasamos por alto; es muy importante aprender citas bíblicas de memoria en su idioma, con sus categorías, con su sistema de pensamiento. Un presbiteriano q'eqchi' dice: **"los católicos antes, está cerrada de una vez la Biblia para todos; no predican, tal vez lo predica el cura en su lenguaje, tal vez latín o tal vez español, inglés, nadie puede entender, por eso a la gente sólo le gustaba el trapiche, el jugo de caña, sólo eso le gustaba a la gente".**

Pero entonces vino el paso de empezar a distinguir lo bueno de lo malo, y comienza a caer sobre aspectos de la cultura de los grupos étnicos, la norma de lo que es bueno y de lo que es malo, pero tal norma no viene dicha en inglés, no viene dicha en español, sino en el propio idioma y está en el Libro Sagrado donde se encuentra el mensaje de salvación fundamental. Esto es un aspecto muy serio

que no lo vamos a agotar aquí, pero había que presentarlo porque en general se pasa por alto este hecho fundamental de entregar a los creyentes el margen de autonomía que no tenía en la Iglesia Católica; pero por el otro lado y al mismo tiempo, este control mayor que puede ejercer sobre el Libro Sagrado, será un factor más que posibilite las divisiones en Iglesias y comunidades, lo que es el Talón de Aquiles de la libre interpretación de la Biblia en medios evangélicos. Por lo tanto se producirán divisiones con mayor facilidad dentro de las Iglesias evangélicas que dentro de la Iglesia Católica, la cual mantiene un control muy estricto sobre la Biblia.

Los evangélicos realizaron todo esto en las principales Iglesias, no por recuperar una cultura ni un idioma, sino por motivos de eficiencia. Con ese mismo criterio, en aquellas etnias donde el español estaba más difundido, no tradujeron el Nuevo Testamento o lo tradujeron mucho más tarde, pero en aquellas otras donde el español no estaba muy difundido fue donde comenzaron las traducciones, lo cual quiere decir que el criterio eficiente de cómo evangelizar a más gente en el más corto tiempo era el punto de vista, y no el de un respeto o reconocimiento de las culturas autóctonas y de su valorización. El único aspecto que respetaron fue el del idioma dentro de la dimensión simbólica porque es vehículo importante para transmitir el mensaje. En este sentido los misioneros norteamericanos fundadores y por muchos años gestores del evangelismo en Guatemala, con algunas pocas excepciones, se asemejan a los frailes que acompañaron a Pedro de Alvarado en el Siglo XVI; ambos trajeron consigo un modelo de sociedad y cultura que explícita o implícitamente significa el menosprecio de sociedades y culturas autóctonas, unos con el sueño imperial de una España católica y triunfante, los otros con el optimismo de un capitalismo pujante sometiendo economías y homogenizando culturas bajo los valores universales del mercado.

Esta era la primera estrategia. La segunda que habíamos mencionado era la capacitación, la formación de un liderazgo indígena, lo que también comenzó muy rápidamente. Ya en 1923 en Panajachel se forma la primera institución, el Instituto Bíblico Robinson, que lo forma también el señor Townsend y lo dedica a la formación de líderes kaqchikeles evangélicos y cuyos estudiantes trabajarían en toda esa región de Santiago Atitlán. En los años cuarenta y cincuenta la mayoría de las denominaciones evangélicas contaba con sus institutos de capacitación para estos grupos étnicos,

donde además de cursos bíblicos se ofrecía entrenamiento en oficios agrícolas y técnicos. Los efectos de esta estrategia se vieron y se verán en los setentas y ochentas, y pienso que no podría entenderse la explosión evangélica de las últimas dos décadas, que tanto ha llamado la atención y ha preocupado, si no hubiera existido una capa de líderes nativos autóctonos que con una experiencia larga de trabajo en los medios indígenas, es decir en su propio medio (los k'iche's con los k'iche's, los kaqchikeles con los kaqchikeles) lo que sirvió como infraestructura y como elemento fundamental para la expansión evangélica (por lo menos parece haber una relación muy fuerte). Otro pastor q'eqchi' dice, en cuanto a esto: **"Especialmente cuando somos líderes q'eqchi's conocemos mejor a nuestra gente, tanto en lo cultural como en el aspecto religioso, como conocemos el transfondo nuestro y las alternativas que nos viene a presentar el cristianismo; entonces procuramos que ellos entiendan que la única alternativa para nosotros es echar mano de este cristianismo".**

Actores religiosos que conocen desde dentro y están operando dentro de los marcos culturales con los códigos culturales de los grupos étnicos, no son el estereotipo del misionero yanki, de aquel rubio de lentes que venía a caminar en forma rara; son los mismos integrantes de los grupos étnicos que están trabajando desde hace décadas dentro de los grupos étnicos. Cuando una familia se hace evangélica, especialmente el padre o la madre, se les visita, se les enseña a orar y se les lleva al culto religioso a su casa donde invitan a sus vecinos y parientes para que oigan. Otro factor es la cohesión de la familia: entre los q'eqchi's el lazo familiar es fuerte, ellos se comunican y es así como se ha ido ganando gente para el evangelio. Parece que ha existido un trabajo de promoción de líderes indígenas evangélicos desde hace largo tiempo, el cual no ha de haber sido visto como una opresión por parte de los actores indígenas. En el evangelio la gente que pasó, que fue capacitada, que llegó a ser pastor, que en fin, sentía que era promocionada , sintió que se liberaba de una serie de cadenas y que dejaba de ser el "indito" al que la sociedad ladina lo había obligado.

En este sentido pensamos que esta labor fue percibida como beneficiosa dentro de los grupos étnicos donde se implantaron las principales iglesias evangélicas; reiterando: no fue visto como una opresión. Sí tenía todas las aristas de la opresión, de lo impuesto,

aunque muy bien limadas, pero al mismo tiempo que esta estrategia dotó al campo evangélico de una tremenda capacidad operativa, de la misma manera potencializó contradicciones resistentes a nivel local de las comunidades indígenas con efectos que no siempre fueron positivos para las comunidades.

Las viejas Cofradías católicas ya en los años cincuenta habían comenzado a fracturarse con el surgimiento de grupos económicos dentro de las comunidades que trataban de compartir el poder político y social local —hecho que se presenta en el libro de Falla y en el de Cabarrús(*)— pero en el cuarenta y cincuenta la Acción Católica y los evangélicos son dos actores nuevos también con matriz religiosa, que aparecen en escena, y que crean los conflictos o hacen madurar los existentes. En la medida que evangélicos y católicos reformados van tomando posiciones, el liderazgo evangélico sufre su Talón de Aquiles nuevamente, al subdividirse y fragmentar a las comunidades religiosas en varias unidades; se comienza a enfrentar cada vez más al hermano de una Iglesia a otra, de un grupo a otro (probablemente no es algo que se note o que sea posible dentro de los católicos, pero sí dentro de los evangélicos) y rápidamente un líder puede formar una Iglesia y es considerado en el mismo nivel del párroco del pueblo.

Un ejemplo muy claro es el de Almolonga: es un municipio que experimenta un desarrollo económico enérgico alrededor de la producción y la selección de verduras y flores, y por el cual se han formado diversos grupos económicos: dueños de tierras, comerciantes, transportistas, trabajadores rurales, etc., que conforman cierta estratificación de clase. Casi simultáneamente en pocos años aparecen veinte iglesias evangélicas, y no fueron precisamente producto de misioneros que vinieran de fuera, sino que los mismos almolongueños salieron a buscar Iglesias afuera. Esto fue porque dentro de la Iglesia Católica, los conflictos de la

---

(*) Nota del Editor: En el caso de Ricardo Falla, puede estar refiriéndose a la obra "Quiché Rebelde", editada y reimpresa respectivamente en 1978 y en 1980 por la Universidad de San Carlos. En el caso de Carlos Rafael Cabarrús, puede mencionarse un estudio que aunque no se refiere directamente a la asociación entre cambio socioeconómico y Acción Católica contra Cofradías, ilustra sobre diferenciación socioeconómica, capitalismo y estratificación étnica en Panamá y Guatemala. Cfr. "La estratificación, pista para la intelección de los grupos étnicos" (en Ricardo Falla: "El indio y las clases sociales". Panamá, Centro de Capacitación Social, 1979).

comunidad no se resolvían dentro de las Cofradías ni dentro de otras estructuras católicas; había que buscar nuevos ámbitos, nuevas bases de poder y esas bases de poder las encontraban en nuevas Iglesias evangélicas. En otros poblados puede verse lo mismo: En 1966, en Santiago Atitlán (con16,000 habitantes) había cuatro denominaciones evangélicas y en la actualidad suman veinte ya. Es decir, un aspecto que ha facilitado el protestantismo es la formación de líderes.

Otro aspecto interesante con la capacitación de líderes es el surgimiento interno de tendencias de indigenización de dichas iglesias, al aparecer grupos de creyentes organizados según criterios étnicos que forman dentro de la Iglesia una corriente (como es el caso de los presbiterios maya-k'iche'). Eso se da sobre todo en las Iglesias viejas que han vivido en los últimos años un proceso de nacionalización. Esta segunda estrategia ha sido bien acogida en ciertos medios indígenas por aquellas personas que aspiraban a zafarse de la estructura social tradicional de rígida jerarquía. En este sentido, el protestantismo ofreció posibilidades reales de promoción y de ascenso a nivel local, mostrando ser más eficiente en este terreno que el catolicismo al generar estructuras de liderazgo local que de forma relativamente rápida pueden competir con las estructuras tradicionales o incluso sustituirlas. Pero debido a las características propias del protestantismo con la interpretación libre de la Biblia, se facilita la ruptura de ese liderazgo y la formación de nuevos liderazgos, fenómeno éste que ha contribuido a debilitar las comunidades frente a los conflictos sociales y políticos que han vivido en los últimos años. Es muy probable que numerosos líderes indígenas evangélicos hayan cumplido una importante función durante el período reciente de violencia política, multiplicando discursos desmoralizadores por una parte, y provocadores de divisiones por la otra. Al interior de una Iglesia, la aparición de un liderazgo indígena consciente de su condición de grupo étnico parece darle dimensiones no previstas a la participación de los indígenas en las Iglesias protestantes, lo que estaría indicando la ambigüedad que encierra esta estrategia protestante que no es definida exclusivamente por las dirigencias de las Iglesias, sino por toda la capa de líderes indígenas en las Iglesias más antiguas donde pueden llegar a contar con una importante cuota de poder.

Por último, y como tercera estrategia evangélica, señalaremos el choque frontal que se ha dado con la cosmovisión maya-política.

El evangelismo es muy radical y exige en la conversión una serie de cambios en el creyente de los cuales el principal es el abandono de muchos aspectos de su mundo ancestral y una rigurosa resocialización según la nueva fe; la persona tiene que socializarse de nuevo. Pero en este terreno es donde más resistencia han encontrado, una resistencia pasiva por el momento. Este choque ha dado lugar a tres actitudes del protestantismo frente a las creencias prácticas e instituciones indígenas: Una actitud de erradicación, otra de sustitución y otra de transacción. (Debe aclararse que estas son hipótesis salidas de nuestro trabajo; tienen base empírica pero solamente son todavía hipótesis útiles para futuros trabajos). Estas tres estrategias son como tres círculos concéntricos; la cercanía o lejanía del centro refleja el grado de peligro que representan las creencias y prácticas indígenas para el núcleo doctrinal evangélico.

El protestantismo ha sido implacable en lo que respecta a erradicar de la conciencia y del comportamiento indígena aquellos elementos antagónicos a la doctrina y a la moral evangélica. En este sentido se debe hablar de una política aplicada con rigor y en forma pareja con todos los grupos étnicos partiendo del concepto de cultura que ya veíamos. Una cosa distinta ocurre con ciertas creencias y prácticas católico-mayas que parecen mimetizarse dentro de otras de contenido similar del evangelismo, particularmente de los pentecostales. En este caso se produce una suerte de sustitución, puesto que bajo formas nuevas, aquellas prácticas y creencias continúan cumpliendo similar función para los creyentes que las que tenían antes. Por último, se puede apreciar que algunas tradiciones y costumbres indígenas son toleradas, aunque con modificaciones y límites, o van siendo paulatinamente aceptadas por las dirigencias evangélicas después de haber estado prohibidas durante mucho tiempo. En este sentido es que hablamos de transacción, ya que el grado de tolerancia depende, en buena parte, del peso que tienen los indígenas dentro de una Iglesia determinada.

Desarrollando e ilustrando lo anterior: En el centro de erradicación absoluta, donde los evangélicos son radicales es contra lo que tiene que ver con mitos y cultos que atribuyen a la naturaleza una cualidad divina, que implican el sacrificio de animales, la quema de candelas, la utilización de cuevas como centros ceremoniales, etc. Allí hay una oposición implacable. Para ilustrar esto, tres testimonios, un kaqchikel y dos q'eqchi's. Dice un q'eqchi' presbiteriano: **"nosotros no rezamos ni al cerro, ni a la luna, ni a las**

estrellas, ni al sol, nosotros creemos que son hechos por Dios, creados por Dios. Ahora creemos que hay un Dios; antes cuando mirábamos una cruz grande nos arrodillábamos ante Dios el Cerro, así como ése.(*) Lo poníamos como Dios, era una creencia, pero ahora no". Un q'eqchi' pentecostal: "Hay muchas cosas que la gente practica en lo religioso que tenemos que borrar, porque aquí en las Verapaces es donde existe más la superstición: aquí creen en espantos, creen en muchas cosas, en el matrimonio, existen muchas cosas raras, la Biblia es el patrón que les estamos haciendo entrar poco a poco, el cambio". Por último el kaqchikel: "En el área rural hay bastantes creencias, la gente es muy supersticiosa, incluso si pasa un gato llorando en la noche para ellos es algo terrible, pero de todo eso tiene que despojarse el cristiano, se le va enseñando que eso ya no es valedero porque para eso tenemos a un Cristo que vive y que tiene mucha relación con nosotros, entonces le podemos hablar y él nos enseña lo que tenemos que hacer".

Todo cuerpo de creencias sobre la naturaleza y sobre el hombre quedan de esa manera descalificados, en esa relación de choque entre religión dominante y religión dominada. Superstición en ese sentido son poderes sobrenaturales que no están legitimados por la Biblia, ni dentro del estilo puritano de la Biblia: el indígena tiene que dejar de tomar, de festejar sus fiestas ancestrales, dejar sus bailes, juegos, la marimba (la marimba es prácticamente prohibida en todas las iglesias). Hay un corte radical en el convertido indígena, hay un cambio, una identidad social nueva que adquiere en la Iglesia nueva.

Sobre cuán hondo calan estas medidas radicales todavía no dan respuestas categóricas las observaciones y el trabajo de campo nuestro y de varios compañeros, pero parece que habría que distinguir entre lo que es el cuerpo de líderes y los simples fieles. Aparece muy claro que la erradicación ha alcanzado su grado mayor en los líderes por su formación, por su pronunciada ladinización y por el hecho de haber sido colocados por la institución religiosa a la cual tienen que defender, con la que están identificados. Entre los simples fieles, el grupo crucial lo formarían los adultos de reciente conversión, es decir, en los últimos diez a veinte años en

---

(*) Nota del Editor: Señalando al cerro, aclara el expositor.

quienes se traslapan casos de prácticas clandestinas en sus antiguas creencias, y que si son descubiertos se les suspende su participación en la Iglesia por un tiempo determinado; muy pocas veces, encuentran la comprensión de su pastor.

Un pastor k'iche' nos dice: "hemos sabido de algunos casos de evangélicos que van a quemar candelas en los montes, y cosas así; nosotros hemos tratado de ayudarlos, de darles alguna idea, de a qué hora la pueden hacer, cuándo lo pueden hacer, a modo de que la gente pueda sentirse bien, pues es una costumbre de sus antepasados y que la Iglesia no se dé cuenta para que no tengan problemas. No podemos quitar eso y no creo que sea pecado, es la Costumbre, es la vida de la gente, es la alegría y la felicidad de la gente, quitarles eso es como cuando muere un familiar de ellos: queda un vacío, un dolor". Este caso de un pastor muy comprensivo, no es lo común. En ese sentido el protestantismo golpea en el núcleo simbólico de la religión y culturas indígenas, en particular atacando una concepción ancestral, la de la naturaleza, que desaparece como ser del cual depende la vida del hombre para transformarse en instrumento del hombre.

En lo de la actitud de sustitución, aparecen ciertas prácticas y creencias católico-mayas que parecen filtrarse dentro de las prácticas evangélicas pero con otro ropaje. Es un fenómeno muy interesante, sobre todo en la experiencia de "revelaciones de Sanidad Divina", de otros milagros, con todo el mundo de símbolos de espíritus que poblaban la vida del indígena, que tenían que ver con su vida material, individual, familiar, con el nacimiento, la enfermedad, la muerte, la cosecha, la siembra, el casamiento, etc. Todo ese mundo desaparece con el evangelismo,(*) todo se concentra en Dios; figuras tradicionales que como el zajorín siguen siendo consultadas todavía hoy en el campo, son atacadas por el evangelismo porque todavía mantienen restos del poder anterior, porque tienen capacidad de reproducirlo. En algunas Iglesias se filtran sobre todo entre los pentecostales. Cuando decimos pentecostales nos estamos refiriendo a una corriente muy particular del evangelismo que es la que todo el mundo llama "sectas". En general son los que realizan ritos con gritos, panderetas y cosas así, pero lo interesante de la experiencia del pentecostal es que está poblada de espíritus que están viviendo, hay milagros, revelaciones y cosas así.

(*) Nota del Editor: "En el catolicismo queda con los Santos": **Luis Samandú.**

Parece que hay algunos asuntos que por compatibilidad se mantienen en el indígena que se convierte al pentecostalismo; éste trae sus espíritus, sus creencias anteriores que las sigue viviendo pero bajo otra forma. Por ejemplo, a un indígena a quien se le preguntó si creía en la Llorona o el Cadejo, el hombre fue muy claro y dijo: No, no creo, ya que para nosotros **"no existen creencias, no creemos ya en eso en el sentido de que nos perjudique, ni que nos hagan daño o algo así; ahora, de que existen, sí existen, en la Biblia dice que estamos rodeados de legiones de demonios y definitivamente cualquier demonio puede convertirse en Siguanaba o en cualquier cosa, pero definitivamente a nosotros no nos puede hacer nada".**

Es decir, con la sustitución aparece lo de antes pero con otro ropaje y es aceptado en el planteamiento pentecostal, no así en otras Iglesias evangélicas. En este sentido no habría una ruptura tan radical pues, por ejemplo, la figura del zajorín desaparece, pero algunas prácticas que cumplía el zajorín o personas que curaban o que adivinaban, ahora son cumplidas también por pastores pentecostales que pueden sanar, y por sueños. En El Salvador, en Nicaragua, en Guatemala, hay un fenómeno vastísimo de sueños, visiones, sanciones, todo ello fundamentado por muchísimos testimonios. Sin embargo, debe quedar bien claro que esto de la sustitución no es una cosa prevista o propuesta, sino que es algo que se da en la interrelación entre indígenas y evangélicos o entre pastores y creyentes.

Por último, la "transacción" se refiere a algunas prácticas que son toleradas como por ejemplo las prácticas curativas en el caso de la medicina tradicional. Por ejemplo un tz'utujil pentecostal nos dice: **"Nosotros no estamos en contra de si una persona conoce una hierba y si alguien está enfermo y la prueba; nosotros no estamos en contra porque en el caso del naturista no hay problema. Ahora, en el caso de la brujería no aceptamos estas cosas".** Otro ejemplo de un q'eqchi' que dice: **"Algunos saben curar, dar masajes, amarrar a un enfermo, ponerle una faja, dar una medicina de hojas, esto todavía lo hacen y no lo dejan porque saben que es necesario y la gente tiene más confianza en un curandero indígena que en un médico, entonces necesariamente tiene que recurrir a un empírico, eso no está prohibido. Lo que nosotros les decimos es que no practiquen la brujería y la hechicería, porque eso sí es contrario al espíritu cristiano".**

Está muy claro entonces que no es contrario al espíritu cristiano curar y usar determinadas hierbas, pero si hay alguna manipulación de hierbas con hechicería eso sí entonces eso ya se quiere erradicar, porque eso está atacando al núcleo de la doctrina. Lo mismo podríamos ahondar en otros casos: con respecto a la siembra, o con respecto a la inauguración de una casa, son ritos que se vacían de sus contenidos antiguos y queda una cáscara evangélica. Pero es muy difícil meterse en la conciencia de los actores y llegar a determinar qué ocurre en la conciencia de los que realizan ritos evangélicos para inaugurar una casa, por ejemplo, o con respecto a la siembra en el caso de los nazarenos de Las Verapaces, quienes han hecho todo un rito paralelo al rito que había alrededor de la siembra, sin velas pero con comida, intentando hacer cosas que respondan indudablemente a demandas de los creyentes. Nada de esto se hace porque la dirigencia de los nazarenos en Dallas lo haya decidido; se hace porque los mismos creyentes lo están pidiendo, lo están sugiriendo, lo están necesitando.

Por último, dentro de esto de transacciones, el caso más significativo que hemos visto también dentro de los nazarenos es el de la reintroducción de la marimba: para sectores evangélicos es un instrumento del Diablo que enloquece a la gente; eso fue para los nazarenos también y los indígenas aprendieron a tocar acordeón, concertina, guitarra. Pero con eso de la marimba sucede algo muy interesante porque no se trata de que los nazarenos se hayan reunido después de setenta años de estar en Las Verapaces y hubieran dicho: **"sería mejor utilizar la marimba"**. Lo que se da es una presión dentro de la Iglesia por parte del indígena que le gusta y quiere la marimba. No se puede ignorar la existencia de estos elementos de poder dentro de la Iglesia que se expresan también en otros casos como el de una Iglesia pentecostal, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, donde se están dando situaciones similares de reintroducción de la marimba.

Todo esto sería como la periferia donde ocurre la transacción, pues ni la marimba ni el curar con hierbas ponen en peligro el dogma o las creencias fundamentales evangélicas. Allí hay como un juego bien claro entre lo que los creyentes quieren y desean, y lo que se les ha querido dar. Esta última estrategia que hemos tratado, por medio del choque frontal con la cosmovisión y con el núcleo de las creencias religiosas y de la cultura indígena, se diferencia claramente de los anteriores porque en ella no es tan evidente el

beneficio que puedan percibir los creyentes a quienes, por el contrario, les significa duras rupturas. Anteriormente el creyente promocionado como líder podía aprender a leer la Biblia y a hacer una serie de cosas, pero en este caso no. Aquí tiene que dejar su mundo anterior y no es tan evidente que gane en esta última estrategia, tiende a perder; la acción del protestantismo en este terreno desde principios de siglo hasta ahora puede ser valorada como negativa para los indígenas convertidos a la fe protestante. La cosmovisión que es el hilo conductor de un pueblo desde tiempos ancestrales ha sido desarticulada o por lo menos ése ha sido el propósito; ritos, costumbres e instituciones que jugaban un importante papel en su vida cotidiana, fueron erradicados o sustancialmente modificados.

¿Cuál es la cuota de responsabilidad que le cabe al evangelismo en ese proceso de cambios? Para responder a esta pregunta debemos satisfacer otras interrogantes. En primer lugar, debemos prestar atención a la perspectiva desde los actores, desde los mismos sujetos. ¿En qué medida el cuerpo de creencias, ritos, costumbres, instituciones sociales y religiosas les brindaba a los indígenas el soporte orientador que necesitan en sus vidas? Aunque los datos empíricos disponibles no permiten aún dar respuesta, sin embargo, no son pocos los estudios que han comprobado que para ciertos sectores indígenas comprometidos en lograr su ascenso social y económico, el universo simbólico tradicional, sus prácticas e instituciones se transforman en una camisa de fuerza. Para este sector de creyentes, los cambios experimentados posiblemente no han sido sentidos como una pérdida, sino más bien como un avance.

En segundo lugar, dentro de la Iglesia Católica de los años cincuenta, el movimiento de Acción Católica y luego de Catequistas y Delegados de la Palabra, viene demoliendo el edificio de instituciones identificadas con la costumbre; ellos también desaprobaron el uso del alcohol, el sacrificio de animales, el derroche de las fiestas, etc. y de la misma forma han restado autoridad a personas investidas de poder religioso o ceremonial en la comunidad indígena. Tampoco sabemos a ciencia cierta cuán profundo ha sido el desgaste de esta acción emprendida desde las filas católicas; cabe preguntarse si este fenómeno no preparó el camino para el mensaje evangélico en algunos lugares de Guatemala, por lo menos.

En tercer lugar, la penetración de la economía capitalista en las zonas rurales también ha erosionado al mundo indígena. Por

ejemplo, los serios cambios en el medio ambiente que se están produciendo en el municipio de Almolonga debido a la tala de árboles y el uso masivo de abonos químicos habría que achacárselo, primero, al éxito económico de los almolongueños que actúa como acicate, que a la concepción protestante sobre naturaleza; donde el capitalismo ha entrado con mayor éxito, las relaciones entre los hombres y de éstos con la naturaleza tienden a sufrir cambios radicales, los que difícilmente pueden seguir siendo sostenidos por las antiguas concepciones del mundo.

Tomando en cuenta estas tres variables, por el momento más como hipótesis que como base empírica de referencia, quizás las consecuencias de la actividad evangélica aparezcan menos incisivas de lo que parecen a simple vista. El protestantismo puede estar acelerando o contribuyendo a madurar procesos sociales, pero no sería el único del cual dependerían los problemas del mundo indígena que es como algunas interpretaciones simplistas lo plantean. Ahora bien, todo esto no resta nada al hecho fehaciente de que las misiones protestantes han llegado con un modelo de cultura encerrado en su discurso, el cual por una parte, impide el acercamiento objetivo (salvo por motivos instrumentales como es el del lenguaje) a la cultura de otros pueblos, y por la otra, conduce a homogeneizar culturas según el patrón protestante Occidental.

Retomando un par de elementos de la discusión, me parece que un hecho irreversible es el evangelismo a los pueblos indígenas y la seria penetración de predicadores que vienen del extranjero donde son financiados. Porque hay un trabajo largo del evangelismo, hay una cultura evangélica indígena. ¿Qué sucede entonces con esa población indígena de cientos de miles que están adscritos al evangelismo? Esto es un hecho del cual no podemos decir que hay que echar la rueda de la historia para atrás; existe y así es hoy en 1980.

Otro asunto a determinar es el que se refiere al eje víctima-victimario. Los pueblos indígenas han sido seriamente golpeados por la colonización Occidental desde hace 500 años a la fecha, pero ellos también tienen bases de poder y han sabido utilizarlas. Es de discutir si tenemos que fijarnos solamente en las consecuencias negativas de las religiones en los pueblos indígenas, o si con igual empeño tenemos que buscar dónde están los potenciales centros o núcleos de cambio y de poder dentro del pueblo indígena. Si

tenemos que seguir viendo a los grupos étnicos indígenas como víctimas de un invasor o si tenemos también que ver dónde están respondiendo y qué frente se está resistiendo.

Pienso personalmente, por último, que hay pistas para los cambios, que hay posibilidades de cambio y como lo fundamental, que estos cambios dependen en gran parte y en primerísimo lugar del contexto nacional y de los cambios que pueden producirse en la posición subordinada de los indígenas dentro de la estructura nacional y al mismo tiempo de transformaciones que pueden darse al interior de las mismas Iglesias evangélicas en la dirección de una mayor indigenización.(*)

Ante la interrogante de estudios religiosos en áreas de conflicto, cabe mencionar que uno de nuestros estudios de caso se hizo en "Polos de Desarrollo" de la franja por el lado de Chisec. Hay otros trabajos, como el del estadounidense David Stoll, (que salió hace poco en un libro de Carmack),(**) que se refiere al Triángulo Ixil y la función cumplida por el evangelismo allí en los años de conflicto. Lo que hicimos en nuestra investigación fue muy exploratorio por las características mismas de las zonas en las que había que trabajar y que requerían un tipo mucho más extendido de trabajo; entonces nos redujimos a unas entrevistas y se reconstruyó la evolución de los últimos años en las cuales se constató tanto el surgimiento en esas regiones de las iglesias pentecostales y neo-pentecostales, así como también en algunas zonas donde se aplicó la política de "Tierra Arrasada" y que tenía una tradición religiosa más lejana. Nos hemos percatado que al mismo nivel que crecen las Iglesias pentecostales, han crecido las viejas Cofradías y se repartieron ese espacio.

Con respecto a las denominaciones, es de mencionar las corrientes históricas que se refieren no solamente a las primeras Iglesias sino a las más directamente conectadas con la Reforma Protestante europea, como los episcopales, los presbiterianos, los luteranos, los bautistas, los metodistas, la Misión Centroamericana.

(*) **Nota del Editor**: A partir de este momento, la ponencia deriva en discusión, pues vienen a intercalársele preguntas, y la primera de ellas es la que el expositor responde aquí.

(**) **Nota del Editor**: "Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemala Crisis". University of Oklahoma Press, 1988.

También están las misiones de santificación que ya proceden de otra corriente. Las diferencias doctrinales de estas distintas corrientes del protestantismo también implican diferentes comportamientos frente a la realidad social y cultural.

En las Iglesias históricas se encuentra una racionalidad (no científica sino más secular) con respecto a la naturaleza de la sociedad y por eso en esas Iglesias con más facilidad se producen cambios en sus discursos que favorecen el participar en los procesos sociales. Los pentecostales, que es la rama que más ha crecido en toda Centro América y en todo el continente, no distinguen lo que es la sociedad de lo que es el Reino del Mal; ambos se hacen una sola cosa, o sea que estar en el mundo es estar en el medio del Diablo, y estar peleando con el Diablo, y eso condiciona determinadas actitudes y valores en los creyentes con respecto a la realidad. Los prebiterianos pueden tener una mayor distancia con respecto a la cuestión étnica y cultural. Por ejemplo en el Seminario Nazareno, aquí en Guatemala, los pastores que se están formando allí están estudiando los distintos grupos étnicos, su historia, quizás todavía de una forma muy general o muy mecánica, pero ya eso es un avance con respecto de la actitud de no prestarles ninguna atención como si fuera todo paganismo, todo idolatría. En las Iglesias históricas, por ejemplo, es posible que haya espacio para que las cuestiones étnicas y culturales pueden tener otro tipo de atención que en las Iglesias pentecostales o en las neo-pentecostales, que son mucho más agresivas y fundamentalistas en su interpretación de la sociedad y de todo lo que se separe de la norma bíblica.

El pentecostalismo se incrusta con preferencia en los sectores populares. Hacia la clase media se dirige lo que se llama el neo-pentecostalismo, que son las Iglesias que llegan a Guatemala a partir más o menos del año 1976, y donde se ubican la Iglesia del Verbo, Maranatha, es decir, Iglesias bastante conocidas y que proceden de una vuelta de tuerca dentro del pentecostalismo norteamericano, con una visión política e ideológica de anticomunismo más tajante. El neo-pentecostalismo aquí ha cobrado fuerza en esa clase, sobre todo porque también se ve golpeada por la crisis, y la demanda popular en contexto de crisis es lo que favorece las respuestas que ofrece el pentecostalismo. A la clase media le llega el mensaje neo-pentecostal que es un mensaje más refinado pero que, por otro lado, realza todos los aspectos de gritería y los excesos bien conocidos y relacionados con el

pentecostalismo. Las Iglesias históricas en otras partes también tuvieron fuertes bases en la clase media y en sectores populares, los bautistas, pero es el sector pentecostal sobre todo el que se ve atraído allí por una razón fundamental: el elemento de religiosidad popular que hace empatar al pentecostalismo con la visión del mundo y las necesidades de los sectores populares. Esto es un aspecto clave y general en los masivos fenómenos de conversión, aunque las estrategias son particulares en los casos específicos, por supuesto.

El factor del alcoholismo se encuentra en todas las conversiones, no solamente en Guatemala sino en todas partes y tiene que ver con el pentecostalismo, sobre todo.(*) En Almolonga en un entierro de uno de los principales del pueblo católico cuya familia estaba dividida en evangélicos y católicos (yo estaba trabajando con los evangélicos) por el lado católico era un velorio, y uno de los familiares que era uno de los hijos directos, estaba totalmente borracho y causando un gran marasmo en la casa de él, que era donde había alcohol y prevalecía un clima muy emotivo, muy fuerte. En la otra parte a la que también tuve que ir, me dieron pan, café negro y todos estaban tranquilos conversando. Pero en lo tocante a hostilidad y evangelismo podemos ver en Almolonga conflictos entre uno y otro grupo de camioneros por gente que en un principio estaba dentro de las Cofradías de Almolonga y algunas fracciones identificadas con determinadas Iglesias y que aparecen fundando nuevas Iglesias dentro de la comunidad.

El evangelismo funciona como una ideología para el progreso de esta gente; algunas de estas Iglesias evangélicas estaban haciendo esterilizar a sus mujeres porque quizás no hay más tierras, pero como es muy raro encontrar en el campo gente que acceda con facilidad a este tipo de medidas, esto entra dentro de una ideología que responde más a los intereses de los que iniciaron las Iglesias. En Almolonga no son todos poseedores de camiones ni de tierras, hay mucha gente que tiene que vender su trabajo; entonces el conflicto sale de la Cofradía, es decir, de una estructura muy rígida que no

---

(*) **Nota del Editor**: Aquí responde a Marco Antonio de Paz quien formula esta pregunta: "Mencionó conflictos en Almolonga como causa del desarrollo del protestantismo, pero allí no han habido conflictos serios. Puede ser que la conversión al protestantismo se deba al deseo de abandonar el alcoholismo, a tal grado que muchos que fracasan vuelven a la religión católica u otra".

permite que los conflictos se solucionen (porque hay que pasar por ejemplo a ser mayordomos para poder pelear). Podemos decir que éste es el telón de fondo como hipótesis.

Agregaría otro elemento que lo recibí en una entrevista con un trabajador en el poblado de Sibinal (San Marcos); esta persona es un pastor de la Iglesia de Dios que venía trabajando desde hace dos años en esa zona y dice: **"Yo en dos años en Tacaná, sólo pude lograr formar una Iglesia, y desde entonces he estado trabajando un año en San Mateo y ya llevo cinco Iglesias formadas entre San Mateo y otros pueblos"**. ¿Por qué la diferencia? El decía: **"Lo que pasa es que en Tacaná, es un gran paganismo. Las fiestas patronales en cualquier parte duran tres días, en Sibinal duran un mes y además cuando terminan se elige al "Rey de los Bolos"(*) y hay tres días más de fiesta"**. El explicaba que era una población de contrabandistas, con tradiciones culturales muy bien cimentadas todavía, donde la fiesta es un factor muy importante.

Con respecto a los choques religiosos:(**) En la La Tinta, Alta Verapaz, hasta hace algunos años, a la persona que se convertía se le exigía un determinado rito de pasaje que era quemar las imágenes de los santos populares o de los Cristos; debían quemarlas como muestra de su conversión, lo que quería decir que había que obligarlos a romper con el pasado, quizás no con las concepciones mayas más antiguas, pero sí con el sincretismo católico maya, aunque puede ser que al llegar el evangelismo, las convicciones mayas realmente estuvieran desarticuladas como tales.

Con respecto a la correlación entre compromiso religioso y compromiso político,(***) según la doctrina de la Iglesia, para que

---

(*) **Nota el Editor**: En Guatemala: beodo, borracho.

(**) **Nota del Editor**: Respondiendo a otra pregunta de Marco Antonio de Paz: "Señaló usted que un obstáculo a la expansión evangélica en el choque con las concepciones mayas, pero ese choque no es importante porque el fundamental ya fue en la Conquista contra la verdadera religión maya. Actualmente los indígenas "católicos" ya no tienen adhesión sino sólo a ciertas prácticas (como los sueños, la siembra, etc.), pero ya no tienen la cosmovisión maya".

(***) **Nota del Editor**: Respuesta a otra pregunta acerca de "si la interpretación libre de la biblia y la proliferación de liderazgos internos producen atomización comunal con debilitamiento ¿Qué correlación se da entre el evangelismo y su compromiso sociopolítico en la comunidad y más allá de ella?".

haya un compromiso político tiene que haber una determinada aceptación de lo político como algo bueno, como algo que es respetable en sí mismo. En Iglesias como las pentecostales no hay una distinción entre lo que es la sociedad y lo político y lo que es religioso; ellos viven en un mundo mítico, donde el creyente está en una lucha permanente contra el Diablo; los pentecostales lo encuentran a uno en una parada de bus, en una plaza, en la casa, donde sea y en seguida tratan de convertirlo. En una aldea acompañaba yo a un sacerdote católico a una casa donde estaban haciendo confesiones de Semana Santa (demoraban cuatro horas confesando). Al rato salí y afuera estaba un vendedor de helados; entonces el hombre empezó a acercarse y a tratar de convencerme a mí para convertir al cura (**"como usted es amigo del padre"**). Esa es la actitud del pentecostal porque está en combate con el mundo, va a buscar a la gente para rescatarla del mundo, del mal. Entonces desde ese punto de vista, no puede haber un acercamiento, un compromiso político real, porque se desvaloriza. Sin embargo, en las Iglesias históricas —donde hay una comprensión de lo que es la realidad social y política y hay una lectura de lo social distinta, que comprende lo social como un complejo en sí mismo, lleno de causas y de problemas, conflictos propios— allí el protestante toma partido y se compromete. A ese respecto se ha hablado mucho de la función negativa cumplida por el evangelismo aquí, pero también habría que pensar si en el último período de violencia en Guatemala, hubo mártires evangélicos, y sería porque hubo gente que se comprometió de una manera u otra con la situación del país.

Los carismáticos son los pentecostales católicos (se llamaban originalmente pentecostales pero cambiaron posteriormente);(*) cumplen en la sociedad funciones similares y responde a demandas similares. ¿Por qué? El interés norteamericano evidentemente existe, pero si hubiera una estrategia norteamericana de conquista espiritual e ideológica de estos pueblos ya lo hubieran hecho los mormones, hace muchos años. ¿Por qué no lo hicieron los mormones que tenían recursos mucho mayores que los pentecostales? Porque los mormones respondían en menor medida a las expectativas y a los intereses de la población indígena o popular guatemalteca. La pregunta que hay que hacerse es: ¿Por qué responden los

---

(*) Nota del Editor: En respuesta a una pregunta de Blanca Estela Alvarado de Saloj: "¿Hay similitud entre los pentecostales y los carismáticos católicos?".

pentecostales? ¿Cuáles son las preguntas y las demandas que hay de parte de los creyentes?

Deseo retomar un cauce inicial de la discusión que puede ser importante para el resto del Seminario.(*) Una preocupación ha sido sobre si hay posibilidad de unir en coexistencia pacífica, la cosmovisión mayense y la religión cristiana. Los planteamientos de actores directos como es el caso de los evangélicos indígenas, nos lleva a concretar un poco más el problema de la coexistencia pacífica o no pacífica. Tenemos que sacarlo del terreno de enfrentar dos sistemas de ideas abstractos, como una entelequia que funciona por sí misma. Hay que ubicarlo en el contexto histórico, en los procesos sociales, políticos, económicos, militares, ecológicos, demográficos, culturales, donde esa coexistencia pueda ser posible o no. Cuando nos ubicamos en los contextos históricos, la religión deja de ser la religión y toma formas concretas que nos llevan a veces a salir un poco de algunos esquematismos, prejuicios o estereotipos.

El caso más claro que quiero utilizar como ejemplo de coexistencia pacífica y que me tocó ver de cerca entre los kunas en Panamá, es el del pueblo Kuna Yala, en el Caribe panameño y que por una serie de razones históricas ha vivido en un cierto aislamiento con respecto al Estado nacional y a los distintos invasores (españoles, ingleses, franceses, holandeses, etc.). La organización kuna ha mantenido una consistencia (en estos momentos en proceso de degradación) que se expresa en hechos como el siguiente: el Consejo Local de los Kunas cada tarde se reúne en una especie de rancho inmenso para escuchar del sacerdote kuna, la historia sagrada de ellos que es traducida a su vez por otros actores religiosos a la comunidad. Este es un proceso largo en el cual el sacerdote alimenta la fe kuna, para tratar posteriormente los problemas locales. La religión no es una cuestión aparte de la organización social y política de los kunas: se tratan los problemas locales, así como los de justica y que son resueltos en la comunidad. Lo interesante es que los kunas no cristianos junto con los kunas católicos y protestantes participan de la reunión. Esto se da sobre todo en algunas comunidades donde esa estructura social, esa organización, todavía tiene una cierta fortaleza.

(*) **Nota del Editor**: Antes de su exposición, L. Samandú intervino en la controversia de los "maya-cristianos" con los mayas.

La unidad kuna va por encima de las diferencias religiosas y lo que quiero decir con esto es que la coexistencia hay que planteársela en contextos concretos y en procesos sociales muy concretos. En el caso maya, dentro del mundo indígena hay una presencia evangélica de 100 años y la hay católica; las cosmovisiones mayas no van a existir en sí mismas sino que van a estar sustentadas por organizaciones sociales y base material, sino no hay coexistencia pacífica posible entre una religión cristiana dominante y cosmovisiones que están en una posición subordinada y dominada. Entonces hay que plantearse cuáles son las condiciones objetivas que son necesarias para que se dé esa coexistencia, lo que nos lleva al problema de la revitalización de la organización indígena, al problema de la autodeterminación de los pueblos indígenas, dentro del contexto guatemalteco y dentro de Centro América. Sería importante que de todas las posiciones presentes, pudieran salir algunas sugerencias que puedan no sólo alimentar una labor teórica de investigación, sino también políticas concretas en este terreno.

Finalmente y a modo de conclusión,(*) en el programa del seminario por lo menos se presentan tres objetivos: el de determinar la existencia o no de conflictos entre creencias cosmogónicas y antropológicas de los mensajes cristianos propagados por las instituciones cristianas, y la identidad étnica de los grupos de Guatemala. Este objetivo fue logrado a mi entender. El segundo decía determinar si por parte de los cristianos hay tendencia a minusvalizar, desvalorizar, despreciar y suprimir valores y conocimientos de las etnias indígenas; también este objetivo fue logrado. El tercero, en caso que lo anterior mostrara efectivamente choque y superimposición de los valores, encontrar formas resolutivas del problema; quisiera tomar esto último y no ahondar más en las diferencias que ya han sido señaladas, sino ver si en la reflexión que queda podemos recoger algunos hilos que han quedado de la discusión y buscar salidas, que por supuesto no van a estar logradas en este Seminario de dos días, pero que queden abiertas para otra estancia similar y para que las instituciones que están aquí representadas, puedan elaborar algunos programas de investigación o pasos concretos que nos acerquen un poco a este tipo de salida. En ese sentido creo que lo que aquí ha estado sobre

---

(*) **Nota del Editor**: Esto es una intervención de L. Samandú en una discusión al final del Seminario.

la mesa es el hecho de decir que la cultura es, entre otras cosas, un medio de comunicación, un medio de transmisión, un medio también de opresión de poder. Pero todo eso es posible porque la cultura es comunicable y en ese sentido es un conjunto de significados que pueden transmitirse o no de generación en generación.

El problema surge cuando aparecen culturas diferentes, no como encuentro fortuito o involuntario, sino como imposiciones entre culturas dominantes y culturas dominadas. ¿Cómo podemos establecer códigos de transición en los cuales se pueda avanzar en la comprensión y la superación del problema? Lo que hemos escuchado ha sido indudablemente muy enriquecedor, pero a veces se da un planteo a rajatabla, pues sobre las religiones se tiene una serie de elementos estereotipados. Allí es donde hay que profundizar un poco más.

Aquí hemos conocido una serie de aspectos de la cosmovisión maya, pero también debemos saber que se trata de una cosmovisión dominada y que por eso mismo está en condición de insubordinación y de fragmentación. Si eso quiere ser rescatado, si eso quiere ser potenciado para el futuro y para el bien de toda Guatemala, debemos conocer qué es lo que pervive de esa cosmovisión en la conciencia en general y en la vida cotidiana de los grupos indígenas; es allí donde la cosmovisión funciona, allí funciona el cristianismo y allí es donde debe funcionar la cosmovisión maya.

No estamos interesados en crear un museo de los grupos étnicos ni de lo que era la cosmovisión maya hace cinco siglos; lo que debemos saber es que si esa visión del cosmos sigue brindando sentido a los grupos étnicos y en qué medida y qué aspectos. También sería importante saber cómo persisten la cosmovisión maya y la cosmovisión cristiana en toda una gran capa de grupos indígenas que han sido cristianizados y que muchos de ellos quizás viven hoy su fe cristiana de una forma muy honesta y auténtica. ¿Cómo han podido sintetizar o no esos elementos en su conciencia? ¿cómo funciona esa cosmovisión en la población indígena que vive en los barrios marginales de Guatemala o que está apiñada en otras ciudades? De la misma manera nos referimos al cristianismo y a sus características violentas de imposición con respecto a las culturas autóctonas.

Pero es necesario reconocer también que en el cristianismo ha habido cambios, no manejar el estereotipo de un manejo literal de

la Biblia, cuando ya en grandes sectores del cristianismo no existe eso. No podemos estar tirando por la borda los cambios que se han producido dentro del cristianismo y seguir manejando lo que han hecho determinadas corrientes cristianas, porque entonces ponemos de vuelta en mala posición a aquellos compañeros indígenas que siendo cristianos están tratando de ver desde adentro cómo solucionar el problema.

Es necesario también conocer cómo se está viendo este problema en los Andes, en México, en Colombia, en Africa. Lo importante es qué estrategia o qué salida se le está dando en otros lugares del Tercer Mundo con condiciones similares a las de aquí; la discusión para limar estereotipos y darle más peso al elemento de la comunicación, es el sentido que no se trata de una comunicación intercultural, sino una comunicación entre historias y culturas diferentes y sistemas de pensamientos diferentes, cuyo abordaje requiere un margen de tolerancia y de paciencia para buscar pistas.

Jorge Solares cierra el Seminario.

A título de comentario final quiero referirme a la situación tan especial que constituye el estar argumentando sobre las discrepancias entre distintos credos religiosos en la tierra donde se escribió el Popol Wuj, o Pop Wuj como progresivamente parece estársele nombrando, cual telón de fondo en un movimiento de resistencia ideológica indígena cuyo principal documento va indisolublemente unido a alguien hasta cierto punto olvidado y cada vez más digno de estudio profundo: el sacerdote dominico Francisco Ximénez, revelador de lo que no se debía revelar, reproductor de la "herejía" más perseguida por su reino y por su Iglesia.

Nada de eso es fortuito, todo discurre en un segmento social con gran vigor de identidad, de gran convicción de resistencia que ha logrado desafiar significativamente el aniquilamiento físico y no físico. Esto nos conduce a reflexiones en torno a dos asuntos imbricados pero analíticamente diferentes y que de varias maneras protagonizaron el discurso de este seminario: las diferencias entre sistemas de pensamiento religioso, cosmogónico y las diferencias entre sus respectivos aparatos ideológico-políticos. Se trasciende de sistemas intelectuales a la acción colectiva de control de un poder, y esto nos afecta a todos.

Se dice y repite que en Guatemala existe libertad religiosa, libertad

de cultos, pero los dos asuntos anteriores nos plantean aquí un problema, pues cabría preguntarse en cuál de los dos sentidos se afirma el principio de la libertad religiosa y de cultos: en el derecho a creer en un dios (¿dioses también?) o en el derecho a organizarse para actuar en favor de tal creencia. En un nivel superficial de opinión parece darse tal libertad de religiones y de cultos, pero en otro nivel se aprecia que dicha libertad y su correspondiente incuestionabilidad se refiere a los cultos y religiones internacionales, sea cristianismo, judaísmo, islamismo y otros credos de aquella parte del mundo. Es difícil afirmar que en tal libertad entra el pensar y el actuar de los mayas (y en el mismo orden, el de los garífunas), cuando el pensamiento corriente niega a las creencias indígenas el rango de religión.

Por ejemplo, la Constitución Política de Guatemala principia invocando a Dios (en un sistema donde los habitantes tienen derecho a no creer, porque también está ese derecho). ¿A qué Dios se está invocando? Indudablemente se alude a una creencia "internacional" judeo-cristiana, pero ¿igualmente se pensó en el Corazón del Cielo y en el Corazón de la Tierra para estampar tal invocación en nuestro máximo instrumento constitutivo nacional?

Un largo período de independencia entre las religiones y el Estado terminó con la destrucción del régimen de Jacobo Arbenz, y el entonces Arzobispo, Mariano Rossell Arellano, revirtió todo aquel proceso con su manipulación de la fe popular para socavar abiertamente al régimen con actos sediciosos que culminaron al imponer al que llamó Dios de los cristianos como capitán del ejército invasor, a Esquipulas como verdadero destacamento religioso-militar, con la advocación a la bandera de los mercenarios que era la Bandera de la Legión Extranjera, con el dibujo en su centro de una daga ensangrentada, literalmente chorreando sangre: ya con la euforia del triunfo, el mismo personaje se consagró, entre otras cosas, a bendecir tanques y otros implementos de guerra, y en esa época medieval se inscribe adentro del edificio del Congreso la frase "Dios, Patria, Libertad". Nuevamente cabe preguntar: ¿De qué Dios se trata y de qué Libertad se está hablando?

En todo esto se construye un escenario de violencia donde menos podría justificarse, y aparece el desaparecimiento de lo indígena como constitutivo de lo nacional. Pero afirmamos que la gran meta es el poder llegar a proponer soluciones y éstas serán aceptables en cuanto nos den el derecho a creer en lo que deseemos, no sólo en determinada religión sino en otros aspectos de la vida. La coartación al derecho a pensar en una religión (o al derecho en no creer en religión alguna) es también la coartación del

derecho a portar una cultura, a incorporarse a determinada organización. No se puede pensar en un derecho religioso nada más, como aislado; el derecho religioso va asociado al derecho a todo: a la vida digna, al trabajo, a la tierra y a la posesión de esta tierra. El problema no es la religión en sí; el problema es el contexto en que se mueve la opresión y la represión.

En tal sentido, los objetivos del Seminario —pensados como verdades evidentes y formuladas un poco a priori— tienen que conducir a documentar y verificar las "verdades evidentes" y luego entonces, más allá de los objetivos, han de buscarse los mecanismos para lograrlos a fin de avanzar en la tarea de hacer de esto una patria con una calidad de vida mucho mejor de la que hoy existe.

INDICE DE PARTICIPANTES

INTRODUCCION:
Jorge Solares (107)

I CRISTIANOS:
Israel Ortiz (113)
Raúl Hernández Chacón (116)

II MAYA-CRISTIANOS:
Vitalino Similox (121)
Antonio Otzoy (130)

III MAYAS:
Blanca Estela Alvarado de Saloj (139)
Victoriano Alvarez (142)
Marco Antonio de Paz (143)
Virgilio Alvarado Ajanel (146)
Eduardo Pacay Coy (149)

IV OBSERVADORES:
Julio Ramírez M. (159)
Ana María Pedroni (160)
Aura Marina Arriola (170)
Luis Samandú (180)

CIERRE DEL SEMINARIO:
Jorge Solares (211)

3

ETNICIDAD E INSTITUCIONES NACIONALES

INDICE

Página

INTRODUCCION 221

I. ETNICIDAD Y POLITICA 225

A) Los indígenas en la política nacional 227
B) Debate: Partidos, poder y nacionalidad 243
C) Discusión general 250

II. ETNICIDAD Y EDUCACION 257

A) Ponencias 259
B) Discusión 266
1) Percepciones indígenas 266
2) ¿Otras percepciones indígenas? 271
3) Visiones no indígenas 273

III. ETNICIDAD Y TECNOLOGIA 277

A) Ponencias y comentarios 279
B) Diálogo 299

IV. ETNICIDAD Y PROGRAMAS DE DESARROLLO RURAL 303

A) Cooperativismo 305
B) Consejos de Desarrollo y Cofradías 308
C) Discusión 312

V. FINAL 319

A) Intervenciones finales 321
B) Conclusión 324
C) Clausura 325

INDICE DE PARTICIPANTES 327

INTRODUCCION(*)

La cuestión étnica encierra, para los científicos sociales, una paradoja. Por una parte, se ha derramado tanta tinta en ella y ha figurado tan insistentemente el componente étnico en los análisis referidos a las zonas más conflictivas del orbe, que pareciera haberse agotado su abordaje en todas las direcciones. Por otra parte, sin embargo, los grupos étnicos nos parecen a veces tan inabordables e imprevisibles como antes de haber conquistado un sitial de preferencia entre los antropólogos. Se constituyen como —en palabras de Bardin— una "saliente inversa": objeto privilegiado de la investigación.

Concientes tanto de esta paradoja como de la urgencia por brindar respuestas concretas, el presente Seminario se constituye no como una propuesta teórica o reflexión impresionista sobre la cuestión étnica, sino que quiere ser un instrumento operativo para impulsar futuras acciones.

Para comprender la problemática étnica es necesario considerar las siguientes dimensiones: a) Patrones de identidad; b) corpus cultural; c) organización social; y d) historia. Por lo tanto, el abordaje del proceso concreto de diferenciación social al interior de la sociedad guatemalteca y sus efectos sobre la reproducción y transformaciones recientes de las etnias indígenas, exige poner atención a las transformaciones sufridas por las mismas en esta última década. Lo anterior supone ubicar lo "étnico" tanto en la realidad empírica como en lo conceptual y metodológico, para lo cual se debe partir de la sociedad guatemalteca concebida como totalidad.

Esta opción consiste en considerar lo "étnico" como una categoría real y conceptual, inmersa y a la vez producto del desarrollo

---

(*) **Nota del Editor:** Como ya fue advertido, por razones temáticas y de estructura del libro, el presente Seminario fue colocado en esta parte pero en realidad fue el primero en realizarse el 23 y 24 de junio de 1988, bajo la coordinación del Lic. Guillermo Pedroni de FLACSO-Guatemala (quien expone la siguiente Introducción). Por las mismas razones, se modificó el orden de los temas del Seminario, así como el de determinados expositores.

global de la sociedad. Dicha opción se aparta así del enfoque de la antropología tradicional que ve lo "étnico" como un componente en proceso de extinción, transformación o absorción respecto de la sociedad nacional, y permite situar la cuestión étnica como un objeto cuya comprensión depende del funcionamiento y organización de la sociedad en su conjunto (Kosik, 1967; Lukács, 1977).

Contrariamente a la noción funcionalista de la diferenciación social como división en la que la diversidad de roles opera al interior de una sociedad o grupo, entendemos por diferenciación social aquel proceso propio de las sociedades que han dejado de ser igualitarias, y en el que han aflorado desigualdades en su interior que se traducen en formas específicas de dominación social que son susceptibles de generar a su vez procesos de identificación, separación y conflicto entre sus miembros. Estas desigualdades no corresponden a las diferencias individuales que agrupa y estudia la psicología diferencial, ni a las de sexo y edad que retienen algunos estudios antropológicos, sino por el contrario, a las que hacen posible la diferenciación interna de una sociedad en un grupo dominante y otro dominado, tales como los estamentos, las castas y las clases.

Precisar en qué consiste la cuestión étnica requiere la ubicación de los grupos étnicos en la realidad empírica, por lo que se debe partir de la sociedad guatemalteca concebida como una totalidad. En este contexto, debe considerarse que las desigualdades internas que se producen en una sociedad no igualitaria sumergen a los grupos étnicos en procesos de identificación, separación y conflicto generados por formas particulares de dominación social propios de las sociedades plurales.

La noción de etnia es difícil de precisar. Sin embargo puede afirmarse que una etnia "expresa la más grande unidad tradicional de conciencia de especie en sentido de encuentro de lo biológico, de lo social y de lo cultural: comunidad lingüística y religiosa, relativa unidad territorial, tradición mítico-historica (...) y tipo común de organización del espacio" (Piddington, R., 1950). Los grupos sociales, definidos en razón de la etnicidad se caracterizan por poseer un fuerte grado de solidaridad o identidad social desarrollado a partir de los componentes étnicos y que les permite, además de definirse a sí mismos como grupos étnicos, establecer el contraste con respecto

a otros grupos. En esta perspectiva, Colombres afirma que la etnicidad del individuo no está determinada tan sólo por la pertenencia a un territorio (Colombres; 1982). Finalmente, la ubicación de los grupos étnicos dentro del marco de la sociedad nacional permite apreciar que la etnia "abarca un fenómeno de identidad restringido a ciertos grupos constitutivos de una clase social determinada o, a lo sumo, al conjunto de una clase social" (Díaz Polanco, 1985: 26).

Existen muy diversos enfoques para interpretar lo que se entiende por etnia. Estos puntos de vista rara vez han acentuado un criterio único; en distintos momentos se han enfatizado los componentes biológicos, fenotipos, grados de endogamia, el conjunto de rasgos culturales, etcétera. Cuando se intenta utilizar un solo criterio, el más resistente a la crítica parece ser el lingüístico, que si no es exactamente exhaustivo facilita, por lo menos hipotéticamente, determinar la pertenencia a un grupo. Más comúnmente, se han usado criterios múltiples. Sin intentar agotarlos en la enumeración ni en la explicación, pueden citarse, como típicos, los siguientes: (Nolasco Armas, 1978:70-72).

1. El *Clásico u "oficial"* que incluye cuatro puntos definitorios: el biológico, el cultural, el lingüístico y el psicológico.

2. El *evolutivo*, del que como prototipo puede citarse el "continuum folk-urbano" de Redfield; hay un continuum que va desde las ciudades occidentales, no indígenas, hasta las pequeñas comunidades indígenas; estas últimas representan estadios históricos pasados, sociedades preindustriales que no "quedan" dentro del sistema capitalista nacional.

3. El *indigenista*, que aunque ha vivido diversos momentos, ha manejado en general el problema de los grupos étnicos indígenas como si fuesen "la otra sociedad", los no integrados, los distintos, los que es necesario homogeneizar a "nosotros", los portadores de la cultura occidental.

A partir de entonces el panorama teórico se diversifica extraordinariamente: desde los enfoques que acentúan la interpretación del problema étnico como parte del sistema de relaciones sociales de explotación —este es el caso de la antropología del materialismo histórico— y a los grupos étnicos como "grupos

dependientes, semioccidentalizados y desnativizados que están sometidos a un grupo dominante plenamente occidental" (Warman, 1970:15) —este es el caso de la antropología social de apoyo—, hasta aquellos que sostienen que hay fenómenos en los grupos étnicos que solamente se entienden precisamente en cuanto fenómenos étnicos. En casi todos los casos, inclusive entre los intermedios, la identidad étnica aparece como una categoría descriptiva que involucra el reconocimiento de un contraste entre "nosotros" y "los demás". Lo esencial al "nosotros", lo que Cabarrús describe como la plataforma connatural y Barth como los rasgos que los componentes del grupo étnico encuentran significativos para el mantenimiento de los límites o fronteras del mismo (Barth, 1969), proporciona las orientaciones valorativas básicas dentro de las que un grupo étnico mantiene su identidad, distinguiendo, no obstante, los niveles en los que esta autoadscripción funciona en el contexto de la sociedad global. Un problema adicional lo constituyen "los demás", la adscripción por "los otros", que en una sociedad plural como Guatemala se expresa en los distintos niveles de articulación y separación entre los grupos indígenas y el grupo ladino dominante. Aunque en el campo de la investigación social la identificación de los grupos étnicos indígenas habría superado la fase "racial" no sucede lo mismo en el sistema de relaciones sociales interétnicas. Se ha afirmado, inclusive, que aún los términos usuales dentro de la teoría antropológica están revestidos de ciertas connotaciones ideológicas: el indigenismo, la ideología de los "no indios", y el indianismo, la que elaboran los indios (Barre, 1982: 42).

Sin embargo, a más allá de los distintos enfoques, la problemática que genera la diversidad étnica sutura las oposiciones para su abordaje: el pluralismo, la participación política de los grupos étnicos, el etnodesarrollo y la territorialidad son algunos ejemplos.

Hoy, los protagonistas del tema del seminario serán los conductores del mismo, y esperamos que quienes son sujetos de su propia historia sugieran políticas, estrategias y acciones que se dirijan a revertir el estado de marginalidad y opresión en que actualmente se encuentran los grupos étnicos en Guatemala.

I ETNICIDAD Y POLITICA

A) LOS INDIGENAS EN LA POLITICA NACIONAL

Se inicia con la participación de Victoriano Alvarez Juárez que puede titularse "Etapas de la incorporación de los indígenas a los partidos políticos y causas del fracaso".

Participación política en una primera etapa de 1944 a 1954: En el departamento de Totonicapán participamos los grupos étnicos en el partido Frente Popular Libertador (FPL), postulando candidatos a alcaldes municipales, diputados y presidencia de la República.(*) Por primera vez llevamos a dos indígenas al organismo legislativo, conquistamos algunas mejorías en nuestros niveles de vida, servicios sociales y educativos, pero no hicimos nada respecto a nuestra identidad cultural, razón por la que los líderes que surgieron sólo se dedicaron a aprovecharse del movimiento revolucionario para resolver sus necesidades personales.

Segunda etapa: a la muerte de Carlos Castillo Armas participamos con el Partido Revolucionario (PR) del que fuimos fundadores, pero esta vez en el departamento de Quetzaltenango. Como estábamos actuando en la oposición no saboreamos triunfo alguno. Sólo benefició a los dirigentes de turno. Con el gobierno del licenciado Julio César Méndez Montenegro se inauguró el "mercantilismo político" que culminó ahora en 1988 con el "gansterismo político" alrededor de la Asamblea Nacional.

En la tercera etapa, el partido Democracia Cristiana le abrió una puerta a los grupos indígenas, sobre todo a los que pertenecen al movimiento religioso llamado "Acción Católica" en los departamentos de Totonicapán y Quetzaltenango, pero la cúpula del partido no permitió que desarrolláramos alguna actividad en pro de nuestra identidad cultural. El papel que nos asignaron fue el de simples ejecutores de líneas políticas impuestas desde la cúpula porque en este partido las líneas políticas tienen una sola vía; sólo aceptan seres obedientes y no deliberantes, por eso fue que nos retiramos del mismo.

Cuando se dio el golpe de Estado por parte del ejército nacional contra el gobierno genocida de Fernando Lucas García, llegamos a la conclusión de que no había un solo partido organizado que pudiera darnos espacio para desenvolvernos políticamente. Entonces decidimos constituirnos en un comité para la formación de un

---

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota p. 81.

partido político nuestro, al que denominamos Movimiento Humanista de Integración Demócrata (MHID); esto ocurrió el 18 de septiembre de 1983. Este proyecto promovería una política nueva que impulsaría una "democracia humanista", que está fundamentada en la filosofía maya-k'iche', actualizada y extraída del Pop Wuj.

Principiamos la organización de la entidad en las cuatro áreas más importantes de nuestra nacionalidad: k'iche', kaqchikel, q'eqchi' y mam, pero no obtuvimos la respuesta que nosotros esperábamos, razón por la cual suspendimos nuestras actividades organizativas hasta mejores tiempos. A los hermanos que visitamos les oímos decir: **"yo no participo porque para el indígena participar es buscar la muerte"**; o bien **"cuánto me van a pagar por mi firma, porque los otros partidos pagan hasta Q10.00 diarios"; "no nos conviene actuar independientemente por ahora, es mejor introducirnos en los otros partidos para aprovechar sus recursos"; "yo no participo porque no me conviene"**. Al vislumbrar el triunfo de la Democracia Cristiana en las elecciones generales de 1985, entablamos pláticas con el licenciado Vinicio Cerezo Arévalo para llegar a un entendido alrededor de un mínimo plan de gobierno, pláticas que no pudimos concluir porque el propio candidato las interrumpió. Ante nuestra insistencia y para continuar las pláticas, nos puso una carta que dice textualmente así: "Guatemala 15 de noviembre de 1985. Licenciado Victoriano Alvarez Juárez, Quetzaltenango. Presento a usted mis disculpas por la cancelación de su cita previamente acordada, desafortunadamente como usted comprenderá, las acciones imprevistas siempre están presentes en campañas como la nuestra de ardua labor y mucho empeño. Quiero rogarle que a partir del 14 de enero, luego de la consolidación de nuestro triunfo el 8 de diciembre, se ponga en contacto conmigo para que podamos arreglar una reunión y discutir y fortalecer el movimiento de grupos étnicos. Cordialmente, licenciado Vinicio Cerezo Arévalo". Un mes después de la toma del poder le dirigimos al presidente telegramas, cartas y mensajes a través de los indígenas que integran en el Congreso de la República la Comisión de Asuntos Indígenas y del diputado Hernán Scheel Montes, pero el señor presidente "del pueblo por el pueblo y para el pueblo" que está empeñado en la construcción de una "democracia que es tarea de todos", no nos ha querido recibir hasta el día de hoy.

Ante la falta de espacio en el ámbito político decidimos trabajar desde la base, promoviendo el desarrollo económico, social y cultural y con algunos hermanos q'eqchi's, kaqchikeles, mames y k'iche's, fundamos la llamada Asociación de Comunidades de

Descendencia Maya, de donde fuimos marginados por los hermanos kaqchikeles, q'eqchi's y algunos k'iche's, sólo porque pugnamos por una organización con personalidad propia fundamentada por la filosofía maya actualizada. Esto obstaculizaba sus verdaderos proyectos de entendimiento con la Democracia Cristiana para la consecución de empleos y cargos en el gobierno de la misma.

En 1986 organizamos el Instituto Maya Guatemalteco de Ciencia para agrupar en su seno a los que habían trabajado con nosotros y que no fueron absorbidos por las ofertas de los partidos tradicionales. Lo hicimos para seguir investigando en nuestro pasado y actualizar todo lo que nos iba a servir en el futuro; asi mismo principiamos a organizar comunidades de desarrollo integral y de esta cuenta organizamos las comunidades mames de las aldeas Xab y Sibaná del municipio El Asintal del departamento de Retalhuleu, pero ante la apremiante necesidad de tierras, fueron desbaratadas por las actividades demagógicas del cura Andrés Girón, quien ofreció tierras sin costo alguno y al instante, porque dijo que tenía a Vinicio Cerezo "del pescuezo". Toda la gente se fue para la organización de este cura quien está haciendo lo que no se anima a realizar la Democracia Cristiana, pero debemos convenir en que no es ni reforma agraria, ni promueve el desarrollo de los grupos étnicos de ascendencia maya.

Estimación de las causas de la no realización de nuestros proyectos: los partidos políticos del país son representativos del sistema cultural importado de Europa en el siglo XVI y trasplantados a Guatemala donde han adquirido algunas características propias pero que no cambiaron su esencia. El individualismo que practicaron y practican los partidos políticos de Guatemala obedece a la ley del embudo: liberal en la cúpula y autoritario en la base. De ahí que decimos que son agrupaciones de tipo oligárquico.

Esta política liberal autoritaria implementó en Guatemala la política del racismo. Esta política considera a los nativos como de raza inferior, por eso es que fueron despojados de sus tierras, se socavó su cultura y si no fueron exterminados fue debido a que eran útiles en los trabajaderos de los sectores dominantes.

La política del racismo en Guatemala ha dividido a los indígenas en los siguientes grupos: los "tránsfugas", o sea aquellos indígenas que creen que sí son inferiores y para huir de su condición de ciudadanos de tercera categoría se cambian sus apellidos, su

idioma, sus trajes y su sistema de vida, adoptando los de dominador de turno y reforzando el sistema de opresión de sus hermanos de raza. Los "malinchistas" que son aquellos que también creen que son inferiores, pero al no poder cambiar sus apellidos y su configuración antropológica (aún cuando cambien sus trajes, su cultura, su idioma, su sistema de vida) se convierten en intermediarios de la explotación de sus hermanos de raza. Son los que llevan a sus hermanos de raza a manifestaciones, desfiles y ferias, como a animalitos raros en sus trajes ceremoniales, con sus santos estandartes, sus varas, sus candelas y todo a cambio de unos centavos que los necesitan por su pobreza. En el organismo legislativo actuó hace poco un señor "guacamayo"(*) en la última Asamblea Nacional Constituyente. Actualmente forman el sector étnico de todos los partidos políticos de la derecha, del centro y de la izquierda. Con títulos universitarios están al servicio del sistema para aculturar a sus hermanos de raza. En lo económico son los peores comerciantes, industriales y agricultores, porque son los capataces más rapaces y los burgueses más voraces de sus hermanos de raza. Los "racistas" son aquellos que creen en la desigualdad racial pero al revés: el indio es superior al no indio por lo que hay que retroceder cerca de quinientos años los dientes del tiempo, una proeza imposible, al estilo Jomeini. Son proponentes de una revolución violenta. Los "indefinidos" son los que no saben quiénes son, de dónde vienen, a dónde van, y entonces "bailan al son que les toquen". Los "patriotas", entre los que nos ubicamos nosotros y la inmensa mayoría de indígenas que aún nos asimos fuertemente a nuestra identidad cultural, no nos creemos ni inferiores ni superiores a nadie. Consideramos a los no indios como hermanos porque ellos y nosotros somos hijos de una misma Madre India, aun cuando cambien nuestros padres. Pueden ser diferentes nuestras culturas, nuestros idiomas, sistemas de vida pero podemos convivir construyendo una democracia humanista auténticamente pluralista. Tenemos ya elaborados los principios de esta democracia.

Esta división ocasionada en el mundo indígena por los sectores dominantes es la causa inmediata de que los grupos étnicos en Guatemala no nos entendamos ni nos unamos, porque al socavar nuestra cultura, los sectores dominantes nos han inculcado su

---

(*) **Nota del Editor:** Parece referirse al diputado Mauricio Quixtán, quien se presentaba a las sesiones con un atuendo poco común.

egoísmo a través de su filosofía liberal individualista para continuar así con el neocolonialismo interno y externo.

Qué hacer entonces, si no existe organización política en Guatemala que diseñe y ejecute una política que dé la mano a los grupos étnicos para que se organicen, actualicen su cultura e impulsen su desarrollo integral. Sólo nos quedan tres alternativas, tanto a los sectores indígenas como a los sectores populares no indígenas. 1) Concluir que no se puede hacer nada por cambiar el *status quo*, y dejar que los políticos tradicionales sigan haciendo de las suyas y apoyar a las sectas religiosas que predican que el hombre no puede hacer nada, que sólo Dios tiene los hilos históricos cuando en realidad los dirigentes de estas sectas religiosas sí manejan estos hilos históricos. 2) Abrazar una causa socialista que es otra visión importada de Europa, con desarrollos históricos totalmente opuestos a los nuestros. Está fundamentada por una filosofía monista y materialista, opuesta totalmente a nuestra filosofía dualista, que desarrolla dos principios distintos pero no opuestos sino complementarios: Tepeu, el Corazón del Cielo como principio espiritual, Gu Cumatz, el Corazón de la Tierra como principio material. Esta alternativa no ha resuelto los problemas de los pueblos y con su estrategia de la revolución violenta sólo se ha echado más leña al fuego. 3) encontrar un verdadero camino propio.

Para nosotros, los grupos indígenas y para los sectores no indígenas que no forman parte de la aristocracia política, esta es la única alternativa. Nosotros tenemos una visión del mundo heredada de nuestros antepasados, que al fundamentar sus actividades económicas, sociales y políticas hizo que lograran construir y mantener sociedades estables en donde no existían explotadores ni explotados, donde se vivió en paz, sin ejércitos pero que desaparecieron a causa de hordas salvajes que arrasaron con todo.

Estas sociedades estables estuvieron fundamentadas por una visión filosófica que ahora estamos actualizando en el Instituto Maya Guatemalteco de Ciencia, a la que denominamos "humanismo dialéctico". Esta visión define al hombre y su sociedad como seres vitales racionales, libres y afines, es decir tetradimensionales. Las visiones existentes son unilaterales y parciales y como tales han fomentado una actuación egoísta, porque cada quien pretende tener la única y absoluta verdad.

Conclusión: hay que realizar una revolución cultural y es el sector indígena que hemos denominado patriota el que lo debe hacer. ¿Quiénes de los presentes nos acompañarán en esta lucha que hemos emprendido?

Gabino Quemé: "Los mayas y los partidos políticos". (*)

Nosotros, los descendientes mayas, podemos participar en cualquier sector de Guatemala para modificar la correlación de fuerzas socio-económicas y poder establecer un régimen digno, pero los grupos sectarios de cualquier ideología siempre han pensado que ellos son los elegidos y tienen la verdad absoluta. Cuando nosotros queremos participar a nivel político se nos tilda de subversivos porque no compartimos plenamente ningún esquema importado que difiere de la idiosincrasia del pueblo guatemalteco. Claro que algunas veces participan indígenas dentro de algún partido político, pero eso es realmente solo para "guardar las apariencias", en absoluto los indígenas que han estado allí presentes han tenido la oportunidad de tomar decisiones válidas que vayan a beneficiar al pueblo guatemalteco. Nosotros los mayas continuamos trabajando políticamente y organizativamente, en todos los tiempos, aunque no se haga evidente porque algunos no quieren reconocerlo. Por ejemplo, el trabajo del comité cívico Xel Jú del FIN. Siempre hemos estado vigentes.

Cuando hablamos de una participación dentro de los partidos políticos nosotros no pensamos que los descendientes mayas deben ir como un apéndice de la ideología de algún partido político. Pero sucede que en casi la totalidad de los partidos políticos se tiene la idea que los indios tienen que obedecer órdenes, ya sean belicistas, políticas o económicas. Por eso es obvio que el Estado no se creó para defender los intereses sociales y globales de la sociedad guatemalteca, se creó para defender y acumular riquezas a costa del sudor y sangre del pueblo guatemalteco no ladino, principalmente. Aunque en este momento ya no es tan válida esta posición, ahora los ladinos y los no ladinos son explotados en una forma infrahumana.

(*) **Nota del Editor:** Esta intervención proviene de otra parte del Seminario y se enlaza con la anterior. Como ésa, también es del Instituto Maya Guatemalteco de Ciencia.

Pero nosotros los mayas creemos que para participar dentro de los partidos políticos no es hacerlo sólo porque sí. Estamos decididos a participar por el derecho a la redistribución de los ingresos económicos del pueblo guatemalteco, para que se tenga una tenencia digna de la tierra, por el derecho al vestuario y la vivienda, por la educación y la salud.

La imposición de esquemas importados es lo que ha creado dificultad entre nosotros y porque no se ajustan a la realidad del pueblo guatemalteco, tal vez para un sector sí, pero para solucionar los problemas concretos y globales del pueblo guatemalteco no es válido. Esos esquemas de que estamos hablando pueden ser de corte capitalista o socialista, o neutrales o de centro o de todos los matices que quieran, pero eso no se ajusta al pueblo guatemalteco.

El sistema capitalista se propone solamente enriquecerse a base del sudor y sangre del pueblo guatemalteco y el esquema socialista en igual forma, sólo es cuestión de cambiar de patrón. Lo que es válido para otros países no puede ser válido para Guatemala. Nosotros respetamos ampliamente las potencias mundiales, pero no aceptamos su pretendida hegemonía que es totalmente antihumana, que va en contra de toda posibilidad de progreso y mejoramiento de las condiciones del pueblo de Guatemala y del resto de la sociedad mundial. En este orden decimos que los capitalistas y los comunistas no tienen nada que hacer en Guatemala, porque el esquema de ellos no se ajusta a nuestra realidad.

De ningún modo es válido que el pueblo maya podría sostener una política belicista destructiva y de violencia, sea del régimen y el esquema hegemónico del que quiera penetrar en el país. Porque el pueblo maya jamás ha pretendido utilizar la violencia para imponer su criterio. Vamos a participar en políticas con los partidos que presenten algún tipo de madurez científica.

Hoy reiteramos nuestra buena voluntad política de estar siempre juntos y coadyuvar con ustedes el compromiso irreversible de conseguir la democratización de este país. Pero una democratización en todos los órdenes.

En 1944 se trató de involucrarnos en un fenómeno parecido a un proceso democratizador, pero sin embargo, siempre se nos tuvo como ciudadanos de segunda categoría por los que detentaban el

poder. En ningún momento se nos permitió en esa década una participación concreta ni la toma de decisiones políticas para defender al menos ese pequeño ensayo de democracia en 1944-54.

¿Por qué esa actitud de las personas que detentan el poder político y económico en el país? Muy sencillo: el Estado no se creó para defender los intereses populares en Latinoamérica; realmente nació porque los criollos lo querían para gozar de las prebendas en Centroamérica. La tónica desde 1821 hasta 1954 siempre fue mantener su hegemonía de poder económico y político. Prueba de ello es que cuando se invadió Guatemala en 1954 no se nos permitió participar en la defensa de esa democracia.

Carlos Roberto Coy Oxom, dirigente del Partido Socialista Democrático, habla sobre "Los indígenas y los partidos políticos"

Mis hermanos indígenas de Guatemala ya oyeron mi nombre, Carlos Roberto Coy Oxom, vengo de Cobán y pertenezco al grupo étnico q'eqchi'. El área rural es la fuerza donde está la raíz del pensamiento ideológico de nuestros hermanos. Porque nosotros los indígenas tenemos nuestra propia filosofía e identificación ideológica. Cuando me inicié en el rol político, en 1964, en la Democracia Cristiana, me dieron la oportunidad de llevar el mensaje a los hermanos indígenas en su propia lengua, evitando el rechazo que se da cuando llega algún dirigente ladino sin poder hablar su lengua.

En 1964 empecé trabajando en propaganda y fui conociendo, leyendo libros, conviviendo con nuestra gente, gente sana, con una moralidad y espiritualidad alta. Cuando yo empecé a hacer este trabajo todavía no me atrevía a transmitir los mensajes de los líderes. En 1974 se inicia mi carrera más fuerte, fui el traductor oficial del candidato Efraín Ríos Montt(*) fue cuando se rompió esa barrera en Alta Verapaz donde casi todo el departamento era de la derecha, entonces se inició el cambio dentro de nuestra propia gente, porque les llegó el mensaje en su propia lengua.

(*) **Nota del Editor:** En ese tiempo arrebatado católico, candidato presidencial de la Democracia cristiana.

En 1978 me dieron la oportunidad de participar como candidato a diputado suplente, pero un hermano ladino con prepotencia y dinero no me dio la oportunidad de encabezar la planilla y por la influencia de un líder fue que pude participar dentro del campo político; en esta época se dio una gran persecución hacia los líderes políticos, cuando desató la violencia aquella dictadura tremenda que quitó la cabeza a hombres intelectuales, a hermanos catequistas indígenas, cuyo único delito era exigir la justicia para los hermanos indígenas guatemaltecos, por lo que eran tildados de comunistas.(*)

El campo está abierto, aunque no del todo, pero hay que reconocer que ha llegado la oportunidad de hacer un espacio y no lo hemos sabido aprovechar porque no nos han dado la oportunidad y porque cada grupo étnico se va por su lado. Entre 1944 y 1954 no se logró hacer nada porque no estábamos organizados. Alguien mencionaba que se intentó formar un partido indígena y del cual fuimos los protagonistas en ese entonces. Nos reuníamos en Chimaltenango y llegaban cantidades de hermanos indígenas; se iba a integrar el Frente de Integración Nacional —FIN, pero desgraciadamente se truncó la esperanza.

Yo sugiero una organización a nivel nacional y que participen los hermanos ladinos pobres, porque también ellos tienen sus problemas. Defendamos la dignidad de todos los indígenas guatemaltecos porque la dignidad del hombre y de la mujer es tan sagrada como la dignidad de Dios.

En otro momento del Seminario, Gloria Tujab, Directora de la Oficina Nacional de la Mujer, presenta la "Participación de la mujer indígena en la política nacional"

En principio debería exigir hacer una revisión de la situación de la mujer en el ámbito nacional, porque realmente es problemática no sólo para la mujer indígena sino para la mujer ladina y para la mujer en general. El tema puede dividirse en tres tendencias:

1. La tendencia culturalista que ha ubicado a la mujer en una posición de "guardiana de la cultura", como transmisora de los elementos de la riqueza de su cultura. Dentro de este

---

(*) **Nota del Editor:** Alude al tenebroso período de Romeo Lucas García, general y presidente.

ámbito la mujer ha participado en lo referente a política local solamente, por ejemplo en las cofradías.

2. En el enfoque clasista de lo étnico, la mujer indígena es proletaria y su participación ocurre en las organizaciones populares; hay claros ejemplos de esto en los últimos movimientos, especialmente en el Comité de Unidad Campesina (CUC).

3. La tendencia folklorista tiende a ver a la mujer indígena solamente como figura decorativa.

En cuanto a la participación política dentro de partidos, la mujer indígena solamente es tomada en cuenta en los procesos electorales, en ningún momento se le ha dado participación en los puestos de decisión. La escasa participación de la mujer indígena no es en representación del pueblo sino en representación de los partidos políticos. De allí tenemos la presencia de una diputada indígena en el Congreso de la República que es representación solamente de un partido político pero no presencia de una línea de pensamiento político.

En la actualidad los procesos evolutivos han obligado a los políticos a empezar a considerar el tema, pero han caído nuevamente en el enfoque culturalista, clasista y folklorista que en nada contribuye al progreso indígena. Las políticas significativas en Guatemala han sido precisamente negar la existencia de una realidad étnica y en consecuencia, no dar paso a la participación deliberante del indígena en el contexto nacional y en el de su realidad.

Es entonces preocupación de nosotros mismos los indígenas tomar la vanguardia de estos movimientos, no importa en el orden que esto sea. Abrir espacios, aprovecharlos y comenzar a crear la condición que sea la parte y el punto fundamental desde la cual se hagan planteamientos generales a los gobiernos, precisamente porque en ningún momento ha habido preocupación para abrir ese respaldo. Creo haber expresado con esto que la situación prácticamente en el ámbito político para el indio está cerrada y si está cerrada para el indio, mucho más para la mujer, que está mucho más marginada que el hombre.

Santos Pérez y Pérez, para entonces Alcalde electo de San Antonio Palopó y ex-secretario de las municipalidades de la población mencionada y de San Pedro La Laguna, Sololá, argumenta que la Municipalidad es "fuente de poder étnico, importante pero débil"

Yo provengo de un municipio de cuarta categoría, y de los más pobres tal vez, del país. Nuestras costumbres y tradiciones las conservamos por ser un municipio netamente indígena, al menos en la cabecera municipal (sólo tenemos una aldea donde hay gente ladina). Casi el cien por ciento de gente es indígena y hablamos el idioma kaqchikel, lo conservamos todo con orgullo. Ya adoptamos la religión católica como propia; mi pueblo está integrado en su acción católica por 328 familias. También empiezan a proliferar (no sé si para bien o para mal) las iglesias evangélicas de todo tipo. Mi pueblo está a 160 kilómetros de la ciudad capital en el lado oriental del lago más hermoso del mundo. Tiene 34 kilómetros cuadrados y 7,000 habitantes. Tenemos un porcentaje de población rural de 60.8% y una población urbana de 39.2%; una tasa de natalidad general de 50.7 por 1,000 habitantes, una tasa de mortalidad del 15.1 por 1,000 habitantes, una tasa de crecimiento vegetativo de 3.3 por 1,000 habitantes, no se ha calculado el movimiento migratorio. Tenemos una densidad de población para el sector urbano de 717 habitantes por kilómetro cuadrado. La principal fuente de producción y trabajo es la agricultura pero también empezamos ya a explotar la artesanía. Tenemos exportación a los Estados Unidos de telas típicas a través de una cooperativa artesanal. Tenemos una tenencia de tierra de tipo propiedad privada, son 555 microfincas con 423 propietarios. El resto no es nuestro.

Esas pequeñas parcelas de tierra no son capaces de otorgar trabajo suficiente para las familias durante todo el años por lo que se nos obliga a dos cosas: al uso intensivo de la tierra y a la emigración. Tenemos un ingreso per cápita de 37.5 a 60 quetzales mensuales. Una cantidad de viviendas de 842 y como existen 1,059 hogares, hay un déficit de 217 unidades habitacionales. El número aproximado de habitantes por vivienda es de 6, 7 y 8, a veces más. La aglomeración de gente en el sector urbano provoca graves problemas higiénicos. Una de las cosas que más ha afectado al sistema económico y de producción del municipio es la falta de vías de acceso de entrada y salida al pueblo, ya que la carretera que va de Panajachel a San Antonio Palopó es de 11 kilómetros. Llevó 11 años su construcción ya que cada candidato que llegaba ofrecía la

carretera, ponía el tractor por una semana y después de las elecciones se olvidaba de ello. Entonces nos tuvieron 25 años esperando la carretera de 11 kilómetros. No tenemos una sola cancha de recreación, ni de fútbol, ni básquetbol. Es un caso tipo de un pueblo bastante atrasado.

Hablar de experiencia en gestión municipal es empezar a hablar de un gobierno en pequeño, cuya función no es simplemente adiministrativa (extender cédulas de vecindad o inscribir niños en el Registro Civil), sino también analizar y proponer alternativas a la distinta problemática en cuestiones de educación, de seguridad, económicas, agrícolas, etc.

En nuestro país, donde todo es impuesto por la fuerza (las armas, la religión, el sistema económico, político, el idioma), se hace difícil conservar lo propio, nuestra identidad cultural, nuestra lengua, nuestro vestuario. En nuestras lenguas vernáculas ya a veces es fácil detectar lo que en secreto se dice, pues el idioma tiene bastante influencia del castellano. Hoy, los indígenas ya somos el producto de diversas influencias religiosas; en un principio no éramos católicos, mucho menos evangélicos, pero perdimos nuestra identidad religiosa propia y así otros aspectos como el político.

Hay pérdida del ser humano en el Siglo XX. En el pasado se efectuaban tareas agrícolas con métodos bastante arcaicos, antes era transportar productos esenciales por veredas a lomo humano o de bestia, y ahora para muchas poblaciones aún es lo mismo. A veces los que nos gobiernan y también nosotros tenemos la culpa de esto, consideran que hay avances en ciertos aspectos pero en la práctica se constituyen en verdaderos retrocesos para la gran mayoría. Vamos a mencionar el caso de los juzgados de paz como una cuestión municipal: antes del 15 de enero de 1988 era la administración de justicia una actividad paralela a la cuestión puramente administrativa de la municipalidad; por mandato constitucional la municipalidad debía contemplar los códigos municipal penal, procesal penal, procesal civil, mercantil, etc. Pero ahora por mandato de la nueva Constitución se regionaliza la administración de la justicia con la creación de juzgados comarcales. Esta creación de juzgados comarcales implica que un juzgado estará situado en un municipio en donde dos o tres municipios más tendrán que acudir. Cuando se acude a este juzgado se llevan muchos gastos, hay pérdida de tiempo, por lo que el resultado final

es no acudir a la administración de justicia y entonces el transgresor de la ley no recibe los efectos de la acción legal; cuando la ley no se puede aplicar, los pueblos, las aldeas, cantones o caseríos se vuelven tierras sin ley, y al vivir sin ley se está socavando los cimientos democráticos del país.

En ese entonces, cuando ya se empieza a vivir sin ley y no hay quien proteja al ciudadano, se empieza a preferir ignorantemente un gobierno de fuerza, militar, y no un gobierno democrático civil por considerarlo débil. Los nuevos juzgados de paz son legales porque son constitucionales, pero tal como se ubican vienen a ser nuevos tipos de programas-castigo para la población civil, al estilo de las Patrullas de Autodefensa Civil. Con anterioridad el alcalde era el administrador de justicia, hasta en forma empírica lo administraba bien porque tenía una suficiente base social, moral, comprendía la idiosincrasia del pueblo porque era parte de esa misma gente, de esa misma población. Ahora no. Llega un juez de paz importado de otros lados a impartir la justicia.

Yo creo necesaria la ampliación de una conciencia social de clase en la interpretación científica de la realidad a través de la educación, pues la clase alta sí tiene esa conciencia y mantiene todos sus privilegios a sangre y fuego. A través de nuestra formación de conciencia social de clase, empezar a conformar una ideología verdadera de los que somos proletarios. Me refiero por ejemplo(*) a que soy poseedor de un terreno de 5 cuerdas de 36 varas cuadradas y hay miles de personas que tienen lo mismo que yo, o sea que cuando me refiero a condiciones de clase, me refiero a problemas puramente económicos y políticos. Ahora en cuanto a las condiciones étnicas me refiero a cuestionar de tipo de lengua indígena, vestuario, costumbre, algo puramente cultural.

Hablemos de organización. La organización de cualquier tipo en Guatemala es bastante difícil y creo que en las comunidades rurales aún mucho más, porque hay presencia militar, porque se tiene miedo y se tiene celo. No hay confianza por temor a la represión, por temor a ser acusado de ser algo ("rojo por cierto").

(*) **Nota del Editor:** Aquí interpolamos su respuesta a una pregunta que posteriormente le haría Victoriano Alvarez: "¿Es lo mismo o hay diferencia entre lo que ha llamado 'toma de conciencia social de clase' por parte del indígena y lo que nosotros conceptuamos como 'toma de conciencia de grupo cultural y étnico'"?.

El pueblo, al menos una porción considerable del pueblo, no vive la democracia, o lo que es más, no entiende lo que es democracia, hay mucha confusión y ya se empieza a tener cierto rechazo, no por lo que en sí es la democracia sino más que todo por los actos que se realizan, sean públicos o privados. El pueblo evalúa los actos y no la letra ni el espíritu de lo que es la democracia. La gente entiende lo que es demagogia de todo tipo, más la gubernamental, la gente la evalúa y la rechaza. Pero el gobierno contraataca con la repartición del 8% del presupuesto general de ingresos de la nación, con la donación de láminas, maíz y frijol o con el regalo de unos centavos a las cofradías, pero se está sacrificando algo que no tiene precio, la dignidad de la persona humana, el valor que tiene la cultura, que tienen las cofradías, todas estas cosas. (Esto lo digo por experiencia: yo como Alcalde electo soy político aprendiz y creo que ante el embate de la derecha, del uso masivo de los medios de comunicación, la toma de conciencia social de clase y la participación política partidista de parte nuestra se constituyen en alternativas y son respuestas pacíficas y civilizadas). El 8% del presupuesto general de ingresos de la nación, destinado para el rubro de inversiones de las municipalidades, no tiene otro destino más que el de infraestructura con lo que viene a formar parte de la maquinaria pobre del desarrollo de los habitantes de los municipios. Nosotros decimos "**bendito 8%**" porque es una respuesta a largos años de lucha de sectores progresistas del país, y viene a ser algo así como un alivio para los administradores municipales y sus poblaciones, ya que pueden empezar a planificar proyectos que impliquen desarrollo. Pero ahora ya se empezó a constituir el 8% como un eslabón de la plataforma propagandística electoral del partido gobernante, para fines de continuidad en el poder, lo que también viene a socavar los cimientos de una verdadera democracia.

El diputado indígena por Quetzaltenango e integrante de la Comisión de Comunidades Indígenas del Congreso de la República, José Rolando Colop (k'iche'), habla sobre "La representación de grupos étnicos en el Congreso y sus experiencias"

La Comisión de Comunidades Indígenas que se encuentra trabajando arduamente en el Congreso de la República tiene su fundamento en los artículos 66 al 70 de la Constitución Política de la República. Esta comisión la creemos muy importante, porque en todos los congresos de América no encontramos ni uno más que tenga una comisión similar que trabaje y atienda exclusivamente las necesidades de los grupos étnicos.

La Comisión está integrada por ocho diputados que representan al grupo étnico maya k'iche', maya kaqchikel y el maya q'eqchi' (el maya k'iche' tal vez es el que está más representado porque tiene el área de Totonicapán, San Marcos, Quiché y Sololá), y está integrada por Presidente, un Vicepresidente, un Secretario y el resto vocales.

Se atiende a miles de personas con diferentes necesidades: gremiales, de propiedad privada, sociales, etc. Muchas veces servimos de intermediarios con el Ejecutivo ya que en muchos casos las personas no saben a dónde dirigir sus gestiones, ni qué hacer en determinados problemas; entonces lo que hacemos es tratar de orientarlos. Si ustedes visitan el Congreso se darán cuenta que esta Comisión está todo el tiempo ocupada, siempre es la Comisión donde hay más personas visitando diariamente pues se está atendiendo innumerables problemas. Por ejemplo, con el problema de los huérfanos por la violencia y viudas, específicamente en los grupos indígenas, tratamos de elaborar un Decreto (5-87), en la cual se presta una asistencia a viudas y huérfanos menores de edad, víctimas de la videncia. Esto ha sido muchas veces criticado pero así es y aceptamos cualquier clase de crítica, pero la intención es ayudar a todos esos huérfanos y viudas. Nos está siendo bastante difícil realizar un censo en toda Guatemala.

También en diferentes comunidades indígenas fueron quemados muchos registros civiles y no se sabía cómo identificar a las personas; entonces hubo necesidad de aprobar otro decreto que diera todas las facilidades necesarias, especialmente a los grupos indígenas para que pudieran reinscribirse, no sólo ellos sino también los hijos que nacieron durante el tiempo que esos libros no existían, a manera que no tuviesen dificultad, ya que los abogados saben que cuando esto no existe se debe hacer una cantidad de trámites en juzgados, etc. Sin embargo, este decreto ha venido a beneficiar a todas estas personas.

Muchos niños que han nacido en el extranjero, especialmente los de los refugiados en México, tienen problemas porque no quieren ser ciudadanos mexicanos, también es necesario crear una ley para que ellos puedan ser inscritos como ciudadanos guatemaltecos. De allí que tenemos ya un proyecto de ley que hemos estudiado y dictaminado en la Comisión de Comunidades Indígenas pero que ahora obra en la Comisión de Gobernación para

que ellos dictaminen y digan realmente qué podemos seguir haciendo.

Muchos hermanos nuestros tienen graves y grandes problemas de explotación. Por ejemplo, hace unos días llegó una comisión de personas quejándose de que a través de una organización en Guatemala han hecho un préstamo a BANDESA (Banco de Desarrollo Agrícola), se les pidieron los documentos, se les llevó para que lo firmaran y nunca llegó el préstamo. Ellos se dieron cuenta cuando dos años después les llegaron los cobros de BANDESA mientras que ellos no recibieron ni un solo centavo de ese préstamo, ahora ya son grandes sumas que el Banco reclama de intereses y no se sabe todavía ni quién recibió el dinero. Del poco estudio de las personas se valen otros para querer explotar. De allí viene nuestra intervención, y los canalizamos para que el Ministerio Público haga las investigaciones y proceda como lo manda la ley.

Además, se ha recibido un proyecto de ley que crea la Academia de Lenguas Mayas. Creemos y sostenemos que las lenguas mayas deben conservarse; sin embargo, como alguien dijo, se están perdiendo y mezclando las lenguas, a veces se habla ya un 50% de español y un 50% del idioma natural. Entonces para que no se pierdan es necesario que exista una institución que regule y dictamine cómo debe escribirse tal o cual idioma, una academia con personal realmente calificado y que represente los diferentes grupos étnicos de Guatemala, porque son ellos los que realmente conocen. Han llegado miles de telegramas oponiéndose y diciendo que eso no es lo más correcto, que ya presentaron otro proyecto, que existe ya por allí un acuerdo gubernativo en donde se regula los alfabetos, y por eso este proyecto de ley no se siguió estudiando en el pleno del Congreso sino se envió a la Comisión de Gobernación, luego a la Comisión de Educación y a la Comisión de Cultura para que ellos estudien y dictaminen realmente qué se va a hacer con este proyecto de ley, para que "muchos de los que ahora se llaman dialectos (porque no tienen una estructura regulada) pasen a formar parte de los diferentes idiomas que se hablan en el mundo."

Esta es una de mis experiencias, y así hay miles. Nuestros hermanos ven que hay una representación del pueblo en el Congreso de la República, entonces van y consultan, se les atiende y se les orienta.

B) DEBATE: PARTIDOS, PODER Y NACIONALIDAD

El debate sobre política se inicia con un participante cuyo nombre no ha quedado registrado, que se dirige a los expositores J. Rolando Colop y Victoriano Alvarez:

Quiero hacer comentarios y una pregunta respecto a la representación étnica en el Congreso. Esto tiene su historia pues en el Congreso de 1974 al 78 había un solo diputado indígena, el compañero Tetzahuic.(*) Posteriormente, el 23 de marzo de 1982, tras el golpe de Estado, en el Consejo de Estado se tomó muy en cuenta la representación étnica, hasta por parte de los sectores más conservadores. En la actualidad da frustración saber que hay ocho representantes únicamente. Yo pienso que debería haber 92 diputados indígenas y 8 de los otros sectores, "dado que el 70% de la población es indígena, eso dicen los números". La gran mayoría étnica está representada por la menor cantidad de diputados. En razón de eso podemos analizar el contenido de la Constitución de la República: un solo capítulo le dedicaron a las comunidades indígenas y es un contrasentido porque la gran mayoría no legisló para sí misma, desde el momento que no estuvo representada. Aunque no podemos creer en aquella profecía social muy en boga de que en 1994 va a gobernar el indígena, podemos preguntar: ¿qué perspectivas de representación verdadera hay, mayoritaria, efectiva y de participación para 1990, dado el esquema socio-político actual?

Responde Victoriano Alvarez

Si hay o no verdadera representación étnica en el Congreso, yo respondo que no la hay actualmente; aunque sean ocho los indígenas en el Congreso, no ostentan ninguna representación étnica porque representan los intereses del partido a que pertenecen. Esa es la triste realidad: No existe una verdadera representación étnica en la Constituyente. Alguien del extranjero dijo que ahora sí estaban representados los indígenas en el Congreso porque vieron a un señor "guacamayo", que bailaba en el Congreso de la República(**); yo contesté que este señor no representaba a los

---

(*) **Nota del Editor:** El profesor Fernando Tetzahuic Tohón, de Tecpán; diputado por Sololá del Partido Revolucionario.

(**) **Nota del Editor:** Cfr. nota en la página 230.

grupos étnicos y los representantes allí se revolvieron y me atacaron porque dijeron que yo era un frustrado porque no había ganado ninguna elección política; sí es cierto que yo he participado como candidato a diputado por el departamento de Totonicapán, por Quetzaltenango y también como candidato a Alcalde por el municipio de Quetzaltenango, pero en mi exposición di los motivos por los que no he triunfado: porque yo represento realmente a los grupos étnicos y llevo un esquema ideológico para hacer verdaderamente algo en pro de ellos y no a favor de los intereses de los sectores dominantes.

Respecto a la perspectiva para 1990 no hay ninguna real, salvo de que eso queda para nosotros los indígenas, es decir, la inquietud de hacer algo por nosotros mismos. Si no lo hacemos nosotros mismos nadie lo va a hacer por nosotros. Entonces no hay ninguna perspectiva si nosotros no la construimos.

Responde Rolando Colop

En algo tiene razón el licenciado Alvarez, pero creo que no en todo. Creo que para llegar al Congreso de la República tiene que hacerse por el canal de un partido político; hasta este momento no hay una ley que nos señale otra forma de llegar al congreso si no es a través de un partido político, y esto de veras crea determinado compromiso con el partido; por eso digo que en parte tiene razón. Por otra parte no tiene razón porque depende de la capacidad de las personas que allí lleguen para poder desempeñarse en una u otra actividad, su personalidad, sus tendencias, sus deseos, su área, qué es lo que los mueve a estar allí en el Congreso; todo esto tiene que ir influyéndolos a decir algo, a participar en discusiones, en comisiones. En la Comisión de Comunidades Indígenas hay presidentes de otras comisiones, por ejemplo, la presidencia de la Comisión de Reformas Sociales la tiene un representante indígena, esto significa que sí se está creando cierto espacio político y social.

Con respecto a la perspectiva para 1990, creo que depende de la organización que se tenga en los grupos étnicos. Si sólo ese es el canal para llegar, entonces debe enseñarse a hacerlo pero con una política de altura, de verdad, una política en que no se mienta, que no se burle de su dignidad, en que hombres y mujeres puedan comenzar a participar y llevar a sus representantes con seguridad

al Congreso de la República por medio de la creación de un partido político, o de pláticas con los partidos políticos existentes para que puedan poner como candidatos a representantes indígenas.

Un participante tampoco identificado advierte que

Me inquieta algo referente a la estancia de ustedes tres o cuatro hermanos indígenas que están en el gobierno actualmente. En 1990 van a haber elecciones generales y tienen que usar y aprovechar el espacio político que ya tienen; ustedes pueden hacer sugerencias a los altos dirigentes para que puedan llegar algunos de los diferentes grupos a este Congreso. ¿Qué papel van a jugar ustedes si se les da la oportunidad?

Rolando Colop

Yo entiendo que su inquietud es que no se vaya a perder esa relación que se ha iniciado. Así como ahora habemos ocho representantes de grupos étnicos, la próxima oportunidad tal vez tengamos el doble. Aunque es prematuro argumentar, creo que es bueno que se vaya pensando algo sobre eso.

Y Gloria Tujab argumenta sobre el tema indicando que

Con respecto a este asunto de la escasa representación que hay dentro del seno del Congreso, debe decirse que es un número reducido en relación a la población nuestra y especialmente porque se han lanzado representaciones de "figuras", no de partidos políticos. Por otro lado, los programas políticos han sido elaborados por la clase dominante y sin enfocar la realidad indígena, de tal modo que el desarrollo del indígena en la vida política va a depender también de la apertura de estos partidos y de otras instituciones políticas para que les den cabida. También el hecho de que tengamos diputados en el Congreso no significa que ya el indígena está participando decididamente, así como tampoco el que tengamos una mujer indígena en el Congreso tenga que significar que la mujer indígena está participando, porque esto se gestó en un partido y no es representación de una línea de pensamiento ideológico del indígena.

Interviene un participante cuyo nombre no queda registrado

Sólo quisiera preguntar si se dieron cuenta los señores diputados indígenas de que en el Decreto número 52-87(*) no aparece en absoluto mencionada la palabra "indígena", la palabra "maya" o la palabra "pueblo". ¿Es que los Consejos de Desarrollo son hechos exclusivamente para los ladinos o se considera que los indígenas ya son ladinos? ¿se dieron cuenta de este asunto y no pudieron hacer nada, o no se dieron cuenta?

Nuevamente Gloria Tujab

Sí, nos dimos cuenta, pero podía creerse que estábamos trabajando única y exclusivamente para un grupo, y realmente las leyes son generales y no particulares. Entonces lo que sí peleamos es que quedaran los Consejos de Desarrollo Locales que muchos han adversado (incluso hay un fallo de la Corte de Constitucionalidad en donde dice que el procedimiento para la elección de los Consejos Locales de Desarrollo va en contra de la Constitución de la República). En los Consejos Locales es donde está la participación de los grupos étnicos, porque si se hiciera solamente a nivel municipal, departamental, regional o nacional, donde predominan los ladinos o mestizos, entonces sería difícil que participara nuestra gente. Es a nivel local en donde está la máxima participación de los grupos indígenas; entonces, aunque no se diga la palabra, sí va con dedicatoria para ellos, para que participen directamente y que prioricen sus necesidades.

Comenta y pregunta un participante no identificado

Con respecto a esto, es interesante notar que la participación indígena se puede dar solamente a nivel municipal, no a nivel departamental o regional. Esta división administrativa en departamentos, en regiones, la cual creo que tuvo origen después de la independencia, tal vez no fue hecha expresamente para dividir a los indígenas, pero viendo en el mapa de Guatemala, los

(*) **Nota del Editor:** Ese Decreto se refiere a la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, mediante la cual éstos fueron creados por el Congreso en septiembre de 1987.

departamentos no corresponden a los grupos lingüísticos, sino que los dividen, tanto que en un departamento se pueden encontrar grupos étnicos diferentes; de igual manera, la regionalización del país sigue el mismo esquema: la división de los grupos indígenas. De manera que, de hecho, la división administrativa de Guatemala está hecha expresamente para la división de los indígenas, para que no puedan encontrar su unidad. La única unidad y participación efectiva que pueden tener es a nivel municipal, pero los municipios son pequeños. ¿Cómo contestar esta inquietud?

José Rolando Colop

En mi opinión, la división administrativa no ha sido hecha con ese pensamiento. En cuanto a los Consejos de Desarrollo tampoco se pensó en esa división; aunque de hecho si se da, legalmente no se pensó. Quienes dominan realmente son los ladinos, ellos creen que son los más preparados, los que tienen más don de mando, que pueden dirigir mejor. Entonces ellos tienen más penetración; por otra parte, creo yo que nuestros gobernantes tienen esa mentalidad de que el ladino sabe más y puede más, entonces ellos los nombran.

Yo creo que nuestra gente sí podría participar en la base porque el procedimiento de elección es concentrado en la población donde la aldea se reúne y elige a quienes van a integrar el Consejo de Desarrollo Local. Entonces cuando se trata de una elección sí lo ganaría nuestra gente, porque es mayoría; entonces habría que dar más participación en la base, en los consejos locales.

Toma parte Victoriano Alvarez

Yo sí estoy convencido de que la actual administración política es un instrumento de dominación del o los gobiernos de turno, quienes han gobernado a Guatemala desde 1524 a la fecha porque tiene un destino específico: romper el lazo de unidad comunitario, que es lo fundamental en los grupos étnicos, y lo que hace que la gente se sienta participando colectivamente dentro de un proyecto social, pero si se les parte mediante una división arbitraria, se rompe esa unidad. Eso es incuestionable y lo mismo también idearon con la cuestión de estos Consejos de Desarrollo urbano,

rural, regional, etc. Aún cuando el licenciado Colop dice que sí van a participar en la base, yo lo dudo, porque la realidad en Guatemala es que los grupos indígenas desde la base son manipulados por los grupos políticos que se encuentran en el poder y que tienen todos los instrumentos necesarios para manipular a cualquier nivel, ya sea nacional, regional, departamental o local. En las comunidades se tienen muchas necesidades económicas y entonces con el ofrecimiento de un trabajo, de una ayuda, inmediatamente se prestan a cualquier manipuleo, ellos mismos se engañan.

El participante Jorge Solares interviene

Represento a la Universidad de San Carlos y a FLACSO. Dos comentarios muy breves: el primero se refiere a esta inquietud implícita en lo de los partidos y entidades nacionales, traslapados con fenómenos étnicos. Aquí no hay duda de que estamos tocando una temática importante como lo es la relación o no relación entre etnicidad y nacionalidad, puesto que estamos de alguna manera hablando de instituciones de nivel nacional como lo es un partido político y de instituciones de otro nivel o de otra categoría como lo es el fenómeno étnico. Me viene a la memoria el caso de intentos fallidos de partidos indígenas como fue el FIN (Frente de Integración Nacional) más o menos 12 años atrás, dirigido por el diputado Tetzahuic; lo mismo pasó con la Organización Campesina de Acción Social (OCAS) hace poco tiempo, de Mauricio Quixtán, e intentos similares en los cuales las líneas étnicas no han coincidido con las líneas políticas de nivel nacional. Esto por supuesto constituye una temática teórica muy grande que no podríamos dirimir acá pero creo que debe ser objeto de un estudio muy detenido.(*) Y tiene que ver también con la pregunta del Lic. Victoriano Alvarez de si la conciencia de clase que mencionaba el Alcalde Pérez es una conciencia de grupo étnico o una conciencia de clase social, siendo como creo, categorías distintas, traslapadas y coincidentes, pero diferentes.

Mi otro comentario tiene que ver con lo de las Comisiones de Comunidades Indígenas del actual Congreso y formuladas por la

---

(*) **Nota del Editor:** Un análisis muy perceptivo es el de Ricardo Falla: "El movimiento indígena" en la revista Estudios Centroamericanos de la Universidad José S. Cañas, de El Salvador; No. 356-7, junio de 1978.

Constituyente de hace cuatro años. Me ha parecido extraño que no hayamos advertido que en dicha Comisión se formula una falacia al constituirla como comisión de "comunidades" indígenas, equiparando a Guatemala con un simple conglomerado de comunidades. Creo que en realidad una nación no es una simple suma de elementos, sino que tiene otra dimensión, otro ámbito, otro carácter. Esta Comisión no puede ser de "comunidades indígenas", porque el sector social indígena no es simplistamente equivalente a un conjunto de comunidades, sino que es una entidad social situada en el corazón mismo de la tierra y del sistema guatemalteco, en la columna vertebral de este Estado-nación. Esto alude a entidades políticas diferentes.

Desearía concluir con una pregunta: tengo entendido que esta Comisión de Comunidades Indígenas tuvo como primer presidente al diputado José García Bauer, y si ello fue así, yo quiero preguntar a los diputados indígenas, ¿por qué precisamente él, uno de los más "no-indígenas" de los diputados del Congreso Nacional?

En otro momento del Seminario, responde por los indígenas el diputado del Partido Socialista Democrático (PSD), Enrique De León Asturias:

El compañero pregunta por qué en el Congreso se nombró al representante José García Bauer como presidente de la Comisión de Comunidades Indígenas. Se podría hacer la pregunta a la inversa: ¿Por qué no? ¿Solamente porque no era indígena no podía estar en esa Comisión? Lo voy a ver como guatemalteco, primero porque no podemos estar viendo las cosas en términos de indígenas y ladinos, porque no es así. Podemos verlo tal vez en términos de pobres y ricos, un interés de clase, pero no podemos verlo en base a intereses raciales porque no es así y porque realmente nunca vamos a desarrollarnos así de ninguna manera. Me quería referir a esto porque cuando otros participantes mencionaron el abuso de los políticos hacia los indígenas, yo diría que abusan de todo el mundo, no solamente de los indígenas. Si no, entonces podrían plantear la formación de partidos políticos para cada uno de los gremios y para cada una de las razas y de las etnias.

J. Solares: Yo deseaba escuchar la explicación de los diputados indígenas.

El diputado R. Colop

Me voy a referir a esa pregunta: ¿por qué el licenciado García Bauer dirigió la Comisión de Comunidades Indígenas? Realmente esta Comisión no se iba a organizar, fue la última que se organizó a petición y lucha de los ocho diputados quienes la estuvimos pidiendo constantemente. Costó bastante y una persona que sí nos ayudó mucho fue precisamente García Bauer; él se puso al frente, luchó y convenció juntamente con nosotros y al vencer como premio pedimos que él fuera el primer presidente de la Comisión de Comunidades Indígenas y así fue, y siguió trabajando con nosotros porque todavía continúa como asesor. No es porque nosotros no podamos hacerlo, sino que conocemos sus criterios, son bastante independientes, bastante razonables, y coinciden mucho con nuestro pensamiento y nosotros estamos de acuerdo con todos aquellos que nos entienden. Precisamente por eso él fue el primer presidente.

C) DISCUSION GENERAL

Abre esta parte final del capítulo sobre etnicidad y política, Demetrio Cojtí, del grupo kaqchikel comunicólogo, con comentarios en torno a autodeterminación y unidad del país.

Quizás uno de los problemas que se ha atravesado en Guatemala es que ni siquiera comprendemos cuál es el problema. No es un problema de razas, no es un problema de piel obscura, como sucede en el *"apartheid"*. Si fuera un problema de razas entonces nosotros sí estaríamos pidiendo nuestra propia discriminación. Es un problema de pueblos, de relaciones de dominación entre etnias, una dominante y una dominada. Hay un pueblo ladino dominante colonialista, principalmente su clase dominante y dirigente y hay un pueblo dominado; hay una relación colonial dentro del país que no se resuelve desde 1524. Es un problema de pueblos, por eso es que pedimos nuestra autonomía y nuestro derecho a la autodeterminación.

Si los partidos políticos no reflejan, canalizan ni responden a estas expectativas autonomistas y pluralistas del pueblo indio, entonces los indios no tienen razón de ser, no tienen por qué participar en esos partidos políticos colonialistas. Los programas de los partidos políticos, desde el MLN hasta el PSD, no contemplan

derechos indígenas. Desde el punto de vista doctrinario y de los planes de trabajo, los partidos políticos de Guatemala funcionan siernpre como partidos políticos colonialistas donde los indios sólo participan como escaleras para subir, reclutar gente y ocupar algunos puestos de mediana jerarquía.

Yo creo que lo que hay que ver es cómo organizar en Guatemala la coexistencia de indios y de ladinos, cuál es la fórmula política, la fórmula administrativa, la fórmula estatal que permite esta coexistencia, para mantener la unidad de esta República, no de esta nación, sino de esta República. Si no se responde a estas alternativas, entonces aparecen las tesis separatistas y las tesis autonomistas.

Bajo el argumento de la unidad se pretende mantener sujetados a los indígenas. Este tipo de unidad es la que hay que cuestionar: la unidad en igualdad de derechos, magnífico; la unidad con nosotros supeditados política y culturalmente, no nos interesa.

Interviene Oswaldo Caal, del grupo poqomchi'

Me voy a referir a lo ya dicho, de que la cosa no es tan simple como ricos y pobres, porque también existe un componente muy especial y que es el componente étnico y que también como etnia y como pueblo tenemos el derecho a buscar que se perpetúe nuestra cultura y que podamos legarla a nuestros hijos y a nuestros descendientes porque si entramos dentro de este esquema de ricos y pobres, continuaríamos con el esquema de dominación únicamente ladina. Considero que nosotros como pueblo tenemos el derecho a la autodeterminación, a elegir la cultura que queremos tener y queremos legarle a nuestros hijos.

Gabino Quemé hace la observación de que

En realidad, el problema es interdisciplinario y multilareral, todos tenemos derecho a hacer lo que creemos conveniente de acuerdo a nuestra idiosincracia y patrón cultural y nuestro proceso histórico social de desarrollo. En ese orden aceptamos como instancia la lucha de clases entre ricos y pobres, pero esa realmente no es la solución final a la problemática de Guatemala, por eso decíamos que tal vez tengan razón algunas personas que manejan el aspecto político-ideológico.

También pensamos que no es tan simplista decir que vamos a tratar de discutir la autodeterminación, pero la autodeterminación para quién y quiénes se van a beneficiar.

José Sanic reitera los argumentos preliminares:

Los invadidos o los conquistados definitivamente tenemos otra estructura mental de la vida, de la existencia y del ser humano, por eso tenemos una cosmovisión que va a ser siempre distinta y la persona que no tenga esa relación moral en el sentido de unidad y de pertenencia no nos va a entender y lo va a interpretar siempre a la luz del hecho histórico, el cual es la continuación de la invasión.

Tenemos que hacer una conversión de conciencia para después empezar a interpretar la realidad en que vivimos, indicando a los políticos que hagan una revisión conceptual de todo lo que estamos viviendo aquí para poder llegar a una interpretación. Si se le diera más participación al indígena para que lograra revisar estos conceptos y al ladino conjuntamente, creo que la interpretación conceptual de la realidad se modificaría, porque entonces vamos a revisar los conceptos castellanos que socio-lingüísticamente se utilizan en beneficio de las pautas y los criterios de invasión.

En ese orden de criterios, interviene Carlos Roberto Coy (q'eqchi')

Yo pienso que aquí no hay lucha de clases, sino que lo que estamos reclamando son nuestros derechos, los cuales hemos perdido a través de tantas injusticias en Guatemala desde la invasión extranjera.

Si Guatemala tiene que cambiar tenemos que participar todos. Somos el 70 u 80% de la población guatemalteca. Somos los pilares de este país, somos los forjadores del destino de nuestra patria. Nuestros hermanos del campo son los que le dan que comer al hermano ladino.

Dentro de pocos días se va a celebrar el vigésimo festival folklórico a nivel nacional. Creo que todos los extranjeros que viven en Guatemala han tenido la oportunidad de ver esto, pero desgraciadamente los que comandan no son indígenas, son ladinos,

y no aprovechamos nada de esto, sólo servimos como exhibición, como payasos en todo este evento que se realiza en la noche, al día siguiente se olvidan de la gente.

El diputado Enrique de León Asturias

Yo quiero decir y argumentar que considero necesaria la participación de las etnias(*) dentro de los partidos políticos, ya que no todos los de una etnia piensan igual, no todos viven en la misma forma, por eso es que hay partidos políticos con distintas ideologías en los cuales pueden tener cabida todas las etnias, pero con mayor participación.

Pero también creo que para empezar a desarrollarnos todos conjuntamentè como país y como sociedad no podemos seguirnos dividiendo más; lo que se necesita es trabajar en conjunto, mucho más unificados y no estar creyendo que por ser indio, ladino, blanco o negro hay que actuar en tal o cual sentido.

"Es el ladino el que tiene que cambiar" puede ser el tema axial de las conclusiones que para el capítulo presenta Guillermo Pedroni, antropólogo, de FLACSO, Coordinador de este Seminario.

El tema central ha sido participación y no participación política de los mayas. Por lo que respecta a la no participación, hay que recordar que los mayas fueron excluidos del poder político desde el inicio de la invasión hasta épocas muy recientes y casi se puede decir que todavía están excluidos del poder político.

Esto condujo también a una automarginación, pues como siempre han sido excluidos es mejor no meterse en política; además meterse en política es negativo, significa meterse en cosas de ladinos, meterse en cosas de ladrones (éstas no son palabras mías, son palabras de los mismos indígenas). "¿Quiénes son los ladinos? ¿qué son los ladinos?", les preguntaba a mis estudiantes indígenas: "**Ladino es el ladrón**", decían algunos. Es un estereotipo que se tiene, el de oportunista, ladrón, explotador; claro que es un

---

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota p. 81.

estereotipo que se fue formando a través de los 464 años de dominación. Además las veces que el indígena se ha metido en política y las veces en que por la desesperación y por la explotación ha empleado la violencia para reclamar sus derechos, ha sufrido la más terrible y atroz represión. Antes de que explotara esta violencia en Guatemala con lo que se llama la subversión, había ya comenzado una feroz represión de líderes indígenas, que no eran, absolutamente, comunistas; no eran marxistas, sino que reclamaban su etnicidad y el respeto a su integridad étnica. Entonces, qué ganas les puede quedar a los mayas hoy día de participar en la política guatemalteca dirigida por los partidos ladinos.

Es verdad que entramos en una etapa de democratización y hay que sostenerla; es verdad que es auspiciable que los mayas entren en la vida política de alguna manera. Pero esto tiene que ser hecho con excesiva prudencia porque es demasiada la represión que han tenido y han aprendido a ser prudentes, porque las veces que no lo han sido y se han echado a la lucha por la desesperación, han fracasado. Han fracasado desde el punto de vista militar, pero no han fracasado desde el punto de vista de la propia identidad. Y no han fracasado tampoco en el sentido que los ladinos han comenzado a comprender que los mayas efectivamente tienen derecho a un reconocimiento, a un espacio.

Este espacio es todavía muy pequeño y de hecho, por primera vez, hay ocho diputados en el Congreso; es cierto que los tienen un poco para demostrar que los indígenas también tienen representación; es verdad que los mandaron al exterior para poder así captar fondos de ayuda de países extrajeros. Pero ya es un espacio. Es importante ir conquistando los espacios que los ladinos poco a poco se ven obligados a dejar libres. Es necesario aprovecharlos pero siempre con mucha prudencia. Esa es mi impresión.

Otra cosa. Se ha hablado mucho de unidad en la pluralidad, pero la unidad tiene que surgir de un diálogo nuevo y diverso porque no puede ser unidad de indígenas amarrados al carro de los ladinos. Estos han hablado mucho de unidad a través del proceso de aculturación, ladinización, educación, castellanización, de la integración del indígena en el mundo ladino, de la modernización tecnológica. Con la excusa de la alfabetización han tratado de ladinizarlos. Este tipo de unidad claramente es rechazado por los

mayas, no es la unidad que se quiere; se quiere la unidad en la pluralidad, es decir, el respeto de las diferencias. La antropología ha estudiado mucho las diferencias entre indígenas y ladinos, pero también se podría estudiar lo que tienen en común.

Se habla también mucho de "educar al indígena", pero fundamentalmente la impresión es que se debería educar al ladino, educarlo a respetar a los indígenas, porque los indígenas han sido considerados siempre como una casta inferior, seres ignorantes. Entonces para lograr esa unidad es necesario romper ese esquema mental de los ladinos. Es difícil que los extranjeros o que los mayas lo puedan romper. Tienen que ser los ladinos mismos los que se tienen que dar cuenta de que en ese estado de cosas, Guatemala no puede seguir. Si sigue así nunca se va a lograr la unidad. La coexistencia entre indígenas y ladinos depende fundamentalmente del cambio del ladino.

II ETNICIDAD Y EDUCACION

A) PONENCIAS

Inicia esta sección, Aura Marina Otzoy Colaj con una exposición de género y etnia respecto del problema etnicidad y educación, cuyo tema central es el de los "Problemas educativos de la mujer indígena".

Lo que voy a relatar es producto de mi experiencia obtenida en el área rural como maestra y como maestra también del área urbana de Guatemala. También es producto de un compartir y dialogar con otras mujeres indígenas.

El primer problema educativo que confrontamos es el económico. La pobreza en que vive la mayor parte de la población indígena hace que la mujer no goce de su niñez y en cambio, a muy temprana edad se le atribuyen una serie de responsabilidades que pronto la convierten en una persona adulta, con ocupaciones propias de la casa, actividades propias del campo, tales como tapiscar, cortar café, algodón, etc. Queda poco tiempo para la escuela; lo importante es saber algo para enfrentarse a la vida y ganarse los centavos y ayudar de esta manera a la subsistencia familiar lo que hace que la mujer indígena apenas pueda lograr algunos años de escolaridad. Además hay una fuerte deserción escolar; niñas de 7 y 8 años abandonan la escuela por el corte de café o algodón. Otra gran parte de población de mujeres indígenas emigran hacia la ciudad capital en busca de mejoras económicas y vienen a dedicarse a los oficios domésticos con sueldo limitado y sufriendo malos tratos, lo que las denigra, las explota y muchas veces las despoja de su identidad.

El segundo problema educativo es el idioma o lengua. Guatemala es un país multilingüe "con más de 23 lenguas mayas. Más de 5 millones de indígenas lo hablamos y representamos el 70% más o menos de la población", pero el idioma oficial es el español. Al niño se le enseña a leer y escribir en español, no siendo éste su idioma materno y después se le acusa de torpe o tonto. En pleno siglo XX se sigue faltando a los derechos humanos que proclaman respeto a la dignidad humana, a su idioma y su cultura. Hay que educar al individuo desde la cultura y para la cultura.

Otro de los grandes problemas que confrontamos es la desvalorización de la mujer a la que se considera débil y supeditada siempre a un segundo lugar. El hombre se aliena pensando que la

mujer es solamente para los oficios de la casa o para casarse, por lo tanto ¿para qué instruirla o para qué educarla? Este es un ambiente donde sólo el hombre puede y debe estudiar, mientras que a la mujer se la limita y margina.

Además de la desvalorización de la mujer desde el seno familiar, las experiencias en la escuela suelen ser similares y en la vida cotidiana la mujer indígena es atropellada. Diaramente tenemos que revestirnos de valor para hacernos respetar y para ser escuchadas y tomadas en cuenta. Por el traje, que es algo que nos identifica inmediata y externamente, somos objeto de discriminación; hay centros educativos que obligan de una manera sutil a la mujer indígena a despojarse de su traje para usar el uniforme de la escuela o colegio. A pesar de que la legislación educativa lo prohíbe, se hace caso omiso de las leyes; éste es un hecho que repudiamos en cuanto que va en contra de la dignidad de la mujer indígena. Al mismo tiempo que ha sido laboriosa y base del sostenimiento de la economía del altiplano como mano de obra barata, la mujer indígena también ha sido fiel transmisora de los valores culturales desde tiempos ancestrales hasta nuestros días. La mujer indígena ha participado plenamente en la formación del hombre maya y sigue jugando ese papel en la actualidad, pero sin embargo, debe luchar contra una serie de adversidades impuestas por la sociedad. Nuestro signo parece que es la lucha constante, porque no somos valoradas en nuestra propia tierra. Debemos recordar lo que dice el Rabinal Achí: "Corazón de héroe tiene el que no teme".

El cuarto problema educativo es curricular pues existe un gran divorcio entre lo que la escuela enseña y lo que la realidad es, y hay miopía en cuanto a la valorización de nuestra cultura. Debemos aprender una historia vista desde la óptica indígena como dijera Guzmán Böckler en su libro "Donde Enmudecen las Conciencias". Hace falta enaltecer los valores de nuestra cultura y aquí es donde debería comenzar la educación de Guatemala. Hace falta que dentro de los pensos de estudios se incluyan por ejemplo: tejido, artesanía, cerámica y carreras técnicas específicas para la mujer indígena.

Pero no sólo a través del folklore vamos a lograr nuestra propia valorización, pues esto es sólo una apariencia de que en Guatemala sí se valora nuestra cultura. Creo que los currículos de estudios deben estar diseñados de acuerdo con los intereses y necesidades nuestros.

Relacionado con lo anterior está la falta de maestros conscientes, pues la irresponsabilidad de muchos que trabajan en el área rural hace que no salgamos del marasmo en que nos encontramos. Muchos maestros del área rural, por ejemplo, llegan a sus escuelas el lunes por la mañana y se van el jueves por la tarde, en consecuencia son tres días los que trabajan.

Unas pequeñas recomendaciones: 1) Pienso que la escuela debe enseñar cosas útiles que vayan a servir en la vida. 2) La educación debe enaltecer los valores de la cultura indígena. 3) Deben crearse carreras técnicas exclusivas para la mujer indígena. 4) Queda la esperanza de que el indígena resuelva sus propios problemas, ya que sólo él conoce su realidad, que el propio indígena haga algo por el indígena. Es un compromiso y reto que tenemos por delante.

De Telemán, municipio de Panzós, Alta Verapaz, el profesor Federico Botzoc, maestro q'eqchi', expone vivencias sobre lo que puede llamarse "Limitaciones de la Educación Rural"

Como una de las limitaciones que tiene la educación allá en el medio rural de Panzós donde yo me desenvuelvo está en primer lugar el predominio del analfabetismo. El maestro llega a la escuela ajustado a un programa elaborado en el idioma castellano, pero su mensaje no es asimilado por el niño que no comprende español. En segundo lugar los libros de texto muchas veces tienen palabras extranjeras que el mismo maestro no entiende, entonces ¿cómo es posible que el niño lo vaya a entender si en primer lugar no domina el idioma español? La falta de dominio y comprensión del idioma castellano hace que los padres de familia no tengan una visión clara en cuanto al valor de la preparación académica. El padre de familia del medio rural dice: **"la escuela para mí y para mi hijo no es de importancia, pues lo único que va a ir a hacer es a perder su tiempo"**.

En Panzós existen muchas fincas pero aunque las leyes de Guatemala manifiestan que cada patrono debe promover la educación en su finca, los señores finqueros no la promueven y si la promueven, contratan personal no calificado, y por lo tanto la educación del niño del campo es definitivamente baja. Entonces el niño no tiene la oportunidad de asistir a la escuela porque al patrón

no le conviene ya que al asistir a ella, el niño cambiará su forma de pensar y entonces el patrón estaría perdiendo un elemento que haría prosperar su trabajo. Yo me he dado cuenta que la mayoría de los niños que viven en las fincas cuando llegan al tercer grado, no sabe leer ni escribir y entonces los docentes tenemos que castellanizar nuevamente a esos niños.

Otra limitación es que los programas de estudio no se ajustan a los requerimientos educacionales del niño, ni a la realidad ni a las necesidades del niño rural que es netamente agrícola. Muchas veces se nos dice que al niño se le va a motivar a través de carteles o de dibujitos, pero yo pienso que al niño hay que motivarlo con situaciones reales donde se le despierte el espíritu de desenvolvimiento dentro de su medio.

Una limitación más es la carencia de fuentes de consulta. Allá en Panzós hay una escuela de párvulos, una de nivel primario, el Instituto Básico por Cooperativa y la extensión de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos. Ahora bien, resulta que en base a los programas les dejamos a los niños trabajos de investigación, pero ellos no tienen dónde buscar esa información. Otra más (y la mencionaba la compañera que me antecedió), es la falta de vocación en algunos de los compañeros maestros del medio rural, lo que es generalizable a nivel nacional. Muchas veces los compañeros llegan el día lunes y regresan el día jueves, pero eso definitivamente tiene una causa: los programas no se ajustan a la realidad del campo y entonces el maestro se encuentra con que lo que estudió, en el campo no es lo mismo, y de ahí que se improvisen las clases y por ende las mismas no rindan los frutos necesarios.

También quiero mencionar la carencia de visión educativa por parte de las autoridades municipales. Los compañeros campesinos desean, por supuesto, una educación pero no se les motiva, no se les orienta. Tampoco reciben apoyo por parte de las autoridades municipales, porque aunque se solicitan escuelas y maestros, nunca lo reciben. La jurisdicción municipal de Panzós está compuesta por lo menos de 75 aldeas de las cuales aproximadamente 20 cuentan con escuela. Definitivamente éste es un grave problema.

Otro asunto es la falta de talleres y que constituye uno de los obstáculos de la educación rural. Los niños llevan la asignatura de artes industriales, pero los maestros no contamos con los recursos,

ni la escuela y mucho menos los niños, quienes para no perder el año pagan a un carpintero para que les haga el trabajo y lo llevan a la escuela. Si en la escuela existieran talleres y a los maestros se nos diera la capacitación para manejarlos, nosotros estaríamos también en la condición de enseñarle al niño.

En conclusión, en Guatemala es necesaria una reforma educativa seria para que la educación se centre en la vivencia, en la realidad del niño rural.

También del sector q'eqchi' proviene el maestro Eduardo Pacay Coy, del Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI), con una ponencia sobre un tema específico como es el de los Problemas de la Castellanización y la Educación Bilingüe.

Lo que diré aquí son simplemente experiencias extractadas de mi vivencia con el proyecto de Educación Bilingüe de Guatemala (en el que estoy participando oficialmente desde 1980), proyecto que basado en la experiencia anterior del Programa de Castellanización, ha elaborado material didáctico para los niños monolingües en las áreas lingüísticas k'iche', kaqchikel, mam y q'eqchi'.

En 1984 se creó el llamado Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI), que es el que actualmente está institucionalizado; yo mismo tuve que estudiar a través de la castellanización cuando tenía 8 años, y los efectos de la castellanización en el niño indígena aún no han sido estudiados a profundidad: cuáles son los traumas que ha originado, qué ha impregnado en cada personalidad, por ejemplo la aversión que se le crea al niño y el deseo de huir del sistema educativo como producto de esta castellanización. Una actitud asumida por padres de familia fue de rechazo en muchas comunidades, específicamente en el altiplano occidental, mientras que en algunos otros lugares monolingües hubo más aceptación, por ejemplo en la comunidad q'eqchi'. Muchos maestros rechazaban también su misma participación como hablantes indígenas, no querían manejar su propio idioma y mucho menos en el ámbito de la escuela. Los técnicos indígenas y supervisores bilingües teníamos también una serie de problemas y vimos que existía más rechazo de parte de los adultos que de parte de los niños.

Entre algunos logros de PRONEBI está el de haber capacitado a indígenas en educación bilingüe e indirectamente el de haber tratado de revalorizar al mismo indígena, a su propia cultura y lengua, aunque no es PRONEBI quien va a dar esta respuesta al final sino que somos nosotros mismos, los indígenas quienes tenemos que dar la respuesta a estos cuestionamientos. En este momento PRONEBI está participando en organismos que se dedican a la estandarización de la lengua y el habla indígena, por ejemplo la Academia de las Lenguas Mayas (que está en formación), en la que el programa tiene representantes, aunque no es una de sus instituciones.

Hemos propuesto neologismos e intentado la recuperación de términos antiguos en desuso y no hemos encontrado problema con los niños, pero los maestros se oponen a este tipo de cambios que nosotros queremos hacer. Hay ciertos compañeros que insisten en que se trabaje con muchos préstamos del español, hay otros que insisten en lo contrario (pues nuestros idiomas son bastante autosuficientes para gobernarse por sí solos) pero se les señala como radicales, como monolingüistas. La otra corriente es la que insiste en que tenemos que utilizar la lengua maya como un puente para aprender el castellano, pero pienso que hemos sido acosados por siglos y definitivamente no tenemos que aceptar que nuestra lengua desaparezca. Las lenguas mayas tienen una gran vitalidad, pero en este momento está sufriendo un acoso tremendo pues el idioma dominante, el castellano, se habla en la calle, en la radio, la televisión, por muchos medios, mientras que nuestros idiomas tienen un uso exclusivamente casi doméstico en comunidades cerradas en donde el hablante asume una lealtad hacia su variante dialectal y no busca una lealtad más alta, más allá del municipio, de la comunidad. Tenemos que luchar por que nuestra lengua se revitalice cada vez más.

Si hacemos un análisis del impacto del castellano sobre las comunidades, en realidad nuestros idiomas están condenados a sufrir terribles cambios, y definitivamente tenemos que reflexionar en cuanto a si seguimos teniendo un bilingüismo sustractivo o por lo menos un bilingüismo aditivo en el sentido de que se reconozca una especie de monolingüismo en idiomas madres. Aquí en Guatemala, el bilingüismo llamado sustractivo todavía continúa vigente, en el sentido de una posición asimilista en que las culturas dominadas, con sus lenguas dominadas, tiene que suscribirse a las

dominantes. Un bilingüismo aditivo es el que algunos están propugnando en este momento; si se quiere realizar una educación bilingüe en Guatemala definitivamente se tiene que comenzar en forma monolingüe.

Al principiar con una educación bilingüe desde el primer año de escuela (como está establecido en la legislación en Guatemala) estamos practicando un bilingüismo etnocida, definitivamente, aunque no mencionemos castellanización. En material educativo, algo se está aportando, pero en realidad lo que pareciera ser favorable para las comunidades indígenas, pudiera ser una manera de penetración, una manera más fina de alineación, de sojuzgamiento y de aniquilación de las lenguas y de las culturas. Entonces, la lucha en la recuperación cultural y lingüística en Guatemala es un camino muy escabroso. 1524 es un año que realmente para nosotros significa el inicio de una gran noche, pero si la conciencia se va abriendo aunque sea poco a poco en estos momentos, la historia recordará a todos.

Un participante indígena no identificado aporta lo siguiente: **(*)**

Para el maya todo es sagrado; no hay nada que no sea sacro. En el mundo maya se están dando acosos de la cultura occidental como por ejemplo, cuando la escuela se considera como un centro de des-sacralización de la cultura maya porque se está condunciendo como una isla de contenido estrictamente occidental dentro de las comunidades indígenas. Recientemente un especialista en educación aquí en Guatemala sugería llevar al aula, como una especie de juego, el instrumental religioso que utiliza un sacerdote maya, y lo sugería como un juego para los niños, manejado por el maestro como cualquier otro juego infantil. Yo le propuse lo siguiente: **"por qué no le pedimos al sacerdote del lugar que nos extraiga las hostias que tiene en el sagrario y las llevamos también como juego de los niños en la escuela"**. El especialista se quedó prácticamente sin palabra porque es muy católico, y sintió que eso sería profanar, sería des-sacralizar; **"entonces, piense un momento en lo que estoy sintiendo yo cuando usted me dice que tenemos que llevar al aula como un simple juego el instrumental religioso de los sacerdotes mayas"**.

(*) **Nota del Editor:** En realidad no se trata de una ponencia programada sino de comentarios vertidos más adelante, pero que guardan correspondencia con esta parte del texto.

Los mayas no van a ningún templo cristiano, van a sus propios templos, van a las montañas, adonde corresponde. La religión maya entonces perdura, pero pareciera que el ataque de la tecnología estuviera dirigido hacia los reductos más representativos de la cultura maya y en este momento me refiero al reducto religioso, los sacerdotes mayas, los mal llamados "brujos" por la mayoría de antropólogos que he conocido. Este término "brujería" y "brujo" aparece constantemente dentro de sus escritos. Yo digo que son auténticos sacerdotes mayas a quienes hay que darles su verdadero lugar como tales. Lo que quiero decir con esto es el reconocimiento de los derechos que tenemos nosotros los indígenas mayas, el reconocimiento de nuestros derechos culturales como tales, de nuestros derechos lingüísticos sin concebirlos como hasta este momento se ha hecho en nuestro país.

En síntesis quisiera sacar algunas conclusiones. Una: el sistema educativo está des-sacralizando, destruyendo la cosmovisión maya en cada escuela en el área indígena. Dos: el mismo sistema educativo aunque pareciera reconocer algunos cambios de mentalidad en determinados momentos, utiliza siempre los mismos instrumentos de des-sacralización. En este mismo momento se está hablando de cambios en el sistema educativo de Guatemala, pero no aparece en ningún documento que yo haya conocido mencionados expresamente los derechos de los pueblos indios, del pueblo maya. En cuanto a la visión contrapuesta de la visión cosmogónica y la visión antropocéntrica, hemos encontrado manifiestos en las áreas en donde hemos trabajado, ejemplos concretos y directos de cómo el maestro ladino le exige al estudiante indígena abandonar su cosmovisión. Tengo un ejemplo de una escuela del área q'eqchi', en Cobán, en donde el niño fue expulsado de la escuela sencillamente porque acompañaba a su padre a hacer prácticas religiosas propias de la cultura q'eqchi' y fue el niño burlado delante de todos los niños después y acusado de practicar "brujería".

B) DISCUSION

1) PERCEPCIONES INDIGENAS

La corriente de pensamientos de un sector indígena se inicia con la interpretación de que "la invasión es el problema total" de José Sanic.

Fundamentalmente creo que una de las limitaciones que se nos presentan a los descendientes mayas en Guatemala está centrada en la concepción que en la actualidad tenemos del acto "invasión". Creo que allí arranca todo. Pareciera que tenemos que retomar el hecho o el acto invasión y de allí arrancar todas nuestras explicaciones. Todos los problemas y limitaciones que se han mencionado en la educación rural, en el desenvolvimiento de la mujer y en la educación bilingüe incluso, afrontan un problema actitudinal.

Empresarios, académicos, ladinos, indígenas, todos tienen una actitud pacifista hacia el acto invasión, nadie cuestiona la invasión como un acto inmoral; todo el mundo la consagra, la endiosa. Cuando todavía tenemos esa actitud positiva hacia la invasión entonces rebuscamos una serie de explicaciones y racionalizaciones. Entonces parece que lo que habría que revisar es la actitud nuestra frente al hecho invasión. El maya puede subsistir perfectamente no precisamente evocando a Europa, a la "Madre España". Es decir que pareciera que no podemos concebir la vida si no consultamos a la "Madre España", a Europa, a la americanización.

El maya en sí está en la facultad y en la capacidad de concebir la vida y la existencia desde otro punto de vista. Eso es una de las limitaciones que no nos llevan a poder esclarecer y a explicar realmente la posición del indígena descendiente maya en Guatemala.

"Castellanización, bilingüismo y educación contra los valores del indio" puede titularse el comentario de Otilia Lux de Cotí.

Cuando yo era niña, recibí mi educación y siento que me afectó demasiado. Era una niña descalza, como nos caracterizamos los indígenas del área rural, asistíamos a las escuelas donde se nos obligaba a usar el uniforme; mi mamá me decía que ella no estaba en capacidad de hacerme un vestido, y entonces en vez de un vestido nos hicieron una gabachita, pero nuestros maestros casi no nos aceptaban. En cuanto a aprendizaje encontrábamos muchas dificultades, muy poca comprensión, no captábamos tanto, puesto que nos estaban educando en términos castellanos. Entonces, analizándolo ahora, considero que sí es factible y necesaria la educación multilingüe.

Yo creo que sí se necesita una educación bilingüe pero activa, no esa sustractiva donde se ha castellanizado al indio. La educación nuestra siempre ha sido planificada por personas no indígenas, nunca se nos ha tomado en cuenta; yo no recuerdo que nosotros hayamos hecho planes o políticas o estrategias educativas para nuestro desarrollo, para nuestra autodeterminación. No hay ninguna escuela normal que forme a maestros indígenas bilingües. Se han creado escuelas normales de educación rural pero no hay bilingües; por ejemplo, el pensum en la Escuela Normal Santa Lucía Utatlán, tiene uno o dos cursos de educación indígena, pero no hay un pensum de cultura indígena para formar al maestro bilingüe; no hay escuelas que puedan formar verdaderamente maestros así; también se nota que no hay una educación para el área rural. En cuanto al asunto estatal y político ¿cómo es posible que la política sólo trabaje por sus intereses, nunca esté a la respuesta de los intereses de la población guatemalteca, de la mayoría? Si estamos dentro de un proceso democrático ¿por qué no hacer participar a todos los grupos, por qué no llamar a trabajar al grupo indígena para su propia educación? Se sigue haciendo nuevas guías curriculares, pero sin la participación del indio.

Muchas cosas se han perdido, los valores se han perdido, el valor del idioma que es tan grande para nuestro mundo se ha querido aniquilar a como dé lugar, se ha querido castellanizar al mundo indígena porque se ha argumentado que somos el grupo que no permite el desarrollo de Guatemala. Eso lo he escuchado, lo he vivido, lo he oído. Yo considero que no somos nosotros los que no permitimos el desarrollo de Guatemala. A nosotros se nos ha marginado desde hace muchos siglos. Cuando recibimos historia jamás se nos dio la cultura indígena o solamente de una forma rápida, más se nos ha dado la historia de la época colonizante, y todo lo que está en la actualidad, pero jamás se nos dio una educación precolonial.

Finalmente consideramos los indígenas auténticos que debe darse una educación bilingüe aditiva porque es necesario. No considero que al niño se le castellanice desde muy temprano, desde preprimaria, así como se hacía en el programa de castellanización anteriormente, en el cual se aniquilaba totalmente el idioma.

El comentario de Carlos Coy enfoca hacia "Políticas educativas y pérdida cultural y de identidad indígena".

Nosotros los indígenas hemos perdido nuestra identidad. Cuando tenemos oportunidad de llegar a la Universidad nos ha dado vergüenza hablar nuestra propia lengua, nos da vergüenza usar nuestro traje, hemos cambiado mucho nuestros apellidos y hay tantísimos ejemplos. Se dice que en Guatemala se inicia este proceso democrático y debería ser tarea de todos los grupos étnicos de este país, pero les ha faltado una comunicación, no tenemos unidad nacional de todos los grupos, cada quien va por diferentes caminos.

En el aspecto educacional realmente se ha hecho solamente una copia del extranjero, con estos programas de alfabetización, castellanización, etc. con los que vamos a perder nuestra lengua pues el español es el puente con el que nos podemos comunicar entre todos: por ejemplo, yo no sé kaqchikel, no sé mam, no sé tzutuhil, etc. Entonces nos comunicamos por un "esperanto" que es el español. Todo esto ha venido a entorpecer el valor de nuestra cultura, de quienes somos el pilar de Guatemala, pues yo diría que "somos tal vez el 80 u 85% de la población guatemalteca" y nuestros hermanos del campo son los que le dan de comer al pueblo de Guatemala. Lamentablemente es un pequeño grupo, el del poder económico, el que ha empobrecido al indígena guatemalteco con trabajo forzado, explotación, miseria, hambre, etc.

Sobre la situación de los maestros nombrados por el Ministerio de Educación para las diferentes regiones del país, ¿qué tiene que ir a hacer un kaqchikel al área q'eqchi'? Muchos maestros llegan a las aldeas y no saben ni la lengua y hay ciertas aldeas de nuestro pueblo que todavía no saben nada de español. En una aldea trabajaba un maestro de Retalhuleu que no sabía nada de q'eqchi' y al final del ciclo perdieron todos los alumnos.

La intervención de Demetrio Cojtí puede enunciarse con el título de "La descolonización del sistema educativo no depende de la educación bilingüe, sino de la indianización de la enseñanza".

Voy a hacer tres intervenciones: la primera es referente al concepto de cuestión étnica. Veo que en la invitación que se nos

envió por la Comisión organizadora y veo también por el manejo que se ha hecho aquí, pareciera que sólo los indios o sólo los mayas formaran parte de los grupos étnicos y que los ladinos no forman un grupo étnico. Si ése es el tratamiento de la cuestión, recomendaría la organización de otro Seminario sobre la cuestión ladina porque el ladino en cuanto a pueblo, a comunidad lingüística, debe conocerse a sí mismo y debemos conocerlo nosotros también: cuál es su origen, sus tendencias, sus fronteras, cómo se define un ladino. Hay por ejemplo algunos mitos que especialmente el grupo dominante ha construido para justificar su propia dominación sobre las demás etnias. En ese sentido uno de los mitos que habría que empezar a destruir es el de creerse la síntesis de lo maya y lo español, síntesis de indígena y europeo.(*)

La otra inquietud se refiere al tipo de educación que sería recomendable y factible para los mayas. Se ha abordado la educación bilingüe aditiva y aunque estoy de acuerdo con eso, sin embargo ese no es el objetivo ni es lo ideal. Un proceso de descolonización del sistema educativo implica llevar a la indianización de la enseñanza, a la indianización del sistema educativo: docentes indígenas, asignaturas sobre historia indígena, cultura indígena, arte indígena, lengua docente indígena, autoridades indígenas. Ese es un proceso de descolonización completo. La educación bilingüe sólo es un paliativo del colonialismo y yo quisiera dejar sentado esto para que la educación bilingüe no se tome por sí solamente, sino que habría que tomarla como un proceso, como una etapa de transición hacia la descolonización del sistema educativo, la cual tiene que regirse por el principio de indianización del sistema educativo.

Una pequeña aclaración a la intervención del compañero Coy, el cual nos culpa a nosotros los indígenas de nuestra pérdida de cultura, de identidad y habló de algunos compañeros que se han cambiado el apellido. Habría que buscar de dónde viene esto, y es del sistema colonial vigente en Guatemala: son las clases dirigentes ladinas las que provocan esas crisis de identidad. Cuando el indígena cambia el apellido no es por una acción voluntaria gratuita, sino por un efecto de la presión social, ideológica, política. El origen de la crisis de identidad es un efecto del colonialismo vigente.

(*) **Nota del Editor:** Tener en cuenta que este Seminario fue en realidad anterior al que inicia el libro.

2) OTRAS PERCEPCIONES INDIGENAS

"La educación no es un valor aislado, sino parte de una cuestión económica" podría ser el título de la intervención de José Antonio Otzoy, delegado de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG).

Estoy de acuerdo con muchos de los aspectos que menciona Demetrio Cojtí, mas sin embargo considero que también es conveniente ver que la educación no puede manejarse por sí sola porque no es un valor aislado; la educación es parte de una cuestión económica. La falta de posibilidades económicas de las personas implica que cualquier plan político de la educación puede no ser funcional si la persona no tiene los medios necesarios para participar de una educación.

Esto nos lleva a pensar que no se trata tanto de incorporar al indígena a la educación sino más bien propiciar los espacios para que el indígena pueda educarse a sí mismo. Pareciera que en muchos casos se sigue considerando al indígena como un objeto de la educación en vez de pensarlo como un sujeto de la educación. La deserción que se ha mencionado es una resistencia del indígena a la situación imperante en la educación. El indígena resiste por todos los medios y gracias a esa resistencia, pensamos que la educación no es en sí un valor aislado sino más bien pertenece a toda la cosmovisión indígena.

En una corriente similar, Filemón Darío Juracán afirma que el problema educativo del indígena es un asunto político y económico.

Como se ha dicho anteriormente que la educación no satisface las necesidades del indígena, lo que debemos hacer es preguntarle a él qué es lo que desea aprender; creo que no se nos ha dado la oportunidad de desarrollarnos a nosotros mismos y de esa manera contribuir al desarrollo del país, aunque por supuesto sabemos que al sector dominante no le conviene que nosotros nos superemos porque va a haber desplazados.

La educación es clasista pues la que se imparte aquí en la capital en los colegios donde se pagan doscientos quetzales, ¿será la misma educación que recibe el indígena en una aldea de San Marcos? ¿será lo mismo lo que se le enseña al sector pudiente y al

sector oprimido? Seguramente no, y aparte de eso también se menciona la falta de conciencia del educador y realmente muchas veces el trabajo de la docencia se toma como un medio de vida. Toda la situación se traduce en aspectos económicos, sociales y políticos, de manera que en este sentido necesita dársele solución en estos tres aspectos.

En parecidos términos se expresa un participante cuyo nombre no fue registrado, al decir que

Un denominador común en todas las exposiciones es que el verdadero problema en el fondo es de tipo político. Por ejemplo, a la mujer desde temprana edad se la desvaloriza, no se la estima sino como un engranaje más de un sistema económico. Eso es política. La problemática de los grupos indígenas es un problema de muchas facetas y entre ellas la política, o sea la administración de los intereses colectivos a través de una institución que se llama gobierno. Aquí nosotros podemos llegar a conclusiones de tipo científico y que puedan inculcar un proyecto del gobierno.

Con un "Al oído del Gobierno" cierra José Rolando Colop esta sección

En la Comisión de Comunidades Indígenas del Congreso hemos tratado de dialogar con algunos ejecutivos, con algunos ministros, especialmente con el de Educación; hicimos varias sugerencias, pero de todas no hizo absolutamente nada. Al nuevo ministro hemos tratado de incentivarlo y de hacerle algunas sugerencias y parece que comienzan algunas acciones para realizar algunas de nuestras recomendaciones como la siguiente: la educación en Guatemala es realmente mala, y eso lo ve con gran facilidad la Universidad cuando llegan los estudiantes de primer ingreso con una gran pobreza de preparación. Entonces hemos dicho que es necesario regionalizar los programas de estudio para que se les dé realmente a las personas lo que necesitan, no lo que nosotros queremos que se les dé.

También hemos dicho que hay falta de escritorios, de aulas y de profesores; especial atención hemos prestado a los primeros y no sólo hemos dicho que falta sino hemos mocionado cómo poder solucionar esta situación. Hemos propuesto una forma tripartita

para solucionar el problema: que el gobierno a nivel de regiones haga un taller de carpintería, que las municipalidades, tal vez con el 8% o con cualquier otro recurso pongan la madera y los padres de familia encargarse de la pintura de esos escritorios. De igual manera hemos dicho con las aulas: en la Unidad Constructora de Edificios Escolares (UCEE) encontramos que cada aula sale en 24,000 quetzales, y dijimos nosotros al señor ministro que con esa suma en el área rural puede construirse no una sino seis aulas para una escuela de seis grados. En fin, hemos visto ya que las primeras acciones se están dando, todo a través de la Comisión de Comunidades Indígenas del Congreso porque sabemos que son nuestros hermanos los que más sufren en el campo.

3) VISIONES NO INDIGENAS

Guillermina Herrera, lingüista, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Rafael Landívar, se refiere a una "Educación bilingüe aditiva para un país plurilingüe".

En el nuevo concepto de integración del que se está hablando (no como asimilación sino como participación protagónica de todos los grupos que conforman este país para la planificación y ejecución de su futuro), la educación es la única vía que permite la incorporación de todos los grupos étnicos en esa empresa que es la construcción de una nueva patria. Pero desgraciadamente lo que encontramos es una situación educacional verdaderamente lamentable que no responde a la realidad ni a los intereses de la población guatemalteca, que no es ni un sistema para un país multiétnico y multilingüe, sino para otro país y otra realidad. Un sistema totalmente falto de adecuación. Alfabetizar hasta hoy se ha considerado como sinónimo de castellanizar.

Diferentes objetivos pueden lograrse a través del sistema de educación bilingüe; uno que parece estar en vigencia en Guatemala es el de un bilingüismo sustractivo, es decir que a través de la enseñanza bilingüe se llegue a sustituir la lengua nativa del niño por la lengua mayoritaria, en este caso el castellano. El ideal sería lograr que el niño mantenga su identidad cultural, mientras que se abre al mundo moderno. Guatemala por ser miltilingüe, multicultural, necesita de una educación bilingüe pero aditiva, es decir, que a la lengua nativa del niño se añada otra lengua que sería

la lengua de relación, la lengua general, el castellano, sin que eso desvincule al niño de su cultura, de su mundo y del mundo de sus padres.

La intervención de Azzo Ghidinelli, antropólogo de origen italiano, enuncia que "El maya educa para el trabajo. El ladino no".

Existe una educación familiar maya tradicional en las comunidades que se contrapone a lo que ha sido la educación escolar, siempre aculturante, mejor dicho ladinizante. Debemos distinguir entre los valores que existen en ambas culturas, especialmente el concepto que se tiene de trabajo. Para los mayas en las sociedades más tradicionales no ladinizadas, el trabajo es dignificante, es parte de la vida humana, mientras que para los ladinos el trabajo no es dignificante, es algo que hay que superar, mejor si uno puede dedicarse a alguna actividad no manual, puramente intelectual, o mejor si uno logra ganar dinero haciendo trabajar a los demás. Esos son patrones culturales que todavía tienen los ladinos, derivados de considerarse herederos de la conquista. La educación familiar maya está basada en el trabajo: el niño a una cierta edad ya va a la milpa con su padre y aprende desde tempranísima edad que el maíz y el trabajo es lo que le dará su sustento.

Es duro pero es justamente esa dureza la que ha permitido a los mayas resistir y ser todavía lo que son después de 464 años de conquista. Sin esa dureza el maya probablemente no hubiera podido subsistir a todas las presiones aculturales que tuvo en estos 464 años. Por lo tanto es importante en esta reforma educativa que se pide, notar la importancia que tiene el trabajo en la cultura tradicional maya y la contraposición intrínseca que tiene con el sistema educativo ladino. Es por esta razón que hay poca escolaridad, que hay mucho analfabetismo, mucho ausentismo. Mientras la escuela siga siendo lo que es actualmente, es mejor que haya pocas escuelas.

Richard N. Adams, antropólogo estadounidense, director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas, propone que "Lo étnico es una función política".

Yo soy Richard Adams de la Universidad de Texas. Tengo tres

comentarios que hacer sobre varios de los puntos discutidos acá: 1) Además de los comentarios hechos hay otro aspecto de la educación que se tiene que mencionar: Educación formal es una característica de un Estado, no es característica de una sociedad normal humana; la educación en una sociedad normal humana se basa en la familia, en la comunidad, no necesita escuelas. La escuela es una forma del Estado para enseñar a la gente. Hay que reconocer esto como un hecho histórico, no sé si bueno o malo, sólo es un hecho nada más. Ahora bien, una de las cosas que faltan en las escuelas en este país (y en el mío también) es algo muy curioso: estas escuelas (que son funciones del Estado) nunca enseñan nada sobre él, no enseñan sobre las leyes, sobre cómo conseguir justicia, cómo tratar con abogados, cómo tratar con los derechos adentro del Estado. Una de las cosas que tiene que añadirse a las escuelas (no solamente para la población indígena sino para la población en general) es cómo se trata con el Estado. En esto la persona indígena o ladina que viene del área rural está totalmente perdida, y es una cosa que creo que la escuela necesita.

2) El doctor Azzo Ghidinelli hablaba de la diferencia entre ladinos e indígenas en lo referente al significado de trabajo. De seguro está hablando de ladinos urbanizados. En este sentido conocemos todos que hay muchos ladinos rurales que trabajan con indígenas, que eso no es una diferencia totalmente étnica sino también de clase.

3) El otro punto tiene que ver con consideraciones hechas sobre etnia en varias partes del hemisferio comparadas con los Estados Unidos. Allá tenemos dos tipos de etnias: un grupo de etnias que fueron conquistadas: indígenas norteamericanos, africanos que vinieron como esclavos y hasta hispanoamericano-mexicanos que también fueron conquistados en una guerra en el siglo pasado. Hay otro tipo de etnia que incluye italianos, alemanes o japoneses, que nunca fueron conquistados y ocupan un lugar muy distinto en el país norteamericano. Todas las etnias conquistadas ocupan un lugar subordinado en el país pero las demás no ocupan un lugar subordinado. Tuvimos un presidente irlandés y tal vez vamos a tener un presidente griego en el futuro, con suerte al menos.(*) Creo que vale la pena reflejar acá que

(*) **Nota del Editor:** Se está refiriendo respectivamente al presidente John Kennedy y al candidato por el Partido Demócrata, Michael Dukakis, posteriormente derrotado por el Republicano George Bush.

también el problema no es solamente etnias en el caso de etnias conquistadas, es la conquista en que todavía vive. En esta situación hay otras etnias aquí en Guatemala, por ejemplo hay etnias alemanas también, pero no se trata a los alemanes como se trata a los indígenas. El seminario mismo es un ejemplo de esto.

El Coordinador de este Seminario, Guillermo Pedroni, cierra la sección correspondiente a educación y etnicidad.

Que Guatemala atraviesa en materia educativa una situación desde el punto de vista formal de miles de obstáculos y limitaciones para los grupos étnicos, fue insistentemente repetido por diferentes participantes y comentaristas.

En segundo lugar, pareciera ser que hay una tendencia a la búsqueda de un bilingüismo aditivo como alternativa a la cuestión educativa de los grupos étnicos aunque una tendencia entre los participantes pareciera que propugna por una reacción más radical, de lo que llamó "indianización educativa".

Finalmente algo evidente es que la cuestión educativa no puede reducirse a lo educativo, sino a una sobre-determinación de la cuestión política, económica y cultural de la cuestión educativa.

III ETNICIDAD Y TECNOLOGIA

A) PONENCIAS Y COMENTARIOS

Dentro de una temática amplia sobre "Tecnología, Etnicidad y Capitalismo", el participante kaqchikel Enrique Xuyá Cuxil del Centro Universitario de Occidente de la Universidad de San Carlos, presenta su ponencia "Efectos de los cambios tecnológicos en la producción agrícola y los grupos étnicos".

La tecnología que se emplea en la producción, de ninguna manera es independiente de otros factores que dan lugar a esa producción. Tiene que estar estrechamente vinculada con la tierra y los conocimientos de quien utilice la tecnología. Así podríamos plantear algunos extremos, por ejemplo, tecnología muy avanzada (que podría llamársele capitalista) para la preparación de la tierra mediante el uso de instrumentos mecanizados, el empleo del tractor, el empleo de avionetas para la aplicación de fungicidas o insecticidas, con una infraestructura económica y social al servicio de esta producción que indudablemente se va a aplicar a los latifundios. En el otro extremo vamos a encontrar una tecnología simple, que podríamos llamar precapitalista, consistente en unos instrumentos bastante simples: azadón, machete, piocha, lima; pero también se asocia a estos instrumentos de trabajo con el minifundio, y aquí vamos a asociar también lo que es el minifundio y el grupo indígena. Indudablemente esta coincidencia se da y vamos a ver ahora el efecto que tiene esta tecnología que llega al minifundio, es decir al sector indígena.

La tecnología que se emplea en el minifundio llega en buena medida como algo impuesto. No es una tecnología que se haya generado como resultado de las propias necesidades del minifundio sino es algo que ha llegado por los intereses comerciales, muchas veces desde fuera del país. De allí que esta tecnología a veces tenga cierto grado de dificultad para ser asimilada porque las limitaciones económicas de los agricultores no facilitan su absorción.

Esta tecnología que llega al minifundio o a los grupos étnicos(*) no siempre resulta beneficiosa aunque en algunos casos contribuye a aumentar la productividad por área cultivada. En un estudio realizado en el Centro Universitario de Occidente en 1979 se dice

---

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota p. 81.

que tampoco existe correlación entre aplicación de insumos y altos rendimientos refiriéndose al costo de producción de trigo, pero se deja ver que el efecto favorable no se da siempre; se deja aquí la duda de que si se usa la tecnología ¿qué impacto tiene en aumentar el rendimiento por área cultivada?

La tecnología que llega a los minifundios o al grupo indígena tiene a veces otros efectos. Podría mencionar en este caso el empleo de herbicidas. El uso de herbicidas en la producción de trigo no se daba hace unos 20 años en el occidente; en la actualidad se está empleando. No podríamos generalizar que el uso de herbicidas favorezca o desfavorezca al grupo indígena. Favorece a aquel productor dueño de alguna extensión de tierra porque podría ayudarle a aumentar la productividad o a reducir sus costos pero, ¿en qué medida va a afectar a aquel indígena que no tiene ni una fracción de tierra sino simplemente es un trabajador que depende del salario que perciba cuando encuentra trabajo? El uso de insecticidas y de herbicidas provoca un desplazamiento del trabajo humano porque en lugar de emplear la fuerza de trabajo tan abundante en el occidente se aplica un herbicida para destruir las malas hierbas y esto para el productor es beneficioso, pero no para aquel que se encuentra sin trabajo. Posiblemente no sea la principal causa del desempleo, pero la tecnología que llega al grupo étnico va aumentando el desempleo y éste se traslada indudablemente a la ciudad. El desempleo rural se convierte en desempleo urbano.

Si la tecnología contribuye a aumentar los rendimientos por área cultivada y al mismo tiempo contribuye a desplazar mano de obra, el efecto inmediato sobre los salarios es hacerlos descender. De modo que el trabajador agrícola está condicionado a aceptar un salario bajo; los que conocen las condiciones del trabajador del campo se habrán dado cuenta que el salario que se paga en muchos lugares es menor al salario mínimo establecido en la legislación guatemalteca. Por otra parte, si la tecnología que llega al minifundio contribuye a aumentar en parte la productividad de la tierra y los rendimientos, esto permite también mantener los precios bajos de los productos agrícolas puesto que el minifundio contribuye más a la producción de los bienes de consumo interno para el sector urbano; los precios bajos no van a beneficiar al agricultor sino al consumidor, los intermediarios son los principales beneficiarios en la comercialización de productos agrícolas, aspecto sobre el que hay mucha documentación.

Muy poco o ningún efecto ha tenido la introducción de cambios tecnológicos en el nivel de vida del agricultor, podríamos decir alimentación, vivienda, educación, niveles de salud. En un estudio realizado en la aldea Pixabaj de Sololá, se encontró muy poca correlación entre lo que es la aplicación de fertilizantes en la hortaliza y los niveles de vida.

Otro de los efectos de la tecnología que llega al minifundio o al indígena es que le crea cierta dependencia al exterior. Surge una preocupación del indígena ya condicionado a utilizar el fertilizante, acerca de si ese fertilizante va a llegar siempre, porque con tantos problemas nacionales e internacionales, el comercio internacional podría estar en algún momento bloqueado y se suspende la llegada del abono químico; pero desafortunadamente todo el conocimiento que existía en cuanto a la preparación del abono orgánico se ha perdido. Si en este momento no llegara el fertilizante, no habría un sustituto inmediato.

En síntesis, la tecnología que llega al sector indígena podría beneficiar sólo a algunos de sus integrantes, especialmente a los que tienen alguna extensión de tierra, pero los efectos para la mayoría son efectos negativos, en nada ha beneficiado la tecnología al indígena. ¿Qué podría hacerse ante este impacto desfavorable? La respuesta podría ser el buscar y usar una tecnología propia, empezar a revalorizar esa tecnología que es originaria y que podría desarrollarse mejor internamente; por ejemplo, volver a fomentar el abono orgánico en lugar del abono químico. El buscar las formas de control biológico de las enfermedades y las plagas en lugar del uso de insecticidas y fungicidas; y así podrían hacerse más esfuerzos en cuanto al aprovechamiento de lo que es la tecnología propia del indígena.

Estas ideas significan la necesidad de respetar, al igual que los aspectos lingüísticos del indígena, los aspectos tecnológicos en la agricultura, en la artesanía para contrarrestar lo que es más el interés comercial de empresas muy grandes. Esta sería una alternativa. Creo yo que estamos muy lejos todavía de encontrar salidas al estilo japonés, que a pesar de haber conservado los aspectos culturales ha logrado asimilar otras tecnologías, se ha modernizado. Pero en las actuales condiciones del indígena guatemalteco estas posibilidades podrían estar muy limitadas.

"Etnicidad, educación y tecnología" es un título apropiado para designar la ponencia de Pedro Gonzalo Curruchich, pofesor kaqchikel; trabaja con el Ministerio de Desarrollo en Huehuetenango.

Agradezco al Dueño Absoluto por darnos esta oportunidad de tener este diálogo entre indígenas y ladinos. Quisiera dividir esta exposición en dos partes: una, las experiencias netamente personales y luego la conclusión de mis experiencias con la tecnología del occidente.

A los cinco o seis años empecé mi auto-castellanización, debido a que en mi pueblo, cuando pasaba cerca del centro, nos tiraban piedras los ladinos, entonces no entendía yo por qué pasaban estas cosas. Luego mi mamá, analfabeta y mi padre también, me empezaron a instruir sobre que hay una diferencia entre cómo se visten ellos y cómo nos vestimos nosotros, qué cara tienen ellos y qué cara tenemos nosotros, etc. Era necesario una auto-castellanización y lo empecé a hacer. Yo llegué muy tarde allí, terminé segundo año a los doce años. Habían dos escuelas, una para indígenas y otra para ladinos. La escuela de ladinos terminaba hasta tercero. Por azares del destino me dieron una beca para Guatemala, empecé a estudiar. En la secundaria tuve muchos problemas. En el aprendizaje hay interferencia cuando uno tiene una lengua materna y después tiene que aprender otra lengua, tiene una cultura propia y después tiene que aprender otra distinta. Luego terminé el magisterio y pasé al Seminario Conciliar de Guatemala: otro fracaso. De 6:00 a 6:30 de la mañana, dentro de las actividades del seminario, es la meditación, eso nos explicaban era ponerse en contacto con un dios. Y ¿por qué? Pues porque hay que tener fe. Aquí en Occidente hay que tener fe porque Dios es un ente que no se puede ver, no se puéda tocar y por lo tanto hay que tener fe, hay que meditar, concentrarse, encerrarse, etc. Nunca aprendí a meditar. Yo regresé a buscar mi identidad. Empecé a estudiar las costumbres que había despreciado un tiempo. Empecé a ver la gran diferencia que hay entre el pensamiento occidental y el pensamiento maya.

A continuación se exponen las denuncias recogidas con relación a los cambios tecnológicos. La mayoría asegura que los cambios deben ser naturales, por lo tanto la educación sistemática no tiene razón de ser. Los cambios tecnológicos hacen posible la evolución que convierte el régimen de industrias domésticas en el

régimen de fábrica. El obrero se desliga de su familia, se acumulan grandes capitales, se rompe la posibilidad de igualdad adquisitiva, las ciudades aumentan, subordinación de la economía a la técnica, la esclavización del hombre a las máquinas, mientras avanza la tecnología son arrasadas la flora y la fauna, las aguas se contaminan igual que la tierra y la biosfera. Cuando los umbrales son cruzados, la fuerza material de la producción asume características que inevitablemente inflingirán explotación en las sociedades que adopten estas instituciones. La dependencia de la tecnología se nutre de valores opresivos que hemos absorbido al crecer y vivir en una sociedad tan altamente organizada para educar.

La tecnología genera desigualdad, injusticia y falta de efectividad en la mayoría de las personas en el desarrollo de tareas específicas, mayores controles sociales y todo a favor de unos pocos. El milenario equilibrio se ha roto y el ritmo de depredación del medio parece ser superior a la posibilidad de prever los efectos y combatirlos. La densidad urbana está alcanzando niveles críticos en algunos países y sigue creciendo rápidamente ante las hordas de campesinos que llegan a la ciudad expulsados de su medio por el proceso de desarrollo capitalista en el agro. Esto lo señala Adolfo Colombres. Y agrega: la civilización se vuelve máquina arrolladora de una naturaleza prácticamente vencida con la que no se tiene cuidado. La esencia de la tecnología es el mismo impulso natural, pero la dirección, el manejo, la inserción defectuosa en la esfera de la vida es lo que produce un desarrollo económico anormal. Universaliza la civilización industrial, se establece como ética el consumo en masa, aparecen la opulencia y el despilfarro, implanta o produce clases sociales artificiales, el valor de cambio sustituye al valor de uso, se incrementa la burguesía, la educación se vuelve maquinaria para procesar el conocimiento.

En este análisis se considera que los cambios se originan a partir de la explotación de los conocimientos acumulados y vinculados con la invención para satisfacer las necesidades indeterminadas, lo que explica por qué ha servido para la guerra o para la paz. Pero los cambios se han desarrollado en tal forma que al parecer desbordan cualquier limitación. A este nivel se considera que el pueblo maya, tradicionalista por naturaleza, constituye la antítesis de la problemática de los cambios tecnológicos.

A fines del año pasado tuvimos la suerte de participar en una investigación sobre cofradías indígenas, como núcleos potenciales

de desarrollo. En 140 municipios seleccionados se hallaron 117 Cofradías indígenas, o grupos de cofrades con un promedio de 8 miembros. Se cubrieron 14 áreas lingüísticas de 16 departamentos, especialmente del altiplano del país. El pueblo maya, antes que sus técnicos pudieran cruzar el umbral crítico de los cambios tecnológicos, prefirió que se inmolaran como mártires de la naturaleza antes de alejar al hombre de su Dueño Absoluto. El proceso de la vida cotidiana de los cofrades es lo más natural, dedican la mayor parte de su estado consciente a la comunión con la naturaleza, al compás del interjuego de energías que reciben y dan a la naturaleza, toda ella es sagrada para el maya. La relaciones sociales y políticas son procesos de imitación de la generosidad de la naturaleza. Los cofrades son seleccionados y llamados a servir para la comunidad, no reciben estipendio, es un honor el servicio. Es una grave responsabilidad conservar, promover y defender las tradiciones.

En la vida maya la educación es un valor natural en sí. El límite fijado está en la propia conciencia del hombre maya para impedir la carrera excesiva hacia el mito del progreso infinito. La tecnología debe ser siempre un instrumento natural y ser utilizado sólo si responde a las necesidades de la naturaleza del hombre. De lo contrario se propicia el etnocidio, el ecocidio y todos estos términos que hemos escuchado alguna vez.

José Antonio Otzoy expone

Como me corresponde desarrollar el tema "los cambios tecnológicos y la educación religiosa", quiero contar una pequeña anécdota. En cierta oportunidad en el camino que conduce a una aldea, había un muchacho con unos "chunches" en el oído y también iba un campesino con el mecapal en el hombro, que le pregunta: "**¿por qué bailás?**". Y este muchacho le contesta: "**lo que pasa es que te estás perdiendo una gran música que yo escucho**". Entonces aquel campesino dijo: "**bueno, yo también puedo escuchar algo**", y como lo único que tenía en sus manos era el mecapal, se lo puso en el oído y lo que escuchó fue: "**siempre te he acompañado y jamás te abandonaré**", con lo que se fue más feliz aquel indígena al campo. Cuando regresó se encontró al mismo muchacho que estaba triste, y le dijo "**¿qué pasó?**" El muchacho contestó: "**lo que pasa es que se terminaron las pilas**".

Después de haber dicho esto, no puedo dejar de hablar de la tecnología que se ejerce en el campo: la manera de fomentarla se da alrededor de los que tienen y controlan los medios tecnológicos, los beneficiarios que obtienen mayor provecho son los que tienen los medios. Lo cierto es que se ha lesionado profundamente los sentimientos indígenas porque se trata de imponer todo aquello que no está acorde a la voluntad y la visión del indígena. En un pueblo entre los mames sucedió lo siguiente: llegó un promotor de cultivo de papa y para aquella comunidad lo que tenía valor tanto religioso como social era el cultivo del maíz. El promotor propuso realizar el trabajo con maquinaria pesada para tener mayor rapidez, mas esa comunidad dijo: **"no, estamos acostumbrados a trabajar juntos y esto lo podemos hacer con poco tiempo"**; y pudiéramos contar muchos casos similares.

Lo que nos preocupa es que la tecnología tiene su validez y la cultura también lo tiene. El respeto a la cultura daría como resultado la tecnología al servicio de la comunidad, cosa difícil de darse como van las cosas hoy. La tecnología está en función económica, por lo tanto se tiene en mente el aspecto comercial. Al introducir como agente de cambio lo económico, rompe con la identidad cultural y comunitaria, produce una confusión interminable porque la tecnología no tiene valor aislado, no viene sola, siempre viene acompañada de una ideología y de planteamientos políticos.

Por ejemplo, en una comunidad de Chimaltenango donde no les gustaba usar fertilizante, para ellos era muy bueno ir en grupos a traer hojarasca por los bosques como una tarea por las tardes, eran momentos de vivencia comunitaria; cuando llegaron a usar fertilizante, aquella comunidad se desintegró. Antes en estas comunidades, también venían los muchachos, las muchachas y los adultos a platicar juntos, a pasar las tardes juntos, a comentar el diario quehacer y los efectos de sus trabajos; pero ahora, ante la televisión sólo se ven muchos objetos que no pueden hablar ni platicar. Antes, con la aplicación de una dosis determinada de herbicida, que por lo regular era mínima, era suficiente para controlar la maleza; actualmente se necesita de constante aplicación y por ello más dinero para aquellos que los producen. Lo mismo sucedió con los fertilizantes: la medida que usaron los indígenas fue la tapita de las gaseosas, actualmente debe usar más de 5 ó 6 veces esta cantidad y todavía con dudas acerca de los resultados. Actualmente en Chimaltenango se siembra más de 2 caballerías de

cultivos no tradicionales, entre ellos arveja china y brócoli, dejando sin la subsistencia a más de cien mil personas por no poder cultivar el maíz, que para ellos representa la vida. La lesión es grave porque el maíz es sagrado; el cultivo del maíz tiene un valor cultural y no tanto económico, es parte de nuestra fe.

La tecnología aplicada en el campo es un recurso que está arraigado dentro de la cultura indígena; los trabajos de campo se hacían con cuatro a cinco meses antes de la siembra, y no sólo las aves tenían comida adelantada y abundante sino que el hombre se beneficiaba con la naturaleza y el rendimiento era efectivo para todos. Uno de los ancianos dijo: **"cuando no había fertilizante ni insecticida nuestro sudor era todo, abonaba y hacía crecer las plantas. Se tenía tanto cariño al trabajo y todos nos sentíamos satisfechos por el trabajo que hacíamos y era un momento de fe y de esperanza"**. Actualmente el hombre se siente satisfecho si tiene buenos resultados. Hoy sólo se piensa en lo que quieren que produzca aún antes de comenzar a trabajar. Algunos no quieren trabajar pero sí producir bastante. Antes se pensaba primero en el trabajo y como recompensa teníamos la cosecha. Esta tecnología no tenía ningún valor comercial porque tampoco la producción era comercial sino más bien era para fe y vida.

Queremos aclarar que no estamos en contra de la religión ni de la tecnología en el caso de la iglesia electrónica.(*) Pero en el caso de la religión por los métodos de dogmatización y domesticación, creemos que lesiona en mayor grado la cultura. Debe fortalecer la fe de los pueblos desde su cosmovisión y no desarraigarlos. En el caso nuestro el espíritu pacifista y natural se debe a la participación familiar. La religión no debe convertir en objeto a las personas, como lo hace la iglesia electrónica con todas las pompas que usa; con la tecnología tampoco estamos en contra, reconocemos los aportes que hace si es bien usado por los pueblos y según sus intereses de acuerdo a sus necesidades y cosmovisión; el peligro es la no participación directa de los beneficiarios.

(*) **Nota del Editor:** Aquí está aludiendo a los recursos audiovisuales de proyección masiva de uso creciente sobre todo en determinadas sectas evangélicas.

Comenta un participante no indígena, cuyo nombre no ha quedado registrado:

Yo considero que tanto el punto de vista indígena como el punto de vista occidental deben ser complementarios porque si no estaríamos tratando de mantener un pasado del que tendremos que salir; es decir, tenemos que aprovechar la tecnología moderna. Creo que hay dos puntos básicos que pueden servir de guía: las tecnologías avanzadas norteamericanas por las que ese pueblo ha salido adelante tienen su base en una actitud religiosa. Los grupos puritanos que llegaron a Estados Unidos, estudiados desde el punto de vista antropológico, hicieron del avance material una virtud cristiana, y entonces el que más producía en forma material era el que más valía.

De manera que el impulso del hombre desde el punto de vista occidental consiste en la creación de bienes y la productividad aún a costa de los demás, porque lo que importa es que se logre salir adelante desde el punto de vista material usando las mejores tecnologías para mayor producción.

En el campo indígena es totalmente al revés: Yo tengo un cuerpo que debo utilizar en bien de los demás, esto quiere decir, mi alma inmortal es el punto clave para sacar adelante la existencia de mi comunidad. Yo pertenezco a una comunidad, mi cuerpo es completamente secundario, es una cosa transitoria, perecedera. O sea que son dos puntos de vista totalmente opuestos: uno hacia el afán material en búsqueda de comodidades y dinero. El otro hacia la parte espiritual en búsqueda de honorabilidad, honradez y valores espirituales.

A lo largo de la convivencia con la mayor parte de los grupos indígenas he visto que hay ritos y costumbres totalmente opuestas: por ejemplo, el grupo k'iche' que es puramente shintoísta como los japoneses; el grupo tz'utujil es netamente tibetano, como los budistas; encontramos a los q'eqchi's completamente asimilados a las antiguas creencias mayas, los que han conservado la filosofía y la tradición maya. Pero hay puntos de acuerdo en todos los grupos indígenas, y los que son indígenas aquí me lo podrán confirmar: primero, la cosmovisión; segundo, la importancia del calendario; y tercero, los valores ético-morales que son los mismos en los 23 grupos.

Yo creo que bajo estos tres principios se podría estructurar una unidad contra el pensamiento consumista occidental, pero no se deben olvidar las técnicas porque se tienen que implantar las fuentes de trabajo, las vías de comunicación y eso ya es a nivel gubernamental. Porque si partiéramos del punto de vista opuesto que todo adelanto va a ser nocivo para la comunidad indígena, estaríamos en un error; tenemos que complementar nuestra producción agrícola, nuestra producción de subsistencia, abaratando los productos, facilitando el trabajo. Para una estructura de unidad, ambos grupos tienen que ser complementarios sin llegar a tratar de imponer, unos la solución netamente espiritual, los otros imbuirnos en su tecnología de consumo y convertirnos nada más en entes de consumismo.

Sin haberlo planteado como contrargumento, Federico Botzoc retorna al otro punto de vista

La tecnología ha venido a hacer más daño que beneficio al indígena y voy a poner un ejemplo de mi vivencia real en el campo. Algunos compañeros indígenas y particularmente campesinos han llegado a mí y me han dicho: **"quisiéramos que nos ayudaras en el aspecto de intermediar ante el gobierno para que se nos dé tierra"**. Así ha ocurrido en la zona del Polochic donde algunos gobiernos han dado tierras, pero el indígena lo que hace es venderlas al pudiente y con ese dinero compra grabadoras o carros, que cuando se arruinan él queda en lo mismo. Por ese lado veo que la tecnología ha venido a hacer más daño al indígena, porque yo considero que si en nuestro medio no llegara la grabadora y estas cosas, tal vez el indígena se dedicaría a trabajar la tierra y buscar un mercado para obtener los medios de subsistencia. El indígena lo hace porque carece totalmente de educación académica. El indígena es pobre pero existe en él una pobreza muy marcada, la que yo siempre he denominado "miseria intelectual". No tiene la capacidad intelectual de ver las cosas concretamente; padece de una "miseria intelectual" debido al sojuzgamiento, porque si se hace un maltrato al cuerpo físico, definitivamente la mente se lesiona, no hay otra alternativa.

La solución es buscar la unidad entre los diferentes grupos étnicos que conformamos la sociedad guatemalteca, sin rechazo al sector ladino, porque si nosotros los indígenas conseguimos un espacio dentro de la sociedad y luego hay una marginación hacia el

sector ladino, volveríamos a caer en otro problema muy grave. Aquí es encontrar una unidad nacional, sin distinción de clases, de manera que todos los guatemaltecos seamos uno solo, una sola nación, un solo pueblo, una sola cultura, aunque haya diversidad de razas; la raza no es la barrera para conseguir la solución de nuestros problemas. Unicamente.

Interviene un participante no identificado

Ponemos en tela de duda la llamada civilización, la llamada educación científica, universitaria y académica. Resulta que un mercadólogo muy bueno llegó a Momostenango a observar cómo hilaban las familias, a estudiar al grosor del hilo, la procedencia de la lana que se utiliza para los ponchos, los colores que le gustan al indígena para hacer los motivos de los ponchos, etc. Los estudió, los grabó, los investigó desde muchos puntos de vista. Ahora bien, según un cálculo bastante aproximado resulta que unas 500 familias viven del hilado, un poco menos de los que viven de los chivos; como cada familia consta de 5 miembros, según aceptan los censos, alrededor de 2500 personas viven de ese trabajo en concreto.

El profesional más listo, más "civilizado", más desarrollado y superior, instala una fábrica en Quetzaltenango, va a comprar el algodón a la costa y empieza a fabricar con más velocidad, con técnica más sofisticada y maquinaria moderna. El hilado lo hace con grosor aparte para los ponchos, para las chamarras, etc. Los hace con los colores adecuados y entonces los lanza al mercado con todas las ventajas. Resultan sorprendidos los que viven del hilado pues simplemente ya no les compran su hilado. Los dueños de los chivos, de Q5.00 que costaba la libra de lana bajó a Q0.50.

Entonces se nota directamente que el desarrollo no existe, simplemente está al servicio de los intereses económicos de uno u otro capitalista. Entonces con quien comentaba esto me decía: *(trozo en k'iche')*. Esta gente a saber hasta cuándo va a entender que nosotros no podemos competir con ellos. Si ven que nosotros hilamos con tornos rudimentarios entonces por qué no traen la fábrica y por qué no la instalan aquí entre nosotros, nos organizan a los que vivimos del hilado, nos organizan a los que vivimos de la lana y entonces la fábrica va a ser nuestra, y entonces vivimos del mismo hilado, nos especializamos, mejoramos nuestra tecnología si eso es lo que les preocupa.

Pero claro la estructura no es así, el pensamiento no es así, es de relación colonial, entonces simplemente no se usa la técnica ni el avance tecnológico al servicio de los interesados, sino más bien se compite con ellos, pero es una competencia desleal porque es como un atleta que se prepara durante muchos años y compite con uno que está lesionado. Es un juego comercial muy desleal porque la sociedad en que vivimos es una de relación de clases, de grupos dominados. Entonces no sabemos qué decir: por un lado admiramos la tecnología, pero por otro la tecnología compite con nosotros. Entonces estas familias que viven del hilado ya no vendieron sus hilos, su lana bajó tremendamente y les quitaron el pan de la boca a esas familias. Eso es una pequeña experiencia que en estos momentos la estamos viviendo y que nos pone en duda hasta dónde la tecnología o su uso está adecuadamente utilizado aquí en Guatemala.

Otro participante no identificado habla sobre algo muy específico

Para implementar programas de salud, yo ofrezco poner mis conocimientos de herbolaria indígena para adiestrar a cualquier persona de una comunidad pequeña para que use las técnicas, la tecnología de la herbolaria indígena para liberarnos definitivamente de la farmacopea occidental. Si aquí tenemos maravillas de medicinas indígenas, y la gente muere de diarrea en nuestros campos porque no saben usar la jacaranda. Las personas mueren porque no saben cómo combatir sin la farmacopea occidental, teniendo nosotros una gama gigantesca de medicinas al alcance de la mano. Yo he encontrado personas en Cobán que les costaba 5 tratamientos (Q80.00) curarse de amebas cuando en su casa tenían un hermoso palo de jacaranda, que con 8 días que tomara esta medicina se acababan las amebas. Niños de 5 o de 7 días de nacidos con amebas, desahuciados y con un pequeño lavado de jacaranda se han curado. Yo creo que el uso en las comunidades indígenas de esta herbolaria indígena de una manera metódica, racional y para beneficio de las comunidades sería una maravillosa obra.

Como en una "lluvia de ideas", otro participante retoma lo general

Merece la pena señalar los efectos que produce la televisión en los educandos indígenas tanto como ladinos, tanto niños como

jóvenes que en vez de aprender cosas nuestras saben más de cosas extranjeras. Para evitar mexicanizarnos o agringarnos, en el seno familiar es donde debe comenzar la lucha en contra de los efectos nocivos que pueda producir la televisión. Por otra parte, el Ministerio de Educación nada hace al respecto, no controla los programas de televisión, estamos en una pobreza total de programas que puedan educar a nuestros niños y a nuestros jóvenes.

Cierra esta sección de Ponencias y Comentarios sobre etnicidad y tecnología, Demetrio Cojtí, con planteamientos en torno a Tecnología, comunicación y su influencia en el desarrollo.

Desarrollo, tecnología y etnias, serían las tres variables que habría que manejar. Antes de abordarlo formalmente, algunas reflexiones respecto a tecnología y la cultura indígena. Un misionero que trabajó mucho tiempo con los mames en Huehuetenango me dijo en una oportunidad que los indígenas estaban más o menos obligados a perder siempre algo. Si permanecían aislados en el altiplano, en sus aldeas o sus caseríos, posiblemente su cultura sería más pura, con mayor vitalidad, pero podrían sufrir hambre, desnutrición, porque económicamente no podrían defenderse aisladamente; si se integraban al medio urbano y al industrial, podrían tener mejores perspectivas de vida, pero étnicamente y culturalmente tal vez tendrían que sacrificar otros elementos de su cultura.

Más o menos esa versión puede aparecer con la tecnología. Se nos percibe en general como víctimas de la tecnología y por lo tanto hay que evitarla, huir de ella o retrasar su entrada en las comunidades; también se piensa que como ya está aquí, lo que hay que hacer es domesticarla, controlarla, ponerla al servicio del hombre o de las comunidades o de las etnias.(*) Entonces el meollo del asunto es qué hacer con la tecnología; huir de ella o controlarla y dominarla. Quizás la pregunta sería en qué campos habría que controlarla, cuándo habría que empezar, cuándo asimilar y cuándo evitar la tecnología moderna y preguntarnos también bajo qué circunstancias se puede dominarla, controlarla o evitarla.

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota de la página 81.

Al abordar el tema de tecnología, medios de comunicación y su influencia en la organización del desarrollo, tenemos que definir primero qué entendemos por medios de comunicación. Tradicionalmente se consideran cuatro medios de comunicación: radio, prensa, televisión y cine; esta es una concepción, la más usual pero también es la más restringida, porque hay que incluir también lo que son las agencias de noticias, la formación de los comunicadores sociales, la investigación en comunicación social, la infraestructura legal y tecnológica que permite el funcionamiento de los medios, etc. Al no ser periodista, ni locutor, las vivencias que expongo aquí van a ser las del público normal, las del receptor pero tratando de poner en relevancia el aspecto étnico.

Por ejemplo, un primer requisito es tener poder de compra, poder adquirir un televisor, un radio o el periódico si es que somos públicos receptor. O bien tener dinero para poner una empresa propia de difusión, pero la mayoría de propietarios de los medios de comunicación son miembros de clases pudientes (empresarios, industriales, miembros de la oligarquía nacional, de la burguesía); entonces las clases populares (y entre las clases populares están predominantemente las etnias mayas) no tienen posibilidades de ser dueñas de medios de comunicación. Ese es un primer hecho a constatar.

El segundo hecho se refiere al tipo de contenidos que se difunden en los medios de comunicación, de los que nos gustaría decir que son elementos de la cultura ladina, pero creo que ni siquiera eso se puede decir. La mayoría de los programas de televisión son importados; Guatemala ocupa el segundo lugar en el mundo en importación de programas, pues según análisis de la UNESCO, después de Singapur era el país que más importaba programas (el 80% de la programación es importada). Entonces ni siquiera se puede decir que lo que aparece en la televisión es cultura ladina; es más mexicana, venezolana y anglosajona. Y si miramos el idioma en el cual son transmitidos los programas vemos también que allí los idiomas mayas están ausentes y en general es el español el que predomina. Entonces, las observaciones en el campo social consisten en la necesidad del poder de compra, y las observaciones de tipo étnico se refieren al contenido de los programas y al idioma en el cual se transmite.

Vamos a tratar ahora de modelos de comunicación que dependen de opciones económicas y políticas: la política liberal de

comunicación; la política conservadora de comunicación (que es la que siempre ha predominado en Guatemala) y después la política democrática de comunicación. (Las vamos a llamar así, puesto que es la que probablemente se pueda instaurar en un sistema de gobierno con tendencias populistas o desarrollistas).

Los medios de comunicación en el marco de una política conservadora de comunicación se desarrollan de manera espontánea; lo único que van a perseguir es el lucro, que es la única regla que va a dirigir su desarrollo. Los sectores sociales que lo impulsan van a ser los propietarios de los medios de comunicación, algunos gobiernos militares, gobiernos reaccionarios y sus respectivas organizaciones. La Sociedad Interamericana de Prensa es la organización internacional que defiende este tipo de desarrollo y de funcionamiento de los medios. Los valores y principios doctrinarios que se utilizan para sustentar este tipo de práctica comunicacional son libertad de prensa, de emisión del pensamiento, de opinión, etc. Lo que no se dice es que esas libertades son la fachada de la libre empresa y entonces vemos cómo algunos organismos de prensa avanzan con banderas de libertad de prensa y de emisión del pensamiento, pero defendiendo de hecho la libertad de empresa en aras del lucro y de las ganancias.

En este marco, la función social de los medios de comunicación es la emisión unilateral de mensajes por parte de los sectores dominantes hacia las clases populares y las etnias dominadas, emisión unilateral de información también por parte de los países ricos hacia los países pobres. En general mantienen el orden establecido, defienden los intereses de los grupos dominantes y de los gobiernos que compaginan con ellos. ¿Cómo podemos verificar este tipo de funcionamiento? Viendo la manera como ellos se pronuncian en contra de los ensayos para modificar este tipo de ordenamiento comunicacional; por ejemplo, los medios de comunicación privados se ha pronunciado contra la nueva política que impulsa la UNESCO en relación al nuevo orden y equilibrio mundial de la información. Podemos verificar este funcionamiento viendo la posición social que ocupan los dueños de los medios de comunicación social (burgueses, clase media y hasta oligarquía del país) y también los podemos verificar analizando los contenidos de los programas: balazos, novelas de amor, entretenimiento y mucha publicidad idealizando el estilo de vida norteamericano, o por lo menos de la clase media norteamericana.

Respecto a la función étnica, al modo de abordar los medios de comunicación las lenguas y las culturas indígenas, lo que se ve es que van a contribuir a la destrucción cultural de las etnias mayas, van a participar al igual que las otras instituciones del Estado, como la escuela, en el "genocidio cultural". Las razones quizás van a ser diferentes pero el resultado es el mismo. La primera causa es que los miembros de las etnias mayas en general todos son pobres, y entonces los únicos productos que se van a publicitar en idiomas mayas van a ser Alka Seltzer o aspirinas, porque son medicinas menores que sí pueden comprar. La otra razón es que los dueños de los medios de comunicación no son indígenas, son miembros de la etnia dominante, la etnia ladina y por lo tanto ellos también imponen sus condiciones lingüísticas y culturales. Otra razón que puede contribuir a esto es el ordenamiento legal, argumentándose que la lengua oficial del país es el castellano y a esto se pueden agregar los prejuicios lingüísticos y culturales que hay en el país. Algún dueño de emisora se, avergonzaría de que en su propia emisora o canal se hablara en idiomas mayas (así como sucede con algunos empresarios que cuando contratan a mujeres indígenas les imponen una condición: o cambian de ropa o se quedan sin trabajo).

Se ha recurrido entonces a los idiomas mayas y a la cultura maya con cierto proyecto o intención expresa en el marco de la lucha ideológica contra la insurgencia contratándose a algunos indígenas para que tradujeran a los idiomas mayas los mensajes del ejército, para que delataran, denunciaran, también por parte de los partidos políticos en los momentos electorales (como la Democracia Cristiana); además la publicidad de instituciones que contribuyen al mantenimiento del sistema, instituciones como por ejemplo en el marco de la planificación familiar. Encontramos asimismo a las sectas religiosas fundamentalistas, que hacen su propaganda en los idiomas mayas. Quizás podemos mencionar como una excepción las radios o las emisoras privadas educativo-culturales que en general están condenadas a transmitir en onda corta (y no todos los radios receptores tienen onda corta para poder captar ese tipo de señales). En general estas emisoras sí emiten contenidos de utilidad para la población indígena y para los sectores populares y recurren a los idiomas mayas, pero en general tienen problemas de financiamiento, problemas de capacitación de recursos humanos y problemas técnicos. Muy diferentemente a las emisoras oficiales, el periódico oficial y los canales oficiales.

Entonces, en síntesis, podemos decir que se hace un uso marginal de los idiomas mayas, en general se los considera idiomas rurales, de los caseríos y que sólo van a ser utilizados a nivel oral. Se hace también un uso diglósico de los idiomas y de la cultura maya en los medios de comunicación.

La única utilidad práctica que los indígenas le pueden sacar al radio receptor, que es el medio de comunicación que más se ha introducido en el campo, es para saber la hora y la fecha del calendario gregoriano (pues la fecha del calendario maya la tienen allí con los sacerdotes mayas); las emisiones religiosas contribuyen también a señalar la marcha del tiempo religioso según el calendario gregoriano, así como para familiarizarse con el idioma dominante, el castellano.

Pasemos a ver ahora lo que podría ser una política democrática de comunicación, y ahora que se habla de apertura de espacio político, vamos a ver cómo podrían funcionar los medios de comunicación en este marco. Aquí ya no se trata del desarrollo espontáneo que habíamos señalado anteriormente sino que los medios de comunicación social se van a desarrollar según un ordenamiento planificado para responder a los intereses generales, al bien común. Este es un hecho que se da en algunos países democráticos. Los sectores sociales que impulsan este tipo de ordenamiento comunicacional son principalmente gobiernos populistas y desarrollistas; puede señalarse en América Latina varias experiencias en ese campo, por ejemplo la del General Velasco Alvarado, en El Perú, quien quiso hacer reformas en el campo de los medios de comunicación que finalmente fracasaron, y el caso de Allende en Chile. Ahora están en Nicaragua las tentativas sandinistas por hacer que los medios de comunicación cumplan con una función social, contribuyan al cambio y al desarrollo.

Entre las organizaciones que apoyan e implementan este tipo de funcionamiento de los medios de comunicación está la UNESCO, últimamente atacada por los propietarios de los medios de comunicación, que ha señalado una paradoja entre el principio de la libertad de prensa y la realidad, señalando que la "libertad de prensa" hace que exista un flujo unilateral de la información de los grupos dominantes hacia los grupos populares y de los países ricos hacia los países pobres. Otra de estas organizaciones (en América

del Sur) es el Centro Internacional de Estudios para América Latina y que igualmente ha estado propugnando porque haya en los diversos países políticos nacionales de comunicación. Se puede decir que en Guatemala ha habido una política nacional de hecho, pero no políticas de derecho debidamente planeadas para satisfacer las necesidades de las mayorías y para dar prevalencia al interés general sobre el particular.

Entre los principios doctrinarios y los valores sobre los cuales se basan los implementadores de estas políticas de comunicación están, por ejemplo, la teoría de la "responsabilidad social", que señala que los medios de comunicación también tienen obligaciones que cumplir con respecto a la sociedad; la tesis de la "participación" en los medios de comunicación la cual señala que los grupos minoritarios y los sectores populares tienen derecho a controlar determinados medios de comunicación; las tesis "desarrollistas" declaran que los medios de comunicación deben jugar un papel en el marco de las políticas nacionales de desarrollo.

Una función social de los medios de comunicación en este tipo de ordenamiento es que van a contribuir a equilibrar el flujo de información entre los diversos sectores sociales. Otra función sería la de mancomunar los esfuerzos de los medios públicos y medios privados para obtener fines educativos y generales que coadyuvan al desarrollo de la sociedad. También van a democratizar el acceso a los medios de comunicación social, pues en el anterior ordenamiento, los sectores sociales no tienen oportunidad de aparecer en las páginas de prensa (para aparecer en estas hay que cometer una infracción contra la ley). Otra función de los medios en este marco es la de desarrollar el proceso de comunicación en función de los intereses de las mayorías y de los sectores populares.

Los medios de comunicación se toman entonces en voceros del cambio y del desarrollo social, en instrumentos del progreso de la colectividad. Pero para ello es necesario realizar cambios en la estructura de propiedad; si sólo los particulares y los sectores pudientes son dueños de medios de comunicación, el Estado debe hacer que los sectores populares, las universidades, las cooperativas, las iglesias y las comunidades étnicas tengan también acceso o propiedad de los medios de comunicación social. En Guatemala sólo se conocen dos tipos de propiedad de medios de comunicación: o del Estado o del sector privado. No se da todavía el caso de

organizaciones no gubernamentales como propietarias y como controladores de los medios de comunicación, siendo el sector que debería desarrollarse más.

También es necesario realizar cambios en la concentración geográfica de los medios de comunicación; éstos se desarrollan más en los medios urbanos puesto que es allí donde hay mayor densidad demográfica con mayor poder de compra y necesariamente los medios de comunicación tienen que servir más a los medios urbanos; el campo está olvidado, no hay medios de comunicación para servir a las poblaciones rurales. Una tercera medida sería el fomento de la capacidad de producción; lo que sucede con los países pobres y subdesarrollados es que no tienen capacidad para producir programas propios, se basan en lo importado. La cuarta es la necesidad de reglamentar cuántos programas nacionales debería difundir la televisión y la radio y hacerlas cumplir; existe una ley que dice que las emisoras de radio deben difundir dos o tres horas de música nacional, pero esto o no se cumple o se cumple mal, por ejemplo, hay emisoras que para no ser acusadas de incumplir la ley ponen marimba entre una y tres de la mañana, cuando nadie la escucha. También hay problemas en la formación de recursos humanos así como con respecto a los subsidios que hay que dar a los medios de comunicación. Hace poco desapareció el periódico La Epoca por razones que todos conocemos, pero en un país democrático donde los medios de comunicación representan corrientes de opinión pública y de opinión política, el Estado está obligado a velar porque esas corrientes de opinión tengan medios de expresión. Esto es entonces con respecto a la función social de los medios.

En cuanto al tratamiento que le van a dar a las lenguas y a las culturas mayas de Guatemala, podemos asignar en teoría a los medios de comunicación ya no una función de perpetuar, de reforzar el etnocidio sino de contribuir a rescatar y a revitalizar los idiomas y las culturas indígenas. Esto sería su función en este nuevo marco en caso se dé un cambio de política educacional en el país, a través de otorgar a las comunidades étnicas parte del horario de programación o bien dándoles la oportunidad de tener sus propios medios de comunicación social, sobre todo por medio de radio emisoras puesto que los idiomas mayas son por ahora básicamente orales, pero es necesario también la difusión de medios de comunicación escrita.

El tratamiento lingüístico que se podría dar a través de los medios de comunicación en este marco podría ser el de un bilingüismo cultural realista o un monolingüismo monocultural; por bilingüismo se entiende aquí equiparación en tiempo para los idiomas mayas y el idioma castellano, y equiparación en cuanto a culturas; implica también profesionalización de los locutores indígenas porque éstos no manejan sus idiomas mayas con la calidad que exige el control de un idioma, conociendo su estandarización y luego su normalización. También es necesario que los idiomas mayas sean capaces de abordar cualquier tipo de contenidos científicos, políticos y jurídicos, en las programaciones. Hasta ahora los idiomas mayas son capaces de transmitir y de hablar temáticas relacionadas con los medios rurales, puesto que las lenguas mayas han sido orilladas a transmitir este tipo de contenidos. El otro tratamiento lingüístico que se puede manejar es el monolingüe y monocultural, esto presupone que las comunidades étnicas estén en pleno goce de su autonomía; en otras palabras, que la lengua de la región sea la lengua oficial de la comunidad étnica, tanto a nivel de las escuelas, de los medios y a nivel de la administración pública regional. También presupone la capacidad de abordar en esos idiomas cualquier tipo de temas, inclusive temas urbanos y de los medios industriales.

Entre 1977 y 1978 apareció un periódico cuyo nombre era Ixim, controlado por indígenas y abordando temática indígena, pero que desapareció con la violencia.(*) También había un auge de programas de radio; estaba (y está todavía) la Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas que utilizaba predominantemente idiomas mayas para transmitir sus contenidos, pero con muchos problemas con respecto a los locutores. Es una riqueza utilizar en las radioemisoras los idiomas mayas, pero para los servicios de inteligencia del Ejército es un problema porque necesitan grabar y traducir mucho más para comprender qué es lo que se está divulgando. Entonces los locutores son los que están más controlados, por ejemplo los locutores bilingües estaban obligados a renovar su permiso cada tres meses si querían seguir radiando.

Algunos medios alternativos de comunicación propios de las localidades y de las comunidades étnicas están desapareciendo o

---

(*) **Nota del Editor:** Aquí está respondiendo a una pregunta sobre el control de indígenas en algún medio de comunicación, hecha por un participante en otro momento del Seminario.

prácticamente están desaparecidos.(*) Por ejemplo, los bandos se utilizaban los días domingos y días de mercado que es cuando los aldeanos y los miembros de caseríos afluyen a los mercados municipales; los bandos eran sistemas de cuadra en cuadra, con los cuales se iba proclamando el mismo mensaje en idiomas mayas y en idioma castellano. Ese es un sistema que puede utilizarse todavía. El otro sistema que se utiliza es el de las reuniones de los aldeanos en los días domingos o en los días más convenientes para ellos, pero ya son sistemas que implican más circulación de personas y no medios tecnológicos de comunicación. En general en las áreas rurales, las indígenas principalmente, todo el sistema de comunicación se realiza a través de la circulación de personas, es decir, reuniones, contactos entre comunidades.

En Quetzaltenango, por participación del difunto don Adrián Inés Chávez, se creó la Academia de la Lengua Maya Quiché, y con un aporte de una institución de Alemania se mandó a construir una máquina de escribir con el alfabeto que también creó don Adrián Inés Chávez y que traduce perfectamente la escritura de la pronunciación del k'iche' y que se podría aprovechar. Entonces esto podría ser una de las realizaciones de lo que hemos propuesto acá, la unidad de los distintos sectores étnicos del país, porque habrá que buscar un medio de comunicación, para que todos los problemas e inquietudes se comuniquen a nuestras respectivas áreas.

B) DIALOGO

Un participante no identificado

Monseñor Flores, obispo de Alta Verapaz, decía que la etnia q'eqchi' es quizás una de las más alfabetas en su idioma, pareciendo ser que la Biblia (tanto la evangélica como la católica) se ha impreso en grandes cantidades en q'eqchi', lo cual demostraría que efectivamente es cierto eso.

(*) **Nota del Editor:** Dando respuesta a una pregunta de Mario Solórzano Martínez.

A modo de respuesta de otro participante

En efecto, recientemente hubo una experiencia con ciento cincuenta coordinadores municipales bilingües de todas las áreas mayoritarias y se detectó que solamente la q'eqchi' es la población que lee y escribe su idioma, porque los coordinadores municipales bilingües de las demás áreas solamente hablan su idioma pero no lo escriben.

Es necesario señalar que la política del Estado ha sido de desterrar del país a los idiomas y las culturas indígenas. No se sabe cuál es el área territorial de cada uno de los idiomas que están vigentes. Las fronteras lingüísticas internas del país están todavía vagas; lo que hay son proyecciones, estimaciones, pero no estudios concretos. Otro campo donde se manifiesta ese desconocimiento grave por parte del Estado es en la cantidad de indios y de ladinos que hay. Manejamos cifras desde el 80% de indígenas hasta el 40%, una oscilación de 40% que indica que cada quien usa esa cifra en función de sus intereses.

Pregunta a Demetrio Cojtí de una persona no identificada y respuesta de éste:

En este sentido ¿la escuela de Ciencias de Comunicación de la Universidad de San Carlos ha hecho algún esfuerzo a tiene algún interés en hacer algo, o posee capacidad para actuar en dicha dirección?

Puede haber capacidad, pero quizás no hay interés en este tipo de temas; es más, yo creo que habría que ubicar a toda la Universidad de San Carlos en la corriente, sobre todo en los años anteriores, pues el campo étnico no ha sido su tema de predilección, y la Escuela de Comunicación participa de este fenómeno. Es hasta ahora que en diversas unidades académicas empiezan a darse indicios de interés para esta temática tan visible.

La dominación cultural se siente en forma directa en los medios de comunicación, porque aunque se da en todos los aspectos de la vida del descendiente maya, en lo que respecta a los medios de comunicación es donde se atenta directamente contra los sentimientos de pertenencia y de identidad del indígena. Los

sectores dominantes, los ladinos, se asustan cuando se les dice que nosotros tenemos en potencia todo un conjunto, toda una vida, que todavía no la hemos diseñado para promover los contenidos programáticos de los medios de comunicación y no necesitamos nada de lo que viene de fuera.

Mejor si el Instituto Indigenista no ha hecho nada, porque de lo contrario habría destruido mucho con la política que está siguiendo. Mejor si el Ministerio de Educación apenas cubre, porque hubiera destruido mucho. Mejor si los indígenas no tienen televisión y no tienen radio, porque pobres de ellos si los tuvieran. Nunca verían reflejada su cultura en esa pantalla y en las bocinas.

Se coloca como cierre de esta sección un planteamiento de Azzo Ghidinelli

Son tantos los problemas que tenemos que muchas veces lucen como una madeja casi imposible de desenredar: tecnología, no tecnología, modernización, tradicionalismo, son todos los problemas que se vienen a acumular. Nosotros los europeos siempre hemos tenido el mito del dominio de la naturaleza con nuestra tecnología, que con nuestra ciencia podríamos llegar a puntos de evolución superiores, complejos, y que nosotros lograríamos superarnos por medio de la tecnología. Este mito ha demostrado ser completamente nocivo, incluso ahora se está demostrando que hay toda una serie de desajustes de la naturaleza que hemos producido con nuestra misma ciencia y con nuestra misma tecnología. Es decir, hemos fallado en el dominio de la naturaleza y es un poco tarde para darnos cuenta, porque hemos puesto en función una serie de mecanismos que se han extendido por todo el mundo a través de siglos y que ahora es muy difícil deshacer; las mismas poblaciones que han sido sometidas por la civilización occidental no saben qué hacer.

Lo que tienen que hacer los mayas, a mi modo de ver, no es preguntarle a los extranjeros o a los ladinos urbanos, sino tratar de lograr esa unidad de pensamiento que ha sido rota a través de todo el proceso de colonización; "no hay mal que por bien no venga" se dice, y así, la castellanización que trajo toda una serie de traumas, tiene un aspecto positivo: los grupos mayas a través del castellano han creado un puente lingüístico para poderse comprender los unos con los otros. Se ha comenzado un proceso de unidad en el

cual se espera que logren fijar metas de desarrollo con una tecnología apropiada, una tecnología que no sea dependiente (como con aquel que ya no pudo oir más música porque se le acabaron las pilas y no sabía dónde ir a comprarlas).

Una vez tuve una experiencia en San Luis Jilotepeque, mientras estábamos proporcionando un programa de revitalización de la alfarería: había descubierto que cerca de mi casa vivía un alafarera joven, de 15 años de edad, que hacía unas cajetas bellas, exactamente como las del período clásico maya. Entonces yo le pregunté: **"¿Cómo haces estas cajetas con las mismas pinturas y dibujos que hacían en el período clásico-maya?" "Me lo enseñó mi abuelita"** (y era la última que hacía eso, ya nadie hacía). Entonces yo le propuse comprárselas todas y pagárselas al doble precio. Comenzó a hacer cajetas toda entusiasmada, yo se las pagaba al doble precio y al fin cuando logró juntar una cierta suma de dinero con todas estas cajetas de motivos mayas, se compró un aparato de sonido que iba a todo volumen. Yo que había ido a San Luis Jilotepeque con los pokomames porque todavía vivían una dimensión natural de la vida, yo que venía desde Europa, que quería una dimensión nueva de la vida y buscaba lo más tradicional, me encontraba con esta muchacha que ponía en el aparato de sonido todo el tiempo música ranchera a todo volumen. Entonces yo me pregunté: **"¿qué es lo que estoy haciendo yo aquí, tratando de revitalizar lo antiguo maya a través de la alfarería, para que después me pongan el aparato de sonido?"**.

Tratando de resolver estos problemas es posible que cometan errores que van a tener que pagar (porque todo el mundo paga sus errores) pero el hecho de que ustedes cometan errores es parte de la libertad que deben tener. No deben ser los extranjeros ni los ladinos urbanos quienes les digan a ustedes qué es lo que tienen que hacer para no cometer errores ni qué es lo que necesitan. A veces para resolver problemas urgentísimos de sobrevivencia hay que aceptar una tecnología que los vuelve dependientes, y puede ser que un grupo de ustedes esté obligado a aceptar esa tecnología porque de lo contrario, enfrentan problemas de hambre, pero la aceptación de esa tecnología significa una dependencia más. Ahora bien, la solución a estos problemas debe salir únicamente de ustedes, nadie puede tener la pretensión de poder resolver los problemas que son exclusivamente mayas.

IV ETNICIDAD Y PROGRAMAS DE DESARROLLO RURAL

A) COOPERATIVISMO

"Aceptación o rechazo de los indígenas a los programas de cooperativas" es el tema con que abre el capítulo, Rolando Baquiax, k'iche', Secretario del PDCN (Partido Democrático de Cooperación Nacional).

Para establecer la aceptación o negativa de los programas del sistema en los grupos étnicos,(*) hemos tomado los datos de la organización cooperativa a marzo de 1986 y se ha establecido una separación de acuerdo con el área de cada grupo étnico. Quiero hacer una observación especial. Esta separación y área de grupo étnico no está profundizada científicamente sino que la hicimos a base de la colocación de las cooperativas dentro del área geográfica guatemalteca, de tal manera que cuando se va a hablar de las cooperativas instaladas en el área mopán o itzá no se está hablando de la etnia propiamente sino que de la movilización social indígena que ha habido de las áreas del altiplano central, del altiplano occidental y de parte del norte hacia esas áreas. Es válido el enfoque porque son indígenas los que se han movido para esas áreas. Establecida la separación de acuerdo con el área de cada grupo étnico, se sumaron y dieron un número de 444 organizaciones equivalentes al 48.2% que es el porcentaje de cooperativas del sector indígena y lógicamente el 51.8% corresponde al sector no indígena.

Los asociados a una cooperativa deben tener un mínimo de capacidad económica para pagar su aportación y para determinadas cooperativas, como las agrícolas, tener una unidad de explotación para participar activamente de los servicios de la cooperativa. De por sí esta cuestión margina a la población pobre y muy pobre. Los niveles de analfabetismo limitan en alguna forma la capacitación que exige la participación en la cooperativa, ya sea como asociado o como directivo de la misma. Los llamados técnicos no tienen una clara identificación ni conciencia y además no conocen la cosa cooperativa y actúan con criterio propio de instituciones de otro tipo. Se da una falta de definición en el país acerca de si la cooperativa es un instrumento de desarrollo o un substituto de la empresa capitalista en manos de sectores de escasos recursos.

Hecho el argumento anterior se podría opinar que la aceptación del sistema cooperativo en los grupos étnicos en las últimas tres

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota de la página 81.

décadas se ha debido a que este instrumento, con sus debilidades y bondades, ha permitido cierta movilización social y económica a base de la capacitación extra escolar que el cooperativismo impulsa y el acceso a las fuentes de crédito que, aunque mínimas, han hecho posible la participación de algunas comunidades para beneficiarse del mismo. Cabe destacar en el movimiento cooperativo de hoy día la fuerte participación dirigencial a través de los organismos de integración como las federaciones de cooperativas y la confederación de los dirigentes de los diferentes grupos étnicos. Para el efecto vale indicar que en el país funcionan diez federaciones de cooperativas con igual número de presidentes y gerentes, estando la dirigencia así: de los 10 presidentes, 5 son indígenas, y de los 10 gerentes, 4 provienen de grupos étnicos también. Por otra parte, las fuentes de trabajo a nivel local también constituyen parte de la dinámica socioeconómica que hace posible la aceptación de los grupos étnicos dentro del cooperativismo.

Yo trato de demostrar cómo ha entrado el modelo innovado, porque las comunidades étnicas nacionales históricamente son comunitaristas y practican la cooperación desde hace siglos. Hablo de modelo "rochdaliano"(*) porque fue con lo que el proceso revolucionario de 1944 innovó al país con sus principios, con su sistema, y luego la forma en que poco a poco ha ido introduciéndose el sector étnico al instumento cooperativo. Soy responsable de los argumentos y puntos de vista y estoy dispuesto a contestar cualquiera de las preguntas o contradicciones que puedan haber.

Interviene un participante (de apellido Chávez)

En la exposición del licenciado Rolando Baquiax llama la atención que diga que existe cooperativismo en Guatemala a partir de 1946; quiere decir que antes en los grupos étnicos no existía el cooperativismo ni aún en forma empírica o es que este estudio es un análisis de una manifestación unilateral del cooperativismo que nosotros llamamos el cooperativismo dentro del capitalismo; porque

---

(*) **Nota del Editor:** De Rochdale, ciudad del condado de Lancaster, Inglaterra, donde durante la primera mitad del siglo XIX se pusieron en práctica los planteamientos doctrinales del cooperativismo, apareciendo las primeras cooperativas de producción, consumo y crédito y destacándose la de los "Pioneros de Rochdale".

hay cooperativismo de tipo socialista y de tipo capitalista, y también hay cooperativismo de tipo maya, quizás no organizado, pero existe. Hay cooperación en diferentes trabajos; yo he visto por ejemplo en la Costa Grande, en la aldea Sibaná del municipio El Asintal del departamento de Retalhuleu, que cuando hay que cambiar el techo de un rancho se comunican entre sí y un domingo llegan cien o doscientas personas y en un momento lo cambian. Ese es cooperativismo. En San Francisco El Alto (cuando yo tenía 5 ó 6 años) salía el pregón con el Alcalde Auxiliar, no por orden del Alcalde sino por iniciativa de los Principales de las aldeas: "vamos **a componer el camino**", "**el puente**", "**a pintar la escuela**" decía el pregón y a las 6 de la mañana ya se juntaba toda la gente. Eso es cooperativismo.

El Pop Wuj ¿qué es? Esta génesis que es la entrada al Pop Wuj de Tepeu y Gucumatz, uno estando en el espacio vacío, el Corazón del Cielo y el otro en el verdor de la materia, cada quien libremente tuvo la idea de encaminarse hacia un lugar y se juntaron, juntaron su palabra, amaron, pensaron. Eso es cooperación. Cooperaron estos dos principios sacros para crear la vida en el universo cultural maya. Entonces pregunto si el abordaje del licenciado Baquiax se refiere únicamente al cooperativismo de tipo capitalista y no se refirió para nada al cooperativismo de tipo maya que hay que tocarlo porque para eso hemos venido, y no para la apología de las obras de los sectores dominantes.

Rolando Baquiax

La verdad es que yo creía que se tendría que hacer un enfoque justo de lo que el sistema estaba ocasionando acá y el liderazgo que se está generando en los sectores indígenas. No vine a hacer un planteamiento del choque de una cultura con otra porque nos debemos concretar a trabajar por una sociedad en donde unos han sido marginados y otros se han dado a la tarea de saquear.

Cuando hablé de las diez federaciones, posiblemente podría haber un error.(*) De las 985 cooperativas que el movimiento

(*) **Nota del Editor:** En este momento está respondiendo específicamente a un cuestionamiento numérico del Sr. Chávez.

cooperativo tienen en 1988, 70% son cooperativas confederadas que pertenecen a 10 federaciones distintas las cuales tienen otro movimiento de cúpula donde también hay dirigencia; estas 985 cooperativas tienen una junta directiva, un presidente y hay un liderazgo de base; luego a nivel de las federaciones hay juntas directivas para las cooperativas que están aglutinadas en esa federación y allí hay otro liderazgo derivado de la base también; y en la tercera estancia, o sea a nivel de confederación, hay también dirigencia y entonces que aglutinan a este 70% de cooperativistas del país y cada federación manda a su representante a esa federación. Entonces cuando hablo de la cúpula final que hay en el segundo grado, en las 10 federaciones es donde indico que hay una presencia bastante fuerte de la dirigencia indígena. También destaco que poco a poco los grupos étnicos han formado sus propias organizaciones y han avanzado en el sistema cooperativo (traje los resultados económicos). Lamentablemente mi tema no era comparar todo el proceso de cooperación con sistemas de cooperativismo que han existido en la época precolombina.

En cuanto a decir que el cooperativismo es capitalista o es socialista, yo no me atrevería a asegurarlo porque hay fuertes contradicciones dentro del propio sistema cooperativo. Hay un movimiento cooperativo de ahorro y crédito que sigue todas las pautas del sistema capitalista; en cambio hay otras corrientes cooperativistas que están en lucha porque se cree que el cooperativismo es un instrumento de desarrollo o se toma como el sustituto de una empresa sociedad anónima, sólo que en manos de un grupo de gente. A la luz de esas cuestiones, dado el poco interés que le ha puesto el Estado, no se ha definido realmente si el cooperativismo puede ser un instrumento para lograr objetivos del desarrollo participativo porque hay mucha gente indígena muy pobre que está marginada. Pero eso sería tema especial de discusión a otro nivel.

B) CONSEJOS DE DESARROLLO Y COFRADIAS

Hildebrando Cumes, representante de la Fundación "Hogar y Desarrollo", presenta el tema intitulado "Consejos de desarrollo urbano y rural: ¿participación directa de los grupos étnicos?".

La organización más sólida de las comunidades indígenas es la Cofradía: en un largo proceso que no concluye todavía, los indios americanos son despojados de su historia y de sus instrumentos de

producción y comienzan a elaborar bienes materiales y culturales que le son ajenos y extraños, y que luego se convierten en medios efectivos para consolidar y multiplicar su pobreza y su alienación. El indio sufre la mayor degradación en la conquista, queda reducido a un estado de enajenación total por medio de la esclavitud y el trabajo forzoso y constata que su trabajo redunda de modo creciente en su propio empobrecimiento. El capitalismo crea que en el indígena una cuasipatología social que se prolonga hasta el presente, y le hace buscar soluciones evasivas como la sumisión exagerada y la aceptación de formas de gobierno autoritarias y conservadoras. En tales circunstancias y en una reacción casi natural, el indígena retrocede defensivamente a fin de rescatar la seguridad perdida y la conciencia de una segura ubicación social. Se aferra a los rasgos evolutivos de la etapa evolutiva que el antropólogo Víctor Turner denomina *"comunitas"*. En semejante situación, se encuentra con la fórmula de la Cofradía que se trata de un tipo de hermandad religiosa utilizada por los españoles para coadyuvar en la dominación ideológica y económica.

Es en la áreas socialmente más desarrolladas, como Mesoamérica, donde alcanza sus formas y cometidos más característicos. Para el indígena, la Cofradía representa en algún sentido un vínculo con el universo social anterior, presenta rasgos sociales y religiosos localizados también en las formaciones sociales prehispánicas, pero al mismo tiempo asegura los intereses de los colonizadores. Resulta ser, así, un instrumento ambigüo y contradictorio en el que, por un lado, se da cabida a los dioses prehispánicos y a los dioses cristianos y por otro lado permite buscar la estabilidad y la seguridad de la época anterior así como la adaptación o el equilibrio en las formas impuestas por el régimen colonial. La Cofradía indígena funciona como un reducto social y cultural y como foco activo de la identidad y seguridad del pueblo indígena tradicional.

Pedro Curruchich hizo un estudio de las cofradías como grupos potenciales para el desarrollo con el objetivo de determinar la posibilidad de que puedan contribuir no solamente como agentes de desarrollo sino de la participación de los grupos étnicos en la proposición de políticas de mejoramiento integral para aprovechar aquellos factores que pueden propiciar un proceso equilibrado de integración de la nación en una unidad superior y orientar las acciones etno-políticas del Estado en el contexto del proceso

democratizador. El estudio lo hizo en 140 municipios y algunos de los resultados fueron: 1) Que el concepto desarrollo no tiene equivalencia literal en las lenguas mayas de esa muestra. 2) 117 cuentan con grupos de cofrades cuyo 76% se concentra en el altiplano occidental de tres áreas lingüísticas: mam, k'iche' y kaqchikel. 3) La sobrevivencia del 50% de las cofradías que implica la sobrevivencia de la unidad étnica, sus costumbres, trajes, lengua, tradiciones, a pesar de las adversidades sufridas por 400 años. 4) El fracaso de los intentos de desarrollo e integración implementados en los últimos 25 años y 5) La fuerte movilización social que ejercen las cofradías.

En este contexto, ¿cuál es la participación de los grupos étnicos(*) en los Consejos de Desarrollo? La ley margina a los grupos étnicos como tales en todos los niveles del sistema. En la forma que vimos que están constituidos los Consejos de Desarrollo desde la cúpula hasta la base de aldea, en ningún momento la ley nomina a los grupos étnicos como tales para integrar los Consejos; por lo tanto los grupos étnicos podrán participar en los municipios que tienen total población indígena y donde la corporación municipal es también indígena, habida cuenta de que a su vez tiene la función de Concejo municipal de desarrollo. En las cabeceras municipales de población mixta habrá indígenas en la corporación municipal participando más a título personal que como representantes de grupos étnicos organizados. La mejor oportunidad de participación de los grupos étnicos está en los Consejos Locales y de Desarrollo por ser a nivel de aldeas, de caseríos donde se encuentra la mayor base social indígena, y donde los Principales y las cofradías ejercen con mayor claridad el poder político, como por ejemplo, designando al alcalde auxiliar o al alcalde segundo. El Ministerio de Desarrollo ha impulsado con énfasis la organización de los consejos locales hasta lograr a la fecha, aproximadamente 2,000.

Toca finalmente proponer conclusiones sobre la conveniencia de la participación de los grupos étnicos en los Consejos de Desarrollo, como canal de participación popular. 1) La nuestra es una sociedad dividida en clases y el Estado funciona para defender los intereses de las clases que componen el bloque en el poder, que no es precisamente la población indígena mayoritaria del país, aunque su discurso político sea de tinte populista.(**) Esto puede explicar por qué se marginó a las

---

(*) **Nota del Editor:** Cfr. nota p. 81.

(**) **Nota del Editor:** El gobierno demócrata cristiano y su presidente Vinicio Cerezo.

etnias de la formulación de las políticas de desarrollo urbano y rural, del ordenamiento territorial, la organización y participación en el desarrollo integral del país. 2) El gobierno está interesado en la reincorporación de los Consejos Locales al sistema nacional por razones políticas y porque de quedarse los Consejos establecidos como comités, los otros partidos políticos podrían organizar comités paralelos para contrarrestar la acción oficial. 3) Las reformas a la ley deberán incorporar la representación de las etnias, no sólo a nivel de consejo local sino en las otras instancias del sistema, en los consejos departamentales, en el consejo regional, en el consejo nacional, así como lo están el CACIF, las cooperativas, los trabajadores, las universidades. 4) Conviene suprimir las concentraciones masivas de los grupos étnicos en las que el gobierno les regala dinero en actitud paternalista y aún ofensiva, dada la situación precaria de los grupos indígenas. 5) En vez de lo anterior, que el gobierno devuelva a los mayas la tierra que es de su propiedad original, ya que el despojo se hizo tanto para acumulación de la tierra alta producción como para obligar al indio a dar su mano de obra barata para subsistir. Creemos que sólo con cambios cualitativos sostenidos, los grupos étnicos comenzarán a participar seriamente en las estructuras que vienen de arriba; de lo contrario, su participación en este sistema de Consejos de Desarrollo, como en otros que más adelante se inventen, será sólo de forma y para uso demagógico de los políticos.

Las etnias como grupos con identidad no tienen ningún registro dentro de la ley a ninguno de los niveles,(*) y por lo tanto, ya que se va a reformar la ley, entonces que los grupos étnicos tengan representación a todos los niveles dentro del sistema para que pueda haber una participación directa. De lo contrario, si se queda solamente en las bases como se pretende con el proyecto de ley, se pierde en toda la trayectoria a nivel de municipio, de departamento, de región, y a la cúpula ya no llegan los requerimientos de los grupos étnicos.

(*) **Notal del Editor:** Respuesta a alguien no identificado que preguntó: "¿La incorporación de las cofradías como representación de las etnias indígenas a los Consejos de Desarrollo sería una de las ideas que se está jugando para lograr la representatividad del mundo indígena guatemalteco dentro de los Consejos?"

C) DISCUSION

Esta se inicia con la intervención de Gloria Tujab quien responde a una pregunta acerca de los estudios que se han realizado en torno a las cofradías.

Creo que en su mayoría las personas que han trabajado las cofradías lo han hecho más que todo bajo el punto de vista cultural y folklórico. En algunos casos han profundizado en lo que es la cofradía como sistema de organización social, pero también esto está sujeto a las influencias de las religiones que han tratado de eliminar las cofradías a todo nivel. Prueba de ello es que en las cofradías casi sólo los ancianos y los adultos participan, y no la juventud precisamente porque la influencia de la Iglesia ha sido tan penetrante que ha hecho que la gente joven tenga prejuicio hacia la Cofradía, acusándola de ser una organización que conlleva el atraso. Por otro lado, la Cofradía también ha tenido bastante beligerancia en lo que ha sido lo indígena y ha sostenido su sistema por muchos años a pesar de que han tratado de eliminarla; la participación ha bajado pero existe.

Un participante no identificado lanza una pregunta abierta a los indígenas en general:

Tomando en cuenta eso ¿qué modificación realmente hay, después de la violencia que vivimos en estos últimos años, en las relaciones dentro de la comunidad indígena? ¿qué modificaciones se han dado en las relaciones, por ejemplo, jóvenes-viejos? ¿cuál es realmente el grado de representatividad que sigue teniendo la Cofradía? ¿han surgido nuevas formas de representación o no? Si las cofradías realmente son la mejor representatividad de la comunidad sería correcto acudir a ellas ¿pero si esto ha variado?

Responde Pedro Curruchich

Voy a hacer lo posible por satisfacer la pregunta. Lo cierto es que las cofradías han persistido. Nosotros las creímos reducidas a un 50% en los 140 municipios, pero en estos 140 había 117 cofradías. Hubo como 11 cofradías desintegradas y se encontraron también municipios donde no hubo cofradías.

Ahora, con respecto a la potencialidad de las cofradías para proyectos de desarrollo, hay que aclarar que han aprendido a defenderse, a desconfiar de todas estas maniobras políticas modernas y de ahí nació la idea de que ya que ellos están en un sistema diferencial de cultura y todo, tiene que haber un desarrollo especial para el grupo étnico donde sean respetados su cultura y sus tradiciones. Nunca se ha tocado formalmente a fondo los proyectos de desarrollo con las cofradías, sólo se les ha trabajado desde el punto de vista folklórico, desde el punto de vista superficial. Para hacer a las cofradías trabajar con toda su potencialidad como proyectos de desarrollo o como entes para una organización, ellos tienen sus organizaciones ya milenarias. Los ponentes, tendrían que profundizar en la cultura y entenderlos desde la profundidad de todo su pensamiento para poder entrar a ellos. Incluso encontramos que ellos mismos nos han dicho que los principales obstáculos que encuentran son la juventud, la misma iglesia, el gobierno, en contra de los cuales están porque se dan cuenta que son los que los están desintegrando.

Durante la situación de violencia que se vivió por el área del Quiché, también las cofradías se vieron afectadas. Actualmente han comenzado a reagruparse pero, según me han comentado, con ciertas modificaciones en su forma de proceder. Una pregunta para el licenciado Cumes: si en las comunidades del área rural las personas se agrupan regularmente en base a necesidades sentidas ¿estos Consejos de Desarrollo no vendrán a interferir con este procedimiento nato de estas comunidades?

Hildebrando Cumes:

Que pueden interferir con organizaciones ya existentes, lo pueden hacer, porque están siendo organizados dentro de una estructura legal, dentro de la legislación de Derecho del país como tal, y para participar entonces con el gobierno en las decisiones de nivel político para el desarrollo del país. O sea que las otras organizaciones serían privadas, particulares y estarían garantizadas por la misma Constitución de la libre organización. Entiendo que lo que el gobierno quiere hacer es precisamente que entren a formar parte del sistema para que de esta manera la asamblea de vecinos (que es la constitución de base) pueda tener una raigambre y una vinculación con el Estado y que puede afectar a las otras organizaciones. Entonces, sí las puede afectar.

Argumentación de Guillermina Herrera

En relación con lo anterior, me pregunto desde cuándo comenzó a discutirse en el Congreso de la República la cuestión de la regionalización. Sabemos que las etnias están ubicadas en territorios bien definidos y que pueden fácilmente determinarse. Sin embargo, tenemos una división político-administrativa de departamentos y municipios que ha roto totalmente con esta división etnolingüística. Cuando ustedes hablan de convertir estos Consejos de Desarrollo en verdaderos canales de participación de las etnias, están hablando de consejos departamentales, de consejos municipales y de consejos locales, es decir, están plegándose a una visión político-administrativa que está rompiendo la demarcación primaria de los territorios etnolingüísticos.

Si las cofradías o cualquier institución elegida pudiera representar a una etnia determinada, por ejemplo la k'iche', se trataría de las cofradías que están regadas a lo largo de todos los departamentos en los que habitan los miembros de la etnia k'iche'. Entonces estamos siempre trabajando con un esquema que no nos permite ver la realidad, y ésta queda como oculta tras un esquema que siempre tenemos en mente y que es ese mapa político-administrativo que está obscureciendo la verdadera realidad.

Esta división ha hecho que los grupos étnicos estén divididos siempre, que la identidad y la solidaridad vaya a la pequeña comunidad y no al grupo mayor, que los miembros de un municipio se identifiquen con su municipio pero no con su etnia. ¿Cómo hacer que los grupos étnicos se cohesionen y tengan su representación en esta división de departamentos y municipios con 3 ó 4 grupos étnicos diferentes, o bien un grupo étnico extendido en 4 ó 5 departamentos (lo que viene a ser como una realidad sobre otra). ¿Cómo hablar de participación de la etnias si estamos con el mismo esquema?

Hildebrando Cumes

Yo no tendría una respuesta porque comparto la misma duda, en el sentido de que la división de las regiones es arbitraria y aunque la Constitución establece los criterios de regionalización con el objeto de descentralizar la administración y el desarrollo del

país, al final al Congreso llegaron cantidad de proyectos de ley con las más descabelladas propuestas y quedó ésta en la que los congresistas hicieron algo para poder terminar cuando el tiempo establecido por la misma constitución estaba por cerrarse.

Esto ha creado no solamente conflictos profundos a nivel de etnia sino también a otros niveles en los que se discute todavía cuál va a ser la sede de cada región. O sea que el problema está creado desde la misma forma como establecieron la división regional. Tampoco debemos olvidar que la división que se hizo es de carácter administrativo, para fines administrativos y no precisamente para resolver el problema étnico. De tal manera que en ningún momento estuvieron preocupados por lenguas ni culturas, sino más bien por una administración política.

El asunto administrativo político nacional está desde el siglo pasado y recordamos que en el año 1932 Ubico prohibió que los indígenas participaran en las municipalidades.(*) Decía la ley que ni el Alcalde ni el primer Síndico podían ser indígenas sino ladinos. El objetivo de nuestro estudio era ver hasta qué punto se habían desintegrado estas etnias, pero estamos viendo que no las han desintegrado sino que persiste un mayor porcentaje del que nosotros creíamos encontrar. Se tuvo en cuenta la nueva forma de regionalización para confirmar una desintegración de las etnias.

Yo miro otro instrumento más de dominación de las etnias,(**) para lo cual debemos partir de que la Constitución es un instrumento político en el cual ninguno de los grupos étnicos tuvo participación, y un instrumento jurídico-político que responde a los intereses del gobierno de turno, el cual responde a ciertos intereses. Entonces es un instrumento de dominación más porque estos Consejos de Desarrollo Urbano y Rural rompen el sentimiento comunitario étnico y superponen una superestructura legal y política de dominación del gobierno.

Aquí la única salida sería de que nosotros, los representantes de los verdaderos grupos étnicos busquemos algún instrumento de

---

(*) **Nota del Editor:** Aquí responde a otro participante no identificado.

(**) **Nota del Editor:** Posiblemente otro participante no identificado en la grabación. Con referencia a su nomenclatura, Cfr. nota p. 81.

unidad en defensa de los mismos; sólo entonces se puede pertenecer a cualquier agrupación, aún cuando sea impulsada por el gobierno. Pero, tiene que partirse del hecho fundamental de que no va a ser una dialéctica de indios contra ladinos, sino una interdependencia dinámica en donde busquemos un destino común los dos grupos, porque tanto al grupo mestizo como al grupo étnico de ascendencia maya nos han instrumentalizado para que nos enfrentemos.

Respuesta de H. Cumes a la pregunta: ¿Los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural vienen a ayudar a liberar a los grupos étnicos o a la autogestión de los indígenas?

El concepto de "liberar" a los grupos étnicos es muy ambicioso como para que a través de esta estructura se logre, cuando tiene tantas ambigüedades que desde un principio están siendo objeto de reformas y ajustes. En realidad considero que no es un instrumento que vaya a lograr eso porque es una estructura que ha sido establecida para fines administrativos y más que todo para poder lograr una forma de participación no solamente de los grupos organizados formales y tradicionales sino también como grupos de poder.

Intervención de Mario Solórzano Martínez, Secretario General del Partido Socialista Democrático (PSD)

Para ampliar la argumentación acerca de esto: debe considerarse que los Consejos no son ejecutivos sino consultivos. Por otra parte, la forma como se estructuran es muy desordenada porque se llama a diferentes instituciones como las universidades que pueden dar conocimientos y aportes técnicos pero no necesariamente llegar con una representatividad como la que tiene el movimiento sindical o con la fuerza con que podrían llegar las ligas campesinas o las etnias indígenas.

Por ejemplo, los organismos no gubernamentales no deberían estar participando en un Consejo toda vez que tienen intereses concretos que van a tratar de favorecer. Quienes deben incorporarse son los pobladores para plantear sus problemas; pensando ya en los indígenas se han dado dos opiniones: una de que es mejor que no participen porque si analizamos lo que hizo el gobierno con las cofradías, convocándolas al desfile y otorgándoles un obsequio a

los cofrades,(*) están siendo simplemente manipuladas. Por otro lado, las cofradías en los Consejos de Desarrollo vendrían a carearse con gente que tiene un nivel de formación intelectual muy superior que les van a vender cualquier cosa, mientras que las cofradías no cuentan con un ente de asesoría que los pueda hacer discernir si algo les conviene o no. Pero hay que convenir en que se trata de un tema delicado que requiere mucha mayor discusión.

Hay que buscar puentes o mecanismos que permitan integrar a la nación porque no podemos seguir desintegrados como nación y lo estamos. Los Consejos son una muestra de esa desintegración, empezando por la regionalización: la actual es peor que la anterior porque ahora ni siquiera se integraron por la vía geográfica sino que se dieron saltos tremendos. Por ejemplo, la Corte Suprema de Justicia decidió sacar los jueces de paz de unos lados y centralizarlos en otros a partir de una concepción que puede ser muy lógica en término ténico-administrativos pero que no toma en cuenta la situación social y el peso que tiene dentro de la comunidad el ejercicio de la ley y de la autoridad.

Mucha gente ha dicho que para qué quieren alcaldes si ya no hacen ley; el alcalde ya no sirve de nada, lo que serviría es que hubiera un juez que pudiera resolver los conflictos internos.

Finalmente debemos confesar que después de leer las investigaciones que hay sobre la cuestión indígena en Guatemala, nos damos cuenta que tenemos un gran desconocimiento de esto y es arriesgado así plantear soluciones que tampoco las tiene el mundo indígena.(**) Creo que ninguna fuerza de izquierda tiene aún propuestas realmente para plantear soluciones en términos de la integración nacional. Yo creo primero que debemos cambiar nuestra distribución geográfica administrativa para integrar realmente a las etnias en su territorio a efecto de buscar ciertos grados de autonomía

---

(*) **Nota del Editor:** Aquí se está refiriendo a un acto muy anunciado del gobierno demócrata cristiano de Vinicio Cerezo, quien congregó en 1987 a gran número de cofradías que desfilaron por el centro de la ciudad y se concentraron en la Plaza Mayor donde recibieron cada una, la suma de Q.1,000.00.

(**) **Nota del Editor:** En esta parte de su intervención, M. Solórzano Martínez responde una pregunta de Gloria Tujab: "¿Cómo concibe usted la participación del sector étnico en el campo político?"

que son necesarios en el manejo administrativo, porque sin duda hay diferencias.

Los problemas interétnicos existen, el problema de la comunicación, el del multilingüismo: no hay ninguna sociedad en el mundo que pueda avanzar si no crea un canal de unidad y el idioma sin duda es uno de ellos. Ese es un problema concreto que tenemos y para el que hay que buscar un mecanismo que puede ser por la vía del castellano, por la vía del k'iche' (si es el mayoritario) pero de todos modos, si ponemos el k'iche' vamos a obligar a los q'eqchi's a hablar k'iche', aun así necesitamos tener un canal de unidad, porque no podemos seguir incomunicados, la incomunicación al final es parte de la dominación. Cómo van a poder los dirigentes políticos crear credibilidad si no hablan la lengua de la localidad... pero entonces los pobres dirigentes políticos tendrían que hablar veintitrés lenguas por lo menos y eso es muy difícil. Es una realidad que la tenemos que resolver como nación, allí no haría diferencia entre ladinos e indígenas porque es un problema de la nación como tal.

Otra cosa importante en la que hay que tomar una decisión política y en la cual debería haber cierto grado de consenso, es realmente cómo educar. Mucha gente habla del bilingüismo. Yo creo que es correcto que se enseñe el español y las lenguas indígenas, pero ¿tenemos hoy por hoy la capacidad para tener maestros bilingües en todo el país, en todas las etnias?

Una última cosa: no va a ser posible educar a nuestra gente si ésta sigue estando en una situación de miseria como la que está. Deben crearse las condiciones económicas que permitan superar ese nivel cultural que pesa sin duda a toda la nación.

V FINAL

A) INTERVENCIONES FINALES

Un participante indígena cuyo nombre no queda registrado

Unas palabras en cuanto al carácter de denuncia que adquirió el evento y que no nos debe sorprender. No fue diálogo. Todas las ponencias adquirieron un carácter de denuncia (ante nosotros mismos). El Seminario de la cuestión étnica ¿a quién realmente le interesa? ¿nos interesa solamente a nosotros los indígenas? ¿no le interesa a los ladinos? Yo noté cierto silencio de los ladinos presentes, algunos de ellos estuvieron sin musitar ni una sola palabra ¿es que todavía nos siguen considerando como conejillos de Indias? Aquí hemos visto más opiniones de extranjeros, tal vez porque la concepción que tenían los ladinos del seminario era como la de una cuestión para escuchar a los indígenas.

Unas últimas palabras sobre este aspecto: han estado usando los periodistas una expresión, "los étnicos", y con esto han querido sinonimizar los indígenas. Los académicos han caído en el mismo error ¿los ladinos no se consideran una etnia? ¿sólo nosotros somos "étnicos"?(*)

Intervención de Jorge Solares

Acepto la incitación a hablar como ladino y como guatemalteco. Este primer encuentro estuvo un tanto sembrado de suspicacia, la cual es por supuesto natural pues no podemos pretender otra cosa después de más de cuatrocientos años de conflicto. Somos dos grupos surgidos no solamente del robo sino del insulto. Estamos ante un problema confuso, obscuro. La teoría étnica se gesta en una profunda sombra conceptual. ¿Pero es importante?

Hace varias décadas, antropólogos de distintos lugares lo afirmaron y Guatemala se llenó de monografías en las cuales los indígenas ocupaban un lugar preponderante. Como reacción a esta corriente antropológica vino otra, sobre todo en la Universidad de

---

(*) **Nota del Editor:** Aunque esta interrogante implica todo un argumento teórico que se trata de alguna manera en el último Seminario, procede remitirla a lo bosquejado en la nota de la p. 81.

San Carlos, que negó implícita o explícitamente la importancia de lo étnico. Ahora el problema es de primer rango y las iglesias, los partidos, las organizaciones gubernamentales, no gubernamentales y el ejército han tomado lo étnico como un elemento sumamente importante.

Esta entidad conceptualmente confusa y ambigua, pero al mismo tiempo insoslayable, no es para Guatemala algo marginal ni periférico en su andamiaje socio-económico, como puede serlo para otras naciones de la región donde el indígena es visto realmente como población periférica en la estructura del país. En cambio en Guatemala este hálito profundo, este aliento histórico del indígena está enclavado en el corazón mismo de la tierra, en el corazón del sistema, está como "incrustado" en el centro de la conciencia nacional.

A este fenómeno primordial se le atribuye una esencia cultural (que ha prevalecido en este Seminario) pero aunque lo cultural es obvio y está a la vista en los trajes, en la forma de pensar, etc. para mí no es lo que explica la esencia de lo étnico. Las relaciones inter-étnicas en Guatemala son relaciones de conflicto y el conflicto no proviene ingenuamente de que alguien por ejemplo, vista de una manera o de otra; eso no es motivo de conflicto. No somos contenidos culturales estáticos, somos diversos grupos en inter-relación social. Más que el contenido cultural importa la inter-relación social de los grupos. Por lo tanto, cuando hablamos de etnicidad, estamos hablando de dos o más sectores, en nuestro caso, de indígenas, ladinos y otros como los garífunas, en que lo cultural es una manifestación de lo ideológico donde se pretexta una razón racial, o de clase social o de diferencia cultural para ver como natural una discordia entre indígenas y ladinos.

Esta es una amalgama confusa que distrae y perturba, para confundir a los oprimidos. Del ex-imperio español surgen las actuales ideologías étnicas, racistas, religiosas, que ocultan problemas y dividen a los oprimidos. Ahora bien, no sólo debemos reconocer en lo abstracto la presencia de la diversidad étnica, sino que conviene proponer fórmulas para poner en práctica dicho reconocimiento y para proponer la igualdad en la diversidad, lo cual me luce como el núcleo de un futuro programa de unidad social: reconocer la igualdad de los diversos, entre otros procedimientos, mediante la educación. Ahora bien, sería ingenuo,

demandarle al sistema educativo de Guatemala que se convirtiera en un sistema liberador, porque los sistemas no se suicidan. No pretendamos que el aparato estatal use formal y oficialmente sus aparatos para levantar plataformas de identidad rebelde. El camino está en tomar otros atajos no formales. Debemos pasar del discurso a la teoría, de la retórica a la práctica científica, y eso tendrá que ser objeto de siguientes seminarios. No nos atormentemos entonces por estar aquí confundidos y con suspicacia porque tenemos la potencialidad de poder superar esa confusión.

Para terminar, tenemos que hacer un seminario para definirnos todas las etnias, no sólo la indígena.(*) Las estrategias a seguir deben ser cautelosas. Al contrario del cristianismo que proclama "conoceréis la verdad y la verdad os hará libres", todos sabemos que en Guatemala prevalece este principio: "conoceréis la verdad y la verdad os hará muertos". Al contrario del cartesiano "pienso, luego existo", la versión guatemalteca dice: "pienso, luego muero". Entonces, nuestras acciones deben estar llenas de extrema cautela y de absoluta claridad.

Invocando mis dos vertientes socio-históricas e ideológicas, la hispánica y la maya, puedo en este momento decir con Machado: "caminante no hay camino, el camino se hace al andar" y evocar un hermoso auspicio del Popol Wuj o Pop Wuj: "que no encuentren desgracia y que nunca vean enfermedad ni cárcel, que no se introduzca el engañador ni detrás ni delante de ellos... que no sean heridos ni sean condenados por la justicia, que no se caigan en la bajada ni en la subida del camino, que no encuentren obstáculos ni detrá ni delante de ellos ni cosa que los golpee. Concédeles buenos caminos, hermosos caminos planos".

Un participante cuyo nombre no es registrado, expresa que

Todos los guatemaltecos tenemos miedo de hablar, no es algo vinculado sólo a los grupos étnicos indígenas sino a todos los guatemaltecos que pensamos y que hemos en una forma u otra, luchado para que cambien las cosas y creo que es importante que este

---

(*) **Nota del Editor:** Efectivamente realizado pocos meses después, pero en esta publicación presentado en el principio, como ya ha sido aclarado anteriormente.

tipo de seminario sigan y que haya una continuación. Quisiera agregar a los puntos sobre los cuales ya se ha insistido, el que se acaba de plantear de qué es indígena y ladino, yo plantearía también la necesidad de que se entrara en detalle a estudiar las relaciones entre ambos.

Por otra parte creo que es importantísimo estudiar la relación etnia-clase porque en las etnias indígenas hay distintas clases sociales: hay una burguesía indígena, hay indígenas explotados por indígenas, como hay indígenas que explotan a indígenas y a ladinos. Yo creo que todos estos aspectos son fundamentales para un seminario futuro que espero sea lo más pronto posible.

B) CONCLUSION (*)

Por mi calidad de coordinador de este evento he preferido inhibir en mi calidad de antropólogo una serie de opiniones. En cuanto a la organización de este Seminario, el hecho de que el rol protagónico haya recaído en distintos indígenas representantes de grupos étnicos de Guatemala, no responde a que nos haya animado un espíritu circense en donde nosotros los no indígenas íbamos a aplaudir y a regocijarnos con este tipo de intervenciones para luego simplemente afirmar que los indígenas sí participan en los eventos de la vida política, social, económica y cultural del país.

Quizás el problema más grave consistió en el siguiente: si queremos enfatizar las relaciones inter-étnicas me preguntaría yo, ¿quién es el interlocutor ladino de los indígenas? ¿Acaso Vinicio Cerezo, acaso los Aycinena, acaso los ladinos de la cuenca del Motagua? Son tres niveles distintos. Es fundamental que el próximo evento sea uno que privilegie las relaciones inter-étnicas, es decir, donde el indígena tenga un interlocutor, pero yo creo que fue este Seminario introductorio(**) el único que nos está permitiendo encontrar ese interlocutor a las demandas que los grupos étnicos nos están haciendo.

Habría que discutir quiénes son los representantes de los indígenas: ¿los evangélicos fundamentalistas, los evangélicos de

---

(*) Nota del Editor: A cargo de Guillermo Pedroni.

(**) Nota del Editor: Cfr. "Advertencia".

iglesias históricas, los católicos tradicionales, los católicos reformados, los miembros de las cofradías, los que forman parte de alguna organización? ¿quiénes son los representantes de los grupos étnicos? Esto es problema porque cualquier persona puede venir aquí, tomar el micrófono y decirme que él es un líder kaqchikel, pero ésta es una cuestión muy difícil. Yo creo que en esto debemos aterrizar en un próximo Seminario, en ver cuáles son los verdaderos recipientes organizativos de los grupos étnicos y entonces, eso nos podrá develar si es factible la posibilidad de una expresión política indígena al margen del sistema de los partidos políticos y a partir de ese tipo de recipientes organizativos, o bien si ese tipo de recipientes organizativos podrían formar parte de los partidos políticos o podrían ser de algún modo rescatados por alguno de los partidos políticos.

Un tema tabú es el problema de la tierra. Vean qué paradoja: el gran problema para la determinación de los grupos étnicos consiste en la territorialidad; los grupos étnicos con territorio propio no discuten el problema de la tierra porque tienen la tierra, pero cuando no encontramos organización ni fundamento a la identidad étnica, en buena parte es por la ausencia de la tierra. Finalmente considero que se abordó muy superficialmente el problema de la justicia: la justicia penal, la justicia administrativa, la existencia de jueces comarcales que vienen a quitarle legitimidad al sistema de justicia tradicional. Y quizás finalmente insistir con las relaciones inter-étnicas: es una obligación de quienes hemos tomado parte de este seminario, ver a quién vamos a sentar como expresión de la cuestión ladina frente a la cuestión indígena. Yo creo que debería ser una preocupación de esta institución y de todos los presentes.

C) CLAUSURA (*)

Cuando tuvimos la idea de realizar este seminario, nos surgieron todas las dudas que aquí se han planteado; incluso el nombre mismo de "Cuestión Etnica" fue motivo de inquietud, por eso en mi única intervención hice ver que el título respondía a lo que nosotros teníamos duda y lo étnico coincide con lo que dijo el doctor

---

(*) **Nota del Editor:** A cargo de Mario Aníbal González.

Solares: que implica el reconocimiento de un grupo dominante y un grupo dominado. Casi no hay aspecto de la vida social de Guatemala en que no esté incluido de alguna forma lo étnico. De manera que desde ese punto de vista, los temores de algunos participantes también los teníamos nosotros. Como es difícil saber quién es representativo, lo que hicimos fue tratar de localizar algunas personas que habían destacado en alguna actividad, que tenían alguna vinculación con organizaciones sociales, que podía permitirnos contar con un participante que de manera didáctica nos sirviera a todos como una experiencia.

No voy a hacer una acotación de todo lo que se trató, sino tratar de ver qué fue lo que no se trató. Una cuestión muy importante es la cuestión agraria; tenemos que buscar el espacio para discutir esto en función de la cuestión étnica, y no creíamos que tuviéramos en este momento los suficientes elementos para poder hacer un planteamiento. La Universidad de San Carlos no está muy clara en el problema, pero no vinieron las autoridades de la Universidad que se habían invitado. Los que están presentes es porque en una u otra forma están ligados a FLACSO (Pedroni y Solares) pero realmente la Universidad como Universidad no estuvo presente y nunca manifestó interés tampoco en estarlo.(*)

Otras cosas no tratadas fueron la cuestión religiosa, la representatividad y lo relativo al servicio militar. Esperábamos que con la presencia del diputado Coyote Patal íbamos a tener el eslabón para saltar a la cuestión militar pero lamentablemente no estuvo presente; creo que hay una estructura del ejército y del servicio militar que están ligados íntimamente a la cuestión étnica.

Creo que en próximo Seminario valdría la pena invitar a los grupos étnicos caribes, ellos tienen problemas distintos de los problemas que hay en esta región y deberíamos invitarlos, de lo contrario nos vamos a encontrar con los problemas que enfrentó Nicaragua.(**)

(*) **Nota del Editor:** Al momento de esta Edición, el interés ha tenido una tendencia creciente en la Universidad estatal.

(**) **Nota del Editor:** Como efectivamente se hizo (Cfr. primer Seminario: Identidad).

INDICE DE PARTICIPANTES

INTRODUCCION
Guillermo Pedroni (221)

I ETNICIDAD Y POLITICA

A) **Los Indígenas en la Política Nacional**
Victoriano Alvarez Juárez (227)
Gabino Quemé (232)
Carlos Roberto Coy Oxom (234)
Gloria Tujab (235)
Santos Pérez y Pérez (237)
José Rolando Colop (240)

B) **Debate: Partidos, Poder y Nacionalidad**
Victoriano Alvarez (243) (247) - Rolando Colop (244) (247) (250) - Gloria Tujab (245) - Jorge Solares (248) - Enrique de León Asturias (249) (253)

C) **Discusión General:**
Demetrio Cojtí (250)
Oswaldo Caal (251)
Gabino Quemé, (251) José Sanic (252)
Carlos Roberto Coy (252)
Guillermo Pedroni (253)

II ETNICIDAD Y EDUCACION

A) **Ponencias**
Aura Marina Otzoy Colaj (259)
Federico Botzoc (261)
Eduardo Pacay Coy (263)

B) **Discusión**
1) ***Percepciones indígenas:***
José Sanic (266) - Otilia Lux de Cotí (267)
Carlos Coy (269) - Demetrio Cojtí (269)

2) *¿Otras percepciones indígenas?:*
José Antonio Otzoy (271) - Filemón Darío Juracán (271)
José Rolando Colop (272)
3) *Visiones no indígenas:*
Guillermina Herrera (273)
Azzo Ghidinelli (274)
Richard N. Adams (274)
Guillermo Pedroni (276)

III ETNICIDAD Y TECNOLOGIA

A) **Ponencias y comentarios:**
Enrique Xuyá Cuxil (279)
Pedro Gonzalo Curruchich (282)
José Antonio Otzoy (284)
Federico Botzoc (288)
Demetrio Cojtí (291)

B) **Diálogo:**
Demetrio Cojtí (300) Azzo Ghidinelli (301)

IV ETNICIDAD Y PROGRAMAS DE DESARROLLO RURAL

A) **Cooperativismo:**
Rolando Baquiax (305)

B) **Consejos de desarrollo y Cofradías:**
Hildebrando Cumes (308)

C) **Discusión:**
Gloria Tujab (312) Pedro Curruchich (312) - Hildebrando Cumes (313) (314) - Guillermina Herrera (314) - Mario Solórzano Martínez (316)

V FINAL

A) **Intervenciones finales:**
Jorge Solares (321)

B) **Conclusión:**
G. Pedroni (324)

C) **Clausura:**
M. A. González (325)

4

CODIGOS ETNICOS DEL PODER

INDICE

Página

PRESENTACION 333

INTRODUCCION 335

I LOS ORIGENES 341
A) Ponencias 343
B) Discusión 351

II IDENTIDAD Y POLITICA 359
A) Poblaciones indígenas y conciencia nacional 361
B) Formaciones psicosociales de lo étnico 374
C) Etnicidad y relaciones de poder 383
1. Datos generales 383
2. Poder local 388
D) Acerca de iglesias, reclutamiento y etnicidad 402

III GENERO, TIERRA Y CONSIDERACIONES TEORICAS 421

A) Identidad, género y tierra 423
1. Mujer y etnia 423
2. Identidad étnica indígena ante el problema de la tierra 433

B) Consideraciones teóricas 439

INDICE DE PARTICIPANTES 463

PRESENTACION

Este cuarto y último Seminario de FLACSO sobre la cuestión étnica en Guatemala, ha sido realizado en la ciudad de Quetzaltenango los días 29 al 31 de agosto de 1990. Aspectos singulares fueron, en primer lugar, el sitio mismo de la actividad que mucho mejor que la capital, puede ser el marco adecuado para reflexionar sobre las relaciones interétnicas que se palpan a cada paso. Y por lo mismo, el ser huéspedes del Centro Universitario de Occidente de la Universidad de San Carlos (CUNOC) trae consigo reflexionar desde una sede donde lo académico se embebe de lo interétnico hasta la saciedad. Otra particularidad de este Seminario último es la de no haber estado restringido o basado en testimonios vivenciales de personas no necesariamente académicas, como fue anteriormente, sino en la opinión profesional vertida por académicos de las ciencias sociales —especialmente antropología social— de varios países de América. Esta versión profesional ha sido tan multifacética como variadas son las experiencias e intereses de sus portavoces, y de ahí el carácter "ad líbitum" y abierto del temario.

Inaugura la actividad el Dr. René Poitevin, Director de FLACSO-Guatemala, y luego el Coordinador del Seminario presenta unas ideas introductorias.

Señores participantes tanto de Quetzaltenango como de México, Costa Rica y Francia. FLACSO se enaltece como institución de poder continuar con esta línea de reflexión, porque en efecto, constituye ya una verdadera línea de reflexión sobre el tema y sobre sus posibilidades en Guatemala. Dentro de ello se dispuso efectuar un seminario precisamente en esta ciudad de Quetzaltenango con el apoyo del Centro Universitario de Occidente (CUNOC) de la Universidad de San Carlos de Guatemala y con el de la Fundación Friedrich Ebert que nos ha acompañado en todo este trayecto para incursionar en la problemática étnica.

Esta vez lo hemos realizado a nivel de expertos, con un grupo calificado de profesionales en la disciplina, con el objetivo principal de hacer, un balance que nos permita escuchar diferentes posiciones, que nos permita aquilatarlas, pensar sobre ellas, discutirlas y ver en qué estado se encuentra la cuestión en referencia en Guatemala. Esto es muy importante porque además de su actualidad, ofrece como gran particularismo una gran diversidad de enfoques y de posturas al respecto. Por todo eso es que se ha escogido para este seminario la ciudad de Quetzaltenango, ciudad símbolo.

INTRODUCCION

Este seminario es una invitación para el estudio del tema étnico en Guatemala y al mismo tiempo una invitación para la acción de afrontar lo que de problema tiene el tema. En otras palabras, pretendemos lograr una convergencia de teoría y de práctica; una convergencia de profesionales de diferente tendencia, de diferente punto de vista o de diferente experiencia en el tema.

Creemos que quien desea investigar la estructura social guatemalteca, con todas sus implicaciones organizativas y valorativas, tiene que tratar con una compleja realidad que pertenece a dos procesos históricos diferentes pero íntimamente entrelazados: Mesoamérica y Centroamérica. Mesoamérica le confiere al país una gran profundidad histórica y un sólido entramado étnico consolidado sobre instituciones de identidad prenacional y de afiliaciones locales, unas y otras de origen y carácter precapitalista. En este sentido la Guatemala mesoamericana se manifiesta como una estructura de clases sociales atravesada por una urdimbre de relaciones de afiliación y contraste entre más de veinte grupos sociolingüísticos del segmento indígena o mayance, el grupo garífuna o caribe con su idioma específico y además el grupo no indígena hispanoparlante el cual se halla establecido ya sea en sistemas locales de relación interpersonal directa con los indígenas en el occidente y el norte maya del país, ya sea en un sistema regional aledañamente distribuido principalmente en la mayor parte del oriente del país así como en las tierras bajas del sur y del norte. Con todo y esa vigorosa expresión, estos contrastes no se imponen al sistema de contradicciones de clase social que conforman la trama fundamental de la estructura social guatemalteca.

Si por el origen mesoamericano arriba esbozado, Guatemala tiene una cercanía no sólo geográfica, sino ante todo social con México, por el otro lado y a partir del siglo XVI pertenece y forma el límite septentrional de Centroamérica, bloque sociohistórico diferente al mesoamericano de diferente profundidad histórica que aquél pero de un alto dinamismo político. Aún cuando esta entidad nunca llegó a ser, para mi criterio, verdaderamente nacional, y quedó hace tiempo fragmentada, es válido argüir que los procesos históricos individuales de cada país centroamericano están estrechamente vinculados entre sí y hoy día casi con el mismo vigor que a mediados del siglo XIX. Los acontecimientos de uno pueden afectar significativamente a los de otro. Guatemala aún es heredera del hecho

colonial de haber sido el núcleo político administrativo y el centro gravitacional de esa entidad centroamericana, aunque el vértice de la dinámica política se haya ahora desplazado hacia el sur. En esa razón de la dicotomía sociohistórica que le corresponde como virtualmente la única entidad mesoamericana en Centroamérica y la única centroamericana en Mesoamérica, puede proponerse que las fronteras nacionales de esa coyuntura que es Guatemala no corresponden exactamente a las fronteras sociales pues Mesoamérica no tiene su frontera entre México y Guatemala sino entre el oriente bajo y cálido guatemalteco y El Salvador y Honduras. Esto es como decir que existe una Centroamérica de alguna manera diferenciada de otra y que sus linderos discurren por el centro oriente de Guatemala. Esto a grandes rasgos.

Aun al análisis superficial se evidencian algunas de las diferencias. La violencia de la conquista española, la pervivencia del indígena y la magnitud de su resistencia, la intensidad y persistencia de las instituciones coloniales españolas, la violencia del carácter sofocante del dominio económico, político y militar, el rostro escurridizo de la nación guatemalteca, incluso la duda planteada por algunos de si en verdad existe una nación guatemalteca, el embarazo científico para descifrar este complejo, todo ello evidencia los rasgos diferenciales entre la Guatemala centroamericana y el resto de la Centroamérica no mesoamericana. Todo ello destaca el problema teórico y metodológico de quien busca interpretar por igual a ambas centroaméricas, olvidando o ignorando que de acuerdo con los rasgos históricos de represión y rebelión, Guatemala es en Centroamérica, el país donde todo planteamiento político debería considerar necesariamente lo étnico, a la vez que es en Mesoamérica el lugar donde el estudio étnico debería plantear el aspecto de resistencia política nacional.

Debido a la misma dinámica de que está animada la región centroamericana y Guatemala, son muy diversos los grupos, entidades, organizaciones e instituciones que han venido impulsando acciones que, de acuerdo y por necesidades impuestas por tal contexto, han devenido en verdaderos laboratorios de acción socioétnica, ya sea en el ámbito religioso, en el laico, sea éste civil o militar, económico o ideológico. Ahora bien, ¿cómo han interpretado las ciencias sociales esta realidad? Sin pretender ni siquiera esbozar aquí las diversas corrientes socioantropológicas que sucesivamente han estudiado Guatemala, sólo puede mencionarse que luego de un flujo ininterrumpido de observadores, "viajeros", antropólogos que por décadas han explorado las comunidades y de sociólogos que han analizado el conjunto desde otra dirección, hoy más que nunca saltan a la vista las necesidades teórico-metodológicas de las ciencias sociales para lograr una visión más sistemática de la ambivalente Guatemala.

Por ejemplo, es preciso articular dos perspectivas de atención, una correspondiente al micronivel de relaciones interpersonales y otra de macronivel de relaciones nacionales. La primera donde lo étnico navega en sus propias aguas y la segunda, donde la estructura de clases plantea sus propias reglas de juego. Es preciso en dicha articulación identificar las diversidades internas de cada grupo étnico, principiando por aquéllas dependientes de la distinta situación de clase social y complementando esto con las diversidades que derivan de otro tipo de adscripción. Es necesario ahondar en el estudio del carácter del roce interétnico y su expresión diferencial, así como las diversidades de identidad y alteridad, sean grupos regionales, lingüísticos, económicos, rurales, urbanos, etc. Quiero aclarar que no estoy planteando una visión atomizada de esta nación, sino solamente previniéndome contra el peligro de lanzar ojeadas simplistas a lo que es en verdad una compleja y altamente dinámica realidad. Puede sostenerse que la emergencia de las luchas políticas, la reformulación de lo étnico en el fenómeno de lucha de clases, la opresión del sistema, las reacciones anacrónicas de grupos de poder, conduce todo a un torbellino de acciones y reacciones que nos obliga a examinar de nuevo lo recorrido hasta ahora en teoría étnica dentro del marco referencial de las clases sociales.

Lo anterior es traído a colación porque no son pocos los esquemas publicados que parecieran estar repitiendo otros moldes que, aunque muy cercanos a Guatemala, son sin embargo relativamente ajenos y definitivamente no reproducibles en la realidad concreta de este país. Para regresar al principio, el científico social que trabaja en Guatemala, sobre todo aquél de veras preocupado por el huracán político que como medio milenio atrás asuela la región, no puede perder de vista que aquí tiene que enfrentarse a dos realidades o procesos históricos coalescentes pero de distinto origen, carácter y apariencia. Tan diversas, pero igualmente tan entrelazadas como los múltiples rostros de la población guatemalteca y como la polifonía cromática de la indumentaria que tiñe los valles y las montañas de la Tierra Fría.

Esto es en cuanto a la tarea de los estudiosos de la cuestión étnica en Guatemala. Ahora bien, en cuanto a los "actores" de dicha cuestión, su actuar refleja por supuesto la confusión del proceso histórico y la confusión propalada por entidades e intereses que buscan privilegios en semejante problema.

Creemos que las fricciones étnicas en Guatemala han venido progresivamente recrudeciéndose en torno a diversos movimientos sociales, en torno a la violencia política que ha afectado a poblaciones indígenas enteras y también a un movimiento internacional de reivindicación indígena. La interpretación de esta efervescencia étnica parece andar en

una especie de tierra de nadie, entre ideologías tradicionales y otras de nuevo cuño, por ejemplo ciertos credos evangélicos, diversas tendencias católicas, religiones no cristianas, movimientos étnicamente diferenciados de profesionales, organizaciones rurales, instituciones oficiales de educación, de salud, de asistencia técnica, organizaciones no gubernamentales, sean locales o internacionales, personas individuales, instituciones académicas y no académicas del interior y del exterior del país. En esta turbulencia alzan la voz grupos de presión, núcleos de poder civil, castas de poder militar, agencias de información como la prensa escrita y la prensa hablada, sumándoseles agrupaciones de intelectuales y de políticos. Todos éstos están expresando su opinión y posición frente al problema étnico pero por lo mismo se ha creado una enorme confusión al respecto.

Encontramos, por ejemplo, desde el extremo de posiciones ladinas anti-indígenas que niegan la importancia, e incluso la existencia de lo indígena y aun la diversidad étnica con las justificaciones racistas de siempre, hasta en el otro extremo, posiciones "etnicistas" a ultranza que enarbolan una especie de racismo al revés con una serie de implicaciones políticas como solución nacional. Y el Estado, siempre rústico, alimenta dicha implicación. Este panorama inquietante requiere el planteamiento de políticas serias y científicamente sustentadas. Las universidades del país no han intervenido todavía lo suficiente en el asunto aún cuando algo puede estarse avanzando. Aparte de la de San Carlos, otras universidades pueden estar trabajando pero en pro de intereses que pueden ir más allá de lo académico y de lo científico.

No sólo por el silencio científico sino por el carácter de su propia naturaleza, en este momento FLACSO debe intervenir en el asunto y hacer oir su voz, promover y proveer las condiciones de reflexión teórica y discusión de las implicaciones prácticas del problema para depurar y sistematizar el conocimiento sobre el mismo y para orientar sobre acciones concretas para su resolución. En tal sentido hemos propuesto este Seminario como un paso en dicha tarea y por el cual FLACSO logre extender el sustento científico a personas de organizaciones y de comunidades que a su vez tengan la posibilidad de reproducirlo en sectores más amplios.

Los objetivos de esta actividad pueden resumirse en tres: 1) Promover la reflexión y el intercambio de ideas sobre el conflicto étnico en Guatemala para obtener una visión lo más objetiva posible del mismo y de sus riesgos potenciales. 2) Analizar, en forma crítica, los movimientos étnicos actuales, sus proclamas y acciones así como el carácter de las entidades involucradas. 3) Proveer a cada participante de plataformas científicas sobre las cuales pueda formular políticas e impulsar acciones que desde su particular ámbito de trabajo, puedan a su vez reproducirse a sectores más amplios para contribuir así a un tratamiento sereno y justo del problema.

Finalmente y por todo ello, FLACSO considera que éste es el momento propicio para convidar a antropólogos y a otros científicos sociales que desde su diferente experiencia, corriente y punto de vista, puedan recíprocamente alimentarnos y alimentarse para de mejor manera abordar este complejo y polifacético problema. Una vez más debemos unir nuestra capacidad de estudio, de análisis, de reflexión para poder influir en el proceso social que en buena medida se encuentra en manos de entidades y actores científicamente incapaces y políticamente interesados en dividir. Debemos, en pocas palabras, ir del estudio a la reflexión, pasar a la acción y a la posibilidad de cambio en las acciones que se están produciendo en Guatemala. Nos complace sobremanera, contar con la experiencia de colegas afuera de Guatemala y esperamos que éste sea para ellos un escenario digno de su propia reflexión.

I LOS ORIGENES

A) PONENCIAS

Sin una aproximación histórica que incluya los orígenes del fenómeno, toda sincronía se volvería parcial por ausencia. Pero no existe "una" interpretación, ni histórica ni actual. Aquí se presentan dos aproximaciones que son calificados de proposiciones por los mismos exponentes. El primero es François Lartigue, antropólogo francés que labora en CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) de México.

No voy a elaborar los problemas que plantea la conceptualización de la etnicidad. Mi enfoque en esta ocasión va a ser otro.

Gracias al CEMCA,(*) institución franco-mexicano-guatemalteca, he estado recientemente haciendo observaciones antropológicas en un conjunto de municipios del centro del Quiché, en los cuales realicé estudios antropológicos entre 1972 y 1974, en una de esas zonas que a fines de los setenta y principios de los ochenta fue escenario de procesos de movilización social y de represión política peculiarmente trágica. Se trata de una zona en la cual estoy buscando poner a prueba pequeñas ideas, apreciaciones y elementos de comprensión de una dinámica sociocultural a la cual yo había llegado a principios de los setenta, y que ahora me impulsa a tratar de comprender en qué estado se encuentran esas sociedades locales y algo del momento actual de lo que yo llamo la "convivencia local" entre grupos.

O sea que es a partir de esa experiencia reducida que intervengo y que me hace decir que no me siento muy autorizado para dictar lecciones doctrinales acerca de la contradicción étnica.(**)

Voy a hacer unos planteamientos algo generales que tienen que ver con la experiencia restringida de un antropólogo extranjero trabajando en algunos municipios del Quiché, para llegar a algo de lo que planteó Jorge Solares como es la necesidad de pensar racionalmente a partir de las observaciones acerca de las fricciones interétnicas. Acerca de las manifestaciones públicas de

---

(*) **Nota del Editor:** Centre d'Etudes Mexicaines et Centroamericaines.

(**) **Nota del Editor:** El expositor aclara en este punto que su propósito es poder promover una "dinámica de discusión" con el siguiente expositor.

reivindicación étnica, yo propondría una primera observación: lo que importa y lo que hace falta en el mundo de hoy es pensar la problemática étnica en relación con la democracia.

En el momento actual se están dando procesos muy distintos que parecen de alguna manera hacerse eco entre la Europa Central y la Europa Oriental, la Unión Soviética, el mundo árabe, la democracia de América. Es en términos de la democracia contemporánea que me parece que tenemos que trabajar para dilucidar las perspectivas de la relación entre organización democrática de la sociedad y procesos étnicos; lo digo en referencia a una concepción clásica del pensamiento político occidental: el aristotélico.

Ahí encontramos una concepción acerca de lo étnico que me parece que indica imposibilidad de pensar lo étnico en relación con la concepción política de la sociedad ateniense, la democracia, que es una administración de la sociedad que implica la creación de unidades administrativas que son los "demos"; estas unidades territoriales compuestas de individuos, excluyen toda posibilidad para que los "ethnos", o sea los grupos étnicos que anteceden a la reacción política de la democracia, participen en la concepción política aristotélica.

Entonces propongo la idea de que en el pensamiento político occidental clásico que se desarrolla a partir de Aristóteles, lo étnico es impensable: los "ethnos" se remiten al pasado, a la sociedad pre-política. Es la "polis" la que se constituye a partir de los "demos"; de comunidades de administración a un Estado que administra la sociedad mientras que los "ethnos" nos remiten a lo pre-político.

Después de haber propuesto esa posiblidad de que lo étnico es impensable en términos de la política clásica, yo propondría contrastar con la situación moderna, es decir, un contraste entre las posibilidades históricamente documentadas de administración de lo étnico en lo que llamo las "sociedades jerárquicas", y la democracia moderna en la cual el valor fundamental (realizado o no) es la creación de la igualdad.

Cabría hacer mención de cómo operan y de cómo se producen las formas de administración de las dinámicas étnicas en esas sociedades "jerárquicas", donde la desigualdad es legítima, el orden de desigualdad está fundado en una mayor o menor cercanía

a un centro sagrado.(*) Esto es lo que encontraríamos en ese paquete de sociedades jerárquicas de la pre-modernidad democrática: las monarquías, los imperios, las situaciones coloniales en las cuales es considerado como normal y legítimo que los grupos, los individuos, los elementos que componen el cuerpo social estén en una relación diferencial a este centro que es el corazón y ámbito más sagrado, trátese del rey o trátese del pueblo elegido; siempre encontraremos en esas sociedades jerárquicas, una dimensión religiosa constitutiva del orden político a diferencia de la laicidad de la democracia moderna.

Por ejemplo, en la América del siglo XVI se ve en las propuestas de cierto tipo de agentes del orden colonial, particularmente las órdenes mendicantes, los franciscanos, los dominicos, quienes proponen muy claramente una forma de administración del imperio español en el cual son las "naciones" (ése es el término que usan los intelectuales, los clérigos franciscanos y dominicos de esa época) las que deben constituir los reductos de administración de esta relación que, como ya dije, llamo sociedades o formaciones sociales jerárquicas. Para conocer lo étnico nos conviene ver cómo se piensa lo étnico en una situación contemporánea donde la democracia, el igualitarismo está a la orden del día.

En el Quiché central, durante las últimas décadas se pasa de una legitimidad jerárquica al cuestionamiento de esta legitimización de la desigualdad y es a fines de los años sesentas o principios de los setentas que creo haber observado personalmente movimientos de trabajadores y de productores de los municipios de esta zona en función de objetivos, de reclamos concretos de tipo económico, de tipo político local, de tipo agrario, que conviene entender como un fenómeno nuevo dentro de la sociedad indígena de los Altos de Guatemala, que siempre ha sido muy compleja, muy diferenciada, muy distinta de la zona de Quetzaltenango o de la zona kaqchikel de Chimaltenango, donde los procesos de diferenciación social son mucho más complejos que en una zona rural marginal.

Guatemala es una sociedad extrañamente diferenciada; en términos de diferenciación interna, la sociedad indígena es donde el ordenamiento de esas diferencias está todavía fundado en un esquema de valores jerárquicos y de legitimación de las

(*) **Nota del expositor**: Hablar de sociedades "jerárquicas" vale tanto para macroformaciones sociales como para situaciones locales.

desigualdades; ello hasta fines de los sesentas y principios de los setentas cuando más rápidamente se impone el reclamo de igualdad y se ponen en marcha movimientos sociales y procesos culturales. A partir del rechazo de la jerarquía anterior, los k'iche's se empiezan a definir como pertenecientes a algo mayor que sería quizá una etnia y desarrollan procesos sociales y políticos que van a ser considerados tan peligrosos como para que la respuesta que a fin de los setentas se va a dar, sea una represión del grado que se dio, donde lo que se buscó provocar fue un estado inolvidable de terror que es el elemento fundamental del estado actual de las relaciones y de las perspectivas, de los movimientos, de los comportamientos. Entonces lo dejo así por ahora a ver si funciona este ensayo de diálogo.

Circunscribiéndose a lo estrictamente histórico del fenómeno étnico en Guatemala, plantea una posición polémica Edeliberto Cifuentes, historiador guatemalteco de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Desde la perspectiva del desarrollo de la historia, este fenómeno no ha sido trabajado, y por eso mis planteamientos son provisionales. El fenómeno étnico como lo conceptuamos ahora, no existía en el siglo XV. Hay una corriente para la cual sí existía como tal y que a partir de la conquista va a sufrir una suerte de detenimiento, pero que desde los sesentas empieza a tener nuevamente expresión, con un paréntesis más o menos de trescientos años en el que el protagonismo no logra hacerse presente sino hasta esta época.

Otra vertiente de explicación postula que el fenómeno étnico se va a iniciar precisamente a partir de la Conquista, es decir, de las resistencias, de las hegemonías y de las luchas y que logra materializarse en el siglo XVII con la conformación del indio o el indígena; esta visión adolece también de muchas insuficiencias porque postula la existencia del indígena en el siglo XVI, XVII y XVIII pero como que en el siglo XIX y el el siglo XX no pasara nada, visión bastante especulativa que plantea que a partir de los procesos de proletarización surgidos en la segunda mitad del siglo XX, entra el indígena en un proceso de desaparición. Es muy especulativo plantear que la proletarización va a hacer desaparecer el fenómeno indígena o indio. Esta perspectiva tiene limitaciones que llevan a historizar, es decir, a plantear un fenómeno a partir de un contexto específico de larga, mediana y de corta duración. En este caso, decir que el fenómeno indígena o el fenómeno étnico del siglo XVI no es

el mismo que el del siglo XVII, del XVIII, del XIX ni del siglo XX. Que ha habido un proceso permanente por el que se han creado determinadas configuraciones culturales y económicas que por las propias luchas y desarrollos económicos y culturales, han ido adquiriendo connotaciones específicas.

Yo planteo una cuestión: que lo que se llama fenómeno étnico tal como lo conocemos en la actualidad, es una conformación del siglo XIX. Antes de eso no se da un corte sino una suerte de continuidad, pero con expresiones distintas.

La sociedad nativa del siglo XV y de principios del siglo XVI son grupos sociales pero no son grupos étnicos (por supuesto este tipo de planteamiento hay que matizarlo muchísimo en investigaciones profundas que no están hechas y por lo tanto es más que todo una propuesta provisional para ser discutida). No existe el fenómeno étnico en ese momento; lo que hay son sociedades organizadas en cacicazgos en lucha entre ellos mismos, lo que los hace en alguna medida ir convergiendo hacia procesos más amplios. En ese momento se estaban creando condiciones económicas, sociales y políticas que iban conduciendo a la conformación de sociedades más amplias que pudieron haber desembocado en una configuración étnica en ese momento, pero no fue así porque el proceso de conquista va a desarticular esa sociedad en su esencia económica y cultural expresada fundamentalmente en la aniquilación de los portadores de la alta cultura nativa, de los señores que en el complejo de las sociedades nativas, funcionaban como los más notables reproductores de la cultura. Por supuesto, en las bases de la sociedad había una suerte de reproducción de la memoria colectiva popular a través del mito, de la leyenda, del ritual. Pero si bien es cierto que van a incorporar elementos de resistencia frenta a las élites dominantes, también lo es que reproducen en gran medida una visión del eterno retorno que finalmente es una justificación del origen divino y del carácter sobrenatural de las élites dominantes. Obviamente la memoria colectiva se reproducía fundamentalmente a partir de las élites.

Entonces, las élites (portadoras fundamentales de esta alta cultura, de su manera más elaborada de expresión) van a ser aniquiladas y asimiladas a los sectores intermedios. Pero éstos, o sea los caciques, pasan a formar parte de lo que es el elemento de dominación de la nueva sociedad que va a imponer su economía y su cultura, o sea, se van a acercar a los dirigentes. Esto es una estrategia permanente: se saca a los dirigentes y se les lleva a un

sitial especial para, a partir de determinadas concesiones, hacerlos que funcionen en el orden de la cultura dominante y en función de la cultura dominada. O sea, el papel intermedio lo cumplen estos sectores intermedios porque los sectores dominantes no podían asumir esta condición; de grupos o élites dominantes no pueden pasar a ser élites sojuzgadas y así se da, por ejemplo, la resistencia de Kahí Imox hasta 1542 (o 52, no recuerdo exactamente)(*) que implica una lucha permanente de las élites hasta que son aniquiladas y el sector intermedio se presta a cumplir una función de dominación pero a la vez una de subordinación.

Pero además de eso se va a implementar todo un sistema de educación que a mediados del siglo XVI se basa fundamentalmente en el desarrollo de órdenes religiosas para educar a los indígenas en el cristianismo. Los indígenas son calificados de salvajes, bárbaros; el civilizador es civilizador porque es cristiano y entonces hay que civilizar al nativo para convertirlo en cristiano, pero no hay que civilizarlo de manera completa sino hasta un nivel que posibilite su explotación, porque incorporarlo de lleno al cristianismo implicaría darle el estatuto de civilizado y ese estatuto exige la misma condición del civilizado. También se da, a la vez, una suerte de reproducción de la cultura nativa, de tal manera que la configuración de lo que es la cultura subalterna (o de la etnicidad en ese momento) implica no solamente una capacidad de sobrevivencia de parte del nativo sino una suerte de concesiones de parte del dominador. No es que estas concesiones sean reconocimiento de la cultura nativa sino que son "indulgencias" que fundamentalmente funcionan dentro del esquema. Además de esto, recordemos que los españoles, a mediados del siglo XVI, son una minoría de doscientos y obviamente se necesita el peso de la religión, el de las órdenes religiosas para poder sostener el aparato hegemónico de ese momento.

A finales del siglo XVI se van a consolidar las instituciones económicas, respecto de lo cual he propuesto que no es el trabajo forzado, el mandamiento ni el tributo el que va a hacer necesaria la formación de los pueblos indígenas, sino que la idea fundamental de la monarquía española es conformar economías campesinas para crear el trabajador forzado. O sea, no es un trabajador forzado en el estricto sentido sino que es un campesino colectivo comunal sometido a trabajos forzados, o sea, es un campesino que va a servir

(*) **Nota del Editor**: Según el Memorial de Sololá: Anales de los Cakchiqueles, (versión de Adrían Recinos, 1950), este jefe rebelde fue ahorcado por Pedro de Alvarado el 26 de mayo de 1540, aunque la rebelión continuó.

a la hacienda y es un campesino que va a tributar. La explotación implica la necesidad de la conformación de esta comunidad campesina y a partir de ésta se va a crear una condición cultural, porque la comunidad campesina es en alguna medida una economía natural con algunos ribetes de economía mercantil simple. Implica una libertad cultural, una condición para reproducir los elementos culturales nativos. O sea: hay una estrategia de crear esta comunidad campesina lo que es recrear alguna de las condiciones particulares ancestrales de la sociedad nativa.

Para el siglo XVII no existe una aceptación del cristianismo como tal. Existen determinados sectores que van a funcionar para reproducir el cristianismo, existe en alguna medida una aceptación pragmática, pero en el siglo XVII y en gran parte del siglo XVIII no existe una aceptación real; los nativos van a utilizar sus dioses para expresar de una manera abierta su religión, o sea que existe todavía en el siglo XVII una resistencia a la religión cristiana. No puede darse un sincretismo en que no funciona con la autonomía que va a funcionar en el siglo XIX y siglo XX, en los cuales ya se da una aceptación del cristianismo porque se ha internalizado.(*)

Es en el siglo XIX cuando se adquiere de manera definitiva el cristianismo como una condición inherente a la práctica humana de las sociedades nativas cuando en la primera mitad del siglo XIX, sobre todo de 1839 a 1871, se van a reproducir una serie de instituciones y las etnias o los pueblos indígenas van a tener la capacidad de ampliar su frontera agrícola. Si bien es cierto que en la Colonia se había creado una política de protección a las tierras comunales porque era de beneficio para la monarquía y para los criollos, en el siglo XIX se va a dar una amplitud para que los pueblos indígenas adquieran tierras y se dan pueblos que van a tener mil caballerías de tierras así como pueblos que van a arrendar a otros, pueblos que van a luchar entre sí porque unos tienen tierra y los otros no tienen. Se dan posibilidades para que se amplíe la frontera agrícola y para que el indígena tenga en alguna medida la capacidad de satisfacer con toda amplitud sus necesidades fundamentales y que además tenga un excedente económico que va

(*) Nota del expositor: Algo así como con "el anticomunismo" en el sentido de propuesta que se va a plantear de una manera muy superficial en la primera mitad del siglo XX en Guatemala, pero que a partir de 1954 penetra en un bombardeo que va a hacer del anticomunismo una ideología inherente dentro de la sociedad ladina e indígena, y que se acepta ya como "patrimonio" en cuanto se defiende la tierra, la familia y la religión.

a utilizar en los rituales cristianos. El rito es una actividad que implica una inversión económica, la cual se da porque se tiene un excedente.

En el siglo XIX se da entonces el aparecimiento de las cofradías en considerable número (de unas 30, 35 y 40 en cada uno de los pueblos indios) y cada una implica un proceso de rituales y una inversión económica. Hay una serie de explicaciones como la de que en esta época se tributa con gallinas al cura, se invierten mayores cantidades de dinero en chicha o en aguardiente estancados en favor de los criollos. No es una libertad simple sino una que al final de cuentas proporciona un excedente económico que es apropiado por la oligarquía criolla a través de este intercambio, esto va a dar posibilidad de que el indígena logre no solamente recuperar muchas de sus prácticas ancestrales sino que de manera definitiva llegue a internalizar a la religión como parte de su patrimonio cultural, no solamente como una práctica religiosa sino como una condición que se acepta para sus propias prácticas culturales y económicas.

En 1871 se va a dar un proceso inverso. Esto que la historiografía liberal llama "reforma" o "revolución", no es más que la universalización de lo que es el mercado mundial capitalista y aceptado como "civilizatorio". El ingreso del capitalismo a Guatemala por la vía comercial se ha planteado, sobre todo por la historiografía liberal pero también por la materialista, como un paso hacia adelante, progresivo, con la proletarización del indígena. Sin embargo, el indígena va a ser despojado de sus tierras, va a ser conminado a prestar servicios personales en una intensidad superior a la que se venía ejerciendo en la colonia. En el período liberal, con la dictadura cafetalera, el indígena sufre, más que antes, lo que conlleva a una serie de resistencias fundamentales y un fenómeno todavía no claro, el de la religión evangélica. Esta vendrá en alguna medida a fortalecer la visión del catolicismo dentro del indígena como una alternativa frente al ejercicio evangélico de la clase dominante, pero también implica en alguna medida recuperar nuevamente la visión ancestral. Por lo menos hasta 1940 se puede observar muy claramente, sobre todo en Chichicastenango, una adoración cristiana y una adoración pre-hispánica, abierta y aceptada por los ladinos y por las autoridades. Quiere decir esto que la conformación cultural de la sociedad de la segunda mitad del siglo XX se desarrolla en el siglo XIX y se presenta como alternativa de resistencia frente al desarrollo de la economía cafetalera, ante lo que ésta tiene de despiadado.

La resistencia fue un fenómeno permanente. No hay en la historia de Guatemala, períodos de tranquilidad; la sociedad guatemalteca y las sociedades indígenas, desde el proceso de conquista, han estado en un proceso permanente de lucha. Severo Martínez plantea que se da un motín por cada semana durante la época colonial y dentro de éstos el más grande es el de los tzendales en Chiapas, que va a levantar a 25 pueblos. Una cuestión muy importante es que en el siglo XIX los ladinos pobres van a conformar una cultura y siendo también campesinos, van a iniciar una lucha de resistencia. Desde la independencia hasta la fecha, el carácter político de dictaduras en Guatemala ha conformado una conciencia antidictatorial. Entonces a los movimientos de los indígenas que se venían dando desde el siglo XVI, ahora vienen a presentarse los movimientos de los campesinos ladinos. La economía cafetalera no viene a conjuntar a la población distribuida en los pueblos de indios; el desarrollo del ferrocarril (que se plantea como un elemento civilizatorio) no viene a crear un mercado interno sino a dispersar la población, sigue funcionando para dividir a la sociedad guatemalteca, para separar a los sectores indígenas y a los ladinos no solamente en el plano económico sino que en el ideológico.

En conclusión, el fenómeno de la etnicidad como tal es un fenómeno reciente porque sólo recientemente los grupos sociales que se consideran grupos étnicos asumen su conciencia como tales, (aunque anteriormente se da una conformación cultural y se consolida) con el flujo y reflujo de la resistencia y la dominación del proceso agrícola de la sociedad guatemalteca.

B) DISCUSION

Planteadas dos tesis históricas en forma de proposiciones para la discusión, ésta es abierta por Baldomero Arriaga, abogado, director del Centro Universitario de Occidente (con sede en Quetzaltenango) y moderador de este Seminario. Principia el debate, Carlos Orantes Troccoli, psicólogo social de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Comparto la idea de que el problema de la democracia está estrechamente ligado al proceso de formación y recomposición de lo étnico.

Uno de los rasgos que caracterizan la inquietud étnica en estos momentos es presisamente una pérdida relativa de funcionalidad de las jerarquías tradicionales, tanto intraétnicas como en relación

con el Estado en Guatemala, que no ha podido constituirse en Estado nacional y ha sido incapaz de condensar y de recrear a la sociedad misma. Esto lo hacer ser un factor de crisis. El Estado fue incapaz de constituirse como Estado condensador de nación y exponente de nacionalidad. Lo étnico se reaviva en el proceso de expansión capitalista en el que el etnocidio se hizo necesario para ese capitalismo en expansión, mediante la apropiación del espacio vital y la destrucción de las tradicionales relaciones de comunidad que no se podían articular con formas modernas de producción y consumo. Es cierto que se da un proceso de desarticulación étnica, pero también va acompañado de su contrario, de un proceso de rearticulación. Lo étnico, en nuestro país tiene mucho que ver con la redistribución de las comunidades y la creación de los pueblos de indios, cuando se creó una condición para nuevos procesos de conformaciones étnicas.

Componemos una población en la que lo heterogéneo es una forma de su reproducción constante. Hacia el interior de las comunidades es difícil encontrar una etnia sola. Lo étnico lo encontramos muy localizado; muy cambiante.

Este país tiene una sociedad sumamente plural, sumamente heterogénea. Se suman a ello los rasgos de nuestra historia que por sus constantes desarticulaciones ni siquiera fue escenario para la constitución de nación y no culminaron los procesos de formación de nacionalidades. La complejidad que vivimos nos permite en esta búsqueda de algo real, encontrar que las realidades más claras o más pensables son las realidades locales y cuando digo locales no me estoy refiriendo a la circunscripción clásica geopolítica de la aldea o del municipio, sino a la realidad local, como el espacio del movimiento real de existencia de la comunidad, como realidad estacionaria o como proceso en movimiento (desplazados, refugiados, etc.). Quizá un elemento de comprensión de esta realidad, sería concebirla como un proceso localizado en sus condiciones concretas, en las que lo étnico no existe como algo puro, sino como un proceso en constante innovación, constante relación interétnica.

Desde hace tiempo estamos viendo procesos de disolución y destrucción de lo étnico. Desde su escenario debemos entenderlo como procesos de reconstitución, de renovación de lo étnico. No podemos reivindicar lo étnico, por ejemplo, viendo hacia el pasado. No podemos reconstituir arqueológicamente el viejo sueño maya.

Toma parte un participante no identificado en la grabación:

Por mi parte y porque secundo la idea de que lo étnico es impensable, voy a plantear algunas interrogantes. Por otro lado quisiera ver en qué medida los investigadores han tomado en cuenta esto de la destrucción de lo étnico. Las culturas o las sociedades nuestras no han podido conformar realmente nacionalidades concretas y específicas por la constante penetración y dominación. El mismo concepto de modernización de las sociedades se ha prestado mucho a que nos convirtamos en autodestructores de las propias etnias. Creo que éstas existen.

¿Por qué ha sido y es impensable el concepto de etnias, la construcción de la teoría sobre las etnias? Pareciera como que el hecho que no tuviéramos una concepción bien específica de lo étnico significa que las etnias no existen ni se han manifestado socialmente hablando, si tienen un espacio no vital o vital nada más, en qué dimensiones. A mí me parece que ha sido impensable porque casi se nos ha dicho que es prohibido pensar en lo étnico.

François Lartigue interviene a manera de aclaración:

Seguramente me expresé en una forma insuficientemente clara. Lo que traté fue hacer desaparecer las dificultades en pensar lo étnico a partir de una configuración en la cual se plantea la organización democrática de la sociedad y contrasté los planteamientos que se han hecho a partir de un Estado que plantea la igualdad de los ciudadanos o de los cuerpos constitutivos de la sociedad política, con las formaciones sociales jerárquicas de subordinación, incluso con formas de opresión, de explotación. Pero desde el punto de vista de la administración estatal, la democracia requiere excluir lo étnico de la administración, de la organización de la sociedad política, de la organización de la vida pública y de la administración de las relaciones concretas, del flujo de relaciones de los individuos y los grupos en la producción, en la circulación, en la vida ciudadana, etc.

La idea de democracia ateniense requiere no tomar en cuenta los "ethnos" y lo que va a importar son los grupos de ciudadanos territorializados, lo que son los "demos". La concepción democrática helénica parece excluir, remitir al pasado a lo prepolítica, toda esa confusión étnica, la indistinción, lo inadministrable. Eso es algo que se reflexiona, que se ha estado reflexionando o que se tiene que reflexionar probablemente en una España que busque ordenar su

vida pública como una democracia después del franquismo. O en la Unión Soviética, tratando de reorganizar su vida democrática y enfrentando una multiplicidad tanto en Rusia como en muchas otras repúblicas soviéticas que son problemas de procesos sociales difícilmente administrables, tanto desde el punto de vista de la legalidad soviética como socialista modificada.

La comprensión de la historiografía novohispánica, latinoamericana colonial es riquísima y pongo el ejemplo de la experiencia colonial francesa en Argelia en el siglo pasado, cuando los administradores coloniales, para ordenar su poder sobre las sociedades de este país, van a tratar de jugar con algo que les funcionará cien años hasta la lucha del pueblo argelino por su independencia: políticas administrativas, judiciales, educativas sobre ciertas minorías importantes, los kabilios, los beréberes, enfrentados al árabe que el colonizador francés va a presentar como el explotador del campesino beréber, kabilio, etc.(*) y la política francesa va a ordenar esta administración de la sociedad en función de fricciones anteriores que se van a manifestar como más significativas por la activación misma de las modalidades de administración de los agentes coloniales. Las formaciones coloniales moldean un tipo de sociedad en la cual las diferencias y las desigualdades llegan a ser consideradas como naturales, normales, legítimas.

Tercia en este punto, Andrés Medina, antropólogo mexicano de la Escuela Nacional de Antropología de México, postgraduado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y miembro del Instituto de Investigaciones Antropológicas de dicha universidad.

Las dos propuestas no me parecen opuestas sino complementarias: la etnicidad resulta impensable si la tomamos de una manera muy simplista; el simplismo de las propuestas oculta, "esconde" la complejidad (estoy de acuerdo en que hay que historizar). Por una parte está la tendencia de identificar lo lingüístico con lo étnico y hablar de los grupos k'iche's, kaqchikeles, etc. y

(*) **Nota del Editor:** Los kabilios son el grupo étnico-lingüístico más populoso de la minoría beréber de Argelia (la población más antigua del país) distinguible frente a la mayoría árabe argelina y la imagen nacional que ésta ha proyectado. Su distintiva identidad étnica ha permitido desarrollar un alto sentido de autonomía y desafío a irrupciones exteriores, por lo que han resistido penetraciones árabes y europeas. De ahí su papel destacado en la guerra de independencia de Argelia contra Francia, culminada en 1962, pero también en el resguardo de su identidad en la nación independiente.

proyectarlo a la época prehispánica. Yo creo que el mejor síntoma de la complejidad es que las formaciones políticas mesoamericanas eran fundamentalmente pluriétnicas o plurilingüísticas; siempre había grupos dominantes en todas partes con una lengua y una expresión simbólica política distintiva y todos los sistemas políticos funcionaban de esta manera (el náhuatl, el maya, etc.); el contraste lingüístico funcionaba como un elemento básico en la economía, en la política, en la religiosidad, no había sistemas políticos monolingüísticos. Una cosa es el fenómeno lingüístico, cultural y otra cosa son los sistemas políticos que usan parte de estas diferencias para estructurarse en diferentes momentos y con diferentes grados de complejidad. Es algo no muy frecuentemente pensado por los arqueólogos que tienden a identificar un complejo cultural con una lengua y por lo tanto hablar de sistemas monolingüísticos (me parece que totalmente impensables).

Algo que también se ha mencionado y que se refiere a esta romantización de la comunidad agraria como lo sobreviviente, también es producto de la tendencia culturalista: ver en los pueblos actuales a los supervivientes de las sociedades prehispánicas, una orientación que dominaba en la antropología norteamericana especializada en Mesoamérica en los cuarentas, y que buscaba en la comunidad, a partir de una serie de propuestas metodológicas, el espacio básico de observación, comenzando entonces a generalizar lo de una comunidad a un nivel mucho más amplio y entonces esto hace que se vea a la comunidad como un elemento coherente básico. Esto realmente es engañoso porque si se leen las etnografías con cuidado, uno descubre que hay una serie de elementos que muestran el cambio, la contradicción y este proceso vivo de la comunidad frente a su contexto social; sin embargo, por razones metodológicas se insistía sobre lo homogéneo, lo romántico y esto permitiría entonces enlazar el presente con este pasado también romántico, arqueológico.

Fundamentos contrarios para uno de los argumentos expone René Poitevin.

En lo relativo al problema de lo étnico y la democracia, efectivamente lo étnico puede ser un elemento dentro de la conceptualización de lo democrático. No me quisiera remontar a la idea clásica de democracia, sino que importaría dilucidarlo ahora, aquí y con la conceptualización moderna, teniendo desde luego claro que esta conceptualización es también fruto de un proceso histórico no terminado. Dentro de eso, yo pienso que lo democrático

tiende a incorporar lo plural, lo diverso y es en lo diverso donde puede caber lo étnico. Además no olvidemos que hay otros componentes del concepto de democracia como el derecho al disentimiento y a la participación.

Entonces con lo diverso, con el disentimiento y con la participación, es posible lo democrático con lo étnico para que se vaya construyendo el respeto al "otro", y que a partir de ese otro, se llegue a un "yo" libre que se convierta en "nosotros" y entonces planteado así, en una forma dinámica lo étnico tiene algo que decir para el concepto democrático nuevo, un concepto meta-democrático.

Interviene Jesús García Ruiz, del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de la Universidad de París.

Dentro de esta dinámica de aportes tan ricos y excitantes, yo quiero contribuir con dos elementos de reflexión: El primero explicitar una idea (que creo que ha estado subyacente) relativa a que la historia no es únicamente un lugar de acontecimientos sino de configuración de relaciones sociales, en cuanto ésta es un lugar de puesta en marcha de procesos permanentes; en consecuencia es importante que pensemos la historia específica de los grupos guatemaltecos como un proceso en el cual las interrelaciones sociales e individuales han ido creando configuraciones, modos de existencia, sistemas de valores, que han hecho que los grupos tengan una forma de ser específica resultado de un proceso histórico y configurada por los enfrentamientos y las confrontaciones.

Un segundo elemento importante es tener en cuenta esta ideología que funcionó como forma política de las dos repúblicas: la República de Indios y la República de Españoles que durante todo un período importante de la historia guatemalteca, es el implícito político que sigue articulando las relaciones sociales de dominación en el sentido de que en Guatemala los grupos étnicos históricamente significaban grupos dominados y que a diferencia de lo que ocurre en otros grupos étnicos fuera del continente latinoamericano, "no existen dentro de los grupos étnicos estructuras de diferenciación, excepto tal vez la burguesía de la cual se ha hablado siempre", pero no existen estructuras dentro del mismo grupo étnico que denoten pertenencias sociales diferenciadas.

En los casos del grupo vasco y del catalán así como en los países del Este, al interior de los grupos llamados étnicos, los

niveles de pertenencia, de incorporación social y de conciencia social e identidad son diferenciados; existen estratos ilustrados, existe una aristocracia, lo cual configura modalidades de organización interna que permiten una cierta autonomía. Si en Guatemala pueda surgir históricamente este elemento pienso que será en relación con el proceso democrático. El Estado democrático ha querido siempre apropiarse totalmente y controlar el espacio del Derecho, lo cual hace entonces que se piense lo democrático únicamente como la posición del estado de derecho reivindicado por el Estado.

Reviviendo parte de las argumentaciones anteriores, es indiscutible que la democracia griega intenta diferenciar el "demos" del "ethnos", pero es también indiscutible que se trata de una estructura fundamentalmente articulada en torno a la ciudad en la que el grupo étnico es únicamente el "meteco", el que no tiene derecho dentro de la sociedad griega a funciones políticas, religiosas ni administrativas, es decir que en cierta medida la unicidad de la sociedad griega estaría dada por la unificación al interior de la estructura social que no tiene en cuenta lo étnico.

En el caso de la sociedad guatemalteca, esos "demos" que serían las comunidades, no tienen una estructura jerárquica que les permita tener acceso a la estructura del poder; si la tienen, no es reconocida dentro del juego de la estructura democrática y en consecuencia, dentro del juego de la posibilidad de acceso a los puestos religiosos, políticos, de jerarquía, etc.

Presenta dos aspectos para la reflexión y discusión, Marcela Lagarde, antropóloga mexicana de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Pienso que lo étnico como tal no existe sino como una categoría abstracta que nos permite remitirnos a circunstancias históricas de pueblos muy diversos, de experiencias muy distintas que no pueden ser homogeneizadas porque entonces estaríamos reiterando categorías estereotipadas como "lo indio", como "lo indígena", que lo que hacen es reiterar condiciones de opresión. Yo he sido partícipe en esta elaboración de categorías teóricas que después me ha dado vergüenza escucharlas en voz de los sujetos para los que fueron pensadas como liberadoras. Hay gente que hoy dice: "**ya no soy indio, tarasco, tarahumara, yo soy una persona étnica**". Hemos hecho una especie de nueva categoría romántica que nos remite a esa búsqueda bucólica, un poco enfrentada a la moder-

nidad.(*) Lo que digo con esto es que no vamos a encontrar la definición de lo étnico, tenemos muchas, tan múltiples que tal vez nunca nos pongamos de acuerdo, y mejor para que así nadie se la ponga.

Una segunda reflexión: estar en lo étnico, estar en lo nacional, son categorías de una teoría política que nosotros tenemos que discutir profundamente; nos las hemos apropiado porque desde ahí tuvimos que empezar a pensarnos, pero creo que están en cuestionamiento junto con las de modernidad y post modernidad. Alguien ha afirmado acá que tenemos que crear el Estado nacional, la unidad nacional, la nacionalidad guatemalteca. Con todo el respeto a ese sentir de ustedes, yo me preguntaría si debemos seguir pensando que tenemos esos deberes históricos como la nación y el Estado nacional cuando se ha señalado que estos Estados son dañinos para grupos que reivindicamos o con los que nos identificamos.

Somos muy complejos, tenemos múltiples adscripciones sociales, culturales políticas que van cambiando a lo largo de la vida de cada región, Estado, país. Tal vez podemos ubicarnos y encontrar mayores identificaciones si empezamos a pensar desde los sujetos, desde las identidades más que desde deberes históricos como la nación, la unidad nacional, el mercado interno.

Alfonso Porres, antropólogo guatemalteco de FLACSO (Guatemala):

Cuando se plantean las cuestiones de homogeneidad o deshomogeneidad o incluso de diferenciaciones dialectales dentro de una misma lengua, pueden ponerse casos concretos en donde posiblemente no se han hecho muchos trabajos, como es en la Costa Sur y en la Boca Costa en donde prácticamente se presenta otro tipo de gestión cultural, donde las cuestiones de diferenciación entre ladino e indígena y los caracteres de clase se confunden bastante por el sentido de identidad que se percibe allí precisamente para alcanzar poder ya sea a través de los partidos políticos, de los grupos religiosos del manejo de circuitos de mercado. Hay una serie de controles sociales que reivindican allá los grupos pero siempre dándoles una necesidad de diferenciación valorativa para justificar el manejo y el control social. Planteo así la necesidad de diferenciación según la necesidad del contexto que se esté dando.

(*) **Nota del Editor:** Véase lo argumentado en la nota de la página 81.

II IDENTIDAD Y POLITICA

Después de la primera parte que ponía énfasis en el proceso histórico de la etnicidad, esta segunda se inclina a lo que tiene de configuración política y psicológica. Se principia con la ponencia de Andrés Medina y su discusión.

A) POBLACIONES INDIGENAS Y CONCIENCIA NACIONAL

Lo que quiero exponer es parte de un trabajo que estoy realizando actualmente en torno a la cuestión étnica en el marco de lo nacional. La cuestión étnica forma parte de una discusión muy grande con una gran importancia en México por su articulación con el nacionalismo; una parte de la discusión ha sido encontrar el sentido de la antropología en México, determinar qué tipo de antropología hacemos en México y qué papel juega dentro de la realidad nacional. La otra experiencia que ha sido ilustrativa para mi propia formación ha sido el taller de Investigación en la Escuela. Una importante experiencia se ha obtenido en el sur de la ciudad de México, en Xochimilco y Milpa Alta donde se encuentra una tradición bastante fuerte de origen nahua y zapatista con una gran presencia festiva y muchos elementos que uno puede llamar indígenas aunque la gente de esta región ya no se asume como indígena, sin embargo mantiene una tradición que evidentemente forma parte de esta gran tradición mesoamericana. Actualmente trabajamos a partir de la idea de Darcy Ribeiro sobre la formación nacional en América y los "Pueblos Testimonio", en que la presencia prehispánica es decisiva en la configuración de una conciencia nacional. Al trabajar esto con información de México, de Bolivia y de Guatemala hace preguntarse qué hay de constante en el desarrollo histórico étnico de estos países; habría que incluir a Perú y a Ecuador para obtener una magnífica visión de lo que es la formación nacional en este sector de países con población indígena no solamente fundamental sino decisiva en la configuración de su identidad nacional.

Mi propuesta global plantea que la formación de las naciones americanas implica por una parte la presencia de las poblaciones indígenas aborígenes; por ejemplo, los mayas de Yucatán, los mayas de Chiapas y los mayas de Guatemala, tienen distinciones basadas en los procesos nacionales en los cuales están involucrados; como todas las poblaciones indígenas de América están igualmente marcadas por el proceso de formación nacional, se debe entonces reconocer lo que hay de común entre estas poblaciones y las no indígenas con las cuales comparten este proceso nacional.

Esta preocupación tiene dos antecedentes por lo menos; uno es la experiencia de Eric Wolf que en 1953 publicó un ensayo que se llama "La Formación de la Nación" donde hace toda una reflexión y discusión sobre la formación nacional en México, considerando ya los elementos que apuntan a aquellas cuestiones en los cuales lo étnico en diferentes sentidos tiene papel central (Eric Wolf contrasta la tradición conservadora de la ciudad de México y el papel que juega lo indígena en ello frente a la mayor fluidez y menor presencia indígena en las zonas mineras, comerciales y haciendas del Bajío); para esa época no era frecuente interpretar lo nacional desde una perspectiva antropológica.

El otro autor muy sugerente es Darcy Ribeiro, uno de los primeros que plantea un proyecto global de configuración nacional a partir de los componentes étnicos de los países de América y hace una tipología interesante sobre "Pueblos Transplantados", "Pueblos Nuevos" y "Pueblos Testimonio", y además, una tipología de etnias en un proceso dinámico igualmente sugerente, que uno puede o no adoptarlo, pero que es importante leerlo porque puede conducirnos a una reflexión interesante por este carácter global.

Finalmente un autor que también tiene una serie de señalamientos muy ricos es René Zavaleta que ha trabajado fundamentalmente con Bolivia, identificando el papel que juega lo indígena en la política y la sociedad boliviana en donde más del 60% es de afiliación indígena llegando las estimaciones hasta el 80% (Bolivia misma tiene la ciudad indígena —aymara— más grande que es La Paz).

En el caso de México, los esfuerzos de sintetizar las características de lo indígena se dan en varios trabajos que son muy polémicos y discutibles, pero que también apuntan a esta difícil comprensión de lo étnico en el marco nacional; es de mencionar el trabajo de Aguirre Beltrán y Pozas publicado en 1957 donde se hace una síntesis de la cultura indígena en México con el propósito de justificar la política indigenista, pero es un intento de caracterizar globalmente a lo indígena frente a lo nacional. Margarita Nolasco ha hecho un esfuerzo de separar lo étnico tomando a lo indígena como un sector aparte, homogéneo y con dinámica propia, lo cual es discutible porque se parte de una separación entre lo indígena y el contexto de lo nacional; sin embargo, el esfuerzo de síntesis aporta elementos centrales a la discusión de lo étnico en el marco de lo nacional.

Es importante reconocer las continuidades y las rupturas en este proceso, con lo que cada vez más estamos reconociendo que no solamente es necesario hacer más investigaciones sino tener claro el marco teórico y las categorías necesarias para reconocer esta complejidad del proceso. Otro elemento también importante que permite reconocer la continuidad es la lingüística histórica por los datos que da la comparación de las lenguas actuales, pues la lengua indígena garantiza ya una continuidad con un pasado bastante remoto; hay una serie de elementos que pueden penetrarse a partir de la lengua; por ejemplo en el área maya muchas articulaciones entre lo etnográfico y lo arqueológico se hacen por la continuidad lingüística y por continuidad de ocupación del territorio y entonces esto da congruencia a la información arqueológica y etnográfica.

Elementos que marcan rupturas son algunas categorías ubicadas en lo histórico, por ejemplo la comunidad: hay toda una discusión de si la comunidad agraria indígena, como la reconocemos actualmente, existía o no en la época prehispánica; el segundo punto es que efectivamente hay una reorganización de la población indígena en el período colonial en un proceso de asentamiento, en el marco de la ciudad colonial y con la presencia de europeos y de africanos, lo que introduce otros elementos que van a ser reflejados en el proceso de reconstitución de las comunidades indígenas. A propósito, algo que también se ha descuidado es el reconocer que las comunidades han tenido épocas de reconstitución de su propia cultura, al reinterpretarla pero en los marcos y en los espacios de una sociedad colonial y con influencias africanas, más las europeas que se incorporan a lo que es lo étnico de estas comunidades.

Un ejemplo significativo es el de los grupos del noroeste de México como los yaquis y tarahumaras que siendo campesinos muy simples son organizados por los jesuitas en el siglo XVII en una estructura militar-económica autosuficiente, cuyo núcleo es el sistema de cargos; cuando en el siglo XVIII son expulsados los jesuitas, estas comunidades continúan con su estructura y comienzan a revalorar su propia cultura, de tal suerte que durante todo el siglo XIX luchan contra el gobierno mexicano, no se asumen como mexicanos sino como una nacionalidad que tiene un acuerdo con el gobierno mexicano. Pero en parte es este proceso de autonomía el que les ha llevado a revalorar los elementos externos, a incorporarlos a su identidad étnica y por lo tanto a tener una distancia frente a lo nacional pero sin que esto tampoco permita decir que estos indígenas sean un elemento puramente prehispánico porque no había entonces una estructura tan compleja sino más bien es un producto del proceso colonial.

En Centroamérica los miskitos y los garífunas no son entendibles sino como parte de un proceso colonial que conduce a esta nueva identidad étnica. La otra cuestión que habla de este proceso es el conjunto de rebeliones, levantamientos y motines, que forma parte de una investigación bastante rica de Severo Martínez Peláez quien señala cómo las rebeliones no son simples respuestas, sino que más bien constituyen un proceso dinámico de resistencia que forma parte de la constitución de identidad; resistir no es solamente oponerse, es también elaborar mecanismos de articulación y de rechazo, mecanismos de enfrentamiento y de intercambio; no es ya un ente aislado, no son los mayas o los lacandones aislados constituyendo un elemento primitivo, sino son más bien las formas en que se enfrentan a la presión. Los choles lacandones se dispersan para poder enfrentar a la presión de la estructura colonial; los actuales mayas lacandones continúan esta tradición de resistencia a partir de una dispersión aunque en los momentos actuales ya están prácticamente en desintegración, pero adoptan una serie de características que no son propiamente de su condición original de pueblos campesinos prehispánicos sino que son parte de una forma de enfrentarse y de resistir a la presión del entorno colonial. Dichos elementos nos van a manifestar lo étnico como un proceso dinámico extremadamente rico que apenas conocemos.

Así, unos enfoques han privilegiado las continuidades, otros las rupturas. Lo mencionado son algunas de las premisas de este planteamiento global para poder aproximarnos a lo étnico en los "Pueblos Testimonio". Uno de los elementos que promete resultados interesantes es el análisis de la estructura colonial, pero en la perspectiva de los "Pueblos Testimonio", porque buena parte de la historia colonial mesoamericana de lo que era Nueva España y Guatemala, al igual que el Perú, se hace desde una perspectiva de la estructura colonial pero no de lo que es la propia condición de los pueblos indígenas y de la manera en que han elaborado este proceso de inmersión en la estructura colonial. Debe enfocarse el estudio de los levantamientos y las rebeliones, la agricultura, la estructura política y la cosmovisión. También hay que reconocer la caracterización de estructuras (problema teórico que no ha sido totalmente resuelto), cuál es el estatuto teórico de las formaciones coloniales, el problema de la desintegración de esta estructura, proceso que llega hasta nuestros días y cuyo primer paso se da en la inserción y la orientación hacia el liberalismo en el siglo XIX.

El liberalismo no va a destruir totalmente la estructura colonial, más bien va a aprovecharse de ella para iniciar un desarrollo

capitalista, lo que es un aspecto fundamental no solamente para entender la naturaleza del cambio que se introduce con el desarrollo del capitalismo sino además el proceso de transformación de las comunidades indígenas, cuando se da un proceso de proletarización bien marcado, pero también uno de retención y de reproducción de las identidades, siendo uno de los elementos más interesantes el de los sistemas de cargos que son un fenómeno reciente y no uno colonial. Habría que tomar en cuenta la manera en que el desarrollo capitalista en el siglo pasado introduce una modificación en los sistemas de cargo y cómo el trabajo asalariado va a transformar las estructuras político-religiosas. Por ejemplo las cofradías o mayordomías en Xochimilco y Milpa Alta, son complejas y costosas (en Xochimilco el cargo cuesta más de 40 millones de pesos y está comprometido hasta el años 2,031). Esto es posible porque son comerciantes, asalariados y profesionistas que canalizan sus recursos a este espacio que es riquísimo y espectacular.

El otro elemento que también hay que considerar es el impacto de las reformas agrarias: en el caso de México y de Bolivia este impacto es fundamental y lleva a un proceso de reconstitución de las comunidades, mientras que en Guatemala es incipiente por la Contrarreforma. Es decir, campesinos indígenas sin tierra o con formas muy precarias de propiedad, con la Reforma Agraria van a encontrar formas de rehacer su coherencia comunal y el proceso sigue tan marcadamente que en este momento se están rehaciendo pueblos de comuneros porque una disposición legal de la nueva ley de Reforma Agraria ha dado validez a buena parte de documentos coloniales que hacen propietario de un terreno no a una individuo sino a una colectividad.

Por ejemplo, en Michoacán hay una buena cantidad de comunidades que están reivindicando su condición de comuneros para de esta manera poder reivindicar los bosques y disputárselos a las madereras. En Milpas Altas, la zona boscosa de 27,000 hectáreas la tenía una papelera y los comuneros se organizan; las mujeres hablan un poco de náhuat y lo han usado políticamente, los hombres no hablan náhuat y sin embargo se han reestructurado como comuneros y han reivindicado el derecho a estas tierras; finalmente las ganaron y ahora no pueden desintegrarse porque pierden el derecho a estas tierras. Luis Vásquez ha estudiado este proceso en el caso de los purépechas y ha mostrado cómo las mayordomías, las cofradías, fiestas y todos estos elementos empiezan a reconstituirse por esta exigencia legal. Lo importante entonces es cómo coyunturas nacionales llevan a procesos de reconstitución, pero lo que se reconstituye no es

la antigua comunidad sino una nueva versión con los elementos que están a su disposición en el entorno nacional.

El otro tema que habla de este proceso contradictorio de continuidad de reconstitución es el de desarrollo urbano que comienza prácticamente en los años cuarenta con el desarrollo económico en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Se da un proceso de movimiento de las regiones indígenas hacia las ciudades y aquí hay un elemento muy interesante como es el de que la segregación colonial que prohibía a los indígenas residir en las ciudades (o bien hacerlo sólo en barrios determinados) había llevado a que buena parte de la emigración indígena a la ciudad fuera oculta, que muchos de los indígenas escondieran su identidad para no ser expulsados de la ciudad. Hasta muy recientemente los indígenas ya no esconden su identidad sino la muestran, invadiendo o recuperando espacios que antes les estaban vedados, como las plazas por ejemplo. La presencia de grandes contingentes indígenas en la ciudad es un fenómeno reciente, por ejemplo en Bolivia con la Reforma Agraria de 1952 llegan grandes oleadas de aymaras. En México, las grandes ciudades coloniales de repente comienzan a verse recuperadas por la población indígena como es el caso de San Cristóbal de Las Casas, donde los primeros antropólogos que llegan en los cuarentas, hacen una descripción vívida de la prohibición para los indígenas de caminar por las banquetas o el hecho de que los propios indígenas usaran la ropa más pobre para ir a la ciudad, rasgos que son parte de un proceso colonial aún vivo.

Esto lleva a identificar entonces cómo se expresa étnicamente la diversificación social; no hay tal homogeneidad afirmada por la antropología culturalista, no hay tal cosa de culturas homogéneas frente a culturas nacionales como planteaba Aguirre Beltrán al poner la cultura nacional por una parte, la cultura indígena por la otra, y para articularlas, una política de modernización o de apoyo económico-político. Esta caracterización de homogeneidad tiene un evidente tono político que ahora se muestra como falso por las expresiones étnicas que remiten a esta diversificación social y que forman parte del proceso de formación de clases de identidad social y étnica. Expresión de ello son los movimientos agrarios que aparecen con un contenido étnico, por ejemplo al de la Coordinadora Nacional del Plan de Ayala en el México de los setentas, un fuerte movimiento campesino en que el 80% de sus integrantes son comunidades indígenas que reivindican la tierra sin necesariamente tener la expresión étnica, aunque para organizarse y para estructurarse se nutran de lo étnico. Con la gran crisis política y

económica se da surgimiento de movimientos a nivel continental que permiten que se contruyan discursos nuevos que expresan la diversidad étnica y la identidad agraria.

Otro elemento que va a aparecer desde los cuarentas y como parte del proceso urbano, es la formación de capas profesionales indígenas y, en el caso de la política indigenista en México, la de promotores bilingües; éstos tienen un papel intermediario pero muchos se identifican con las comunidades indígenas. Cuando la política indigenista se transforma en los setentas, crece el núcleo de promotores bilingües y surge un movimiento político para recuperar el Instituto Indigenista que exige que la política indigenista de México la hagan los propios indígenas. Todo esto lleva a una organización y una vinculación con otros sectores de profesionales que ya tienen una conciencia de la importancia de lo étnico como un elemento político en el foro nacional.

Antecedentes de esto son los grupos de maestros zapotecos bilingües (que siendo maestros mantenían su identidad zapoteca, la ponían en juego para varias organizaciones políticas) y los grupos mixtecos que desde los cincuentas hacían reuniones, ligas de maestros, de profesionales, tenían su periódico y una serie de elementos que van a ser básicos en el reconocimiento de esta identidad étnica y que va a propiciar la formación de un sector de profesionales. Los zapotecos van a tener acceso al sindicato de petroleros y van a controlar la directiva (en el área del sur de Veracruz) a partir de una identidad zapoteca; de hecho, en este momento el sector más fuerte políticamente del sindicato del petróleo en el sur de México, es el de los zapotecos, al grado que no se tiene acceso a este grupo político si no se es zapoteco y no se habla el zapoteco. Aquí hay un elemento que no se expresa exteriormente sino que se maneja como un elemento organizativo y de control político interno e influye en que los zapotecos tengan una fuerte presencia y actividad para reconstruir su cultura.

Dentro del mismo proceso van apareciendo varias organizaciones con un proyecto a nivel nacional de los cuales sólo mencionaré dos: la de los promotores que operan a través de la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, la cual ha trascendido al nivel nacional y al de las Naciones Unidas; son participantes de otro organismo que surge en México en los setentas: el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas que ejerce en parte una promoción oficial y en parte el cooptar movimientos de reivindicación agraria pero también étnica y que de hecho tiene el

discurso etnicista más fuerte. Todo esto surge en el contexto continental de movimientos indígenas que reivindican el derecho a un espacio por razones históricas que van más allá de la Conquista, en lo que se muestra la riqueza de movimientos sociales que tienen diferentes expresiones étnicas, y que recrean nuevos elementos que podemos llamar indígenas: ceremonias nuevas con bastones de autoridad, con símbolos nuevos de identidad política, centros ceremoniales que son construidos por el gobierno, rituales de cambio de cargos.(*)

El otro elemento que ya he mencionado y que quiero subrayar es el de las comunidades indígenas en la ciudad. Por ejemplo, el censo de 1980 muestra cómo ya la ciudad de México ocupa el noveno lugar dentro de las entidades con hablantes de lenguas indígenas y aparecen más de 100 organizaciones indígenas que no representan solamente lenguas; representan regiones o pueblos, con una estructura política, con una presencia y una participación a nivel de la discusión nacional. Ahora que hay una mayor insistencia en la identidad étnica urbana, lo que aparece es que las regiones indígenas no son las "regiones de refugio" de las que habla Aguirre Beltrán; hay una articulación rica y compleja entre las regiones indígenas y las organizaciones que están en la ciudad de México (lo mismo aparece en el caso de Bolivia). Hay una articulación rica y compleja entre las comunidades urbanas y las comunidades de las diferentes regiones del país, en la que no solamente se trata del movimiento de bienes, del envío de dinero, de recursos, sino que hay otras formas de articulación que inciden y transforman a las regiones apartadas de diferentes maneras dependiendo de la naturaleza de esta articulación.

Una investigación en mi Universidad ha mostrado cómo las mujeres mixtecas en Coyoacán tienen una concepción del tiempo articulada al ciclo ceremonial de su pueblo de origen y hacen su vida cotidiana pensando en el ciclo calendárico de dicho pueblo sin vinculación con el tiempo de la ciudad. Esto, que da una mayor complejidad y timbre distinto a las comunidades indígenas y a su articulación con los fenómenos urbanos, se ve en las ciudades más grandes como Monterrey, Guadalajara y México, las cuales tienen

---

(*) **El expositor señala:** Fenómeno ya presente desde 1712 cuando en la rebelión tzendal, la estructura que adopta el grupo dirigente es la de una mayordomía, una estructura de cargos con obligaciones a nivel intercomunitario que forma parte de un proceso político interno creciente. Este hecho se repite en muchos otros ejemplos que se han venido dando en México.

un sector importante de hablantes de lenguas indígenas. Por otro lado también hay un movimiento y crecimiento de las poblaciones indígenas hacia áreas nuevas: el fenómeno más reciente es la proliferación de comunidades otomís y mixtecas en el norte del país y en Estados Unidos (en Los Angeles tienen ya considerable presencia y mantienen una articulación con sus comunidades de origen).

Otro aspecto en este enfoque es el papel de los conflictos religiosos como una expresión de un conflicto político que se da con un lenguaje étnico. En Chamula existe un gran conflicto desde los setentas entre la estructura tradicional y los protestantes, con repercusión a nivel nacional la estructura de cargo tradicional ha tomado una identidad "priísta"(*), o sea que el partido oficial ha legitimizado su carácter tradicional y en nombre de esta legitimidad oficial ha expulsado a todos los protestantes. También ocurre que hay una gran concentración de la propiedad de la tierra en las cercanías de San Cristóbal de Las Casas y buena parte de los chamulas de la comunidad son jornaleros que trabajan en el cultivo de hortalizas; un descontento político se expresa cambiando de identidad religiosa, y entonces, de católicos tradicionales se convierten en protestantes, al organizarse adquieren un respaldo extracomunal necesario para poder enfrentarse a los caciques de Chamula, lo que ha hecho crecer al movimiento de tal manera que ahora se considera un movimiento regional.

El conflicto político lleva a que la gente de la cabecera adopte la posición "priísta" contra los que se adscriben a la identidad de un partido de oposición, no porque entiendan o les preocupe esa ideología, sino porque eso les permite enfrentar al partido oficial con lo que trasciende la esfera local y se convierte en un discurso de mayores dimensiones. Lo mismo pasa en Yucatán, donde buena parte de la oposición surge de un espíritu contra el centro y enfrenta entonces a dos partidos, pero que en el fondo enfrenta algo que tiene mucho de étnico.

Finalmente procede señalar cómo este proceso de diversificación da lugar a varios discursos políticos que tienen un contenido étnico. En primer lugar está el discurso campesinista del movimiento campesino que tiene un componente étnico, del que ya

---

(*) **Nota del Editor:** Del PRI (Partido Institucional Revolucionario), partido oficial de México.

se mencionó la Coordinadora Nacional del Plan de Ayala, a la que ahora se le suma toda una serie de movimientos regionales cuyos dirigentes ya manejan lo étnico como toda una estrategia para poder resolver los problemas de tierra fundamentalmente.

En segundo término es importante señalar (y que aparece principalmente en Bolivia) el discurso étnico de profesionales ya asentados en las ciudades, el discurso milenarista, el discurso más radical, el que apela al pasado histórico y el que exige una recuperación de la historia; el discurso de profesionales urbanos que tienen una posición extremadamente etnicista y un enfrentamiento de otro tipo ante conjunto nacional. El movimiento "catarista" de Bolivia tiene un sector bastante radical surgido de las ciudades que se propone recuperar la figura de Tupaj Katari(*) y sobre todo, reivindicar una historia en la cual sólo los aymaras y los quechuas son protagonistas. En México se da también un discurso étnico como una forma de gestión de identidad frente a los organismos estatales por razones administrativas y políticas bien definidas.

En tercer lugar tenemos en México la constitución de un movimiento de mexicanidad (escasamente estudiado y quienes viven en la ciudad de México se dan cuenta de su importancia) que ha construido un discurso que proclama recuperar un pasado. La danza de la Conquista que se da en la región otomí, al ser llevada por otomís a la ciudad de México, es reconvertida en una danza azteca y sobre todo en una organización que empieza a incorporar ya no sólo a indígenas sino a proletarios de la ciudad y gradualmente a clase media y a profesionales que se incorporan a la danza, que usan su traje, sus penachos de plumas y un discurso que comienza a hablar de la mexicanidad; son ellos quienes van a destruir o a arrancar las ofrendas que se hacen a Colón el 12 de octubre y las llevan a Cuautémoc, son los que hace ceremonias en el Zócalo en los ciclos estivales rehaciendo una tradición, recreando una historia, creando una identidad que indudablemente influye en las comunidades indígenas.

(*) **Nota del Editor:** Miembro de la nobleza aymara que —al igual que Tupaj Amaru en Cuzco y los hermanos Katari en Potosí— rompió su compromiso con el poder español y desató entre 1780 y 1782 una vasta insurrección contra el dominio español en La Paz, bajo ideologías milenaristas y proponiéndose instaurar un gobierno indígena.

Así pues, hablar de lo étnico no es sino referirnos a un marco extremadamente complejo de expresiones políticas, sociales y religiosas. La conclusión es que no podemos entender el carácter de lo étnico en este momento sino en el marco de lo nacional y en el proceso de desarrollo en los últimos 50 años principalmente, en los cuales a lo étnico se ha prestado mayor respaldo nacional e internacional. Como planteamiento general, esto puede llevarnos a rediscutir el proyecto de nación que se está debatiendo en América Latina, es decir, el reconocer que el transfondo pluriétnico forma parte del proceso histórico en todos los países de América Latina, que lo nacional se va a constituir frente, contra o negando a las comunidades indígenas, afectando de diferentes maneras a esta configuración de "Pueblos Transplantados" como los llama Darcy Ribeiro. Es decir, rediscutir el proyecto de nación en este proceso en el cual lo indígena constituye el transfondo, el gran escenario y sobre todo, el elemento frente al cual se va a poder discutir una nueva cultura, una nueva nación y mostrar que el proceso histórico de formación nacional en América es distinto por sus particularidades que nacen de esta inclusión de lo étnico.

Marcela Lagarde comenta la exposición de A. Medina

Una pregunta mía se refiere a que toda preocupación teórica está en marcar la diversidad étnica como un conjunto de fenómenos muy distintos que confluyen en lo étnico, pero que cuando fueron enumerados me parece que se incorporaba de manera similar a aspectos distintos, por ejemplo, lo de las ciudades como nuevos territorios de la modernidad étnica. Una cosa es encontrar estadísticamente una gran cantidad de hablantes y otra es encontrar reagrupamientos étnicos en las ciudades, siendo fenómenos de distinta índole (por ejemplo, en ciudad Netzahualcóyotl existen hablantes de todo el país pero no tienen organizaciones que comprometan a lo étnico o que reproduzcan lo étnico en la ciudad o en su articulación con el campo y con otros pueblos). Una cosa es hablar una lengua o no hablarla y otra cosa es pertenecer a lo étnico y reproducirlo; se puede ser hablante aislado sin tener con quien hablar y reproducir el mundo simbólico y real. Incluso, puede no hablarse la lengua, pero tener todos los rituales y las festividades o inventárselo como se hace ahora.

El otro aspecto también importante es esto de la creación de identidades étnicas nuevas ligadas a formaciones políticas contemporáneas (como la región mazahua, donde encontramos una etnicidad "priísta" de nuevo tipo con rituales modernos).

Habría que destacar que no es un surgimiento espontáneo de los propios lugareños, de los campesinos que rememoran cosas y de repente se les ocurre y forman una nueva visión de lo étnico o una nueva identidad étnica; allí están atrás partidos políticos, intelectuales, antropólogos que están construyendo ideológicamente identidades nuevas para los indios, así pensados de México. Por ejemplo, un intelectual mazahua que no hablaba la lengua, que no era mazahua, que no había nacido allí, que tenía un nombre inventado (Siete Conejo) un traje, (cuando los mazahuas varones ya no usan ningún traje distintivo) pues les inventaron un traje, un morral, un cincho y toda una serie de cosas.

La construcción del sitio para hacer ceremonias es una construcción gubernamental que costó millones y significa una reorganización desde organizaciones políticas y estatales gubernamentales para crear una forma de control y de organización, en este caso priísta y gubernamental. Es importante alertar para que no parezca que esto es algo espontáneo, que surge allí como una necesidad propia de los pueblos, sino que realmente proviene de un tipo de organizaciones estatales modernas y partidos incidiendo allí para crear identidades nuevas. Habría que observar si en Guatemala también se da algo con este tipo de fenómenos.

Interviene Alvaro Barrios, director académico del Centro Universitario de Occidente (CUNOC) de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Retomando lo anterior, planteo que al realizar una investigación se debe tener mucho cuidado con la identificación de dirigentes étnicos al hacer un estudio étnico-antropológico. Para los censos en el caso de México, por ejemplo, se logró detectar en algunos casos que los propios indígenas se han convertido en intelectuales orgánicos del proyecto político del partido oficial, sus reproductores en el seno de las comunidades y hacen una política muy eficaz para los intereses del partido, porque a través de su propia gente han logrado que se haga realidad el proyecto político del partido mismo.

Es fácil identificar la forma de pensar de los dirigentes de la etnias en ese momento, la jerarquía; el comportamiento y la conducta de los sujetos son extraétnicas en un momento dado (uno se pregunta por qué si un sujeto es de tal grupo étnico, tiene determinado tipo de comportamiento). Hacer estudios utilizando este tipo de recurso, es un poco falsear la realidad.

Yo no diría que es falsear una realidad donde tiene una razón de ser la promoción estatal en su esfuerzo por recuperar los movimientos. Lo interesante sería observar cómo esta propuesta gubernamental es reelaborada adquiriendo un carácter de oposición o de independencia. Cuando el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas comienza a desintegrarse, se crea un nuevo consejo, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, con todos aquéllos que encuentran que el discurso oficial no responde a sus problemas de tierras. Pero hay otros organismos que toman otras formas mucho más eficientes de lucha a nivel local, por ejemplo, aquél que se apropia del Consejo Supremo y crea un movimiento asumido como propio con reivindicaciones de su problemática local y finalmente se independiza del esquema oficial y ahora lucha por su propia reivindicación y se articula a un nivel internacional para tener presencia y obtener apoyos para su propia lucha. Es entonces, retomada, recuperada, reinterpretada y finalmente asumida como propia por una comunidad que la encuentra como un espacio legítimo para sus reivindicaciones. Creo que lo interesante es mostrar ese proceso, no hay tanto la falsedad por parte de una política.

Es importante separar lo oficial de lo no oficial.(*) Sin embargo hay otros niveles importantes; en este momento en México lo que pesa es el carácter regional y local de los movimientos. En algunas partes los movimientos locales tienen mayor espacio político para expresarse sin que sea necesariamente oficialistas ni de oposición. Hay regiones, la purépecha por ejemplo, donde hay un gran movimiento independiente que ha exigido la atención gubernamental para evitar problemas. Estas comunidades que se están reconstituyendo y que están luchando por los bosques, uno de sus recursos más importantes, de repente tienen ya un apoyo y un foro para ser escuchados en sus reivindicaciones, pero es un caso particular. Por un carácter más global, hay otras regiones en las cuales no se permite este tipo de movimientos, lo que tiene mucho que ver con el control regional. Es decir, sí es importante distinguir lo oficial y lo no oficial, también hay que reconocer estos diferentes niveles de localidad, de regionalidad pues ello da una mayor riqueza de elementos y lo no oficial no es tan importante como elemento básico de distinción.

(*) **Nota del Editor:** Aquí Andrés Medina responde a una pregunta de César Augusto Tzul: "Las organizaciones que en México atienden la problemática indígena pueden dividirse en oficialistas e independientes que pueden eventualmente caer en el terreno oficial al recibir determinadas concesiones. Si así es ¿no sería cierto lo de falsear políticamente la realidad étnica?".

B) FORMACIONES PSICOSOCIALES DE LO ETNICO

Ponencia referente a configuraciones psicológicas y etnicidad, expuesta por Carlos Orantes Troccoli.

Mi propuesta guardará distancia con tres corrientes psicológicas que han sido consideradas en la antropología: En primer lugar lo que puedo llamar el solipsismo que tantas variaciones contemporáneas ha tenido y que, en general, plantea lo psíquico como algo inmanente, interno, en sí. Esto es una especie de refugiarse en lo insondable, como quieran llamarlo: conciencia o lo inconsciente, psique o personalidad. Es insondable en tanto llega hasta el nivel de lo indefinible, hasta el nivel de "ya no se puede ir más allá". Deja lo psíquico como algo genéricamente subjetivo y su limitación teórica con decir que eso tiene una base orgánica o material o que lo psíquico es simplemente un reflejo de una realidad dada. En Antropología, el estudio de lo psíquico mediante pruebas o técnicas de medición o valoración (la Prueba del Arbol, el MMPI o Prueba Multifásica de la Personalidad u otras técnicas del estudio de la personalidad, de formación de perfiles psicológicos, etc.) dan indicadores y a veces su información es valiosa, pero no agotan, no culminan, no completan, no constituyen un estudio pleno o suficiente de lo psíquico.

Otra corriente es el empirismo y sus variantes que reduce lo psíquico a lo observable, y que en antropología induce frecuentemente a ese esfuerzo denodado por abstraer patrones de conducta. Es cierto que en la conducta se objetiva lo psíquico, pero para la comprensión antropológica es necesario trascender lo fenoménico, lo aparente, y trabajar sobre realidades subyacentes, frecuentemente contradictorias. Particularmente en el estudio de lo étnico, la conducta aparece como un complejo de simulaciones, animismos, ritos, mitos y tradiciones a veces engañosas en su apariencia, en el sentido que su simple manifestación no nos da información suficiente del todo, respecto al hecho que se está estudiando.

Una tercera corriente que podríamos llamar la de las significaciones, trabaja sobre la base del estudio de los signos o de las señales. El lenguaje como conjunto de significados sociales y convencionales, tiene en su contenido un algo individual, afectivo fundamentalmente, a veces volitivo o intencional que nos revela la

limitación del estudio formal de los significados sin descubrir sus lógicas subyacentes. Propongo plantear el problema entendiendo lo psíquico no como algo inmanente, no como simple conducta, no como un discurso cuyos significados deben tabularse. Propongo abordarlo entendiendo lo psíquico como una relación activa que no es simplemente, vuelvo a decir, la sinapsis neuronal ni solamente la relación entre humanos, ni la relación formal de significados, sino es una relación como objetivación. Lo psíquico como objetivación, como realización que tiene que ver con la formación de la idea y con su realización propiamente, realización que puede ser material o inmaterial pero en todo caso es realidad. De esta manera lo psíquico es el estudio de la racionalidad de un fenómeno, no para mí, sino de la racionalidad en cuanto explicación del objeto humano en estudio. Este planteamiento nos saca de la trampa de los paradigmas cuando encaramos o abordamos lo humano con nuestro morral lleno de paradigmas teóricos.

Cuando hablo de la racionalidad, me refiero a la lógica, al sentido, al significado explícito e implícito y a la articulación histórica del objeto que se estudia. Debemos estudiar realidades concretas en situaciones concretas y de allí discurrir su racionalidad. Es aquí donde es pensable lo étnico o deja de ser impensable. El mercado es el factor más dinámico en la constitución, reproducción y replanteamiento de lo étnico. De manera que sobre esta base yo creo que se trata en mi opinión de hacer referencia a las formaciones psico-sociales básicas de lo étnico. Se trata de hacer referencia a los procesos y a las formas que objetivan lo psíquico en la relación intra e inter étnica. Yo creo que en este sentido no debe olvidarse que lo étnico condensa también lo psicosocial como objetivación y no como simple reproducción directa y mecánica de la realidad externa, y como desobjetivación, es decir, que no es tampoco simplemente la asimilación pasiva de la creación social sino todo ese proceso de introyección del otro en mí. Esta exposición parte del entendimiento de la relación como realidad objetivada que en lo individual constituye la personalidad y entre los otros constituye la comunidad, lo étnico. En este camino lo étnico existe en la personalidad y en la comunidad como totalidad orgánica como unidad de lo diverso, como relación orgánica; o sea que en su constitución, en su conocimiento y en su método de estudio, la dinamicidad y pluralidad de la relación y la organicidad de su ser tienen que ser reconocidos como realidades plenas más allá de lo aparente.

Sin duda, en la dicotomía clásica y básica desde el punto de vista psicosocial, individuo o grupo, individuo - comunidad, una

categoría psicosocial fundamental es la personalidad, que no es en sí, si no es en la comunidad, es como una realidad en la comunidad, no algo abstracto ni algo inherente o innato, sino es la constitución individual del conjunto de las relaciones sociales. Este es un viejo concepto planteado por Marx en la tesis 6 sobre Feuerbach. No he encontrado otro concepto que ubique mejor el carácter de la personalidad. Como tal, es un producto histórico y social y también es una de las formas de existencia de lo étnico y subrayo que es una de las formas de existencia de lo étnico, no es la única, ya que se trata de una realidad que se expresa en el individuo y en la comunidad. Ni la personalidad, ni la comunidad son realidades inmutables, en sí, sino que son un poco más cercanas a la idea de proceso, de algo que está en movimiento, en un constante constituirse y rearticularse. Este es el entendimiento según la historia, según el proceso histórico específico de la comunidad étnica concreta. No es en este sentido lo estático, lo que define a la personalidad, ni a lo étnico, sino es el cambio dentro de la regularidad en la personalidad y en la comunidad. Es este cambio, dentro de la regularidad, lo que hace étnico a lo étnico. La realidad de esas relaciones mutuas de existencia dinámica personalidad-comunidad, los hace productos históricos, psíquicos y sociales.

Esta aseveración, ajena a cualquier esquematismo, permite reconocer a la sociedad como un mosaico diverso e integrado de formas sociales que no están puramente diferenciadas, que no son compartimientos divisorios, sino que son formas imbricadas interinfluyentes, cuya presencia y relevancia en el conjunto social, cuya expresión, en suma, no se da pura. Muestra, en cada caso, la predominancia de sus rasgos, según la situación, la historia, según el conflicto, según la confrontación, según la coyuntura. La sociedad es algo más que una simple estructura de clases. Para entenderla no basta con aperar nuestra alforja, nuestro trabajo de investigación, nuestro planteamiento, nuestra anticipación metodológica, con un esquema rígido de clases, porque esa rigidez, ese esquematismo, esa mecanización nos ha llevado a olvidar lo étnico o a subsumirlo o a buscar cómo lo acomodamos en la estructura de clases. La conciencia de ser diferente define al "yo" y a la identidad, a la personalidad y a lo étnico. El soy y el no soy, como unidad fluida, son expresiones equivalenciales de la conciencia del ser individual (que es la comunidad y la etnia). Creo que la conciencia del otro es conciencia de algo significativo para mí, es decir tengo conciencia del otro en la medida en que es conciencia de algo significativo para mí, algo ajeno respecto a lo cual soy. Esta conciencia no es de exclusión, no es simple conciencia de un otro ajeno, distante, sino

es conciencia de afirmación de relación interindividual, interétnica. Me reconozco en relación al otro. El "yo" y la identidad son formas de conciencia relativas a una cultura y a una historia, a un medio, a un tiempo, no son en sí, sino en relación a, y suponen la fusión, condensación en la conciencia, de los significados que son para mí. En relación a lo étnico, son los significados para nosotros, es decir el ser plural y el otro, el otro semejante o sea el "nosotros". En algunas de las lenguas mayas casi nos vemos obligados a reconocer la existencia de otro pronombre, no existente en el español guatemalteco y es los "otros", que traducido se refiere a lo que no son ellos, a lo que no es "nosotros". No paso por alto, en este sentido, que el mismo "nosotros" no es ni más ni menos que "nosotros".

Hasta este momento casi he expuesto un paralelismo, una cierta equivalencialidad entre el "yo" y la "identidad", entre la personalidad y lo étnico, sin embargo no son lo mismo. Necesito puntualizar una diferencia entre la identidad étnica y el yo. El yo, dije, es mi conciencia de ser diferente. La identidad es mi conciencia de ser semejante, el yo es "cómo me percibo"; la identidad es mi "percepción del otro".

Creo que conviene evitar dos extremos: Uno es que la personalidad no es independiente, no es un "algo en sí", ni es una realización de lo potencial en mí. En el otro extremo, lo étnico tampoco es una forma social etérea, una idea suprahumana, supracomunidad, suprarrealidad, a la cual hay que adscribir al hombre. Lo étnico no es la suma de simples rasgos aparenciales, como el vestido, la lengua, el espacio, etc. Vuelvo a repetir pues que estas realidades "son", en tanto contienen relaciones orgánicas y sólo a partir de un reconocimiento de organicidad entre estas relaciones es que podemos representarnos a una comunidad como un proceso étnico. La visión desde fuera de lo étnico siempre es un conocimiento aproximado pero no confiable, y esta visión desde fuera es una visión imputable tanto al investigador no étnico como al intelectual que dentro de la comunidad étnica busca calificar, juzgar o reivindicar su propia etnia, sin partir de lo orgánico, sino del anhelo o la voluntad de la idealidad.

La perspectiva y el planteamiento de lo étnico está necesariamente vinculado al problema de la autonomía. En este sentido recojo la idea de que lo étnico es algo vitalmente vinculado al problema de la democracia, que es el espacio de resolución de una cuestión fundamental para lo étnico, la cuestión de la autonomía.

Desde otro ángulo es la posibilidad de la libertad, como condición para la realización individual y colectiva. La relación dominación - subordinación en las relaciones interétnicas no parte simplemente del dominante, sino crea al dominado y ambos son productos recíprocos, en una situación en la que el dominador es el sujeto de la injusticia. La resistencia aparece como una compleja expresión de defensa del sentido o como decía García Ruiz, es la reivindicación de la esperanza. Aparece como una compleja expresión de defensa del sentido y de lo que somos, lo que nos cohesiona frente a las prácticas cooptadoras normales de cualquier entidad estatal inherente a cualquier poder. El Estado necesita serlo para todos, ser universal, dejar de ser expresión de un segmento, ser actor de consenso, de condensación y en alguna medida, en el régimen democrático, de asimilación, del disenso. El Estado autoritario elimina y proscribe la diferencia. Por eso lo étnico está vitalmente vinculado al problema de la democracia, está vitalmente vinculado al problema del poder.

La comunidad étnica estructura sus valores en relación a las regularidades que se dan en la base. Al darse cambios en la base, se da una reestructuración de valores y ocurren cosas verdaderamente sorprendentes. Lo que no ha podido hacer la dominación política en muchos años, lo consigue en un tiempo relativamente breve un cambio en el mercado. Un ejemplo en este país es la introducción del cultivo de productos agrícolas para la exportación en las comunidades indígenas (la arbeja china, el brócoli, etc.). Estos cultivos están produciendo cambios, acelerados, casi vertiginosos en estas comunidades, su forma de ser incluso su constitución, su práctica étnica está cambiando en el consumo, cambios que durante años no pudo conseguir esa obsesión publicitaria del comercio. Cambios incluso en la estructura interna de la comunidad. De repente como que empiezan a marcarse diferencias de clases. Aquí se observa cómo se da una cierta reestructuración de valores.

Estos no dejan de ser cambios más o menos impetuosos en la identidad. Lo interétnico no se nos plantea en término de cesiones y concesiones de delimitación de espacios, sino en el camino de la construcción de un algo no construido en este país: es la construcción de la Patria no existente, la Patria de todos. Tenemos una percepción más afectiva, más sensual, de patria que histórica. Es decir, estamos ante la necesidad de construir una patria como constitución histórica, como encuentro de esta diversidad. Ese es el camino de la autonomía dentro de la pluralidad.

Lo étnico como modo de vida, como forma de ser, de hacer, de pensar la comunidad, es otra mediación en lo ideológico o sea que la ideología como percepción del poder que se vive, no es una simple conciencia de clase. Lo étnico puede ser una expresión puntal en la ideología en una comunidad determinada, no necesariamente lo es, pero puede serlo de acuerdo a la condición. Lo vemos, desde el punto de vista práctico, en las mediaciones que son formas contitutivas de la anticipación ideal del poder y expresiones concretas de la lucha por el poder, del poder que se percibe, es decir lo étnico como insurgencia o la insurgencia étnica como fenómeno social, significa un planteamiento en relación a una reivindicación en relación al poder.

Quiero decir entonces que la renovación étnica, es decir lo nuevo étnico que decía Marcela Lagarde, debe ser objeto de una mayor atención en el marco de esta pluralidad y de la autonomía. Estos son los problemas de la perspectiva y de la alternativa que debemos abordar con mayor esfuerzo y mayor participación. Esta visión es inteligible desde dentro, desde su organicidad y no como teorías construidas o visiones a la luz de tales o cuales doctrinas. El futuro, las perspectivas y el programa son planteables desde la organicidad, dentro del proceso y a partir del reconocimiento del derecho a las autonomías. Quienes querramos meternos y aventurarnos en el trabajo teórico, debemos hacerlo como coparticipantes activos sin temor ni rubor, porque al cabo también lo étnico es una cuestión social. En medio de la incertidumbre política, en Guatemala el planteamiento étnico es lo que aparece con mayor coherencia y menos mítico, hace menos onírica y más histórica la esperanza. Lo étnico en la perspectiva plural y no como restauración puede ser el factor principal y esencial de constitución de la Patria de todos, de la Patria de la diversidad, reconociendo la autonomía y un replanteamiento democrático, participativo porque lo étnico no se va a resolver, desde el punto de vista político, en una constitución federativa.

Alfonso Porres aduce que

El sentido étnico, desde mi punto de vista, no es únicamente la perspectiva de los subordinados, sino también de los que hegemonizan. Por otra parte, me parece que el tratar de establecer la identidad con fronteras es bastante relativo; por ejemplo, si tomamos la cuestión de la religión que son experiencias concretas, en Samayac, en donde se da una gran cantidad de manifestaciones

culturales y religiosas, la clientela, los practicantes y la cosmovisión que se genera allí, es no solamente propiedad de un grupo sino de varios grupos definidos en género y en cultura; es una práctica homogénea tanto de mujeres, de ladinos y de indígenas, y las diferenciaciones que se hacen es con respecto a la práctica en sí, a la práctica del bien o del mal; el sentido de identidad no únicamente se da también en la diversidad sino en las prácticas comunes únicamente.

A lo que responde Carlos Orantes Troccoli

Manejo la idea de integración como el "uno diverso". Lo diverso en relación a otro, es diverso en relación a algo, si no no sería diverso, si no no habría razón de llamarlo diverso. La diversidad se define porque son fenómenos concurrentes en un todo, del que podemos decir que está integrado por esa diversidad.

Jesús García Ruiz argumenta que

Yo, por mi parte, quiero hacer simplemente un comentario sobre lo sugerente y rico de los elementos presentados a la discusión y hacer una coincidencia entre las dos comunicaciones. Un elemento que me pareció claro es el hecho de que toda cultura es arbitraria y en consecuencia, un sistema cultural es una arbitrariedad en cuanto que es un sistema posible de interpretación de lo real. Un segundo elemento que me parece importante dentro de esa misma perspectiva es que esa realidad de un sistema cultural es una realidad objetivizada y no objetiva, es decir es una realidad para quien el sistema cultural está interiorizado y es significante; para aquel que no participa de un sistema cultural no es una realidad objetivizada y en consecuencia no es objetiva (el sistema cultural de un chino, para mí no es objetivo porque no participo de su contenido). El tercer elemento que me pareció importante es la diferencia entre inmutable y estable y que una estructura cultural no es inmutable aunque sí es estable; que esa estabilidad está compuesta por una serie de elementos arbitrarios dentro del sistema cultural y que son opciones que el grupo ha hecho.

Si un sistema cultural es arbitrario, si el sistema de representaciones, que es una forma de existencia, tiene como uno de sus componentes la creencia y la representación con lo sagrado, una opción intelectual que estructura el contenido de la creencia y

que se convierte en dogma entonces se convierte en significativo sólo para quien lo acepta. Dentro de este contexto, la religión o la fe está definida como creencia en lo que no se ve, mientras que lo que se planteaba sobre las comunidades, la creencia no es creer en lo que no he visto, sino creer en lo que me permite existir; en consecuencia se cree en la lluvia, en el agua, en el maíz, en un conjunto de elementos específicamente relacionados con mi forma de ser en cuanto que forman un sistema cultural. Esta creencia, este comportamiento, los valores, forman parte de un sistema coherente de representaciones que se complementan mutuamente, el cual es un sistema cultural por ser un sistema arbitrario, en tanto que un sistema aleatorio es una forma como la cultura ha interpretado sus relaciones con el medio, con los hombres, con las fuerzas sobrenaturales. Lo que interesa entonces desde el punto de vista del trabajo etnográfico no es tanto interpretar cuanto comprender la interpretación que el grupo social ha dado a su arbitrario cultural.

En consecuencia, la especificidad del grupo étnico (que yo preferiría no llamarle étnico) es la forma como ese grupo ha optado por un sistema cultural que es arbitrario y la forma específica como ese grupo interpreta las relaciones interpersonales, las relaciones con la naturaleza, las relaciones con las fuerzas superiores, la estructura.

Desde el grupo indígena se presenta una admonición en la advertencia de Vitalino Similox:

Mi comentario sobre la última intervención es en el sentido de si retomamos todo el plan nacional, un plan de nación, etc. Cuando se habla de integración es que haya una sola cultura, tal ha sido la práctica de la educación, de la religión, de los medios de información, de comunicación; o sea hacer sentir a los indígenas que para que seamos parte de la nación tenemos que dejar todas nuestras prácticas, toda nuestra forma de ser y de ver las cosas, aceptar una sola cultura, o sea, una situación homogénea en la que todos paren creyendo la misma cosa. Se olvida entonces la especificidad y la identidad de cada quien, desde su forma religiosa, su forma económica, su forma de construcción social, etc.

La teorización es muy bonita, pero en la práctica estos temas hasta sospecho que se tocan por lo coyuntural: **"como son ya quinientos años que los pobres indios llevan de sufrir hay que hacer algo por ellos, empezemos a pensar un poco por ellos"**. Esto

también es expresión del irrespeto que hay para los indígenas, quienes independientemente del tiempo que haya transcurrido, tenemos el derecho de pensar como nosotros queremos, lograr el respeto de la identidad de cada quien. Entonces mi trabajo realmente fue expresar un poco desde adentro de la expresión étnica y con un poco de categorías socio-religiosas, como cápsulas hacia una profundización que no es posible incluso por la misma historia que el pueblo indígena ha tenido.

La otra cosa que he enfatizado es que la cuestión indígena ha sido estudiada por gente no indígena, lo que no es que sea malo, sino que el indígena debe de hacerlo, está obligado a verse, a estudiarse por sí mismo (independientemente que al ser uno objeto y sujeto del estudio tenga sus problemas) no para sectarizarse ni para encerrarse (pues la práctica de los indígenas ha sido que nos hemos encerrado no por racismo sino por el antecedente histórico). Profundicemos desde cada grupo para luego compartirlo para un proyecto nacional.

Discutida por Marcela Lagarde

Entiendo muy bien cuando se dice que tenemos que pensarlo desde nosotros ("nosotros, los indígenas") pero disiento. Yo no soy indígena, he participado en la reflexión sobre lo étnico la mitad de mi vida, no porque me sea ajeno, sino porque me involucra profundamente en mi país. En Guatemala, en Bolivia, en todos lados, lo étnico no sólo involucra a los indígenas sino a todos. Ahora bien, la sensibilidad que unos y otros tengamos depende de muchas cosas como la formación, la concepción sobre la democracia, etc. Para mí pensar lo étnico fue el camino para pensar lo diverso; yo era muy sensible a lo diverso y ahora tengo teorías que me explican mi propia diversidad al encontrar a unos y a otros que estaban reclamando un sentido propio de la vida. Entonces pasé de lo étnico al estudio y a la participación política y todo eso sobre la condición de la mujer. Somos los propios sujetos involucrados en los hechos los que tenemos que reflexionarlos, pero no nos involucran sólo a aquéllos que nos sentimos que somos algo, sino también a los otros quienes también tienen que pensar esta realidad; el "yo" y el "otro" estamos involucrados en una realidad, cada sujeto social tiene que replantear su propio lugar en el mundo pero eso no excluye a los demás. Más que excluir tenemos que incluir en la reflexión y redefinición de las identidades nuevas.

C) ETNICIDAD Y RELACIONES DE PODER

1) DATOS GENERALES

Interviene Olga Pérez, directora del Area de Antropología de la Escuela de Historia (Universidad de San Carlos) a partir de 1986, retomando el tema meramente político en una visión general.

Algunas reflexiones sobre la realidad étnica dentro del conflicto interno en Guatemala será algunos de los elementos que sería útil discutir. Ya se había planteado que lo étnico no es un problema; plantearlo como un problema ya está haciendo implicaciones de orden ideológico como que lo étnico es la causa del problema social. La existencia de la diversidad, por otro lado, se entiende sólo como un resultado de condiciones históricas concretas que no puede ser abordado en sí mismo como una esencia inmutable, como un fenómeno intemporal y genérico; se ha caído mucho en visiones unilaterales de subordinar lo étnico a lo clasista o a la inversa también.

La reflexión sobre lo étnico no debe reducirse a que lo étnico es sinónimo de grupo indígena; en Guatemala, esto se ha trabajado así de tradicionalmente y eso por la "tradición culturalista y colonialista de nuestra disciplina" que se dio al constituir los grupos humanos en objetos de estudio. Lo étnico no lo reduzco a lo clasista sino a la situación de subordinación que se padece en cuanto a grupos minoritarios que detentan valores que son impuestos como universales y oficiales sobre una mayoría que tiene una subordinación en lo socio-cultural. En este sentido entonces podemos ver que en Guatemala, si bien la mayoría de la población pertenece a grupos étnicos indígenas, también hay otros grupos étnicos, como los garífunas en la costa atlántica y grupos en el oriente. Es unilateral plantear estereotipos y clasificaciones estereotipadas de los grupos indígenas, como asumir un etnocentrismo al revés planteando que todos los que no son indígenas son explotadores porque estaríamos negando que existe una estructura de desigualdad que nos afecta en alguna medida. La etnicidad que tradicionalmente ha sido tomada como patrimonio sólo de los grupos indígenas, nosotros la concebimos como la forma en que se estructura lo sociocultural en la sociedad, que tiene que ver con la estructura de la organización social, de la cultura, de la memoria colectiva, toda aquella serie de elementos que van a conformar lo que es nuestra realidad sociocultural. El problema a

resolver en la sociedad guatemalteca no es la existencia de los grupos étnicos indígenas u otros, no es su incorporación a la sociedad nacional como pretende el ideal de nación burguesa, de esa sociedad homogénea en lo cultural, etc., sino es la naturaleza misma de las condiciones en que están insertos los grupos sociales y dentro de esto se da el conflicto étnico-nacional, que abarca desde las condiciones de injusticia económica hasta las formas de discriminación en lo sociocultural, en lo político, etc., y esto genera un enfrentamiento armado interno que por lo menos desde la década de los sesentas tiene que señalarse como básico para entender la realidad étnico-nacional actual de Guatemala.

Todos sabemos que la dinámica social hace que la sociedad sea cambiante. Guatemala en su última década sufrió un proceso violento de desarticulación que ha hecho que sea una sociedad que se mueve dentro de este conflicto interno y de políticas que tratan de ocultar las verdaderas causas del conflicto interno en Guatemala, como que fuera una contradicción entre bloques culturales homogéneos, indios contra ladinos, o ladinos contra indios, cuando dentro de los dos existe también una relación de explotación y de subordinación. Por otro lado, estas políticas exaltan unilateralmente la contradicción socio-cultural como causa de la pobreza y de la problemática interna.

Esto lo que trata es de disociar o de separar la construcción de un proyecto histórico común, o sea propiciando el enfrentamiento entre los sectores populares, elementos de búsqueda de hegemonía y consenso que el sistema está tratando de implementar así como articular una construcción ideológica que beneficie la reproducción del conflicto étnico-nacional y logre en apariencia dar la legitimidad y el consenso hacia las diferentes formas de explotación y de dominación para interiorizar entre los grupos subalternos un sentimiento de inferioridad y de necesidad de la penetración para lograr llegar a ser "civilizados" lo cual "es un concepto que se ha manejado mucho en antropología". Esta realidad multiétnica y pluricultural de la sociedad guatemalteca ha hecho también que la penetración de las relaciones del capitalismo cobre particularidades en sus estrategias de dominación, o sea que prácticamente se ha interiorizado una necesidad de estas políticas de dominio; estas prácticas que a la larga son una forma de etnocidio y genocidio van a propiciar la expansión de una cultura de masas y el quiebre de las culturas populares en Guatemala, porque así se pierden también las reivindicaciones históricas que estas mismas tienen. En este sentido se ha dado la imposición y la masificación de una concepción

oficial de la historia que tiene como paradigma la visión héroes y valores de los grupos dominantes y que trata a toda costa de obviar los ejes de existencia concreta histórica de la etnicidad y de la cultura. Por otro lado estamos llenos de estereotipos que son manejados y compartidos también por la población en una forma inconsciente, lo que deliberadamente hace que se niegue o se perciba en forma romántica la existencia multiétnica o pluricultural de nuestra sociedad.

La implementación de un modelo de la economía neoliberal que está tratando a toda costa de desarticular las formas tradicionales de producción, tiene una vinculación con la expansión de determinadas iglesias y sectas religiosas, o sea que se trata de romper también el carácter colectivo e introducir una ideología consumista individualista que lo que tiende es precisamente a romper esas bases colectivas que tradicionalmente se han dado en la lucha por la sobrevivencia, o sea aquí lo que va a interesar es la producción individual de las agroexportadoras y el abandono paulatino de la producción de los cultivos tradicionales.

Se da también el alto grado de militarización no sólo en el campo sino que en toda la sociedad guatemalteca; en este sentido la militarización ha sido un efecto de las condiciones económicas y sociales prevalecientes y es también efecto de la necesidad de contrarrestar el conflicto interno, en este sentido ha habido movilización masiva de población, rearticulación de población, etc., lo que también es punto de partida para definir las cuestiones de la identidad del guatemalteco que está definida por el miedo, por el terror, por la lucha, por la sobrevivencia; una sociedad con mucha intransigencia pero ha sido precisamente por todos estos procesos.

En esto la religión también está teniendo mucho que ver con aspectos como el manejo de Dios y el Diablo vinculado con actores sociales en Guatemala. Entonces, hay que determinar con base histórica los ejes comunes de la etnicidad de los grupos subalternos de la población, el reconocimiento de las particularidades generadas del mismo proceso histórico de desarrollo, lo que constituye una forma de visión ya no tan xenofóbica; el respeto a una autonomía dentro de la unidad, dentro de lo que es el conjunto de la sociedad guatemalteca. Los antropólogos tenemos la responsabilidad de descolonizar toda una serie de manejos que tenemos. Comprender que disertar el análisis de la cultura o de la realidad étnica a través de una concepción ahistórica, es beneficiar a los mismos sectores

dominantes y a esta política de penetración dirigida. El enfoque de lo étnico tiene que ser dentro del marco de lo nacional, en el caso de la sociedad guatemalteca dentro del conflicto étnico-nacional que es la forma como se expresa el conflicto armado interno y que tiene que ver con la lucha por lo económico y por la igualdad también en lo sociocultural. Todos sabemos que todavía hay una política represiva y sistemática a todo nivel y es necesario ubicar esta discusión no sólo en un plan abstracto sino que, en el caso de Guatemala, tomándola como uno de los puntos fundamentales dentro de este conflicto étnico-nacional.

En las dos exposiciones siguientes continúa abordándose el carácter político de lo étnico, pero ahora ya no en el ámbito general de la nación, sino inclinado hacia el enfoque de micronivel. Se expone primeramente lo que se había pensado como "poder local en los Altos" de Guatemala occidental, por parte de Mario Aníbal González de FLACSO y Director del Programa de Apoyo al Desarrollo de Administración Municipal (PADAM).

El tema "Poder Local en Los Altos" resulta sumamente ambicioso para mis posibilidades en este momento, de modo que sólo propondré una serie de reflexiones para profundizar en el estudio de la presencia de grupos étnicos indígenas y ladinos y sus relaciones de poder en la ciudad de Quetzaltenango. La región conocida como Los Altos está matizada por la presencia de indígenas k'iche's, mames y kaqchikeles, en tanto que en la ciudad de Quetzaltenango es más notoria la presencia de k'iche's y mames, especialmente. Por otra parte, la región de Los Altos presenta la coexistencia de diferentes relaciones sociales de producción, por ejemplo un fuerte campesinado que no tiene una situación dominante ni mucho menos, pero que constituye mayoría; en el campo hay productores individuales, campesinos, propietarios de los medios de producción, arrendatarios, precaristas, asalariados del campo, pero también empresarios capitalistas; los grandes contrastes de minifundios y latifundios también se dan. Estas contradicciones implican el uso de tecnologías avanzadas en las empresas de producción capitalista pero simultáneamente el uso de tecnologías tradicionales atrasadas en las otras unidades.

Todos estos contrastes de alguna forma determinan diversos niveles de poder; el nivel de poder se define por el ámbito de instancias en que ejerce influencia un grupo de personas en una sociedad, incluso dentro de un mismo grupo étnico existen niveles distintos de poder. Lo anterior nos lleva a invitar a una reflexión

que muestre que son débiles los argumentos que generalizan ideas, como la de que todos los indígenas son explotados, que toda población o grupo étnico indígena es pobre, que sólo el ladino se enajena en el mercado consumista o se deja penetrar por el imperialismo en sus diversas manifestaciones; se afirma con frecuencia que el grupo indígena no participa en las relaciones sociales de producción, circulación y consumo de bienes materiales y de los servicios. Hay toda una serie de conceptos prefijados que debieran ser contrastados con la realidad.

Buena parte del caudal y de la presencia en los partidos de derecha está integrada precisamente por elementos indígenas, y es interesante determinar cómo actúan los grupos organizados indígenas por alcanzar el control del poder local expresado, por ejemplo, en la Alcaldía Municipal; en efecto, existen contradicciones internas por linaje o por poder económico.

También valdría la pena insistir en otras cuestiones como cuando se habla de la "cosmovisión maya", pero uno puede preguntarse si esto es el producto de un selecto grupo de intelectuales indígenas preocupados por la búsqueda de una consolidación de la identidad cultural, o es un proceso realmente generalizado; no es poner en duda los planteamientos sobre la cosmovisión, sino preguntarse si esto abarca a toda la sociedad.

Otro ejemplo que se escucha es que la presencia del neoliberalismo que condiciona hacia la agroexportación se localiza en aquellas zonas especialmente indígenas donde ha habido violencia, pero en realidad esa generalización no es cierta porque mucho antes de eso ya la población de Almolonga, por poner un ejemplo, se dedicaba a la agroexportación e incluso está aprovechando hoy esos mercados, sin tener prácticamente nada que ver con lo que ocurrió en los momentos de violencia.

Otra cuestión que podría ser objeto de estudio se refiere a cuáles son los grados de aceptación de la tecnología moderna (el uso de ordenadores, radio, televisión, etc.) porque en anteriores ocasiones, representantes de algún grupo han dicho que los ladinos están condicionados a la economía consumista y enajenados, pero podemos ver que los grupos indígenas también están influidos por esa realidad del consumismo.

En las manifestaciones de orden cultural valdría la pena estudiar cuáles son los limitantes para su pleno desarrollo y cuáles

son los avances y reconocimientos objetivos que en este plano han alcanzado. Hay una corriente, por ejemplo en el teatro, y en estos días ya se da casi una escuela de teatro; también hay una manifestación muy especial como es la Escuela de Arquitectura Indígena y otras de ese tipo, pero valdría la pena auscultar si realmente sienten que hay un cerco, si es que realmente esta sociedad no les permite el desarrollo o hay un pleno desarrollo de estas actividades, así como cuáles son real y objetivamente los obstáculos para el pleno desarrollo de los grupos étnicos en las Universidades o en las distintas escuelas de nivel intermedio o primario; desde luego, habrá que reconocer la diferenciación de tipo económico por los niveles de ingreso, pero esa es otra cuestión: si existe o no un poder real económico ejercido por la burguesía emergente o al contrario, si ese poder está totalmente subordinado a otros grupos empresariales no indígenas.

2) PODER LOCAL

La segunda ponencia versa sobre Poder Local, Gobierno Municipal y Etnicidad. La expone Zaira Cabrera, de la ONG "IDEAS".

En nuestro departamento de investigación se pensó en determinar cuál había sido la aplicación del 8% constitucional transferido a las municipalidades.(*) A partir de 1987 el Gobierno Central descentraliza el 8% del presupuesto nacional a través de las cuentas corrientes del mismo, con destino a las 330 municipalidades. Antes de esto, las economías municipales eran muy variables en cuanto a sus ingresos, pero con este aporte empieza a darse un despertar del poder local dentro del gobierno municipal. En la investigación intentamos abarcar la totalidad de los 330 municipios del país pero no fue posible y nos quedamos con 225. Para investigar lo que era el poder municipal nos acercamos a los vecinos, a las ONG's, a los Comités u Organizaciones de base y a las instituciones gubernamentales; esto nos dio la organización social y fundamentalmente la participación social con respecto al poder municipal. Determinamos en primer lugar, la pertenencia étnica de los Concejos municipales, en la cual encontramos poderes que se hacían manifiestos dentro del poder municipal y otros que no aparecen ahí pero que sí aparecen materializados en otra parte de

(*) **Nota de la Expositora**: Investigación financiada por la Fundación Ford.

la comunidad, por ejemplo en Nahualá, un poder paralelo que puede contener ancianidad, religiosidad, etc. Esto no se da en los 225 municipios, pero en el Occidente se encontró que de los 209 municipios, en un 80% de los casos se repetía.

Estudiamos también la pertenencia política, aunque eso no patentiza realmente un poder local sino un poder de administración y tesorería, pero coincide con la entrega de este 8% a beneficio de personas muy concretas como sería el Alcalde, el Tesorero y el Secretario. A través del poder político, la participación étnica va perdiendo terreno dentro de su poder local porque las leyes, los manejos administrativos y las contabilidades no las manejan estos grupos: la Corporación Indígena no conoce realmente estos manejos. Se investigó también el nivel educativo que en las corporaciones indígenas fue muy bajo en muchos casos. En los municipios de Sololá, la mayoría de las corporaciones indígenas no son gobernadas por ellos sino por el Tesorero y el Secretario (y en este nivel más el de ingenieros y constructoras individuales, se quedan con el 8%).

Ese mismo día había en Zacualpa una concentración por los Derechos Humanos, y nos hizo reflexionar acerca de que estábamos peleando por los derechos humanos a nivel nacional, como por ejemplo el alza de los precios en el país, pero no se le exigía al poder municipal un control frente al abuso con el alza de los precios. Planteábamos reivindicaciones al poder macro, pero el poder micro se ignoraba totalmente. Entonces hicimos un sondeo de toda la población para ver quién sabía lo que se estaba haciendo con el 8% y resultó que la gente de Zacualpa no tenía conocimiento de lo que estaban haciendo el Alcalde, el Tesorero, el Secretario y la consultora individual, al respecto de ese saqueo del bien de ese municipio. Una de las grandes reflexiones del equipo fue la de cómo es posible que podamos organizarnos para cuestiones macro y no participar en cuestiones micro. Con referencia a lo que se piensa del 8%, la investigación realizada entre noviembre de 1989 y mayo de 1990 en 22 municipios de 2 departamentos de Guatemala, mostró que la gente en un 92% no participa con respecto al 8% y de ese 92%, el 87% no sabe qué es el 8% ni que existe precisamente en esas municipalidades.

Con respecto a las ONG's, hay un divorcio absoluto con el poder local. Ante este fenómeno tan curioso, se planteó inicialmente la hipótesis de que era por que las ONG's son autónomas y que valorizan el poder manejar una cantidad de dinero del que carecen las municipalidades. Además, que una municipalidad es política y

se expresa a través de partidos con los cuales no nos metemos, no somos "politiqueros", trabajamos para el bien del pueblo y hacemos obra visible en tantos chorros, tantas escuelas, etc. En cuanto a las necesidades que plantean los comités, las organizaciones de base, alguna cantidad mínima del 8% se ha canalizado para las comunidades rurales cuando en realidad ese sería prácticamente el espíritu del 8%: otorgar a las comunidades y grupos postergados aquellos servicios que no poseen; sin embargo las organizaciones manifiestan haber solamente recibido cosas mínimas: que un camino, que la ampliación de una escuela, que una cancha de fútbol, etc., pero no hay planificación globalizada del municipio que permita realmente ver el inicio de un desarrollo. Las organizaciones gubernamentales a nivel de los municipios hacen cosas mínimas, mucho menos que las ONG's. Entonces encontramos un poder municipal que despierta y una organización social que duerme.

Por ejemplo el CUNOC ¿qué cuestiones concretas desarrolla? Algo de EPS.(*) Creo que el CUNOC y la Universidad Landívar nos podrían dar plataformas desde problemáticas concretas. Sentimos en este estudio que hay una participación bastante débil, cuando varias organizaciones políticas han tenido por muchos años actividades de concientización dentro de la organización social; muchas ONG's después del terremoto, iglesias, ya sean evangélicas o católicas. Pero ¿Qué sucede con todo eso ahora que necesitamos la participación aquí, donde tenemos un espacio?. Nos hemos dedicado más a lo macro y no a lo micro, como que fuera más fácil decir **"tenemos que derrumbar el estado"**, y no ver cómo está la casa, ver cómo está el alcalde, cómo está nuestra participación para elegir a la corporación municipal, y eso nos corresponde a cada uno de nosotros, dentro de un determinado territorio que sería el municipio. ¿Por qué tan abandonado el estudio del poder local? Cuántos años de discutir, por ejemplo, la cuestión étnica, la cuestión del Estado, la cuestión de las políticas económicas, de las políticas sociales, la estructura de las clases sociales, etc. Pero, ¿cuánto nos hemos dedicado a una operacionalidad dentro del poder municipal que es lo mínimo que podemos hacer? Este tipo de reflexiones nos llevan al momento histórico en que vivimos. Una agéncia donante de Holanda decía que ya no sabía qué hacer; se iba de

(*) **Nota del Editor:** CUNOC es el Centro Universitario de Occidente (de la Universidad de San Carlos de Guatemala), con sede en Quetzaltenango. EPS: "Ejercicio Profesional Supervisado" o práctica social obligatoria para los estudiantes universitarios de último nivel en la gran mayoría de las Facultades y Escuelas de la Universidad (nacional) de San Carlos de Guatemala.

Guatemala escéptica, preguntándose qué había pasado con el movimiento de masas. Pues bien, aquí nos está esperando el poder municipal, fue nuestra respuesta. Es una alternativa en este vacío histórico, no solamente a nivel guatemalteco, sino que en varios puntos de América Latina, pero para nuestro caso se necesita que esta participación social crezca.

El poder municipal es nominal en cuanto a los miembros que conforman las Corporaciones Municipales, pero real en cuanto a quienes llevan la contabilidad y manejan la parte administrativa y la jurídica. Otro elemento que analizamos fue el relativo al liderazgo en un nivel educativo, pertenencia étnica y afiliación política, y encontramos que para los municipios de población indígena el liderazgo estaba en el Tesorero o el Secretario. Al establecer el proceso histórico de la fundación de los municipios es perceptible una intencionalidad del gobierno central para poner en marcha sus intereses. También tratamos de ir determinando si cada municipio realmente es una unidad cultural "como señaló en algún momento la antropología guatemalteca"; si realmente coincide esa unidad cultural con una expresión de tipo étnico y si entonces tendríamos 330 etnias, pero nos queda claro que no es posible en absoluto decir que el municipio es una etnia; no podríamos equivocar una unidad cultural con una etnia porque hay costumbres muy concretas y comunidades muy concretas dentro de lo que sería una unidad cultural. Por ejemplo en San Juan La Laguna encontramos un pueblo donde se hablan tres lenguas pero es una unidad cultural; la gente de San Juan La Laguna tiene mucha identidad entre sí y se diferencia de los de Santiago Atitlán, o sea que para nosotros es una unidad cultural mas no una unidad étnica. En conclusión, el despertar del poder local en el año 1987 como que coincide con la inyección del 8%; como que el gobierno municipal tiene que estar basado realmente en un sustento de tipo económico.

Carlos Orantes Troccoli pregunta desde otro nivel de abstracción

Dentro de estas comunidades hay un concepto bastante interesante y es el concepto de pueblo que ellos tienen. A veces es un concepto no de simple identificación, sino que de diferenciación y de relación a la población vecina. Con esto del 8% se revela la percepción del poder local sobre lo que es el municipio. Por ejemplo, obras conocidas como el adoquinado de calles. Adoquinan las calles principales del "pueblo", entendido como la cabecera municipal, pero no las de las aldeas o caseríos que son parte

integrante de ese municipio. Uno encuentra que en esto no es simplemente adoquinar lo que es la cabecera del municipio, sino que hay también un afirmar la diferencia entre los que somos aquí "la gente del pueblo" y aquellos otros. Hay dentro del mismo municipio, una relativa discrimiación. ¿Qué han encontrado ustedes sobre eso?

Responde Zaira Cabrera

Yo diría que no se adoquinan las calles del pueblo sino las calles de los líderes del pueblo. Las calles de un barrio son de tierra y las únicas adoquinadas son donde está el Alcalde. En Santa Cruz del Quiché, donde vive el Alcalde, hay una bomba para agua; la gente de ese barrio no tiene agua pero el señor Alcalde tiene una bomba y un gran depósito. Entonces el 8% en su mayoría se ha personificado. Los Alcaldes, Tesoreros y las otras personas que tienen que ver con el 8%, ya han hecho casa, adoquinado sus calles y construido depósitos de agua; ahora se compran vehículos (no para la corporación municipal), computadoras.

Un único caso que tuvimos en el país fue San Antonio Palopó donde se hizo un Seminario al cual asistieron los líderes de la comunidad para discutir cuáles eran las necesidades, y perfectamente las jerarquizaron (primero salud, después educación, luego las demás). Sin embargo el señor Alcalde como a los dos o tres meses de haber iniciado su período, compró un vehículo Datsun y la gente no sabía si era de la municipalidad o del Alcalde. Al pedirle cuentas él dijo que no era de la municipalidad sino de él. Podemos afirmar que la aplicación del 8% ha beneficiado bastante a estos personajes: Alcalde, Tesorero, Secretario, algunos Síndicos y Concejales; también a los ingenieros individuales y a las constructoras particulares, porque se adoquinaron las calles y hay todo un transfondo en quiénes son los dueños de las fábricas de adoquín. Encontramos a varios diputados, a varios ministros, y constructoras. Los ingenieros particulares llegaron a comercializar. No se trataba de competencia de un pueblo con otro, sino de comercialización del "paquetito", del proyecto.

En el contorno del lago,(*) todas las municipalidades tiene edificios (o como ellos los llaman: "palacios municipales") nuevos,

(*) **Nota del Editor:** Atitlán.

carísimos, excepto el de San Marcos de La Laguna que costó Q88,000.00, barato y muy bonito. El resto es carísimo porque lo hicieron constructoras individuales (generalmente una) pero en San Marcos la corporación municipal se opuso a la contratación de ingenieros o constructoras arguyendo que en el pueblo había buenos maestros de obra y albañiles y así fue como construyeron ellos mismos su edificio que es por eso el más barato. El adoquín implica cosas similares pues ya se sabe públicamente quiénes son los dueños de una cantidad de fábricas de adoquines, cómo se empezaron a distribuir y por qué. ¿Se adoquinaron las calles porque esa era la prioridad número uno?

A manera de réplica, Mario Aníbal González

Me agrada mucho que se haya planteado este tema porque yo dirijo el programa PADAM (Programa de Apoyo al Desarrollo de Administración Municipal) manejado por FLACSO con financiamiento español y que tiene por objetivo corregir una de las cuestiones que se señalaron. No es cierto que el poder municipal radique fundamentalmente en el Tesorero y el Alcalde porque lo que representa la alcaldía en los pueblos es muy importante; los Alcaldes sí ejercen poder pero hay que diferenciarlo de lo que es la función propiamente administrativa, ejercida en cualquier lugar por los Secretarios, los Tesoreros y todo un equipo de oficiales. Aun en la dictadura de Ubico, cuando se impusieron las Intendencias municipales, los Intendentes ejercían un poder que era casi la transferencia del poder de los Jefes Políticos que constituían los verdaderos representantes del Ejecutivo. Con el movimiento revolucionario de 1944, se le devuelve a la municipalidad su autonomía y el poder de los Alcaldes llega a ser un poder de otra magnitud, pues ya no son autoridades nombradas por el Ministro de Gobernación, por el Jefe Político o por el Presidente de la República.

Por lo tanto, yo no comparto el criterio de que el 8% esté dándole origen al poder del municipio porque incluso los Secretarios y los Tesoreros ya han ejercido ese poder mucho antes del 8%. Lo que sí es cierto es que los Tesoreros y los Secretarios se han convertido en verdaderos gerentes de la administración municipal; para corregir eso estamos preparando cursos de formación precisamente para los Tesoreros y oficiales de tesorería para darle otra dimensión al municipio. El 8% no hay que verlo como un mal; es de las pocas cosas que en la Constitución hay positivas, que

deben retomarse, pues aquí había municipalidades que tenían un ingreso al año de 1,000 ó 1,200 quetzales, y de repente en el año 1987 reciben 300,000 ó 400,000 quetzales de ingreso, lo que les da una gran posibilidad de poder realizar actividades. Se da realmente un proceso de redistribución de ingresos hacia el interior del país y de descentralización en forma real porque 8% de un presupuesto de unos 3,000 mil millones de quetzales representa 240 millones que se redistribuyen en el interior del país y permiten que realmente se genere otro tipo de desarrollo en un país que está caracterizado por una altísima concentración de todo el gasto público. Aunque sea obras como las señaladas (en las cuales yo no discuto que ha habido corrupción) pero se han realizado; el nivel de realización de las obras del 8% está alrededor del 80%, mientras el Gobierno central no ha podido realizar ni siquiera el 10% de la obra programada.

El que las municipalidades se encuentren en esta situación de que no saben cómo manejar el 8%, es por la sencilla razón de que los niveles educacionales son bajísimos, que manejar proyectos de introducción de agua, luz, drenajes, etc., no puede estar en manos de gente que la mayor parte de las veces tuvo un nivel educativo no mayor del 4o. y 5o. años de primaria; entonces ahí es donde desafortunadamente entra el papel de los Tesoreros y los Secretarios.

En el poder municipal se da un poder nominal y poder real; lo real queda en personas ladinas que en su mayoría no son de la localidad, y así encontramos Tesoreros de Huehuetenango en Sololá, de San Marcos en Zacapa (por algo será esta movilización de Tesoreros y Secretarios). Por ejemplo, cuando llegamos a Zacualpa en El Quiché, tuvimos una serie de vivencias y experiencias con el Concejo Municipal, conociendo los libros de contabilidad y el informe que han hecho con el 8%, todo muy en orden, pero en realidad se le estaba iniciando el juicio al señor Alcalde porque con una constructora particular de ingenieros había "hecho" una escuela que no existe.

Además hay una visión distinta prevista dentro de la Constitución como es la posibilidad de establecer asociaciones dentro de las municipalidades para poder realizar actividades de tipo empresarial, y tener la posibilidad de realizar lo que se hace en otras partes, por ejemplo en Europa donde es común la mancomunidad de intereses en las municipalidades, lo cual baja costos, liga a las municipalidades y permite el desarrollo de proyectos más amplios.

Para tocar la cuestión étnica en este tema, menciono que hemos recibido a través de seminarios un requerimiento —no de que cada municipio se identifique como un grupo étnico— sino un requerimiento de que se busque un proceso de regionalización en el país; ya existe una regionalización pero está mal hecha, sin los criterios científicos necesarios. Hay que regionalizar el país etendiendo los intereses y la presencia de los diversos grupos étnicos, porque ellos nos han planteado muchas veces que regiones con una identidad étnica (por ejemplo kaqchikeles) quedaron fraccionados y a la inversa, en una región quedaron mames de un lado, k'iche's de otro, kaqchikeles por aquí y tzutuhiles del otro lado. Entonces se debe retomar la idea de regionalizar respetando las regiones étnicas y se lo hemos planteado a las municipalidades para que no lo vean como un fraccionamiento de los municipios sino como un replanteamiento de las regiones respetando las respectivas jurisdicciones municipales.

El 8% es positivo, debiéramos verlo como la posibilidad para el municipio de fortalecerse, lo que es necesario desde el momento que el municipio es el lugar en donde la autoridad tiene más contacto con la población y puede, en consecuencia, fortalecer el proceso de democratización de este país. Insisto, ello a través del fortalecimiento del municipio.

Zaira Cabrera aclara el juicio anterior, diciendo que

En ningún momento la intencionalidad de la exposición ni del estudio ha sido el considerar el 8% nefasto, todo lo contrario. Comencé diciendo que llamamos a esa inyección económica, el "Despertar del Poder Municipal". Sé que una municipalidad que tenía 15,000 quetzales al año, con el 8% ahora tiene 363,000; para una municipalidad de El Quiché cuyo ingreso fundamental provenía de la tala de árboles, el 8% viene por lo menos a evitar que sigan deforestando la zona esa de ese municipio.

Más argumentos a la discusión por parte de Alfonso Porres

Creo que no es que sea malo lo del 8% de las municipalidades; el problema está en lanzar una supuesta capitalización de las comunidades en un proyecto concreto y la gente empieza a hacer precisamente infraestructura (poner paredes a los cementerios en donde los muertos no se van a salir y en donde nadie desea entrar)

o incluso a hacer vallas; hay municipalidades que ya tenían cierta infraestructura montada en drenajes y agua; entonces se le ocurre a alguien montar una gran cantidad de contadores para controlar el agua que la gente no va a pagar. De manera que lo defectuoso es la concepción de la utilidad del 8% porque los Alcaldes también tienen participación; los vocales de la Alcaldía muchas veces entraban a votar en contra o en pro de un proyecto, cuando había sectores dentro del mismo municipio que se oponían.

Desde mi punto de vista, incrementar o no el 8% no va a desarrollar mayor cosa porque va a estar siempre dentro del sector de comercialización, elaborando infraestructura y el dinero va a servir para el comerciante y para la autoridad municipal. Si no hay un proyecto económico realista y bien planteado surgirán problemas como el de un comité cívico donde ciertos sindicalistas proponían la idea de montar fábricas de tejidos, cuando la verdad era que la gente de allí no tenían ningún conocimiento ni "cultura económica" con respecto a eso, ni siquiera conocía los canales de comercialización. Se ha derribado edificios municipales para construir otros nuevos, pero el beneficio real para la comunidad va a ser muy relativo. La corrupción va a continuar con ese 8% porque no hay un proyecto económico concreto.

Mario Aníbal González

Hay un buen instrumento de planificación que podemos manejar, pero que no lo hemos estado utilizando: la estructura del Consejo Nacional, de los consejos regionales, de los consejos departamentales, permite que por primera vez constitucionalmente, la municipalidades y los Alcaldes indígenas que lleguen, tengan un gran poder; para poner por caso: al quedar estructurado el Consejo Departamental de Quetzaltenango va a estar presente la representación de 23 municipios contra la representación de una persona del sector empresarial, una del sector sindical, una del sector de cooperativas y una del sector de comerciantes. En esa institución las municipalidades tienen gran poder para impulsar proyectos y por eso nosotros estamos interesados en formar a los Alcaldes, a los Consejos, a los Tesoreros y a los Secretarios para que se den cuenta que sí se puede aprovechar un instrumento constitucional como es la regionalización, como es la creación de estos consejos.

Por eso el CACIF se opuso fuertemente a la creación de los Consejos locales y propuso hasta la supresión de los Consejos

Municipales, porque vio que el poder en este país se va a distribuir mediante la organización; porque todas las ONG's de los comités de vecinos, a través de los diversos Consejos tienen representación y pueden influir en las municipalidades, las que deben darse cuenta del poder que tienen dentro del Consejo de Desarrollo Departamental, que es donde se deben planificar las obras. Lo que ocurrió es que el 8% "les cayó del cielo", y los primeros Alcaldes no sabían qué hacer.

Zaira Cabrera respondiendo a la pregunta de Germán Piedrasanta: "Un grupo étnico se puede definir en diferentes niveles: de municipio, de área lingüística, a nivel dicotómico indígena-ladino. ¿Qué criterio manejaron ustedes para definir grupo étnico?"

Queremos llegar a un concepto exacto de grupo étnico y nos ha servido toda la polémica que hay sobre él. Lo que más se ha usado es lo relativo a la lengua y algunas características específicas como trajes típicos y algunas costumbres dentro de ellas, pero no logramos determinar un concepto propio sobre ello. Nosotros trabajamos más la unidad y determinamos al municipio como una unidad cultural, no como una etnia. Nuestro punto de partida es el municipio y lo que hay dentro de él, unidad cultural pero no etnia.

Basándonos en todos los conceptos que se han vertido dentro de la polémica en Guatemala, no nos satisface el criterio territorial porque realmente no sabemos dónde determinar la frontera del k'iche' con el kaqchikel, sobre todo con las migraciones, con este vaivén histórico de la población guatemalteca. Al igual que el territorio, la lengua no es un criterio satisfactorio porque de lo contrario, en San Juan Ostuncalco, donde se habla tres lenguas, habría tres etnias.

Eso sería para la polémica; en nuestro estudio sólo decimos que el municipio es una unidad cultural, no una etnia. Pero nosotros no lo vamos a determinar, como no lo determina la polémica étnica en la discusión guatemalteca.

Interviene Andrés Medina en abono a los criterios para definir etnia

Ya se han tocado ahora los elementos de una polémica y discusión que se inició en los cuarentas. Cuando habla de Chiapas, Aguirre Beltrán trata de identificar comunidad con grupo étnico y comunidad con municipio, pero como se vio posteriormente, se encontrará que hay municipios que tienen varias comunidades. Lo

político es lo que va a dar una pista sobre lo que es importante. Hay municipios que tienen su cabecera y hay comunidades de origen colonial que tienen como núcleo básico un sistema de cargos y un territorio bien definido; conforme se analizan más los datos, se encuentra que el criterio lingüístico no es útil, es simplemente un elemento pero no puede ser definitorio.

Pienso que habría que preguntarse si el concepto de grupo étnico es útil en el análisis antropológico; se ha manejado a nivel político, en donde suena bien "los grupos étnicos", "la reivindicación de los grupos étnicos", pero a nivel de realidad social y cultural aparecen otros problemas mucho más complejos. Luis Vásquez, que trabaja en Michoacán, ha llegado a plantear que grupo étnico es aquel organismo político que asume una identidad apoyada en la concepción prehispánica, y la lengua inclusive, pero es porque se "asume" activamente, no porque se hable, porque se vista o porque se tengan ciertas características. Yo pondría en duda la utilidad del concepto de grupo étnico; entonces afinemos los criterios a manejar que hasta ahora son muy diversos, la mayor parte de veces contradictorios. La única unidad que existe está a nivel del discurso y no de la información social, cultural, económica o política.

A la pregunta "¿Cuál es el contenido de unidad cultural que manejaron ustedes?", Zaira Cabrera responde que

Rastreamos la historia de cada uno de los municipios investigados, para detectar un pasado común donde encontramos que el poder municipal ha servido de centro administrativo jurídico de este conglomerado social con sus costumbres, sus santos, sus cofradías y sus formas de enamoramiento. Uno de los elementos más fuertes es lo religioso para la identidad: **"en el otro municipio está otro santo y otra feria titular"** (que es lo que más sobresale). Se presentan algunos patrones de otro tipo de poder, por ejemplo, poderes no normativos pero sí existentes, como los dos tipos de poderes que son reales en Nahualá: uno, el administrativo, contable, jurídico y el otro que es el poder real.

Y no solamente la religión católica sino que en estos días también sectas fundamentalistas, iglesias evangélicas y también otros elementos muy específicos como Maximón en Santiago Atitlán, lo que sirve para bien y para mal, esa unificación, esa mezcla del pensamiento cristiano con el pensamiento no cristiano y anterior de la colonia, etc. Entonces todos esos elementos nos han permitido

determinar cuáles son los rasgos de una unidad cultural, lo específico de un municipio que no lo tiene el otro. Estos elementos como que resaltan más en nuestra realidad porque aquel poder que siempre existió en una forma nominal, no era real por no tener la base económica de estos tres últimos años.

Marcela Lagarde.

La exposición anterior fue importantísima porque esa dimensión del poder es fundamental. Ante esa confusión de que si el municipio es una unidad cultural o si es una unidad étnica, o dónde empieza una cosa y dónde acaba la otra, veo que el problema es que siempre queremos pensar con categorías totalizadoras y que nos remitan a pensar y agotar la realidad desde una sola perspectiva.

Me parece de mucha utilidad una categoría de Gramsci que es la de "círculos particulares", la cual remite a las múltiples adscripciones de todos los sujetos sociales y de la diversidad de los espacios y de las relaciones socioculturales y políticas. Entonces, un solo pueblecito es cabecera municipal pero también puede ser el lugar sagrado de un grupo, y también puede ser el espacio innombrable de otro pueblo porque allí pasó algo terrible, puede ser muchas cosas; ése es un espacio histórico que pertenece a múltiples círculos particulares, pero los sujetos sociales también pertenecemos a múltiples círculos particulares.

Gran error es atribuir a las personas el ser nada más miembros de grupos étnicos, parecería que nacemos y morimos en una corporación; también somos ciudadanos, vistos desde otro sitio y desde otra adscripción, y también somos niños, o jóvenes, o mujeres, o munícipes, o ediles, o chamanes, y entonces tenemos múltiples adscripciones. Me parece que para abordar la discusión de los poderes locales, se habla aquí de una dimensión de lo cotidiano; tendríamos que pensar esta múltiple definición y múltiple circunscripción de todos y entonces podríamos tener realidades mucho más complejas, a lo mejor más oníricas, a lo mejor más pesadilla, pero tal vez más próximas a la realidad.

Z. Cabrera comenta a M. Lagarde:

Yo estoy de acuerdo con eso; lo que pasa es que en esa gama de relaciones sociales, ya sean étnicas, deportivas, culturales, etc.,

que se pueden encontrar en un espacio determinado, hay elementos dominantes. Por ejemplo, en el poder local de algunas complejidades, encontramos un poder local nominal y un poder real que no está precisamente en el nominal, como es el caso de Nahualá donde hay un poder paralelo. Dentro de esa gama de interconexiones de las relaciones sociales múltiples, aparece algo como dominante.

En uno de estos pueblos donde hay paralelismo de poder se iba a adoquinar; un consejo de ancianos se opuso a adoquinar, y para fortalecer la posición de los ancianos, se realizaron rezos en una colina, fueron con Maximón algunos zajorines, para decir "no" al adoquinamiento, en tanto que nosotros sabíamos que el proyecto de adoquinamiento venía del poder administrativo, jurídico y legal de esa municipalidad; pero fue frenado y no se adoquinó.

Entonces dentro de todas esas redes, pienso que hay determinado momento en el que uno puede decir que lo étnico no existe, pero a nivel categorial de abstracción sí existe porque el abuso en ciertos momentos de las ciencias sociales, al utilizar una gran cantidad de conceptos, se encuentra que cada quien va creando los suyos, pero en la operacionalidad, necesitamos llamar de alguna forma a esos elementos hegemónicos.

Andrés Medina cierra la discusión con aportaciones desde el micronivel en relación con diversas formas de poder.

Con respecto al tema, permítaseme hacer una breve reflexión sobre algunas cuestiones vinculadas con el poder a nivel local. Conviene referir una anécdota reciente: en una reunión de sociólogos y antropólogos, un sociólogo que ha participado activamente en movimientos campesinos a nivel nacional planteaba que por una época en que hubo un gran auge en el movimiento campesino independiente, los sociólogos y antropólogos que estaban cerca de la situación creían que era inminente un gran movimiento radical, pero de repente, de la noche a la mañana, comenzaron a desmoronarse los movimientos y los científicos sin entender la razón de este cambio tan drástico. Ocurrió entonces que si bien podían entender los grandes procesos en el marco político nacional, había poco conocimiento del poder a nivel local, al nivel de la comunidad, a nivel de los pequeños grupos. Entonces no se entendía cuál era la lógica que había en este nivel, lo que les impedía reconocer las bases en que se sustentaban estos grandes movimientos coyunturales.

Lo anterior me lleva a reflexionar acerca de cuánto en realidad conocemos etnográficamente sobre las formas de poder y cómo éste se expresa en las comunidades agrarias indígenas de México, reflexión que puede extenderse a toda Mesoamérica. En general ha habido una tendencia a verlo exteriormente, por su articulación con la región o con el nivel nacional, pero ha habido poco esfuerzo por entender cuáles son las particularidades del poder dentro de la comunidad. Para esto, el estudio de las cofradías, del sistema de cargos ha aportado algunos elementos.

Es importante destacar uno de los trabajos más interesantes hecho en los cuarentas por Alfonso Villa Rojas quien señala cómo en algunas comunidades de Chiapas se expresa el poder en lo que él llama el "calpul": las estructuras de barrio; junto a la cofradía está el gobierno de los ancianos que tiene estructura muy especial y el papel central del parentesco en las estructuras globales, cómo el que ocupa cargos dirigentes en la estructura de ancianos tiene una capacidad de control a partir de experiencias de carácter onírico. Aquí aparece una serie de elementos muy ricos que no han sido investigados.

Un trabajo posterior hecho en 1970 en una comunidad tzendal mostró cómo un pueblo aparentemente ya ladinizado que no hablaba el tzendal se seguía rigiendo a nivel de los barrios por esta relación entre un dirigente curandero y un barrio a partir de la interpretación de los sueños de las personas que tenían conflicto o que tenían algo que consultar a este curandero. E. Hermitte, lo que hizo fue entrevistar a una buena parte de estos curanderos y encontró que había toda una estructura simbólica extremadamente compleja que regía la vida de los barrios y que si a nivel de la lengua no aparecía ninguna expresión o muy poca de lo indígena, a nivel de control social dentro del barrio era bastante fuerte y efectiva en la vida cotidiana de la comunidad. Este tipo de trabajos ha sido descuidado y posteriormente lo han abordado más bien etnohistoriadores. Alfredo López Austin, manejando el concepto del cuerpo entre los antiguos mexicanos, vuelve a plantearse el problema del nahualismo que es esta relación sueño-control social y encuentra que la concepción del cuerpo remite a una concepción del cosmos, cómo las estructuras políticas articulan estos dos polos (cosmos y cuerpo humano), cómo esto da coherencia a una particular configuración política e inclusive el entender el cuerpo como teniendo tres centros con diferentes cualidades emotivo- intelectuales que se van a expresar en los sistemas políticos que encuentran los españoles en el siglo XVI. Cuando los españoles van a Xochimilco encuentran

que tiene una estructura triple con diferentes facultades cada una de ellas, lo cual dificultaba instalar un control político a partir de un centro dada esta concepción tripartita.

De esta manera se hace una crítica bastante rica y sugerente a partir de entender cómo se articulan fenómenos como la interpretación de los sueños, el control social y el parentesco, señalándose cómo es necesario articular buena parte de la información etnográfica a este tipo de situaciones que conocemos muy poco. Otro camino para entender la estructura local de poder es el conocimiento del derecho consuetudinario, entender los criterios de los juicios a nivel de las comunidades, la manera en que se deciden estos juicios y, sobre todo, cuáles son las normas que los rigen. Aquí aparece nuevamente una exigencia de remitirnos a la cosmovisión, la concepción estructurada de tiempo y espacio que no sólo se expresa en la narración y en los mitos, sino en buena parte en el ritual. Estos son elementos que nos conducen a entender lo más nuclear de las comunidades y de lo étnico.

D) ACERCA DE IGLESIAS, RECLUTAMIENTO Y ETNICIDAD

Luis Samandú toca otro aspecto político como es el de la acción de iglesias cristianas de diverso tipo sobre los indígenas, lo que implica las formas de articulación entre el cristianismo dominante y la cosmovisión de los mayas.

No trabajo específicamente el tema de religión y etnicidad; nosotros en el CSUCA (Confederación Universitaria Centroamericana que coordina a las universidades estatales de Centro América) hace algunos años, al inicio de los ochentas, comenzamos un trabajo en el terreno de la sociología de la religión cuando en El Salvador, Nicaragua y Guatemala la presencia de los cristianos en los procesos políticos era algo que provocaba la sorpresa de los círculos académicos políticos por la concepción prevaleciente que existía de religión: un aparato ideológico que está manteniendo pero nunca cambiando o contribuyendo a cambiar.

Con ello se comenzó un trabajo sobre la comunidad de base en Centroamérica, del cual ha salido una serie de publicaciones donde se trata de analizar cómo era posible que la religión contribuyera a la organización y toma de conciencia en los sectores populares.

Posteriormente se hizo un trabajo sobre las sectas fundamentalistas (nosotros preferimos hablar del pentecostalismo que es la expresión de mayor impacto en la región; "secta" es un término que lo único que hace es confundir y crear todavía más parias de los que hay en la historia); el estudio del pentecostalismo nos llevó a analizar en toda la región cómo era posible que dentro de los mismos sectores populares hubiera al mismo tiempo dos expresiones religiosas de signos tan contrapuestos: unas tratando de cambiar un orden ya establecido y otras conservándolo. Por último llegamos al "sótano" de todo esto que es el mundo de la religiosidad popular y la mentalidad populares subyacentes, sótano al que nunca pudimos entrar por problemas de financiamiento; se han hecho algunos intentos, por ejemplo por parte de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos, pero en el resto de la región no pudimos llevarlo a cabo. Es dentro de ese marco de preocupaciones que yo he trabajado en los países de la región pero con mayor énfasis aquí en Guatemala.

Con base en los materiales recogidos en la investigación es que hemos avanzado en el camino de buscar cuáles son los distintos tipos de articulación que se encuentran entre el cristianismo como la religión dominante y los distintos grupos étnicos de la región. Concretamente hemos trabajado con los cunas en Panamá, con los miskitos en Nicaragua, menos en Honduras; hemos trabajado bibliografías sobre los garífunas, también sobre los bribrís y guaymíes en Costa Rica. Son más que nada intercambios que hemos estado haciendo en procura con gente de distintos lugares de la región; todavía no hay un equipo en estos momentos que esté trabajando en forma sistemática. Entonces lo que expondré va a ser más que nada una reflexión en voz alta con ustedes y un intercambio que espero aporte a lo que hemos venido haciendo.(*)

La sola mención del término cristianismo evoca en círculos académicos y políticos los episodios más vituperables de la conquista: la destrucción de sociedades y culturas indígenas donde la Iglesia Católica jugó un papel determinante. El cristianismo, sea como sea, en cinco siglos ha quedado incrustrado dentro de la población indígena como en otros sectores socioculturales de la

---

(*) **Nota del Expositor:** Algo personal que quería mencionar: una persona con la cual conversé mucho acerca de esta temática y que había sido invitada para este evento era el padre Edgar Valenzuela que murió el mes pasado en forma trágica en un volcán de la región. El estaba muy preocupado en esta problemática, como cura católico desde una perspectiva de cambio aquí en la Diócesis de Quetzaltenango. Entonces nada más quería decir que él había estado en ésto, sólo para recordar un poco su presencia.

población guatemalteca; uno va a cualquier comunidad y se encuentra la Iglesia Católica y dentro de ésta, varias expresiones distintas, como la Acción Católica que es muy diferente a los Delegados de la Palabra; las cofradías y hermandades jugando en una "tierra de nadie" a veces metidos un poco dentro de la Iglesia Católica y con "una pata afuera". Por otra parte, encontramos expresiones del protestantismo histórico como los presbiterianos, en cierto modo la Misión Centroamericana, los nazarenos (que pueden ser considerados en Guatemala dentro del protestantismo histórico), distintos tipos de iglesias pentecostales y otras iglesias paracristianas como Los Testigos de Jehová y los mormones.

Entonces la pregunta que procede es: ¿podemos seguir pensando nosotros al cristianismo como algo exógeno a la cultura, a la identidad étnica de Guatemala? Con tanta diversidad, ¿es correcto seguir pensando al cristianismo como solamente una fuente de alienación y destrucción de los grupos étnicos en la región? Pero más importante es cómo contribuir desde nuestra perspectiva al problema de las identidades de los pueblos mayas del siglo XXI, viendo tanta gama de corrientes en el campo católico y el protestante; por ejemplo, los Delegados de la Palabra constituyen una corriente crítica de tipo progresista que tiene un planteo de cambio y eso facilitaría la tarea. Pero me parece que estamos parcializando la realidad porque tomar lo que, según nuestros intereses, sería lo más conveniente, cuando la realidad nos está diciendo otra cosa.

Pienso que hay que tomar todas las expresiones, hasta las más espurias, que están presentes en las comunidades indígenas de Guatemala. Nosotros creemos que cuando hablamos de cristianismo nos estamos refiriendo a una religión y a una cultura, pero nos estamos refiriendo a iglesias, sectas, oratorios, partidos políticos, movimientos sindicales, centros de educación; nos estamos refiriendo a leyes, códigos éticos, patrones de conducta, etc. Nosotros creemos que el cristianismo ha entrado a las comunidades indígenas por el cura y el pastor, cuando en realidad también lo ha hecho por la cultura dominante de un sector social que les impone su regla civilizatoria. Las naciones centroamericanas (y lo podemos ver en las Constituciones jurídicas, unas más, otras menos), dictan una determinada pertenencia al catolicismo, algunas de forma mucho más liberal que otras.

En un título de tierras kaqchikel del siglo XVI(*) aparecen como tres "actos" de un mismo drama. En el primero el conquistador

(*) **Nota del Editor:** De acuerdo con el expositor, recogido en: Adrián Recinos, "Crónicas Indígenas de Guatemala". Guatemala, 1984.

exige a quienes habitaban estas tierras desde tiempos inmemoriales, que fijen los límites de su propiedad para poder él apropiarse del resto, pero la propiedad de la tierra se legitima si sus dueños ancestrales incorporan su memoria histórica, su sangre y sus dioses en la historia sagrada del conquistador. Después viene una versión resumida y popular del Génesis, libro con el que se abre la Biblia y que narra la historia del "pueblo elegido" por el dios cristiano, el cual nos presenta al descabezamiento de la identidad kaqchikel, la alienación de los ancestros. El segundo "acto" es cuando los ancestros han cruzado el mar y leemos que aparecen chirimías, flautas, pitos y trompetas, todos llamados con nombres desconocidos en la Biblia, y acontecimientos de este lado del mar, es decir, se introducen elementos autóctonos que tratan de ser coherentes con esta historia ajena. Como en último "acto" de este devenir histórico encontramos al noble indígena ya bautizado "por la gracia de Dios con el nombre de Pedro" y aparecen también dos frailes, expresión de la institución católica, confirmando el nacimiento de esta sincrética identidad, punto final de un viaje que comenzó hace cinco mil años en Babilonia y que termina en el siglo XVI en Tecpán.

Es interesante que el elemento de la identidad se incorpore en la historia sagrada del invasor como forma de legitimar la pérdida de parte de sus tierras. Después la historia incorpora los elementos kaqchikeles y luego encontramos una especie de síntesis donde se pierden los nombres originales en los nombres cristianos. En este contexto quiero citarles algo que dijo Desmond Tutu hace muy poco, y que es interesante porque como todos saben, él es un arzobispo negro de Sud-Africa que tiene mucho renombre en los últimos años.(*) Desmond Tutu dice: "Acá llegaron y nos evangelizaron, nosotros teníamos las tierras y ellos trajeron la Biblia y nos dijeron: cierra los ojos hijo y reza y nosotros cerramos los ojos y rezamos y cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos la Biblia y ellos tenían la tierra". Dicho de otra manera es la misma realidad que este documento de tierras porque la conquista además de una empresa económica y militar, fue también una empresa identificadora del otro. Con esto me refiero al libro de Todorov(**), el descubrimiento del otro que presenta muy bien cómo Colón a través de sus cartas ve lo que va descubriendo con los lentes del

---

(*) **Nota del Editor:** Premio Nóbel de la Paz, 1984.

(**) **Nota del Editor:** "La Conquista de América: El problema del otro", de Tzvetan Todorov.

catolicismo, de los mitos y la leyenda popular que circulaba en la Europa medieval.

Son construcciones que hacía Colón que no son alucinaciones solamente, sino el esfuerzo del almirante por ubicar lo que está contando, identificar todo eso y Colón lo hace concretamente con las islas que va descubriendo y con determinado orden muy claro que, según plantea Todorov, es Dios, la Virgen, el rey, la reina, los herederos reales. Colón no desconocía que las islas tenían nombre pero que era necesario ponerle otro nombre para situar esa realidad en el orden conocido, en el orden desde el cual él provenía. Era lo mismo que hacía un fraile, campeón de los bautismos pues dicen que llegó a bautizar 1,500 personas en un día, y que opinaba que poner nombre era ordenar esta realidad de otra manera. En este sentido nosotros creemos que el Conquistador no fue una mera ave de rapiña, fue también un reordenador de lo desconocido en una "misión civilizatoria".

La tarea civilizatoria nunca estará acabada, siempre será silenciosamente impugnada; los símbolos serán absorbidos y resignificados, el "paganismo" que se pretendía enterrar reaparecerá por todas partes y hoy los pentecostales, después de cinco siglos, siguen atacando el "paganismo". En esta relación conflictiva es que los grupos indígenas han construido, adaptado y reformulado identidades con elementos propios y ajenos produciéndose resultados que para el observador externo a veces parecen como algo espurio pero que desconocen cómo lo experimentan los mismos actores.

Sobre identidad étnica no voy a traer ninguna "luz en las tinieblas" pero sí quiero dejar explícito cómo me he manejado con respecto a la articulación entre cristianismo en su expresión estrictamente religiosa y la cosmovisión de culturas autóctonas y ver como tendríamos que manejar lo que es identidad y religión. En este sentido las interrogantes surgieron en el trabajo sobre los pentecostales en el año 1987 cuando uno venía con la idea de que las sectas estaban destruyendo las bases de las culturas étnicas en Guatemala, pero después de haber estado en distintas aldeas, participando de sus cultos y teniendo que hacer ayuno de cigarrillo y alcohol, vemos que los fines de las diversas denominaciones pentecostales, del protestantismo histórico y las misiones de fe, insistían en considerarse "naturales" o q'eqchi's o k'iche's; siempre aparecían dos o tres criterios de pertenencia: el lenguaje, el del corte de las mujeres y las costumbres (aceptadas dentro de la visión del

mundo evangélico) aún aceptadas como el pedido de la mano de una novia, la educación de los hijos y todo lo que hubiera sido a nivel familiar. Esas costumbres eran también un criterio de referencia.

Entonces, a pesar de lo mucho que separaba a estos pentecostales de otros hermanos de su etnia, había al menos un sustrato que les permitía identificarse como procedentes de algo común, algo que los identificaba, que hacía posible que pudieran hablar de un "nosotros", más o menos vago pero un "nosotros". En este sentido es el planteo de Cabarrús sobre los q'eqchi's en 1973-74(*) cuando habla de una plataforma "connatural" integrada por el lenguaje, "raza" e historia que da un aire de familia en el grupo que tal vez no ha pasado por el tamiz de la conciencia sino que ha sido desde la socialización más temprana.

Son vínculos muy sumergidos y que van mucho más allá de algunos trazos culturales y que pareciera que dan continuidad a pesar de los cortes provocados por las iglesias, partidos políticos, etc. Permanece allí una continuidad en el cambio, pero hay un factor, el lenguaje como elemento muy importante de la identidad; las identidades se forman comunicándose en la interacción social y allí es donde están las representaciones y el lenguaje, no sólo el verbal sino una serie de lenguajes incorporados que nos sirven para comunicarnos, para decirle al otro quiénes somos y para ubicar al otro en nuestro horizonte y sobre todo aquéllos con los cuales interactuamos.

Y también la dominación tiene elementos comunicativos, no se puede dominar sin comunicarse. En todo este proceso, lo que está en el centro es asignación de significados a modos específicos de ser y de actuar en el mundo. Los estereotipos, la asignación de significado a determinadas formas de actuar del otro y de nosotros mismos, definiendo estilos de vida que caracterizan a colectivos humanos, son elemento central en la construcción, destrucción, reformulación de identidades y en ese sentido este proceso necesita de arsenales simbólicos con que construir esas representaciones, esos elementos significativos. La religión es uno de ellos; no es el único, pero es uno de ellos y en ese sentido nosotros vemos que la religión, en cuanto que conjuntos estructurados, creencias y prácticas comunes de un grupo social que condicionan su visión del mundo y su comportamiento social, contribuye a generar grados más o menos profundos de identidades dentro de los creyentes.

(*) Nota del Editor: En su obra "La Cosmovisión k'ekchí en proceso de cambio". San Salvador, 1979.

Es importante cuando hablamos de religión tener en cuenta dos cosas: que es incorrecto circunscribirla al plano de categorías teóricas, abstractas porque ninguna religión actúa como religión; actúa socialmente, se sitúa en contextos sociales históricos muy concretos; tenemos que hablar de religiones en particular, no son entidades independientes de la historia, de lo social y cultural. Las prácticas de una religión en la sociedad van a estar condicionadas por la manera en que los hombres organizan su convivencia social para reproducir y producir su condición material de vida, lo cual va a condicionar y a poner límites dentro de los cuales esa práctica se va a poder desarrollar. Pero a su vez, las prácticas religiosas van a actuar sobre la conciencia de los creyentes, pero no para que quede en la conciencia sino para que la actuación de los creyentes influya e incida en el contexto y en los conflictos sociales.

Ese movimiento que caracteriza a cualquier religión, tiene tres elementos que es necesario tener en cuenta para las identidades: el terreno de lo simbólico, el terreno de las prácticas, y el terreno de lo institucional. Lo que los creyentes comparten no es sólo un mensaje revelado, asimilado racionalmente (y que no es un puro discurso) sino que comparten una determinada presencia del mundo contenido en sus estados anímicos. Los símbolos religiosos, como las construcciones míticas, no son para pensar sino para actuar en el mundo, impelen a un tipo de acción, a un tipo de gesto frente a la divinidad y frente a los otros y alrededor de este núcleo simbólico compartido se desarrollan las relaciones familiares profundas expresadas en los términos "hermano" o "hermano"; a un conocido lo llamo "hermano", los pentecostales se llaman "hermanos".

Ese vínculo que desarrollan los creyentes a nivel de lo simbólico se manifiesta en prácticas objetivas observables con un carácter simbólico muy grande también, sean ritos religiosos, sean prácticas sociales determinadas; se trata de acciones o gestos producidos en una normatividad que emana del mensaje religioso fundamental para los creyentes, habrá espacios y tiempos sagrados, habrá comportamientos esperados y comportamientos prohibidos, habrá gestos, vestimentas, objetos, comidas, bebidas, que tienen una especial significación durante toda su vida o durante momentos específicos de la misma. Hay una fisonomía propia de grupo a través de sus prácticas, a través de la exteriorización de lo que tienen en común en lo simbólico y que les permite reconocer lo que es un evangélico o un católico a través de cómo se conducen, como el no tomar, no fumar y toda una serie de cosas.

Las prácticas no solamente constituyen una forma de actuar sino que allí se van socializando y generando los hábitos culturales y religiosos en el sentido de que programan de alguna manera las actitudes de los creyentes con respecto a distintos acontecimientos y componentes de su vida social. Las iglesias son de las más complejas formas de un sistema religioso. Este necesita una forma organizativa en la cual expresarse y alrededor de esta forma organizativa aparecen roles y actores que tienen en común la producción de bienes y la salvación, ambos producidos socialmente por actores particulares que, en la iglesia dividida entre clérigos y laicos son una forma mucho más colectiva de producirlos. Esto es importante porque el poder religioso que está muy relacionado con el poder local implica la cuestión de cuándo, cómo y quién decide sobre las prácticas y discursos religiosos que son aceptables y los que no lo son en cierta cultura histórica. Los conflictos producidos aquí en Guatemala a través de los santos populares tiene que ver con esto, con quien controla la producción de este bien específico que es la devoción a un santo y que tiene no solamente elementos religiosos sino también económicos incorporados. Con estos tres ámbitos, lo simbólico, las prácticas y lo institucional, es como se pueden señalar niveles de articulación dentro de lo religioso y de las identidades que se han ido construyendo al interior de familias étnicas en Guatemala pero que han mantenido todavía sin romper ese lazo de familia.

Desde la conquista hasta ahora conviene ver en qué medida se ha ido formando un sedimento religioso cultural por el lado del cristianismo que en estos cinco siglos tiende una línea cortada en una serie de puntos, la cual debe analizarse para determinar lo que han sido las cofradías, protestantismo, Acción Católica, Delegados de la Palabra y por último, pentecostalismo. Las cofradías con su infraestructura de parroquia y personal religioso, emprenden lo que podría llamarse una evangelización sistemática y "civilización", ambas íntimamente vinculadas o son la misma cosa según el período en que lo veamos. A fines del siglo XVI se introducen las cofradías primero entre la población española y con el correr del siglo XVII entre la población indígena; Cortés y Larraz decía que a mediados del siglo XVIII se contaban 1908 cofradías en 108 parroquias.

Una de las razones del auge de la Cofradía se halla en el hecho de que ofrece un espacio legal para una cierta reconstitución de la organización social destruida, de prácticas culturales religiosas, autoridades, jerarquías ancestrales que se mimetizan con lo católico (a veces no tanto), operan al interior de las comunidades y provocan el disgusto de las autoridades eclesiásticas; Cortés y Larraz era muy

claro al decir que, en el siglo XVIII, las cofradías, en la intención de los indios, es un puro pretexto para sus "deshonestidades, embriagueces, desórdenes, su música y sus bailes que llaman sarabandas y pasan todo el día y la noche allí". Más adelante Cortés y Larraz deja claro que las autoridades eclesiásticas están metidas en una trampa porque si se prohíben las fiestas o solemnidades, que son puros pretextos para "deshonestidades y embriagueces", es de temer que abandonaran abiertamente la religión o que se desampararan los pueblos y se escondieran en sus montes. Es decir, la Cofradía se había convertido a mitad del siglo XVIII en un núcleo de poder, no se le podía destruir porque, de acuerdo con la percepción del Arzobispo, se van a despoblar los pueblos, se va a romper toda esta tarea civilizatoria y, en el fondo, los componentes por todos conocidos de claro orden económico y político.

Desde el siglo XVI, el poder religioso, el poder eclesial de repente quedó enredado en lo que ese mismo poder había construido, porque las comunidades se lo apropiaban en función de su propio fin. La creencia de los indígenas era un resto de cristianismo mezclado con todas las "supersticiones", la "gentilidad" y los "horrores" populares de los europeos transmitidos por los conquistadores, un catolicismo popular que llegó con la conquista y que quedó metido en lo que fue la Cofradía, en tanto que la creencia de los indígenas fue la misma que tenían antes de ser conquistados, con algunas nociones y prácticas de cristianismo. "Creen en un Dios creador y conservador del universo que premia la virtud y castiga el vicio, pero además usan el agua bendita, usan los santos óleos, usan la misa, usan al cura. Aunque los mezclen con candelas, no podemos decirle que no a los santos óleos porque son parte de la Iglesia."

Desde la Colonia, la Iglesia tuvo un déficit en el personal eclesiástico para atender las zonas rurales, situación que se agravó en el último tercio del siglo XIX hasta el presente, cuando la Iglesia estuvo prácticamente privada de realizar un trabajo pastoral sistemático en las zonas rurales debido a la proscripción impuesta por los regímenes liberales. Esto significó que la vida religiosa, social y política de las comunidades indígenas fuera en gran parte de este período conducida por la Cofradía y la Costumbre; en íntima vinculación con esto, los bienes religiosos eran administrados y consumidos por laicos; la misma Iglesia católica, antes que el protestantismo, fue laica, no fue conducida por el clero, en tanto que los viejos autores religiosos mayas seguían actuando.

Los conflictos que se produjeron entre el clero y las cofradías en la década de los cuarentas y los cincuentas, cuando misioneros extranjeros fueron introducidos para empezar a resolver el problema institucional católico, tenían que ver con el control de la producción de estos bienes religiosos en el cual debía pasar a manos del personal eclesiástico. Hay un sustrato que se formó con cuatro siglos de dominación en los cuales pareciera que las comunidades recuperaron un espacio social simbólico para constituir bajo nuevas formas, nuevos contenidos de identidad, y pareciera que de manera rápida, en cuatro o cinco décadas, sus expresiones visibles se redujeron a un nuevo género.

Algunos de los trabajos que han estudiado el asunto de la confrontación entre la Acción Católica, los protestantes y la Costumbre, se han fijado en la ruptura, pero pareciera como que esa ruptura no deja lugares o elementos de continuidad y esa es la pregunta nuestra. En cierto modo preocupados por los temas de la modernización, los temas de la incorporación de lo étnico a sociedades en transformación, está la preocupación de antropólogos y de estudiosos de la ruptura; al respecto, es muy interesante el análisis de conversiones de Falla(*) donde queda muy claro el proceso de conversiones en la crisis, pero no se recupera en qué medida la Acción Católica siguió y cómo tiene que haber seguido trabajando y reformulando con un "camaleón" que allí está sumergido, está sumergido en expresión religiosa actual y que muchas veces por no ponerle la atención, le estamos dando otro significado al que tiene en su expresión religiosa.

El desafío protestante en la década primera y segunda de este siglo representó un cambio radical en tres aspectos: el primero de ellos, la Biblia pasaba a ser la principal fuente de sentido religioso, la relación con la divinidad se individualizaba y se atacaba el conjunto de creencias y prácticas de la religiosidad tradicional (es muy importante tenerlo en cuenta porque sobre eso va a trabajar la Acción Católica de los años treinta o cuarenta sobre el mismo elemento); el crecimiento fue lento y acompañando claramente a la formación de fracciones sociales dentro de las comunidades; lo que tiene que ver con el desarrollo de la sociedad guatemalteca en la cual los grupos de comerciantes y posteriormente (en los sesentas)

(*) **Nota del Editor:** Alude al antropólogo guatemalteco Ricardo Falla y su obra Quiché Rebelde, editada en la Universidad de San Carlos de Guatemala en 1978 y reimpresa en 1980.

de la industria, exigían otro tipo de individuos desligados de lazos tradicionales e incorporados al mercado ya fuera comercial, de mano de obra u otro.

En este sentido la Iglesia Católica lleva una postura similar y es muy interesante la alianza que se produce en algunos lugares entre protestantes y católicos (incluidos curas) en los conflictos contra la Cofradía y la Costumbre; planteamos esto como la lucha contra la autonomía religioso-cultural, contra el poder de la Cofradía en la conciencia indígena. Lo católico principalmente establece el control jerárquico y por lo tanto el poder de decidir, y los laicos pasan a depender del cura en la Acción Católica; se racionaliza la práctica religiosa despojándosela del simbolismo y los elementos mágicos que la misma Iglesia había ayudado a introducir durante la Colonia. La institucionalidad religiosa se racionaliza y burocratiza, cortando sus vasos comunicantes con la etnia, pasa a depender de la jerarquía católica lo que es un cambio radical; la Acción Católica y los protestantes crean en el interior de las comunidades nuevos vínculos "hermanos", hay nuevos "nosotros", hay una formación de identidades sociales diferenciadas al interior del grupo étnico que responden a posiciones sociales que se van definiendo además con criterios económicos y que corresponden también a una nueva ética de trabajo requerida por los proyectos de modernización.

La Iglesia guatemalteca junto con la salvadoreña quizá sean las que tuvieran en Centro América la vanguardia en los años cincuenta y sesenta, siendo utilizadas en el marco de la Alianza para el Progreso en una serie de proyectos de desarrollo en el sector rural y en la formación de centros de capacitación de técnicos que en ese tiempo aparecieron en distintas partes del país. Se dispone en ese sentido de una visión secular del mundo, una racionalidad distinta debe gobernar las relaciones sociales y la idea de progreso parece desterrar al pasado las concepciones religiosas culturales que donaban la vida de las comunidades indígenas. En los años sesenta aparece una nueva versión que corresponde también a cambios de la Iglesia Católica a nivel mundial y latinoamericano que tiene que ver con el Concilio Vaticano II, con la Conferencia de Medellín y que establece un nuevo tipo de relación Iglesia-mundo, Iglesia-sociedad; están los Delegados de la Palabra relacionados con lo que se llamó Comunidades Eclesiales de Base, las cuales tuvieron mucha vigencia, sobre todo en los elementos urbanos.

En el terreno de lo simbólico se produce un cambio de suma importancia: el discurso religioso católico incorpora el análisis

crítico de la realidad social y alienta el compromiso de los cristianos con las transformaciones sociales; la práctica religiosa se secularíza aún más, santos y procesiones son archivados, se imponen las prácticas formativas y organizativas, se deja todo lo que era la devoción popular y se pasa a la formación de líderes católicos, los cuales van a tener una misión dentro del área y asumirán funciones sociales y políticas en sus comunidades. La organización de los "Celebradores de la Palabra" se democratiza con respecto a lo que era la Acción Católica, hay relaciones más igualitarias entre el clérigo y el laico, el movimiento de los Delegados se separa de lo que fuera la Acción Católica y se distancia aún más de la Cofradía, de la Costumbre. En este sentido dio vuelta por completo la lectura de la realidad, la práctica religiosa y social que venía planteando la Acción Católica y que había representado un cambio al llevar al grueso de este movimiento al compromiso social y político por el que cientos de ellos, como es bien sabido, sellaron con su vida dicha opción; eso genera también una nueva base de identidad pero es distinta.

La base de identidad religiosa que generan los Delegados de la Palabra trasciende las fronteras étnicas y plantea un "nosotros" alrededor de los oprimidos, pobres y campesinos; por este otro tipo de identidad que trasciende, surgen en Guatemala varias organizaciones de reivindicación campesina (con los Delegados de la Palabra como fundadores); el más conocido de ellos es el CUC (Comité de Unidad Campesina). Comienzan en los sesentas con movimientos en zonas indígenas en Las Verapaces y en Quetzaltenango donde uno de los centros de capacitación es de ese tiempo; adquieren su mayor fuerza en los setentas y principios de los ochentas y luego decaen con la represión. Protestantes y Delegados mostraban un lado progresivo hacia las formas de construcción de identidad que se acercaban a culminar el proceso de liquidar de una ver por todas un tipo de cristianismo que había cristalizado en siglos de dominación dentro de las comunidades indígenas. A fines de la década del setenta, sólo los antropólogos parecían acordarse de las cofradías que aparentaban haber entrado definitivamente en el museo de la historia; sin embargo, el pentecostalismo aparece y en nuestra opinión, de forma mimetizada, le infunde nuevos bríos al sustrato religioso acuñado durante más de cuatro siglos.

Con respecto al pentecostalismo deben hacerse tres apreciaciones: no es algo de los años setenta ni de los ochenta; las iglesias pentecostales importantes ya tienen más de cincuenta años en Guatemala y su

presencia en las zonas indígenas data de los años cuarenta. La Iglesia de Dios del Evangelio Completo junto con la Iglesia Príncipe de Paz, que es una iglesia pentecostal nacional guatemalteca, forman aproximadamente el 60% del pentecostalismo guatemalteco; entonces es un error el identificar la explosión pentecostal de los años setenta con una especie de "invasión" de sectas. Además de esta apreciación errónea, el hecho de identificar el crecimiento pentecostal exclusivamente con fuerzas exógenas también es un error que se proyecta muchas veces como un complot imperialista; no está comprobado que no sea ésa la explicación de la expresión pentecostal por este vínculo entre lo económico y lo político en Estados Unidos, pero si de eso dependiera el éxito, ya lo hubieran tenido los mormones que están desde hace cincuenta o sesenta años en América Latina y sus vinculaciones (llamémoslo de forma elegante) con la política exterior norteamericana son más que probadas. Aquí en Quetzaltenango hay una enorme iglesia mormona y a cinco kilómetros, en Olintepeque, existe otra iglesia mormona muy grande, y sin embargo, no han logrado la misma movilización de masas. Lo mismo puede decirse de los Testigos de Jehová. Entonces no parece ser lo exógeno el factor de explicación único o suficiente para dilucidar el crecimiento pentecostal.

Por último, lo referente a la identificación que se hace entre pentecostalismo y neopentecostalismo: se mete en una misma bolsa, por desconocimiento, a lo que es la Iglesia del Verbo con lo que es la Asamblea de Dios. El pentecostalismo viene de los cincuentas, mientras el neopentecostalismo se arraiga en el país de 1976 en adelante, es decir después del terremoto; viene metido con organizaciones de ayuda y desarrollo y trae claramente muchos recursos económicos y técnicos, misioneros y un discurso político definido claro. El pentecostalismo implícitamente hace política pero no explícitamente; el neopentecostalismo se ha vinculado a los "Polos de Desarrollo" en los planes de pacificación del ejército, pero al meterlos a todos en el mismo saco, se crea un error.

Un pentecostal en Guatemala no escapa a las condicionantes que lo han favorecido en otras partes de Centroamérica, es decir el elemento de la crisis social y económica agravada por la violencia militar que lleva a grandes sectores de la población, sobre todo en el campo, a orientar la vida ante la realidad cada vez más brutal que se está viviendo; las conversiones pentecostales estarían de alguna manera articuladas con esa crisis, pero además el discurso y la práctica pentecostal ofrecen un ordenamiento simple de la realidad alrededor de algunos ejes como Dios, el Diablo, Cielo, Tierra, Infierno, que permiten simbólicamente superar las contradicciones

que aquí se generan pero de una manera sencilla. Mientras los Delegados de la Palabra plantean un análisis de la realidad para comprender cuáles son las causas que están produciéndola y actuar para la transformación de esa realidad, el pentecostal no procede así; el pentecostal dice **"esto es del Diablo"**, **"esto es de Dios"**, no hay duda; como esa oferta pentecostal actúa en la vida cotidiana de los creyentes, el pentecostal nunca va a hablar de la estructura social, va a hablar del pecado, del más completo al más trivial: del alcohol, de la mujer, la familia, de los problemas más cotidianos; ahí se mete, ahí se incrusta.

El discurso y las prácticas pentecostales retoman bajo una nueva forma en los sectores indígenas, las creencias, la religiosidad popular; el universo simbólico pentecostal está poblado de demonios, revelaciones, intervenciones beneficiosas de personajes sagrados y milagros. Todo ello fue silenciado por el protestantismo histórico, la Acción Católica y los Delegados de la Palabra como supersticiones o idolatrías destinadas a desaparecer en función del progreso, ése era el planteo. A la inversa, el pentecostalismo ubica toda esta simbología popular en el centro de su acción; el creyente pentecostal luchará a brazo partido con demonios, se encontrará al Señor en un camino o al borde de su cama, se verá curado de males físicos y espirituales; en una palabra, el pentecostalismo retoma un lenguaje religioso cultural que estaba escondido en lo profundo de la conciencia porque no había sido cortada la transmisión oral, la socialización de generación en generación.

En 1987, durante un trabajo de la Universidad de San Carlos en Cubulco, se hizo muy explícito este resurgir cuando a un pastor de la Asamblea de Dios se le pregunta qué pensaba de la Siguanaba, del Cadejo, y entonces dice: **"no creo, ya para nosotros no existen creencias de ese tipo"**; se refería a ello en el sentido que no nos perjudican o que no nos hacen daño, pero de que existen, sí existen porque la Biblia lo dice: **"estamos rodeados de legiones de demonios y definitivamente cualquier demonio puede convertirse en Siguanaba o en cualquier cosa, pero definitivamente a nosotros no nos pueden hacer nada. Aunque no hayamos visto algo parecido, ni aunque no se nos hayan aparecido, sigue persistiendo la Siguanaba bajo otro nombre"**. Sumergidos en la conciencia permanecen los códigos simbólicos que durante generaciones han prestado significación a la gente y a su identidad colectiva; el pentecostalismo nos trae a la superficie sus rasgos idolátricos. Algo similar podríamos decir de las revelaciones; cuando los creyentes nos cuentan las apariciones divinas (que es un material muy

interesante), todas esas construcciones en las revelaciones son construidas con materiales católicos y de Cofradía. Por ejemplo, el Señor aparece vestido como en Semana Santa con una túnica morada.

El otro aspecto a prestarle atención en el pentecostalismo es al institucional: en la medida que bajamos la escala que va de la Iglesia a secta, a diferencia de la Acción Católica y los Delegados de la Palabra, el protestante histórico o el pentecostal puede iniciar su propia Iglesia incluso en el fondo de su casa, donde vive el "hermano" y elabora sus propios bienes de salvación que serán consumidos directamente por la comunidad; esto implica una cierta democratización, podríamos decir horizontalización, en la producción de los bienes religosos requeridos en la comunidad. Estamos en las fronteras ya cercanas a la máxima autonomía religiosa que encontramos en las escalas de las iglesias pentecostales locales. Como dice el antropólogo brasileño Rodrigues Brandao al analizar el éxito del pentecostalismo entre los sectores populares de Brasil (y que consideramos aplicable al caso guatemalteco): el creyente pentecostal tiene la posibilidad legítima como sujeto laico de las clases populares, de crear y hacer progresar su propia Iglesia no sujeta a la jerarquía religosa; el creyente tiene condiciones para romper con esa dependencia y puede definir los bienes religiosos que necesita en su expresión más local y más autónoma.

El pentecostalismo y los sistemas comunitarios del catolicismo popular, representan la posibilidad de crear y vivir la religión dentro del contexto de la vida y las culturas populares; esto es lo que puede estar sucediendo con el pentecostalismo en Guatemala: se hace presente en la vida cotidiana del indígena y le ofrece la posiblidad de operar simbólicamente o no sobre su medio inmediato, su persona, su familia, su salud y su trabajo, según patrones religiosos culturales que su familia étnica forjó durante siglos para sobrevivir bajo la dominación, lo cual no es que necesariamente sea consciente. Pensamos que existe una suerte de cultura maya-cristiano-indígena constituida por el estilo de vida, sistemas de actitudes, hábitos religiosos, estructuras simbólicas. Con Cabarrús pensamos que forma ya parte de la plataforma connatural como soporte de la identidad.(*)

(*) **Nota del Editor:** El expositor aquí nos remite a la tesis propuesta por el antropólogo jesuita guatemalteco Carlos Rafael Cabarrús basada en el concepto de "plataforma con-natural" como condición de posibilidad de constitución de grupo étnico, conformada por tres elementos: "raza" (no en la acepción rigurosa de la antropología física, sino en el sentido popular de "nuestra gente"); lengua ("lo nuestro") e historia ("lazos ancestrales"). Sobre esta base, el grupo étnico se establece asumiéndola e informándola (Cfr. "La Cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio". El Salvador, Universidad Centroamericana, 1979).

Nosotros pensamos que el cristianismo, impuesto como identidad foránea, fue recuperado en parte, fue reformulado, aparece bajo sus formas más sorprendentes, es una especie de lenguaje cultural ya dentro de las comunidades que se lo han apropiado; pero del lenguaje cultural hay que tener en cuenta que permite la comunicación entre distintos grupos. No es que la religión automáticamente afirme si es la Cofradía del santo popular pero, por ejemplo, el Delegado de la Palabra rompe el municipio, el protestantismo también lo rompe; el "hermano" está en otros municipios, también la Asamblea de Dios, el pentecostalismo es muy claro (lo mandan a misionar al Polochic, por ejemplo), en algunas iglesias no están trabajando en su municipio, hay una cuestión horizontal; pienso que algunos sectores religiosos están de alguna manera afirmando esa unidad cultural, es clara la intención en todo el movimiento de los Delegados de la Palabra vincular regiones enteras con distintos municipios que tenían una misma problemática y alrededor de eso pudo contribuir la organización.

Y por último pienso que no hay que tirar al canasto de la basura estos ámbitos de autonomía (dentro de lo religioso) que recuperan la comunidad; al pentecostalismo no hay que tirarlo así no más, pienso que tiene ámbitos de autonomía que lo hacen peligroso, en la medida que puede generar autónomamente en forma muy loca, movimientos, formas de identidad en el plano étnico, en el plano social, en el plano político. Nosotros conocemos una versión del pentecostalismo, pero el pentecostalismo de Chile, por ejemplo, tiene otras caras, y dentro de Guatemala el pentecostalismo por ejemplo de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo de Quetzaltenango tiene diferentes expresiones que en otras partes de Guatemala. Por lo complejo no hay que tirar todo esto al tarro de basura sin ver qué es lo que está implicado al nivel de la autonomía de la comunidad.

Comenta Jesús García Ruiz.

Es interesante el planteamiento que lo que está haciendo el pentecostalismo, lo hizo la Iglesia Católica cuando llegó a América al afrontar un universo de diablos, de siguanabas, destruyendo, haciendo los Actos de Fe y que quedó una especie de arreglo entre la Iglesia y las prácticas cotidianas. En ese sentido pienso que los documentos, sobre todo las cartas que le fueron enviadas a Cortés y Larraz para elaborar su descripción del reino, son significativas. Muchos de los curas se acostumbraron a todo eso pero llegan los

Delegados de la Palabra que no se acostumbran y llega el pentecostalismo que tampoco se acostumbra y que enfrenta las prácticas cotidianas. Creo que hay una constante histórica que merece la pena observar, porque son formas diferentes de afrontar el contenido y la conciencia del otro, en cuanto que son modalidades totalmente excluyentes. El Delegado de la Palabra es excluyente, quiere conquistas; la Acción Católica también e incluso quiere formar una élite. En ese sentido me parece que hay un elemento interesante que valdría la pena reflexionar: hasta qué punto la acción de la evangelización, en sus diferentes modalidades, afronta procesos de deshistorización: evangelizar y civilizar es deshistorizar, es hacer entrar en la historia nuestras representaciones que no son nuestras, que en un momento determinado posteriormente incorporamos. Creo que ése es un concepto importante que merece la pena estudiarlo, no por ética ni por moral desde un punto de vista de valorización, sino que desde la perspectiva de proceso. En qué medida los procesos de evangelización intentan ser absolutamente deshistorizadores y en qué forma otros sistemas permiten convivencias.

Otro asunto que me parece importante señalar es el concepto de noción de "base", que podría analizarse para ver en qué medida formas de producción, modos de consumo, modos de acceso a la producción, modos de recuperación de las relaciones hombre-naturaleza, en qué medida estas modalidades continúan desde la época hispánica: la relación con el maíz, las modalidades del consumo con el maíz, etc. Esa "base" no es en definitiva el conjunto de representaciones que han sido elaboradas históricamente por el grupo en su relación y apropiación de la naturaleza, su forma de consumo, de producción, el mantenimiento de sistemas de representaciones explicativas que continúan siendo operativos actualmente; cuáles son los sectores de la representación que cambian y cuáles los sectores de la modificación que continúan.

Un tercer elemento a identificar serían los niveles de representación donde hay una transformación del contenido permaneciendo el objeto precedente, o viceversa: cambio de objeto con la significación precedente. Pienso que ese sector, que es fundamental al igual que todo lo hablado de la comunicación, son las redes de la comunicación que forman parte de este sistema de representaciones, elaborado históricamente y que al tener una razón de ser histórica de continuación (puesto que la acción va a la tierra, al acceso y al consumo del maíz) continúa siendo operativo, hay elementos que continúan y en la medida en que las bases de

acceso, la relación con la naturaleza y a los bienes y las formas de consumo, sean cambiadas, esa base de una u otra forma se va a reestructurar también, al igual que se reestructuró la de las representaciones más abstractas. Insistiría en estas ideas: una de historización y deshistorización en cuanto que es modalidad de evangelización y un tercer elemento que es un cierto parangón con las diferencias históricas entre las modalidades de evangelización llegadas de la Iglesia Católica y la responsabilidad que le es confiada por el Estado en la reestructuración de los pueblos de indios. Son técnicas de control de la población a nivel de formas de trabajo, mano de obra, incorporación en los procesos de organización espacial, reproducción ideológica. Estoy de acuerdo en que a ciertas sectas se les confía el rol de integradoras ideológicas. Hay una diferencia del protestantismo con el catolicismo en los mecanismos de coerción.

III GENERO, TIERRA Y CONSIDERACIONES TEORICAS

A) IDENTIDAD, GENERO Y TIERRA

1) MUJER Y ETNIA

Marcela Lagarde inicia esta última parte del Seminario con la conferencia "Mujer y Etnia".

Con el nombre de mujer y etnia, versará este trabajo sobre el proceso que va de la opresión étnico-genérica de las mujeres indígenas a la construcción de nuevas identidades; de hecho es parte de un proceso mucho más complejo que abarca no sólo a las mujeres de los grupos étnicos sino a todas y que también se inserta en la conformación de otros sujetos nuevos y de nuevas identidades. Advierto que cuando hablo de la mujer asumo todo lo que digo.(*)

Debe haber otro modo que no se llame Safo,
ni Mesalina, ni María Egipciaca,
ni Magdalena, ni Clemencia Isaura,
Otro modo de ser humano y libre.
Otro modo de ser.

Rosario Castellanos: Meditación en el umbral, 1975.

El contenido de la identidad femenina. El fin del milenio está convulsionado por el reclamo de la diversidad. La cultura política contemporánea es marcada por hechos asombrosos. Por lo que aquí interesa, me referiré a la presencia política de las mujeres y de las etnias cuando confluyen en la construcción de identidades y mundos teniendo como perspectiva la utopía de la democracia.

Hoy, en esa construcción asombra la presencia de las mujeres indias porque como género y por pertenecer a minorías étnicas tenían conculcadas la palabra, la posibilidad de pensar críticamente al mundo, de incidir en él, y de existir por cuenta propia.

El orden patriarcal del mundo ha creado a las mujeres en la

(*) **Nota del Editor:** De aquí en adelante, esta ponencia de M. Lagarde no se basa en la transcripción de la grabación, sino en el texto entregado por la expositora.

opresión, como seres en cautiverio(*), dispuestas a reproducir a los otros y a vivir como objetos propiedad de esos otros.

Definidas por y para la sexualidad, trabajadoras negadas, las mujeres realizan redobladas labores visibles e invisibles, dobles y triples jornadas de trabajo y, cada vez en mayor medida despliegan múltiples militancias.

Debido a la división genérica del mundo, las mujeres tienen asignada como obligación, la reproducción de los otros (es decir, su reposición cotidiana, la reproducción del grupo doméstico, de la comunidad, de la especie humana); son también las responsables de la creación, la conservación, la transmisión y el arraigo de redes de relaciones, instituciones y costumbres, creencias míticas y religiosas, así como del sentido común, la ética, los valores, las tradiciones y los poderes, aun aquéllos que las oprimen. Las mujeres reproducen de manera invisible el orden genérico, los cuerpos y sus disciplinas, y las dimensiones personales y domésticas, íntimas y del orden interior de cada quien; recrean la lengua materna para cada hijo y con ella versiones únicas, literarias, de la cultura, y la visión del mundo dominante y tradicional.

Las mujeres se hacen cargo de manera creciente y en todas las latitudes, de las unidades domésticas ante cambios en la condición másculina. La división genérica del mundo cambia y pone en condiciones desventajosas a las mujeres: la crisis económica que se ha traducido en pauperización y desempleo, la migración laboral, la guerra y los exilios se combinan con la crisis de instituciones masculinas de la reproducción, como la conyugalidad y la

---

(*) **Nota de la expositora:** Las mujeres están cautivas porque están sometidas a una opresión específica, la opresión genérica patriarcal que se estructura en torno a: i) El cuerpo vivido, es el espacio del cautiverio de la mujer cuya vida gira en torno a su sexualidad para-los-otros. ii) Una sexualidad maternal y una vida reproductora organizadas en torno a un cuerpo procreador de otros, como opción positiva. iii) Una sexualidad erótica y una vida reproductora organizadas en torno a un cuerpo erótico-para-otros, como opción negativa y, por ello como servidumbre erótica. iv) La negación social y simbólica de su trabajo y de sus cualidades humanas: sociales, históricas, no naturales. v) La relación de dependencia vital con los hombres y con los poderes que les aseguran su propia vida y el cumplimiento de sus deberes genéricos, de clase, étnicos, nacionales, religiosos y políticos. vi) La esfera y la fe como actitudes y formas de aprehender el mundo, la magia como método y todo ello como base de su subjetividad. vii) La impotencia aprendida que les impide actuar y aplicar sus energías vitales y su capacidad creadora para sí mismas (Lagarde: "Espacios de los cautiverios femeninos". **Doble Jornada**, 41: 4-5. México, 1990).

paternidad, es decir, justamente aquéllas a través de las cuales los hombres aportan bienes reales y simbólicos a las mujeres que dependen de ellos para ser mujeres patriarcales.

Cada vez más los hombres dejan de cumplir los pactos y se convierten en esporádicos huéspedes de las mujeres sin compromiso económico, social, afectivo, erótico, con ellas. Al abandono sobreviene la suplencia femenina de los trabajos sociales que los hombres dejan de realizar mediante los vínculos cada vez más endebles con ellas.

Así, la ausencia, la negligencia, o la imposibilidad de los hombres para cumplir con responsabilidades consideradas masculinas (el trabajo, la tutoría, el aprovisionamiento, la representación y la protección de las mujeres y de su prole...), ha empujado a las mujeres a solventar las carencias generadas y a convertirse en proveedoras de cada vez más hombres. Estructuradas en torno al cuidado vital de los otros y al deber, las mujeres cumplen funciones, papeles y contenidos de vida definidos por la femineidad dominante y, además, las funciones, papeles y contenidos de vida que los hombres de los linajes a que pertenecen dejan de cumplir para ellas y para la sociedad.

Las mujeres conforman la única categoría social que produce y trabaja en permanencia, y que más riqueza social real y simbólica crea. A pesar de ello, el género femenino es pobre, está desposeído de bienes para sí, y es oprimido. Esto es cierto en todas las clases sociales, en sociedades con formas de organización y modos de producción y de reproducción de todo tipo, en naciones con Estados contrastantes por su definición política, y en etnias diversas.

Más allá de la ideologización que sacraliza a la mujer como madre o como cuerpo para el placer de otros, y considera a la femineidad valorizable, las mujeres son inferiorizadas, discriminadas y subordinadas por el sólo hecho de ser mujeres. Deseadas para ser poseídas o para apropiarse de su prole y de su trabajo, y convertidas en siervas personales de los hombres, sus hijos y sus familias, sobre ellas se vuelca una gran carga de violencia social.

La violencia contra las mujeres es ejercida institucional y personalmente. La agudización de la violencia marca nuestro tiempo. Ocurre como violencia económica, social y cultural. Adquieren grados alarmantes la violencia física, intelectual y

psíquica, y la violencia erótica. Constatamos la violencia política y policíaca y guerrera a las mujeres.

Con todo, subjetivamente las mujeres son construidas como siervas voluntarias. De ahí su adhesión al orden patriarcal del que son producto, y su impotencia para rebelarse debido a su dependencia vital de los hombres y de los poderes, con quienes están vinculadas desde la inferioridad, el miedo y la adoración sagrada.

Grandes conflictos del género y de cada mujer se deben a la contradicción entre la rapidez y el grado de autonomización de las mujeres, que no corresponden con el orden inconsciente, simbólico y cultural, y reproducen en ellas formas de dependencia invisibles, subjetividades ambivalentes e identidades escindidas.

Como género, las mujeres enfrentan la dificultad de incorporar todas, los beneficios y conquistas de algunas. Viven también la contradicción entre las rebeliones femeninas de unas y el consenso patriarcal de otras al orden del mundo.

Otros conflictos de las mujeres se deben al antagonismo entre el ser femenino complejo y diverso, híbrido y escindido, y la identidad femenina que no integra positivamente lo prohibido o censurado con lo innovador. Parte de lo femenino es innombrado, inconsciente y está subsumido en la ideología de la mujer-naturaleza, de la maternidad y de la conyugalidad. Los contenidos de estas ideologías son, de hecho, contenido obligatorio y esencial de la identidad, es decir, del deseo-por-el-otro y el deseo-de-pertenecer-a.

Mujeres indias. Las mujeres indias han sido formadas en un mundo patriarcal, clasista, etnocida. Por ello viven una triple opresión que se conforma por la opresión genérica, por la opresión clasista y por la opresión étnica:

a) Es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten su condición de oprimidas con todas las mujeres.

b) Es clasista porque casi todas las mujeres indias pertenecen a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados.

c) Es étnica, y a ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el solo hecho de ser parte de las minorías étnicas.(*)

Sin embargo, la opresión de las mujeres indias es diferente de la que viven los hombres indios, es diferente de la que viven los demás trabajadores, y es diferente también de aquélla a la que están sometidas las demás mujeres. El ser y la identidad de las indias son producto de la organización compleja de sus diversas adscripciones, y su etnicidad está subsumida en su definición política de minoría.

Identidades oprimidas. Las mujeres y los indios coinciden en su condición de oprimidos: las mujeres por el orden patriarcal y las etnias por sistemas opresivos de estructuración nacional basados en la preponderancia de grupos cuya hegemonía se basa en la minorización: explotación, especialización, exclusión, subordinación, es decir en la opresión étnica construida sobre la inferiorización de la identidad particular de los pueblos indios.

Las mujeres y los miembros de etnias diversas, exigen respeto a su identidad, el fin de la opresión y el derecho a definir el futuro. Las mujeres de las etnias reúnen condiciones vitales, complejas y opresivas. Como particulares, pertenecen a sujetos sociales emergentes y están marcadas por la intersección de estas adscripciones y de los círculos vitales que se conforman en su diversidad.

La necesidad de afirmar la diversidad en plenitud, planteada entre otros por las mujeres y los pueblos indios, es respuesta a la masificación, a la tendencia a la uniformización y a la pérdida de lo particular.

Los grupos sociales dominantes y las fuerzas estatales han organizado la desaparición de pueblos, naciones, grupos y otras categorías sociales a las cuales se propusieron asimilar inferiorizándolos y subsumiéndolos en otros, considerados superiores porque ejercen la opresión.

Los grupos minorizados y oprimidos han sobrevivido a la eliminación de sus características formales, y aun de aquéllas sin las

---

(*) Nota de la expositora: Lagarde, M.: "La triple opresión de las mujeres indias". México Indígena, 21:11-15. México, 1988.

cuales dejarían de existir. Pero sobreviven porque reproducen, aun de manera parcial, su condición histórica. Las condiciones enajenantes de su existencia son simultáneamente atacadas y reforzadas.

Las fuerzas hegemónicas del Estado han implementado igualmente totalitarismos tendientes a uniformar a las sociedades según criterios económicos, sociales, psicológicos, lingüísticos, culturales y políticos. Otro mecanismo uniformador ha consistido en imponer el dominio y el control de lo diverso por alguna de sus expresiones con mecanismos coercitivos y consensuales para erigirse en paradigma político-cultural y en norma estereotípica.

Justo cuando creíamos que la masificación había arrasado con bagajes históricos, que la destrucción de la pluralidad había eliminado la voluntad de defensa y de afirmación de grupos minorizados, y que los procesos macrosociales harían estragos sin encontrar diques, surgieron múltiples respuestas.

Nuevo orden, nuevos sujetos. Tales respuestas configuran el surgimiento de una era convocada y animada por millones que en todo el mundo se proponen existir desde sus identidades: Dejan de identificarse con los paradigmas impuestos y vuelven a sí mismos, resignificando sus desdeñas identidades construidas en procesos de dominio, convergen al retirar su consenso a los procesos que les han dado existencia, y también en su libertario deseo de ser. Y definen lo libertario de acuerdo con sus propios cautiverios.

Conocemos a los protagonistas de esta irrupción como nuevos sujetos o sujetos emergentes. Son grupos religiosos, étnicos, y nacionales, naciones subsumidas en fronteras que no reconocen como propias, o en Estados que las han anexado y las niegan; regiones del mundo como la recién creada Sur que rememora al añejo Tercer Mundo y a las Colonias; grupos de edad como los adolescentes y los de la tercera edad, creaciones ambos del siglo veinte y de la sociedad industrial de genealogía occidental; grupos definidos por el sistema sexo-género como las mujeres y los homosexuales de ambos géneros, cuyas expresiones políticas, el feminismo y los movimientos de liberación sexual (el "gay", el lésbico y otros) atentan contra el orden patriarcal y proponen un mundo radicalmente diferente, hombres en proceso de desconstrucción patriarcal o des-liberación como llaman algunos a

esa renuncia voluntaria; grupos políticos y de intelectuales cuyas ideologías censuradas, o prohibidas, desahucian viejos mundos y elaboran nuevos sentidos para vivir la vida.

Esos y otros grupos son llamados sujetos emergentes porque irrumpen en la historia sin ser confundidos ni representados por otros: lo hacen por cuenta y con perfil propios, se conforman en sujetos a partir de su particularidad con voluntad política, conciencia y deseo de ser diferentes y de consolidar identidades propias. Y desde ahí ocupan lugares y proponen caminos a la sociedad, a la cultura y a la política. Son sujetos de cambios fragmentarios y temporales que viven transformaciones profundas, abiertas e inexploradas, ni siquiera definidas como utopías.

Fin de un paradigma. Lo que más asombra es la rebelión cultural de la que forman parte mujeres y etnias, que no existe sino como abstracción cultural. Aislados y por separado dejan de concordar con su orden del mundo, lo que resulta extraño. Acostumbrados a las soluciones globales, a la inclusión de la diferencia para eliminarla y sobre todo, a la vieja tesis del sujeto de la historia, para muchos resulta incomprensible la fuerza y la proliferación de particularidades.

Aquel caduco sujeto se constituía pretendidamente, entre otras cosas, por su desmentida capacidad de representar el interés general y encarnar, aun sin saberlo, la razón histórica. El sujeto, la vanguardia, ese adelantado, era el ser, o el género, o la nación, o la clase... Su método era la síntesis, la exclusividad y la eliminación de los demás por la vía de su representación, su asimilación o subordinación al sujeto globalizador y dominante.

Frente al sujeto vanguardia, hoy existen, entre muchos, seres, clases, grupos y categorías. Naciones, etnias y géneros no globalizadores. La ruptura que establecen en relación con el esquema uniformador consiste en no-querer-ser-el-otro ni ser-para-el-otro, en no querer asimilarse a culturas, sujetos y opciones históricas que corresponden a otros y que conocen porque son parte de tales opciones.

Nuevos mundos, nuevas identidades. La invalidación del

viejo sujeto proviene de la secularización de lo paradigmático y de lo hegemónico. Estamos ante un fenómeno irreverente: La renuncia de los sujetos emergentes a sumarse al espejismo de la universalidad y del progreso, prácticas sociales, políticas y míticas de nuestra civilización que han justificado todos los cidios (de caedere matar): homicidios, etnocidios, genericidios, genocidios y ecocidios.

Sobresalen la afirmación de la propia identidad minimizada y oprimida frente a las identidades que se les han propuesto e impuesto como opciones de vida, y el rechazo a la idea de progreso, que implica la renuncia a la significación propia y la aceptación activa de la opresión. Sus beneficios pierden valor al consolidar la enajenación. A cambio de una cama de hospital, de alguna técnica, de la escritura, o del salario y el dinero, debe aceptarse sin conflicto la desorganización de los círculos particulares, la pérdida del espacio vital, o la vida sin suelo y sin techo propios.

Este modelo de modernidad implica asimilar el desarraigo, la desorganización, el malestar de la cultura y la pérdida de la autoestima. De hecho, la desestructuración y el empobrecimiento económico y cultural aplastan los magros beneficios de ese progreso y lo relativizan.

Identidades diversas. Musulmanes, protestantes de las llamadas sectas, católicos guadalupanos o del vudú, reclaman el derecho a rezar a sus dioses y a pensar con ideologías del pecado. Vascos, irlandeses, portorriqueños, obligados a ser españoles, ingleses y norteamericanos, pugnan por integrar identidades nacionales y ciudadanas, y comunidades mixtas con derechos propios y formas de existencia particulares que no los inscriban en la inferioridad. Estonios, lituanos, croatas, quebequeños viven en Estados ajenos y bregan por la creación de Estados paritarios que expresen sus especificidades. Hablantes de español en Estados Unidos, identificados como hispanos en una supracategoría que incluye a salvadoreños, mexicanos, cubanos, guatemaltecos, comparten lenguas y culturas minorizadas con tarahumaras, k'iche's, araucanos, mayas, aymaras, quechuas, oprimidos en castellano, quienes se agrupan tras sus lenguas maternas, símbolos de indentidad política, y quieren vivir el mundo desde esas lenguas.

Niños y viejos sin derecho a ser tratados como seres en completud, están sujetos a opresiones similares debido a su vulnerabilidad y reclaman condiciones plenas de vida y el reconocimiento de sus capacidades.

La mitad de la humanidad, las mujeres, subsumidas en paradigmas masculinos y sometidas a opresión patriarcal en los más diversos grados y niveles por el solo hecho de ser mujeres, en todas las lenguas, bajo todos los credos, en todas las naciones y etnias, y desde todas las clases sociales, afirman su ser mujer y su visión del mundo, se unen para modificar su condición genérica y la condición masculina y salir de la era patriarcal.

Sujetos, sociedad, Estado y cultura plurales. De manera ambigua, las mujeres son doblemente trascendentes por su enriquecimiento del orden de la producción y de la reproducción, de lo público y lo privado, de la sociedad y del Estado, en lo doméstico y en las instituciones. Así, la contradicción se da porque, como género, las mujeres trascienden y poseen, en contraste, una subjetividad de seres naturales, fuera de la historia, irracionales, sin voluntad política: de ser el otro. Tal es la base de la autoidentidad femenina de las mujeres.

De ahí, la dificultad para lograr el deslinde histórico de las mujeres y construir identidades autónomas, diferentes de la identidad femenina patriarcal.

Por eso el asombro. Las luchas por la emancipación y la liberación de las mujeres son un dato de los dos últimos siglos en el mundo. Pero no son un dato más.

Han ocurrido cambios al género femenino por transformaciones socioeconómicas y de la cultura que, aunque han recargado de obligaciones a las mujeres, les han dotado de recursos y de contradicciones positivas surgidas sobre todo, de su doblevida.

Estos cambios han hecho a muchas mujeres pasar de la servidumbre voluntaria a la rebelión consciente, de la impotencia aprendida a la posesión de capacidades diversificadas y a la generación de poderes propios, y de la dependencia vital a la autosuficiencia.

Destaca en este vuelco histórico de las mujeres su esfuerzo vital realizado en condiciones desfavorables, por aprender dimensiones del mundo, lenguas, valores y costumbres que les eran ajenas, por la adquisición de destrezas técnicas, conocimientos y capacidades de todo tipo, y el ejercicio de una gama cada día más amplia de actividades y trabajos.

Es impactante la voluntad de trascender, y el vencimiento del miedo y las impotencias. Sólo así ha sido factible la irrupción de las mujeres en la política y el surgimiento del liderazgo femenino que hoy es una contribución de las mujeres a la cultura política de nuestro siglo.

El liderazgo femenino se despliega en desventaja porque, aún en él, las mujeres no ocupan el centro. Porque aun ahí los otros son el sujeto de sus acciones, y porque son discriminadas al no ser ubicadas como sujeto político.

Participan las mujeres masivamente en los asuntos civiles que les conciernen, crean instituciones, y se suman a actividades diversas para reparar el mundo o para renovarlo con un sentido positivo y de cuidado amoroso por los otros, por la tierra, por la casa, por la defensa de la vida, de la herencia cultural, y por la democracia.

Las mujeres y los indios no son unidades intocadas plenas y positivas. Unas y otros son mestizos, fronterizos, híbridos. Sintetizan, en la pobreza, la pérdida de su propio territorio, de elementos de identificación, de relaciones que los recrean, de fragmentos de su identidad. Pero han perdido también aspectos opresivos de sus mundos ancestrales. Como categorías sociales, encarnan culturas enajenadas, nacidas de procesos imperiales, patriarcales y clasistas que los han dejado en cautiverio.

No hay vuelta al pasado. No obstante, entre ellos campean neoconservadurismo y chovinismos de todo tipo. No es posible aceptar la idea del mundo vigente, no es posible tampoco revalorar fuera de tiempo elementos parciales y fragmentarios de la cultura desde el relativismo cultural. No se trata de aceptar la reconversión de algunos rasgos de identidades idealizadas y por lo mismo vacuas y fantásticas.

La confluencia contemporánea de grupos como los de las mujeres y los indios, se expresa en sociedades y Estados multiétnicos, plurilingües, pluriculturales. En ellos se quiere que la diversidad de creencias, de costumbres, de concepciones del mundo y de prácticas sociales, sea lo común, lo deseable, lo alcanzado. Se propone también la construcción de un mundo que reconozca y organice la diversidad entre mujeres y hombres sobre consideraciones nuevas. Se tiende a crear formas sociales y Estados que reconocen como sujetos de la historia a mujeres y hombres, y a resarcir los daños causados por añejas opresiones.

Hoy vivimos para consensualizar la integridad y la completud de los sujetos sociales.

Las mujeres y las minorías, y las mujeres de las minorías, son sujetos que remiten a nuevas utopías históricas. Ellas se van conformando en protagonistas, rescatan del olvido su memoria, la integran a la memoria colectiva, des-aprenden y des-construyen la opresión y los cautiverios, y van tomando la palabra.

2) IDENTIDAD ETNICA INDIGENA ANTE EL PROBLEMA DE LA TIERRA

Exposición de Guillermo Pedroni

Sobre identidad y cuestión agraria voy sintéticamente a plantear algunos interrogantes que pueden tener algún valor para ser discutidos en cuanto a la relación que puedan guardar la identidad y la realidad agraria. Lo que estoy haciendo ahora es estudiar de manera directa o indirecta, problemas asociados a la realidad agraria de Guatemala, que hacen pensar hasta qué punto esto es un problema de los guatemaltecos indígenas del área rural o un problema de las sociedades post-modernas. Lo que yo voy a decir de una manera muy sencilla son cuestiones que responden a esta realidad en el entendido que esto supone una óptica limitada.

He estado trabajando de manera directa o indirecta acerca de qué alternativas tienen los campesinos indígenas y no indígenas de acceso a la tierra, cómo se manifiesta el problema de la tenencia de la tierra, de su concentración, de la participación en proyectos gubernamentales y no gubernamentales, de tierra colectiva o del sector "reformado". Creo que todos coincidimos aquí en que en el caso guatemalteco, en el caso nacional, el problema de la identidad de los grupos étnicos está fuertemente asociado a la tierra; lo está porque siempre lo estuvo, a excepción probablemente de los garífunas que son un grupo no solamente no mayense sino que además es un grupo no vinculado especialmente a la tierra. Por el contrario, el resto de los grupos mayenses son comprendidos y existen en buena parte por ese vínculo que guardan con la tierra; no voy a discutir cuál es lo sustantivo en el problema de la identidad, pero no tengo duda de que la identidad de los grupos étnicos ha pasado históricamente en este país por el problema de la tierra, se la tenga o no se la tenga, en la medida que las actividades productivas y reproductivas se han hecho en el medio

rural. En este sentido me estoy refiriendo a identidad étnica indígena ante la realidad agraria, ante el problema de la tierra.

Entonces, históricamente los grupos étnicos guatemaltecos son grupos asociados a la tierra, tanto en la realidad prehispánica como durante la realidad colonial, durante la realidad republicana y en el momento actual. Estimo que en la medida que los grupos étnicos indígenas guatemaltecos abandonan la tierra, abandonan no tanto ésta como el espacio rural, porque podrían no tener la tierra pero vivir en el espacio rural y cabría entonces discutir la conservación de una identidad étnica indígena por habitar ese espacio rural.

Creo yo que en la medida en que los indígenas guatemaltecos abandonan el espacio rural como consecuencia de las escasas posibilidades que en el agro deja la crisis (crisis en la cual todos estamos inmersos y cuya discusión no debemos marginar en este seminario), esa crisis los obliga a un proceso de migración definitiva hacia las ciudades, con lo que nos enfrentamos, creo yo, a nuevas identidades. En la medida que la crisis continúe, que el proceso de migración y de abandono de las áreas rurales se haga más poderoso, sin duda alguna nos vamos a encontrar con este tipo de nuevas identidades sociales pero yo veo muy difícil que se puedan conservar formas de identidad étnica en el sentido tradicional del término en la ciudad.(*)

Como reflexión de la afirmación de que la identidad étnica indígena podría conservarse, o bien efectivamente se conserva, en la medida que las unidades de reproducción no suponen un traslado del área rural a la ciudad, por los muchos vasos comunicantes entre miembros de la unidad doméstica en las áreas rurales y otros miembros en la ciudad; esto, a mi juicio, aún está por probarse. Creo que este tipo de redes existe en un primer momento pero tiende a romperse salvo en aquellos casos que la migración se da en municipios muy cercanos a la ciudad de Guatemala.

Otro punto de reflexión interesante surge ante la afirmación de que cuando los indígenas se trasladan a las ciudades, particularmente a la ciudad de Guatemala, la mujer sigue realizando tareas en el hogar, no tanto por un fenómeno de opresión sino por

---

(*) **Nota del Editor:** Aquí se refiere a los estudios en ese momento desarrollados en FLACSO-Guatemala por Juan Pablo Pérez Sainz, Santiago Bastos y Manuela Camus, sobre estrategias de subsistencia y cambio étnico en indígenas migrantes en la ciudad de Guatemala. También comenta una parte de la exposiciónde M. Lagarde.

una inclinación o necesidad de reproducir su propia cultura, su propia identidad; creo que esto es bastante discutible en la medida que la crisis, el proceso de concentración de la tierra en Guatemala como en otros lugares de América Latina, se hace evidente y el proceso de migración definitiva hacia medios urbanos se manifiesta de manera palpable, no creo que el problema de la identidad étnica como se ha discutido y planteado en Guatemala durante años tenga mayor sentido replantearlo.

Si cabe una excepción es el asunto de los q'eqchi's desde nuestro particular punto de vista, los q'eqchi's constituyen el único grupo étnico que ha encontrado estrategias de sobrevivencia y la posibilidad de realizar migraciones sin que esto signifique un abandono de sus patrones tradicionales de vida, sino que son migraciones temporales hacia la costa sur que suponen precisamente la posibilidad de reproducir esos mismos patrones, o por el contrario, migraciones definitivas hacia el Atlántico y Belice, que podrían suponer una ruptura con la identidad y el mundo tradicional, pero que, durante más de un siglo, siguen reproduciendo formas de subsistencia y de sobrevivencia muy similares a las que tenían en los lugares de origen.

Por lo tanto, estimo que estamos en Guatemala en un momento en el que el tema de la identidad como tradicionalmente se ha venido manejando, está a punto de fenecer como cuestión fundamental y es necesario abordar la de existencia de nuevas identidades. Yo coincido con que el mundo no tiende (y Guatemala menos) hacia una homogeneidad post-moderna, todo lo contrario; pero la identidad ya no es la identidad indígena como la habíamos conocido; en este sentido, lo que planteaba Luis Samandú acerca de lo religioso de acuerdo al análisis de Cabarrús de hace veinte años, yo creo que en realidad ya no se puede hablar de "plataforma connatural" y contraste en el sentido recién planteado,(*) sino estamos frente a otras identidades completamente distintas que este "Tercer Mundo" en crisis nos está proponiendo.

En lo relativo a identidad y tierra, Santiago Bastos, de FLACSO, arguye con Guillermo Pedroni acerca del siguiente punto:

Ante la exposición anterior, creo que es evidente que ha

(*) **Nota del Editor:** Cfr. Nota de la página 416 en la exposición de L. Samandú.

hablado más sobre la ausencia de tierra que de la tierra, pero hay dos cosas a decir y que creo que van por esa línea de la exposición: todo lo que está ocurriendo en Guatemala últimamente, a lo que nos está llevando es a la reformulación de las identidades; eso es evidente y de ahí precisamente surge la intencionalidad de nuestro trabajo.(*) No se trata de ver qué pasa con la identidad, sino que precisamente están surgiendo unas identidades totalmente nuevas.

Con respecto a que históricamente la identidad indígena ha estado vinculada a la tierra, nosotros nos encontramos con un caso en que esa identidad pasa precisamente por la desaparición de lo que para los indígenas es el vínculo más referente, más continuo, más recurrente; creo también que hay que tener en cuenta que toda vinculación con el lugar de origen se convierte en un elemento de identidad muy importante, muy recurrente pero que evidentemente se acaba perdiendo en segundas generaciones, por lo menos en los casos que nosotros hemos conocido. Es una forma de identidad del migrante, quien al no estar en la ciudad todavía, se encuentra en los dos mundos, con un pie en cada sitio; tiene la vinculación con su lugar de origen pero su hijo ya no está allí, y precisamente lo que nos interesa es este hijo que se sigue identificando como indígena. La autoidentidad la mantiene pero lo que interesa especialmente es esa identidad nueva que ya no tiene como referente a la tierra, a la comunidad pero que sigue manteniéndose. Hay otro tipo de identidades cuando ya no hay tierra o cuando la tierra es otra o cuando ya no es el lugar de origen sino otro lugar diferente,(**) pero lo que interesa es el mantenimiento de esa identidad.

Acerca de lo presentado sobre desarticulación o rearticulación de la identidad, nosotros planteamos cómo buscar un cambio en la identidad ante una situación como la actual de crisis. Con referencia a la conservación de formas de identidad étnica en la ciudad,(***) desde luego la mujer se mantiene en la casa pero sin dejar de ser un agente económico fundamental, el cual cambia su papel social: ya no hace un trabajo natural, pues mientras el hombre intenta meterse dentro del mercado laboral, la mujer desde su hogar produce ya sea en tortillería, en cualquier comercio o bien va al mercado, y aquí es interesante el caso de la mujer que sitúa su hogar lo más cerca

(*) Nota del Editor: Véase nota de pie, página 434.

(**) Nota del Editor: Referencia a experiencias de Alfonso Porres.

(***) Nota del Editor: Cfr. nota de página 434.

posible del mercado para que no haya una ruptura. Entonces lo que se produce allí es una continuidad entre el hogar y el empleo, hay una unidad reproductiva-productiva en el caso de la mujer indígena. En la investigación encontramos que la tasa de participación laboral más alta era de la mujer indígena (71%). En este caso sí que podemos hablar de reproductora cultural; está un elemento ya mencionado, el de la lengua: un elemento de identidad básico, es aquí un referente nada más; un 40% de las mujeres que se han identificado como indígenas, no habla ningún tipo de lengua mayance.

La gente que hemos encontrado, son migrantes rurales (de aldeas casi todos) que se trasladan a la capital donde tienen que enfrentarse a un mundo que les es ajeno y además tienen que sobrevivir en una forma que puede identificarlos como indígenas, como diferentes a todos los que no son indígenas. En algunos casos no se conserva la identidad, pero inclusive en caso de que se pierda la identidad, puede seguirse manteniendo un tipo de comportamiento. La identificación no es unívoca, no es lineal; hemos encontrado personas que se han identificado como obreros y luego ya como indígenas, e incluso en el plano étnico con referencia a sus hijos pueden decir: **"mis hijos no son indígenas ni no-indígenas; son capitalinos"**; la identidad étnica deja de ser importante. Todo eso supone reformulaciones; todo esto está cambiando continuamente; todo eso supone casos nuevos que hay que estar viendo. Hay que pensar los indígenas en el siglo XXI, no en los del pasado nada más.

Aquí interviene un participante cuyo nombre no quedó identificado.

Sobre el problema de etnicidad y sector urbano en aquellos casos en donde lo que se viene reproduciendo son las formas tradicionales de vida, quiero mencionar el caso de los q'eqchi's que se están expandiendo hacia la costa, donde tienen la alternativa de escoger entre el trabajo asalariado o instalarse en tierras no necesariamente muy productivas; ellos escogen siempre instalarse en una tierra aun cuando sea muy insegura la tenencia de la misma por la inexistencia de títulos.

Una segunda situación es aquélla donde los grupos étnicos transforman su identidad y siguen manteniéndose en el espacio rural, pero hay novedades como consecuencia de las transformaciones sociales sufridas en el país. Me refiero al altiplano, particularmente con la presencia de la agroexportación, el ingreso de la arbeja china y del brócoli. Todos estos grupos han

generado procesos de acumulación, ha cambiado muchísimo el papel de la mujer, el de los niños, etc. Un tercer problema es el de la gente que emigra hacia la ciudad y entra en este tipo de problemática.

G. Pedroni responde a esta pregunta de Z. Cabrera: «¿Se altera o no la identidad de los q'eqchi's que migran para el norte?»

Los q'eqchi's que desde sus áreas tradicionales en Las Verapaces se desplazan hacia El Petén e Izabal, incluso hacia determinadas zonas de Belice, allí donde pueden reproducir su mismo modo de vida, es decir produciendo milpa, también allí se reproduce prácticamente la cultura; se mantiene el mismo conjunto de rasgos discretos y fundamentalmente la lengua está ahí presente con un dialecto particular del q'eqchi'. Ahora bien, aquéllos que llegan hasta Belice y ya salen de su zona marginal para incorporarse a la producción arrocera en la costa, empiezan poco a poco a entrar a una realidad distinta.

C. Orantes Troccoli retoma un factor político

Una reflexión mínima sobre lo que nos decía Marcela Lagarde respecto a la cuestión de los sujetos. Esto atañe, según mi opinión, a la democracia posible y realizable, en alguna medida a la utopía. Hay un espacio en el que se plantea la conformación de sujetos -no de un sujeto-. No se trata de materializar o cumplir misiones predestinadas, sino de abrir los espacios sobre la base del protagonismo de las fuerzas sociales existentes y articular, en ese camino, la democracia posible como un proyecto social y no como un proyecto del Estado, en el proceso de formación y expansión de los sujetos. Planteo la necesidad de posibilitar el protagonismo de cada una de estas fuerzas en la conquista de espacios y hacer de esa democracia no una forma de vida ni un ambiente exclusivo del Estado, sino una forma de ser de la sociedad misma. Un espacio donde se resuelvan, donde se confronten y se planteen las contradicciones. Estoy de acuerdo con todo el planteamiento de Marcela Lagarde. Simplemente agrego la idea de trabajar por la expansión de sujetos, por la formación de sujetos, de sujetos autónomos propios, como mecanismos de conquista y puja, porque sólo así es viable esa democracia como construcción real de esos sujetos que, además, son sujetos mutantes. Nunca son sujetos acabados sino siempre sujetos en proceso de ser sujetos, siempre sujetos en procesos de cambio.

Respecto a lo que decía Pedroni, que ve ciertas obsolescencias en la idea de la identidad, no veo realmente esa obsolescencia. No la veo en la medida en que es una conciencia correspondiente a la existencia, al ser de la comunidad, cualquiera que éste sea. Sería obsoleta si la entendemos como algo estático, pero la identidad es igualmente un proceso de cambio, de renovación, de rearticulación, de replanteamiento, de revisión, en que ella (la identidad) se está nutriendo constantemente de nuevos elementos, de nuevos valores, nuevos constituyentes, nuevas prácticas, nuevos entendimientos y a veces, nuevas formas del ser mismo que las nutre y las recrea. Es además, la vivencia más inmediata del somos.

Guillermo Pedroni

Una aclaración. Probablemente no se entendió bien lo que quise decir. Yo no dije que la identidad estuviese esfumándose, desapareciendo. Para el contexto de la realidad guatemalteca se ha manejado un polémica sobre el indígena, la cosa étnica, etc. y lo que quiero decir es que el problema de la identidad es mucho más que eso; es mucho más complejo y la realidad nos ha obligado a enfrentarnos a todo este problema en sus múltiples dimensiones, un poco de golpe en estos últimos años. Esto es lo que quise decir.

B) CONSIDERACIONES TEORICAS

Cierra el Seminario la argumentación de Jesús García Ruiz y su discusión.

En 1934, el pintor Magritte hizo un cuadro de una manzana y abajo escribió: "esto no es una manzana". Cuarenta años después, las investigaciones sobre inteligencia artificial nos han ayudado a hacer una diferencia entre realidad, imagen y discurso; lo que más lejos está de la realidad es el discurso, el discurso no es la realidad, en el mejor de los casos aporta elementos para comprender la realidad.

En esta perspectiva mi intervención se presenta con una doble finalidad: no es el hecho de hacer teoría lo que tiene interés, sino intentar avanzar en la reflexión para comprender más eficazmente fenómenos y en consecuencia afinar más rápido metodologías. Un segundo elemento importante en lo que se refiere a mis posiciones es que en ningún momento me intereso en estudiar al indígena; lo que interesa son los procesos sociales en los cuales el indígena está

inserto. También conviene que en un momento determinado indiquemos cuál es el mínimo común denominador a partir del cual podemos pensar una problemática como la de "lo étnico-lo no étnico". Es un elemento importante el de la evolución de los conceptos y el de etnia surge dentro de un contexto político e intelectual complejo a finales del siglo XIX en los países austro-húngaros.

Hay históricamente dos modalidades de organización de lo que serán las naciones: uno de ellos es el modelo francés-inglés; otro modelo es el modelo austro-húngaro-italiano. En el caso de la configuración de la nación en Francia e Inglaterra, la Corona y la Regencia habían ya estructurado un espacio con lo cual la República invierte una nueva dimensión política en un espacio que ya estaba configurado y que tenía ya una identidad (aquéllo que Renán en una conferencia famosa llamaba "un alma").

En la estructura francesa-inglesa las reglas de juego ya estaban estructuradas puesto que la Corona había determinado no sólo la estructura de grupos sociales sino también cuáles eran las reglas de juego, de dominación y de sumisión. Mientras que el modelo austro-húngaro va a ser el resultado de una serie de aglomeraciones de pequeños reinados en los cuales es necesario configurar las reglas de juego, las cuales no están claras. No es una casualidad que en esta realidad geográfica surja el racismo; ideológicamente se trata de ver qué grupo social es el que va a dominar a los otros y toda la ideología ariana viene de aquí.

En el contexto guatemalteco y latinoamericano en general, la nación se formula a partir de un intento del doble modelo: por una parte, a nivel espacial, sigue el modelo austro-húngaro; en los países latinoamericanos, como confluencia de grupos que no tenían una homogeneidad, las burguesías nacionales intentan reproducir el modelo francés, es decir, dar un "alma" y un contenido a esa nacionalidad. Es necesario pensar si las modalidades de dominación en las naciones lationamericanas no viene de esta misma mecánica instaurada en las regiones austro-húngaras que dará origen posteriormente al fascismo y que en América Latina da origen a lo que una clase dominante justifica como su modo de dominación porque anteriormente las reglas de juego no establa claras. Dentro de este contexto del mundo austro-húngaro es donde va a surgir la noción de etnia, con el propósito de comprender ciertas modalidades específicas al interior de la formación nacional austro-húngara que no estaban claras y a partir de ahí surge entonces un intento de definir qué es la etnia (y las definiciones llegan a ser abundantísimas).

Un segundo momento importante dentro de esta perspectiva es "la acción de la escuela inglesa de Antropología y a la cual el imperio inglés confía la función de organizar el espacio en Africa". Esto es, determinar cuáles son las etnias e incluso en varios casos (por lo menos en siete) crear etnias para fijar espacios y determinar controles, y a partir de ahí hay un segundo elemento fundamental de la noción de etnia que la antropología política inglesa va a desarrollar. Es necesario relacionar esto con la antropología norteamericana a partir de la noción de aculturación. Los norteamericanos tienen que justificar una modalidad de explicación de la inserción en su territorio de los migrantes y para eso surge la teoría del *"melting pot"*, es decir "el crisol", en el cual se va a configurar una sola modalidad de ser. La antropología mexicana lo toma y va a constituir uno de los elementos claves del indigenismo, en el sentido de un intento de aculturar políticamente a partir del Estado.(*) La antropología era fundamentalmente una modalidad de clasificar y en este sentido etnia era un concepto clasificatorio y no un concepto epistemológico.

El problema se complica en los años setenta cuando la antropología norteamericana se da cuenta del fracaso de la teoría del "melting pot" y que solamente no se ha dado un crisol sino que las diferencias de la sociedad norteamericana se han mantenido y provocado el surgimiento de las identidades negras, griegas, italianas, etc., con su secuela de problemas en la sociedad norteamericana. La teoría de la identidad étnica no es ni más ni menos que la consecuencia de esta posición de la antropología norteamericana, la noción de etnicidad surge en este contexto como intento de explicación del mantenimiento de ciertas "identidades étnicas" que se dan en Estados Unidos y es el momento en el cual una noción que era simplemente clasificatoria se convierte en sustantiva y en un contexto epistemológico de definición. Entonces surgen diversas publicaciones y corrientes que recuperan esta noción de etnicidad; en los setentas se da entonces una gran conclusión. Al mismo tiempo "la escuela de psicología social norteamericana" pone en marcha el concepto de identidad.

Es útil examinar la evolución de un concepto, en este caso el

---

(*) **Nota del Editor:** Se alude aquí a la obra de Andrés Medina sobre el "fracaso político de la antropología mexicana." Cfr. Andrés Medina y Carlos García Mora (editores): La quiebra política de la Antropología Social en México. México, UNAM, Tomo 1 y 2; 1983 y 1986.

de etnicidad, para ver cuál puede ser el mínimo común denominador, porque las producciones intelectuales son parte también de la realidad y se han incorporado dentro de nuestra propia reflexión, pero todo aquéllo que es producido como reflexión intelectual tiene también una repercusión política. En consecuencia, aquí hay otro elemento importante, como es el de que a nivel político, estas nociones de identidad han sido apropiadas por los grupos étnicos a los cuales los antropólogos se los impusimos y en consecuencia el concepto ya no es únicamente un concepto aleatorio y manipulable por cada uno de nosotros; es un concepto de identificación en el cual los individuos se definen "a partir de" y se convierte en un lugar de adhesión y un lugar de politización de la adhesión y allí ya no tenemos control, lo queramos o no, esos conceptos son ya parte de la realidad social; otra cosa es que sean los más adecuados para interpretarla. Esto es un problema de veracidad pero toda ideología, desde la más idealista hasta la más realista forma parte de la realidad y en los dos casos, su nivel de veracidad radica en aportar medios para comprender la realidad; no podemos impedir que alguien se defina a partir de un concepto que sirvió para definir a un grupo y que ahora queremos quitárselo como un elemento de su definición.

Aquí ya no estamos únicamente en el nivel de análisis de las ideas, estamos en el nivel de lo político a partir de lo cual los individuos se afirman como pertenecientes a un grupo étnico y es su derecho político, si eso les da un espacio. En consecuencia, dentro de este tipo de situación convendría replantear ese mínimo común denominador a partir del cual la noción de la etnia es un concepto clasificatorio heredado de la colonia. Sin ninguna duda de una forma de identificar un cierto tipo de caracteres y que al mismo tiempo ha sido apropiado por esos actores y lo han convertido en un elemento de identificación, en un elemento de reivindicación política.

Un segundo elemento importante dentro de esta noción de identidad en relación a la noción de etnia, hace referencia a los componentes que en un momento determinado permiten a un individuo estructurar su personalidad y afirmarse dentro de un contexto social; es importante hacer una diferencia: no todo aquéllo que se dice es toda la realidad. Acostumbrados estamos en el contexto latinoamericano a este proceso de ideologización: calificar o descalificar un discurso en función de su pertinencia o no pertinencia ideológica dentro de nuestro cauce; y lo revolucionario o no revolucionario del contenido del discurso es una forma de descalificación; otra es la de tomar al del discurso como un lugar de

verdad, y una tercera es el considerar al discurso no como un lugar de verdad sino como un lugar estratégico en el cual lo que importa no es lo que se dice sino lo que se quiere hacer diciendo lo que se dice. Es decir lo importante en un discurso es su finalidad.

En un proceso de discurso hay siempre y no por fuerza voluntariamente, un proceso de idealización a partir del cual la memoria histórica (voluntaria o involuntariamente) selecciona una serie de variables que pone delante para identificar una imagen o para justificar una lucha y el hecho de que en un momento determinado grupos indígenas reivindiquen un estado idílico de la sociedad prehispánica, indiscutiblemente que no es la realidad, pero es una realidad capaz de movilizar individual o políticamente, y éste ha sido un proceso constante de la historia. Si tomamos por ejemplo el análisis que Marx hacía en el "18 Brumario" de la Revolución Francesa, es evidente que ésta intentaba construir un modelo del futuro; no teniéndolo en las manos, intenta hallarlo en el pasado y va a buscar en la República Romana el discurso de la Revolución Francesa. Seguramente no fue la República Romana lo que ellos querían construir a partir de ese modelo. Otro ejemplo: el hecho de que en un momento determinado los sandinistas vayan a buscar una imagen determinante, la que reproducen no es la realidad de Sandino, es una serie de rasgos que Sandino tenía, que sintetizan una serie de proyectos y que movilizan.

A nivel histórico ha habido tres grandes mecanismos para buscar una proyección: el primero es el buscar en la propia historia los mecanismos de la proyección, y esto es lo que hacen las comunidades y los grupos indígenas (o como queramos llamarlos) al tratar de construir no lo que fue la realidad, sino lo que es un elemento movilizador dentro de la esperanza. Un segundo modelo es ir a buscar en el pasado "del otro", el modelo que yo tengo que construir, tal es el caso de la Revolución Francesa que va a buscar el modelo romano; tal vez el caso de numerosas revoluciones latinoamericanas que han ido a buscar en el modelo francés y que no fue el de la Revolución Francesa el modelo que construyeron. Un tercer modelo es el que a partir del siglo XIX con el desarrollo del marxismo-leninismo va a elaborarse, es un modelo de proyección hacia el futuro, de factores totalmente nuevos, la sociedad igualitaria que hay que construir, y que es construido a partir de ciertos valores que eran los valores republicanos de la igualdad social.

No podemos ver por todas partes etnicidad en ese sentido; si construyen es con lo que tienen, no van a construir con lo que no

tienen. En nuestro análisis es conveniente diferenciar la realidad del nivel de veracidad de la realidad que los actores ponen en primera línea: qué importa que no sea verdad que la sociedad prehispánica no era tal como la describen ahora si esa imagen es capaz de movilizar; para esos actores lo importante no es reproducir exactamente la imagen de lo que fue la sociedad prehispánica, en la cual hubo explotación como todos lo sabemos; lo importante es poner en marcha una imagen movilizadora de identificación capaz de crear una adhesión individual y en consecuencia poner en marcha la construcción de un proyecto que no va a ser idílico, por supuesto. En ese sentido también va a ser necesario hacer una diferencia entre lo que nosotros hacemos como imagen idílica y lo que un grupo social tiene derecho a hacer como imagen idílica: si eso se convierte en movilizador, nosotros no tenemos derecho ni siquiera a interferir en el juicio de valores, en la medida en que es el resultado de un proceso político en el cual ellos están comprometidos.

Así, pues, no importa el nivel de veracidad, importa el nivel de capacidad de movilizar si en un momento determinado ésa es la finalidad; otro problema es que seamos capaces de hacer un análisis y demostrar que se equivocan y a partir de allí creo que es una función importante tener instrumentos para mejor conocer la realidad, pero nuestro análisis no se da en la realidad; da en el mejor de los casos elementos para acercarse a la realidad, reconstruir, recuperar la memoria histórica, ése es el funcionamiento de todo proceso cognitivo de idealización, en el cual en el momento en que intenta elaborar una historia del pasado individual lo pone en marcha. La imagen que tenemos de cada uno de nosotros no es la realidad, nuestra vida individual es el resultado de una serie de elementos que hemos seleccionado y que intentamos presentar; nadie puede existir sin una imagen individual y lo que ocurre a nivel individual ocurre a nivel social. Ningún grupo puede existir sin una imagen de sí mismo, la cual no es la realidad, pero al mismo tiempo no es tampoco una imagen irreal; no es la realidad de lo que fue la historia, pero es una realidad en la historia la imagen que el individuo y el grupo social tienen de sí mismos.

Se ha hablado de toda una serie de marcadores de la identidad: vestido-no vestido, lengua-no lengua, etc.; si cada uno de nosotros no puede vivir sin una imagen de sí mismo, si las sociedades no pueden vivir sin una imagen de sí misma, es evidente que ningún individuo ni ninguna sociedad puede vivir sin los elementos identificadores de una referencia a los componentes de la persona

y si en las sociedades occidentales esa noción existe, en los otros grupos tiene que existir con todas las complicaciones que eso conlleva.

Un segundo elemento importante es que la noción de persona es una construcción social; no existe una noción de persona abstracta, es una noción de existencia resultado de un sistema cultural aleatorio pero al mismo tiempo no definitivo. Esa noción de persona tiene que articular complementariedades, tiene que permitir coherencias. Debemos estar conscientes de que la etnografía en América Latina es más difícil que en otros sitios por una razón muy simple: si yo quiero estudiar la religión católica por ejemplo, me voy a un convento y ahí hay una continuación del pensamiento, hay libros, hay documentos; si quiero estudiar el budismo zen, me voy a un convento zen y ahí puedo pasar años aprendiéndolo. En América Latina todo ese nivel de estructura de formalización de los "porqué" no existe; las universidades tradicionales no existen, los centros prehispánicos de elaboración ideológica no existen, en el mejor de los casos algunos de los sacerdotes curanderos, lograron esconderse dentro de las comunidades agrarias como curanderos, ya que para los conquistadores, medicina y religión era de naturaleza diferente y a partir de ahí comenzaron a transmitir el cómo pero no el por qué; en consecuencia, no hay un lugar de elaboración y de formalización a nivel de discurso, a nivel de comportamiento.

Un trabajo etnográfico importante que ha comenzado a hacerse con relación a los aztecas y algunos otros grupos es el de acercarse a dos niveles de la noción de persona: en un primer nivel, la lengua que es un lugar de introducción de orden y de clasificación, un lugar cognitivo en sí mismo; la lengua tiene una serie de estructuras terminológicas que van a permitir acercarnos a los conceptos a partir de los cuales el grupo ha elaborado una especie de definición sincrónica de la persona a partir de la terminología, de la articulación y de la estructura de significación que va a ser elaborado en la terminología. Un segundo elemento tal vez más difícil es el de intentar comprender la percepción de la persona a nivel diacrónico, como cuando se hablaba del rol de la lengua materna(*) no únicamente como transmisión de términos sino de modalidades de existir y en consecuencia las prescripciones, los consejos, las representaciones, los contenidos que en función de la edad van a ser transmitidos al niño, al adolescente, al joven, al adulto, son

(*) **Nota del Editor:** Alude aquí a una observación de Marcela Lagarde.

componentes de la estructura de persona que forman parte de una coherencia de identidad, de pertenencia, de adscripción y que en función de los diferentes momentos de la edad va a transmitir al individuo sobre lo que es ser miembro de esa sociedad.

Es ahí donde está inscrita la representación, lo que hay que creer, lo que hay que defender, lo que hay que respetar, lo que dice un término que actualmente se está utilizando en sociología, en psicología cognitiva y en antropología: el sistema de representaciones, una terminología que fue utilizada por Durkheim en 1895 y que setenta años después está comenzando a ser utilizada con el sentido de producciones imaginarias, pero no por eso no reales, a partir de las cuales los individuos se identifican e identifican la realidad: supraestructura, infraestructura; es decir una determinada realidad, desde la más material hasta la más imaginaria; para que pueda existir tiene que existir con su representación al mismo tiempo y la representación forma parte indiscutible de esa realidad.

Un segundo factor fundamental para el análisis se refiere a las modalidades a partir de las cuales una sociedad intenta afrontar y explicar el mal, la enfermedad, la muerte, es decir, cuáles son las elaboraciones desde los que un grupo social intenta estabilizar las conciencias de sus miembros, y sobre todo, cuál es la red que una sociedad crea físicamente para afrontar la solución de la enfermedad y la muerte, porque un nivel es una explicación que forma parte de la coherencia de la noción de persona; otro nivel es la creación de una red de solución de esos conflictos y es aquí donde resulta fundamental la discusión que se planteaba sobre indígenas o no indígenas en la ciudad.

Creo que epistemológicamente no conviene fiarse de un discurso porque simplemente es el resultado de una estrategia, la de cómo se definen unos indígenas y otros no en un momento determinado frente a un discurso o a una realidad; aquí es necesario tener los diferentes actores y su discurso para ver realmente cuáles son las imbricaciones y no únicamente la imagen que alguien quiere transmitir de eso.

También es importante el hecho de que no podemos imaginarnos aquéllo sobre lo cual no tenemos conocimiento y que no podemos preguntar aquéllo que no podemos imaginarnos y que, en consecuencia, la pregunta que hacemos y la respuesta que se nos da equivale tal vez al 5% de la realidad específica; a partir de

este momento es importante esta especie de vigilancia permanente para tener un análisis de tercer nivel como especialistas de las ciencias sociales, nivel dentro del cual debe tenerse en cuenta esta red de enfrentamiento con la enfermedad, con la muerte. Lo que es interesante es que en el conjunto de las lenguas mayas no hay una palabra propiamente hablando para definir que alguien está enfermo; la terminología utilizada en la mayor parte de las lenguas mayas es una terminología a partir de la raíz "kamí" que es "muerte"; en consecùencia la enfermedad es dirigirse hacia el camino de la muerte en tanto que curar a alguien es hacer entrar los días dentro de alguien. A partir de esta representación es necesario integrar la red para hacer entrar los días; es aquí donde uno encuentra un elemento central de un sistema de representaciones a partir del cual los elementos identificadores de alguien se van a estructurar.

Estoy de acuerdo en que la lengua es un elemento de diferenciación. También es necesario hacer una diferencia entre lo que podríamos llamar una identidad subjetiva y una identidad objetiva. Esto ha sido analizado muy bien en relación con los bretones en un libro que se llamaba Las Raíces Profundas. Existen bretones que viven en Bretaña, que hablan el bretón, que viven como bretones y que, sin embargo, se identifican como franceses y no como bretones. Indiscutiblemente ha habido una acción ideológico-integrativa del Estado a través de los medios de comunicación, del servicio militar, de toda una serie de actividades que han hecho que esos bretones objetivos reivindiquen o no una pertenencia.

Aquí se planteaba algo sobre identidades acumulativas o identidades excluyentes: es excluyente para una parte de los vascos que quieren ser vascos y no españoles; para los catalanes es acumulativa porque son españoles y catalanes; los bretones "objetivos" en un momento determinado no necesitan reivindicar la pertenencia bretona porque es algo evidente, permanente, sin embargo los bretones "subjetivos", los que están viviendo en París desde hace tres generaciones, que ya no hablan bretón, que son franceses cultural e ideológicamente, reivindican una pertenencia bretona "subjetiva" en cuanto es una reivindicación de un espacio, una modalidad estratégica de reivindicación de un espacio político; una diferencia en un momento determinado puede ser un estigma, pero en otro momento puede ser una ventaja, y ello depende del contexto. Entonces es necesario hacer una diferenciación acerca de que alguien reivindique una identidad indígena determinada aun

cuando no hable la lengua; está en su derecho, es una reivindicación subjetiva, es una pertenencia movilizadora de inserción en un contexto y esto es fundamental: la referencia de inserción es un elemento estabilizador de la personalidad y de la conciencia, de identidad; él quiere estar ahí en función de percibir lo que es ser k'iche'.

Desde el punto de vista de la reflexión ha surgido en diferentes momentos la referencia de que los dominados y las mujeres, frecuentemente no pueden definirse sino en función de las categorías que el dominador les da, y frecuentemente una autodefinición es una definición a partir de lo que el otro quiere que sea; la mejor forma de controlar a alguien es convencerle que lo mejor para él es lo que yo quiero. Ahora bien, la forma más magistral es llegar a convencerle que me debe tanto, tanto, que nunca podrá pagar la deuda y que estará siempre obligado a agradecérmelo; este tipo de condicionamiento de los mecanismos y las trampas de la dominación simbólica, son elementos que también forman parte de los lugares de identificación y que de una u otra forma tenemos que tenerlos en cuenta.

Lo que me parece entonces importante dentro de esta perspectiva es que no se trata tanto de decir "esto no es" cuanto intentar comprender lo que es en un momento, el lugar de identificación de alguien lo cual no significa que sea todo el contenido de su identidad; significa que en un momento determinado reivindica eso como estrategia de su identidad y que en un momento determinado pone en primera línea porque en sus relaciones sociales es lo que él considera estratégicamente determinante, o que es el elemento a partir del cual él quiere identificarse, o que es el elemento a partir del cual le hace identificarse.

Nuestros trabajos intentan comprender cuál es el líder de referencia a partir del cual ese individuo, ese grupo social se identifica, su discurso se pone en primera línea y en consecuencia no es la verdad, su discurso es la estratègia y el resultado de lo que quiere hacer diciendo lo que está diciendo; cuando alguien viene y me dice "soy k'iche'" no es simplemente lo que yo creo que es, es evidente que se trata de una reivindicación y aquí entra todo el problema de intelectuales orgánicos, no orgánicos etc. en una reivindicación subjetiva de pertenencia como modalidad de inserción y de conquista de un espacio determinado.

En relación a la elaboración de instrumentos metodológicos,

pienso que en la situación en que estamos hay ciertos aportes que vienen de la antropología cognitiva y en general de las ciencias cognitivas que son fundamentales para nuestro tipo de trabajo en antropología. Hay una profesión reciente de hace unos diez años que es la de Ingeniero en Conocimientos; estos son psicosociólogos informáticos que trabajan en bases de conocimientos (no bases de datos) que intentan sintetizar en programas interrelacionados una serie de informaciones para poder determinar los conocimientos de un sector; por ejemplo, actualmente hay programas de expertos en medicina, en la que especialistas en Ingeniería en Conocimiento han sintetizado los conocimientos manuales pero sobre todo, han introducido en esos programas la experiencia individual de los médicos, las intuiciones de los médicos en relación con cierto tipo de enfermedad para determinar el diagnóstico lo cual es mucho más complejo.

Constituye uno de los mecanismos de acercamiento a la metodología de análisis ya que la dificultad del trabajo etnográfico en América es que no hay formalizaciones por parte de los actores y que incluso las formalizaciones que ellos hacen están en función de ciertos intereses en un momento determinado; no hay manuales, nuestro trabajo etnográfico tiene que contribuir a formalizar una serie de elementos identificadores que funcionan en la conciencia como lugares de juicio, como formas de valores, como lugar de referentes de comportamientos, pero lo fundamental es intentar comprender cuál es la estructura porque los elementos que son insertados no lo son en cualquier nivel del conocimiento o en cualquier nivel del sistema cognitivo; lo son en ciertos niveles y cuando hay una transferencia del espacio, hay otros niveles que son modificados.

La posibilidad de analizar ese tipo de factores nos va a permitir avanzar en la reflexión, en la comprensión y en el acercamiento explicativo de la realidad; un cierto rigor a este nivel es también un medio para poder avanzar a partir de un mínimo común denominador y saber de qué estamos hablando, en consecuencia hay elementos, sectores, niveles prioritarios a partir de los cuales el análisis tiene que orientarse y en eso los ingenieros en conocimiento nos dan toda una serie de elecciones. A partir de los avances enormes que ha hecho la psicología cognitiva en estos últimos veinte años, es más fácil acercarse al análisis de la estructura del sistema cognitivo, lo que puede servirnos para ver cuáles son los niveles más eficaces a partir de los cuales podemos orientar nuestra investigación.

Para los ingenieros del conocimiento, uno es la lengua, por ser el lugar de introducción de orden; nombrar es clasificar, es ordenar, pero sobre todo la lengua en cuanto es estructura semántica y semiológica es el lugar de articulación del sentido desde el punto de vista de los sectores. Un primer acercamiento a la lengua es fundamental para acercarnos a los niveles de articulación de significación. Un segundo elemento importante es no dejarnos engañar por el diccionario que es el resultante de un orden alfabético; tenemos que trabajar con raíces de significación, una palabra puede comenzar con un sufijo, la otra con otro, pero no obstante tener la misma raíz a nivel de la articulación del significado, tenemos que trabajar en consecuencia con lo que podríamos llamar los campos semánticos de articulación de la significación para ver cómo y por dónde esa articulación y esa significación se estructuran, lo que hace referencia en consecuencia a modalidades de procesos cognitivos. Un tercer elemento importante desde el punto de vista de la lengua es que la polisemia de un término no puede ser captado sino en el contexto de uso, y que hay que hacer un esfuerzo conjunto para poder acercarse en la forma más extensa posible a los contextos de uso de la terminología.

No digo que la antropología tenga que hacer esto nada más, pero pienso que la antropología tiene que hacer esto para poder continuar la reflexión y que en los contextos de uso es donde la polisemia de un término va a ser tremendamente rico y que al igual que en nuestra sociedad occidental hay diccionarios que determinan el contenido y la polisemia de un concepto, si queremos realmente trabajar dentro de esta perspectiva y tener los instrumentos para comprender, hay que pensar en la elaboración de este tipo de diccionarios semiológicos o semióticos a partir de significados de elaboración de conceptos. Esto implica indiscutiblemente un cambio no solamente en nosotros los antropólogos sino en los mismos actores de los diferentes grupos lingüísticos; están acostumbrados a hablar de cuentos de leyendas, porque así los hemos llamado, pero no son cuentos de leyendas, son lugares de expresión de epistemología; no hay manuales de metafísica en k'iche', pero hay tradición oral que constituye lugares de expresión de metafísica, los consejos que los padres dan a sus hijos, son síntesis de conocimientos de valores que son los adverbios, es epistemología y en consecuencia, uno de los sectores fundamentales es precisamente el nivel de referencia de la terminología.

Otro elemento importante es ver a las personas en acción a través del análisis del comportamiento, pero al mismo tiempo es

importante provocar comportamientos; la provocación de comportamientos permite en ciertos casos ver representaciones en acción en forma automática, ya que cada uno de nosotros reacciona en función de una serie de perspectivas y juicios de valor. El juicio es diferente del comportamiento: en éste, la realidad no es unívoca y cada uno sabe que la regla vale la pena guardarla hasta que no merece la pena transgredirlá; sin embargo el juicio de valores provocado no hace referencia a la transgresión y al interés de la transgresión, la puesta en marcha del discurso es una puesta en marcha del juicio. Ese provocar comportamientos tiene al mismo tiempo la ventaja que encuentra los individuos desapercibidos y con actitudes mentales y planos de conciencia que no están en relación con el sector sobre el cual se les pregunta las cosas.

Cuando observamos un ritual, toda la conciencia del individuo está en función de ese ritual y en consecuencia todos los elementos están en el primer plano de la conciencia; cuando se provoca un comportamiento se le obliga a reaccionar a partir de un nivel de conciencia que no es necesariamente el que en ese momento tiene en el primer plano y en conciencia se le obliga a reaccionar con un automatismo mucho mayor. Las situaciones de crisis son particularmente privilegiadas para nosotros porque en ellas los actores sociales tienen la necesidad de explicitar y de formalizar toda una serie de elementos de su identificación, pues cuando las situaciones funcionan automáticamente, no hay necesidad de buscar justificaciones (es una experiencia personal de cada uno), mientras que ante un problema, determinado mecanismo se pone en marcha para justificar y en ese momento racionalizamos elementos a los que antes no les dábamos importancia: la situación de crisis, de enfrentamiento ideológico, de inserción desde el exterior de las sectas, de los grupos políticos, de la Acción Católica, de acción política del ejército obliga a una explicitación individual y social de esos valores.

En consecuencia hay dos niveles fundamentales de acercamiento en todo grupo social, hay individuos que tienen la función de mantener la casualidad y la explicación de la casualidad, y hay niveles diferenciados de competencia que son superiores, tienen conciencia clara de que su responsabilidad es intentar aportar elementos explicativos para dar coherencia a las conciencias desestabilizadas.

Las situaciones de crisis son situaciones privilegiadas de análisis de la casualidad, que en situaciones normales no es necesario

explicitar pero que en estas situaciones de crisis hay toda una relación específica de complementariedad, creación, recreación, estructuración, des-estructuración, re-estructuración. En el proceso de crisis se ve mejor cómo los agentes sociales intentan reconstruir a partir de algo, no pueden reconstruir sino con los materiales que tienen y en ese reconstruir están explicitando cuáles son los "ladrillos", sus materiales. La reestructuración de algo no se hace desde la nada, se hace desde un proyecto a construir y ese podemos intentar comprenderlo en acción. La crisis de reproducción (evidente en todo un sector de la realidad guatemalteca) es un lugar privilegiado de análisis del funcionamiento de los contextos de reproducción y un elemento determinante en dicho proceso es el de reproducir la creencia de que vale la pena reproducir lo que se es, que es un elemento no cuantificable (es aquí donde entramos de nuevo en un campo de invariables complejos: "en qué consiste ser k'iche'"). El espectro es variado y es importante que un trabajo sistemático intente comprender las diferentes posibilidades, que no serán la realidad, pero que dan elementos para comprender la realidad y ver entonces cómo es reproducida al mismo tiempo la creencia de que vale la pena ser lo que se es. Es allí donde está un elemento de parteaguas: en el momento en el que se reproduce la idea de que vale la pena reproducir lo que se es, o no vale la pena reproducir lo que se es; aquí es determinante analizar a qué nivel se reproduce tal idea.

Me parece que el campesino, el indígena y en general la clase dominada no tiene sino muy raramente el control de la definición de su propia identidad social y si tiende a adoptar el punto de vista que los otros tienen sobre ellos, hay no obstante un elemento importante que es esta especie de sensación de que los dominadores parecen dejarles el derecho de crear en la excelencia relativa de la posición que les asignan y que es sin duda una de las condiciones mínimas para hacer viable la posición de dominados. Este es un elemento que a nivel antropológico y a nivel político, los actores sociales tienen que tenerlo en cuenta y que si en un momento determinado toda autodefinición tiene que partir de una negación, el permanecer en la negación es la forma de permanecer en la dominación puesto que permanecer en la negación diciendo "no soy esto" es seguir definiéndose a partir de la posición del dominado. Una parte de la realidad es una realidad cotidiana, otra parte de la realidad es una realidad estratégica y coyuntural; es necesario intentar situar estos diferentes niveles para poder acercarnos a la realidad, no a comprenderla sino a comenzar a desglosarla, de forma que tanto los investigadores podamos comprender procesos

como que nuestra investigación pueda permitir a los actores comprender sus propios procesos. Pienso que desde este punto de vista la determinación de niveles, la determinación de sectores de acercamiento, la determinación de contenido de acercamiento, es un elemento fundamental dentro de la perspectiva de la investigación en sí misma. En ese sentido pienso que Guatemala actualmente tiene los medios para elaborar una antropología crítica de la disciplina en sí misma, de los métodos de acercamiento y de la apertura hacia una problemática en la cual la situación concreta nos obliga a intentar comprender interrelaciones, procesos, adhesiones.

Para terminar me parece importante esta perspectiva de identidad, adhesión, politización de la pertenencia; este conjunto de elementos no se presentan aislados, se presentan imbricados. El que en el análisis intentemos separarlos sólo es una forma de deformar la realidad para después volver a ella más eficazmente.

Alberto Esquit, kaqchikel, de la Universidad de San Carlos, abre la discusión.

Estudiar a los actores para que estos mismos puedan comprender los procesos ¿no sería esto una fórmula paternalista de quererle solucionar los problemas a otros estudiándolos y viéndolos como con cierta incapacidad de poder analizar sus propios procesos y problemas?

J. García Ruiz

Tal vez me he expresado mal. Mi posición es la siguiente: mi disciplina tiene una serie de instrumentos para la comprensión de la realidad que me obligan a acercarme a ésta. Lo que me interesa comprender son procesos, que no son la realidad. En un momento determinado en Francia pude consagrarme a estudiar el funcionamiento de los partidos políticos no porque ellos no sean conscientes. Si yo pudiese asistir a las reuniones de la CIA, no tendría problema de estructurar cuál va a ser su estrategia; si yo pudiese asistir a las reuniones de los diferentes grupos indígenas, estar en el interior viendo cuáles son las estrategias, yo escribiría esto y lo otro. Quede claro que como ni en uno ni en otro caso estoy adentro, intento comprender los mecanismos a partir de los cuales los actores sociales se orientan. Lo que es importante es que no es tan grande mi intento

de comprensión; no es en absoluto un elemento para juzgar la incapacidad de los actores sociales a comprenderse; todo lo contrario, es un intento para intentar comprender los actores sociales, pero al mismo tiempo pienso que las estrategias no son unidireccionales y que en un momento determinado la intuición, el sentido, los contextos, los enfrentamientos de los otros grupos sociales, los obligan a cambiar y ahí me parece importante el comprender cómo funciona eso.

Un artículo interesante publicado en la revista de ciencias sociales de la UNESCO describe las estrategias de los políticos después de la segunda guerra mundial; cómo la ciencia social, habiendo comenzado como una reflexión, se convirtió en una elaboración de estrategias y cómo los políticos han recurrido como forma de reorientar sus estrategias políticas. En consecuencia, no es que los actores sociales sean incapaces de comprenderse en absoluto; lo que me interesa es comprender a los actores sociales porque lo que me ocurre personalmente es que yo no me comprendo del todo en ciertas situaciones. Que por no tener acceso a cierto tipo de análisis, sobre comportamientos pueda ser un motivo para acercarme a conocer mejor una serie de elementos, y como ha sido dicho en numerosos casos, los otros tienen también una percepción de mí y de la acción política de un grupo. Creo que los instrumentos de mi disciplina me obligan a intentar comprender procesos, a acercarme a procesos y a intentar explicar elementos de procesos.

Comentario global de Carlos Orantes Troccoli

La conciencia de pertenencia es una de las claves para comprender la realidad de lo étnico. Como dice Marcela Lagarde, no como grupo, porque nos remite a la idea de una materialidad delimitada, sino como proceso, es decir como un algo no rígidamente delimitado, cuya esencia y factor de cohesión es la conciencia de pertenencia o conciencia de contraste.

Lo étnico no es simplemente lo materialmente existente. Un error en la comprensión de lo étnico es reducirlo a lo tangible, a lo observable. Es parte de su existencia, pero no es solamente su existencia. Esa conciencia de pertenencia es, en mi opinión, una clave para su comprensión. Es una conciencia en constante cambio, es mi conciencia de pertenencia en relación a un algo que está constantemente dejando de ser, que está constantemente cambiando, está constantemente rearticulándose. El problema de la identidad es su mutación dentro de la regularidad. Con esto tenemos que

reivindicar lo subjetivo como realidad también, lo subjetivo como un algo objetivado que tiene una existencia tan real y, a veces, en el caso de lo étnico, determinante.

Si nos vamos por el camino de la detección de los elementos tangibles para la identificación de lo étnico, nunca terminaremos de entenderlo. La conciencia de pertenencia es mi percepción en el semejante, lo que es común, ese ser plural. Lo étnico es en la subjetividad, una forma de la conciencia, de una conciencia colectiva en una comunidad determinada. En tanto conciencia de pertenencia, no es en sí porque no sería étnico, no habría "ethnos", sino es una conciencia de pertenencia en relación a una colectividad, que es comunidad de algo, en primer lugar de esa conciencia de pertenencia y allí sí encuentran una serie de elementos materiales e incluso subjetivos.

Jesús García Ruiz responde al comentario anterior, argumentando que hay varios elementos que deben ser discutidos

El primer elemento no es el hecho de que la persona no se considere por ejemplo, bretón; la persona no tiene necesidad de reivindicar que es bretón porque es algo evidente. Cuando estamos en Guatemala no hay que reivindicar que se es guatemalteco, ello es evidente. Que existan k'iche's que no sienten la necesidad de reivindicar que lo son, es evidente en determinados momentos, así como que en otros van a tener necesidad de explicitar que lo son.

Otro elemento que me parece importante es el siguiente: cincuenta años de marxismo en los países del Este, en un sistema que pretendía explicar toda la realidad, capaz de ocupar todo el espacio de la conciencia, en un momento determinado desaloja las conciencias y surgen elementos de referencia o de identificación que son puestos en primera línea por los actores sociales que están cincuenta años más atrás de lo que uno creía que ya había desaparecido. Una lección importante es guardar cierta prudencia en nuestras afirmaciones. En el caso de los países del Este, cincuenta años de homogeneización activa, militante, educativa, hacen que en un momento determinado todo eso sea relegado por determinadas razones que habría que analizar. Lo que es evidente es que los letones de hoy en día no son los letones de hace cincuenta años; sin embargo la reivindicación, la pertenencia y la definición están ahí.

Por otra parte, a nivel más general, pienso que uno de los problemas reales de las ciencias sociales de este fin de siglo es el de intentar explicar el por qué ciertos sistemas de ideas, en un momento determinado, son capaces de movilizar y de poner en marcha la adhesión, y por qué otros sistemas de ideas tan eficaces, más lógicos, tal vez mejores, no lo son. Por qué ciertos sistemas son capaces de rebasar la des-estructuración del contexto histórico en que han surgido; por qué otros sistemas de ideas desaparecen con el contexto histórico. La re-estructuración de la Iglesia Católica en los años cuarenta y cincuenta en América Latina, es un fenómeno particularmente interesante de analizar; desde este punto de vista hay una reestructuración, una resacralización; o una secularización desde otro punto de vista, el de la sociedad civil, porque esos sistemas de ideas son capaces de poner en marcha la adhesión.

Pienso que este sector del análisis es una de las interrogantes para las que en las ciencias sociales tenemos pocos elementos de explicación, posiblemente porque tenemos pocos elementos de comprensión del funcionamiento y de los mecanismos de la adhesión desde el punto de vista de la implicación de la emotividad en la adhesión. En este sentido vendría lo que planteaba al principio: si la realidad es una, si el discurso sobre la realidad es otro, si la imagen que tenemos sobre la realidad es más exacta que el discurso sobre la realidad. El problema es que disponemos de pocos instrumentos para acercarnos al análisis de la imagen que cada uno de nosotros tiene de la realidad en la cual si está implicada la emotividad, si está implicada una serie de procesos de adhesión subjetivos, entonces no es importante el avanzar en nuestra reflexión sobre una metodología de acercamiento a esos procesos de imagen, de provocación, de esos elementos en los cuales la emotividad está mucho más evidente y mucho más fuerte. El discurso sobre una realidad nos puede borrar la imagen de ella, con su carga emotiva. Creo que un elemento fundamental sería poder acercarnos a la comprensión de esa imagen emotiva del comportamiento, mucho más que el discurso.

Luis Samandú trae el debate a otros niveles de análisis

Me parece sumamente interesante sacar a la superficie el sistema de representaciones que está sumergido. Trabajas fundamentalmente en torno a la lengua, en torno a sistemas enterrados en la conciencia pero no aparecen las prácticas que

también son articuladoras de sentido y no solamente en el terreno religioso sino que en el político.

Justamente es una pregunta que tantas veces nos hemos hecho: en América Latina se ha contado con ideologías populistas que han movilizado a millones de personas, así como movimientos con mucha claridad sobre la realidad pero que apenas reclutaban a sus familiares. Uno se pone a reflexionar en el caso del peronismo en los años cincuenta y después, movimiento en el que el gesto acompañaba a la idea, a la materialización y a la simbolización de esa idea. Veamos un ejemplo más cercano: el sombrero de Sandino movilizaba más que Sandino, es decir, ese gesto se utilizaba para proyectar, para movilizar. Cuando estaba en Nicaragua hace años percibimos que hay una concepción, hay un sentido del espacio en que muchas veces no aparece, o puede no aparecer el sincretismo de las prácticas. El sincretismo de las prácticas se ve en los problemas de salud: la persona va al médico, al curandero y al sacerdote pero al mismo tiempo porque juega todas las cartas que tiene; como no tiene muchas, entonces las juega todas (misas, médicos, lugares distintos, etc.). En fin, hay ahí también una articulación de sentido que no se articula o contradice con lo que a nivel de conciencia está sumergido.

Jesús García Ruiz

Es cierto que no hablé de la práctica porque en mi esquema como punto de partida, es evidente que el etnólogo en el terreno ve fundamentalmente esas prácticas y que es el elemento de referencia número uno en el trabajo de campo. Quise insistir entonces en otros elementos que son tal vez menos evidentes en el trabajo etnográfico. Estoy totalmente de acuerdo en decir que las prácticas son un lugar evidente de puesta en acción de las representaciones, con todo lo que eso implica: la representación como camino a seguir; en ese sentido, todo el problema de los valores en el sentido de valuar positivamente o negativamente algo, me parece importante, y en ese sentido está la otra idea: lo importante no es tanto lo que es dicho; lo importante es lo que se quiere hacer creer cuando se dice algo.

En segundo lugar, lo importante no es la norma; lo importante es el valor y el nivel de interés que se tiene para guardar la norma, y que la norma es guardada hasta el nivel donde el no seguirla vale más la pena que el seguirla. Entonces estoy totalmente de acuerdo en que la práctica y las prácticas son un lugar determinante de análisis de

observación en el conjunto de situaciones antinómicas que se puede representar.

Hay otro aspecto en lo que planteabas: el sombrero de Sandino. Ya no se trata hoy tanto de un gesto sino de la referencia a una imagen; en consecuencia, no es tanto la referencia al gesto del sombrero sino la referencia al sombrero de Sandino que va a despertar en el individuo todo un nivel de referentes emotivos, de percepción de adhesión a valores y que va a movilizar subjetivamente. Creo que en ese sentido, los sandinistas fueron los especialistas más interesantes para la constitución y creación de emotividad: dos o tres horas antes de las intervenciones de los grandes líderes en las concentraciones en Nicaragua, se movía una enorme capacidad de crear emotividad, y en consecuencia imágenes de adhesión y referentes de adhesión (si los sandinistas fueron especialistas, ya antes lo había sido sin ninguna duda Fidel).

Pienso que es un elemento importante el funcionamiento de imágenes que estén cargadas de emotividad y que atraigan la adhesión; ahí se encuentran nuevos elementos fundamentales del comportamiento de un político, como el ser capaz de crear imágenes que pongan en marcha una adhesión con la cual los individuos se sientan identificados. Yo pienso que lo que se planteaba sobre el pentecostalismo, obedece a este mismo tipo de mecanismo: lo importante es crear en la conciencia, imágenes que sean movilizadoras e intentar que permanezcan lo más posible y frecuentemente en el primer plano de la conciencia. A nivel político, religioso, ideológico, todo el problema de la retroalimentación tiene como finalidad precisamente el hacer que ese tipo de representaciones, de mecanismos y modalidades de adhesión esté lo más frecuentemente presente en el primer plano de la conciencia.

El estado amoroso es por excelencia el estado de la adhesión; aún cuando el objeto esté ausente, la conciencia está presente así como los mecanismos de adhesión. Ese estado amoroso (que sería un poco como el estado ideal) tiene una serie de gamas, de modalidades y de razones posibles y pienso que hay una serie de aspectos que conviene ver en qué medida funcionan y se les hace funcionar si se les quiere poner en primer plano.

Lo que planteaba con relación a que los actores sociales no pueden comprender, a mí me interesa comprender cómo ellos intentan mantener en el primer plano de la conciencia los mecanismos de la adhesión. Entonces esta función de la imagen

evocadora, estereotipada, es una parte de la realidad que moviliza la conciencia, lo cual no quiere decir (y estoy de acuerdo) que el sombrero de Sandino sea una realidad más importante que el discurso de Sandino. Lo importante es que en la conciencia del individuo, el sombrero de Sandino es más movilizador y desarrolla mucha más adhesión que su discurso porque está cargado de emotividad, de una imagen creada e inserta en las conciencias.

En consecuencia, la más eficaz de las imágenes es aquélla que en la medida en que se la pone en marcha, pone en marcha la adhesión. Esto es un elemento importante que hace referencia a niveles de creencia y de adhesión. Es evidente en la adhesión del pentecostalismo y en su radicalización, que no son una casualidad; hay toda una causalidad detrás. Cuando alguien se adhiere, se le ha obligado a adherirse y la adhesión hace que este alguien tenga que cortar amarras, con lo cual, en ciertos casos, la adhesión se convierte en una causa de la adhesión y cuanto uno más se adhiere, más oposición se crea con los otros, con lo cual más necesita adherirse para sentirse en un espacio definido.

A nivel político, uno de los casos concretos es Francia donde una cierta incondicionalidad al partido político pasa por este mecanismo, es una adhesión "por las tripas"; por la necesidad, el militante, que al mismo tiempo es asalariado del partido (aun cuando esté en desacuerdo) va a pensar dos veces apartarse de la incondicionalidad, necesita adherirse. Pero yo pienso que el que se ha adherido separándose de su medio, necesita seguir aglutinándose para enfrentar a su medio diciéndole y demostrándole que tiene razón. Entonces la adhesión en sí misma es también un elemento de dinámica de la adhesión. A nivel político pienso que el sandinista que se adhiere a una serie de representaciones de Sandino, en esa medida está confirmando su adhesión a toda la estrategia del partido político; pienso que consiste en no quitar la esperanza. El pecado que nunca perdonaría a un partido político de un movimiento social, es quitar la esperanza, porque entonces está haciendo que los individuos dejen de adherirse, se les destructure y se vayan adherir a cualquier cosa.

Entonces, y para responder, una cosa son las prácticas (estoy totalmente de acuerdo) y otra son los gestos, que no solamente son prácticas sino también mecanismos referentes a una imagen que sí es movilizadora y capaz de poner en marcha la adhesión.

Alfonso Porres cuestiona al decir que

Con respecto a la cuestión de la adhesión veo que se está planteando en un plano bastante individual. La cuestión de la adhesión no solamente responde a la estrategia del individuo para querer acercarse al grupo, sino a la del grupo en querer aceptar al individuo. Entonces pienso que la adhesión al grupo no siempre es de parte del individuo sino también del grupo. Además siempre que hay una adhesión, se plantea una oposición con respecto a algo; entonces el pertenecer o querer ser depende mucho de la aceptación y de los niveles de importancia del grupo que nos está aceptando.

Marcela Lagarde interviene sintetizando de esta manera:

De esta plática hay muchas cosas que yo quisiera retomar para lo que estoy haciendo. Todo el tiempo hablamos de la conciencia como que si ésa fuera la única dimensión de la subjetividad; yo creo que hay la idea de que actuamos con una voluntad consciente siempre, y me parece que no es así. Incluso pienso que no hay una lógica lineal en las acciones, en las creencias, en los hechos, en las adhesiones, en las pertenencias, en todo lo que hemos estado comentando. Me parece importante incluir aquí la dimensión de lo inconsciente, lo inconsciente individual y lo inconsciente colectivo (no en el sentido de Jung de inconscientes colectivos que tenemos quién sabe en qué genes), sino construidos históricamente que permiten descodificar imágenes o proyectar. Por eso tiene tanto éxito en signos a los que podemos proyectar evocaciones, anhelos, o una gran cantidad de cosas; en cambio un discurso le pone específicamente palabras con las cuales podemos estar de acuerdo, ideas, textos, etc.

Entonces sí me parece que la subjetividad tiene esas dimensiones que tendríamos que incluir, porque además hay muchos mecanismos que no son tan claros: muchas veces asumimos o no asumimos identidades; podemos hacerlo negando hechos o simplemente desconociéndolos; también podemos hacer proyecciones en los otros hechos que no podemos asumir. En ese sentido quería decir que también, por la manera en que lo hemos abordado, pareciera que las identidades son entidades que podemos tomar, quitárnoslas como un suéter y volverlas a poner: ahora nos identificamos, mañana nos desidentificamos. Habría que introducir otras categorías, como por ejemplo la autoidentidad, la identidad asignada, porque si no vemos allí el origen de las identidades, entonces no podemos ver cuáles son los elementos compulsivos

que nos obligan a ser. No es un hecho volitivo el ser, sino que tiene que ver con otras determinaciones que además no conocemos, que nos son ocultas, que negamos muchas veces. Yo creo que sí podemos conocer a los actores. Por eso es válido implicar que aunque no sea una mujer del Renacimiento, pueda sin embargo conocer el Renacimiento, o que si yo no soy india, pueda sin embargo aproximarme, analizar y entender, lograr un conocimiento que me haga sentir comprensión e identificación con el otro, aunque no sea yo ese otro.

Otro punto interesante fue el de que si nos mantenemos en la negación, estamos en la dimensión del dominio. Es cierto pero hay determinados sujetos sociales que para poder afirmarse tienen que decir "no". Por ejemplo, gran parte de la afirmación de las mujeres hoy en día, pasa por decir primero "no" a los otros, que es un primer "sí" a nosotras. Entonces el "no" no siempre es enajenante; puede ser un paso hacia la configuración de identidades en que ya no es el otro quien te define.

Réplica de J. García Ruiz

Cuando he dicho el "no" he dicho en cuanto permanecer en ese "no", es decir, la permanencia del no. Creo que a nivel político, en la medida en que los grupos dicen **"no", "yo no soy como tú"**, constituye un estado obligatorio, pero transitorio. Estoy totalmente de acuerdo en el sentido del inconsciente pero no he querido utilizar esa palabra, la he utilizado con implícitos por razones simplemente de problemas míos con el psicoanálisis y con la tradición.

Con el otro elemento, el de tomar y quitar identidades, estoy de acuerdo pero al mismo tiempo creo que es algo importante en el sentido siguiente: no es tanto quitar y poner identidades sino poner en el primer plano uno u otro de los componentes de esa identidad. Lo que es evidente es que los sujetos sociales no pueden en todo momento afirmar todos los contenidos de su identidad, por una parte, y por la otra, hay también otro mecanismo que en un momento político, estratégicamente el grupo considera que es más rentable tal elemento como elemento de identidad frente a determinado grupo y coyuntura, y frente a otros, es otro el elemento de identidad más rentable. Creo que eso ocurre a nivel individual en las relaciones interpersonales.

La imagen que queremos dar en un momento de nosotros mismos, es tal con tales personas y eso no quiere decir entonces que nos estemos quitando y poniendo identidades, sino que estamos poniendo en un primer plano uno u otro de los componentes. Pienso que eso es importante en el análisis de los aspectos de movilización; el hecho de que en un momento determinado, un grupo ponga un primer elemento como elemento de referencia a esa identidad, es porque estratégicamente cree que tiene interés. En este sentido, la noción de incluir la estrategia de los otros en las relaciones interpersonales, es también un componente importante para no creer que aquéllo que es avanzado en un momento determinado, es todo lo posible, sino simplemente uno de los posibles dentro de una noción de estrategia.

Creo que al igual que la noción de conflictos, esta noción de estrategia es otro componente determinante, y en el análisis es importante tenerlo en cuenta porque cada uno de nosotros ha participado en una serie de reuniones, en las cuales ha dicho qué es lo que va hacer, como si en definitiva hubiera determinado una estrategia. Entonces pienso que es importante que tengamos en cuenta que los otros también pueden tener estrategias y que en un momento determinado, una estrategia puede ponerse en marcha. En ese sentido, no es asunto de quitar y poner.(*)

(*) Nota del Editor: Por razones ajenas a FLACSO y quienes allí organizaron este seminario, la conclusión y la clausura de la actividad ya no fueron grabadas.

INDICE DE PARTICIPANTES

PRESENTACION:
René Poitevin (Director de FLACSO-Guatemala) (333)

INTRODUCCION:
Jorge Solares (Coordinador del Seminario, Editor) (335)

A) LOS ORIGENES
1. Ponencias:
François Lartigue (343)
Edeliberto Cifuentes (346)

2. Discusión:
Carlos Orantes Troccoli (351)
François Lartigue (353) - Andrés Medina (354)
René Poitevin (355) - Jesús García Ruiz (356)
Marcela Lagarde (357) Alfonso Porres (358)

B) IDENTIDAD Y POLITICA
1. Poblaciones indígenas y conciencia nacional:
Andres Médina (361)
Discusión: Marcela Lagarde (371) Alvaro Barrios (372)
Andrés Medina (373)

2. Formaciones psicosociales de lo étnico:
Carlos Orantes Troccoli (374)
Discusión: Alfonso Porres (379) Carlos Orantes T. (380)
Jesús García Ruiz (380) Vitalino Similox (381)
Marcela Lagarde (382)

3. Etnicidad y relaciones de poder:
3.1 *Datos Generales:*
Olga Pérez (383)
Mario Aníbal González (386)
3.2 *Poder local:*
Zaira Cabrera (388) (392) (395) (397) (398) (399)
Discusión:
Carlos Orantes T. (391)
Mario A. González (393) (396)
Alfonso Porres (395)

Andrés Medina (397) (400)
Marcela Lagarde (399)

4. **Acerca de Iglesias, reclutamiento y etnicidad:**
Luis Samandú (402)
Comentarios:
Jesús García Ruiz (417)

C) GENERO, TIERRA Y CONSIDERACIONES TEORICAS

1. **Identidad, género y tierra**
1.1 *Mujer y etnia:*
Marcela Lagarde (423)
1.2 ***Identidad étnica indígena ante el problema de la tierra:***
Guillermo Pedroni (433)
Discusión:
Santiago Bastos (435)
Carlos Orantes T. (438)
2. **Consideraciones teóricas:**
Jesús García Ruiz (439)
Discusión:
Alberto Esquit (453) - Jesús García Ruiz (453) (455) (457) (461) - Carlos Orantes T. (454) - Luis Samandú (456) - Marcela Lagarde (460) Alfonso Porres (460)

EPILOGO

No es nuestro propósito compendiar ni concluir este Seminario tan vasto. Suficiente riesgo hemos corrido con la interpretación de las transcripciones, como para agregar uno más tratando de opinar sobre lo que cuántas personas dijeron durante tanto tiempo. Además, estas líneas se escriben casi tres años después que los participantes del último Seminario abandonaron Quetzaltenango. Muchos aspectos frescos que pudieron haber servido de conclusión, ya están fuera de la memoria consciente o se confunden con la imaginación. Basten entonces, algunas reflexiones.

Es de reiterar que este Seminario no se integró necesariamente con representantes sino con delegados y personas en lo individual. Justamente una de las mayores complejidades de este país es la étnica y la representatividad en ese campo actualmente tan evolutivo, es difícil. Ni en ese entonces ni hoy, es posible todavía establecer con nitidez representaciones étnicas absolutas sin caer en riesgos de exclusiones involuntarias.

Es racional entonces temer sesgos en el discurso global. Pero en realidad, un acto de convocatoria es la posibilidad de credibilidad mutua y de utilidad recíproca que logra su mejor resultado en la congregación de representantes. La credibilidad debe irse ganando a brazo partido y no es una primera actividad la que lo logra; pero por otra parte, sin esa primera actividad nada se logra.

Se va por capas o círculos concéntricos, de lo más exterior a lo más interior, hasta quedar oportunamente indicadas las especificidades del conjunto.

Hubo un abrumador predominio de referencias a "el ladino" y "el maya" o "el indígena", como si se tratara de categorías simples, homogéneas, no diferenciadas en su interior. No es científico, pero sí político; no es lo real, pero tampoco es falso en este primer acercamiento y nivel de convocatoria.

En la composición de los Seminarios predominaron capas de intelectuales y trabajadores no manuales, cuyas exposiciones y comentarios se inclinaron hacia lo superestructural del problema, lo cual coincide con nuestra opinión de la etnicidad. Aunque en la mayoría de los Seminarios se preformularon los temas, todas las opiniones dejadas a su libre desenvolvimiento apuntaron una y otra vez a las realidades inmateriales de lo superestructural, casi en cualesquiera de los temas abordados.

Desde un principio estos Seminarios se pensaron como planteamientos de situaciones conflictivas, y aquí, al final de la jornada,

puede verse que de principio a fin el discurso casi por completo coincidió con dicho pensamiento, en consonancia con el carácter de lo étnico en este país. Conflicto que por supuesto se ha trasladado a la teoría.

Se habla suficientemente del antagonismo étnico como de uno de índole cultural y social, pero sostenemos que lo primero debe subordinarse a lo segundo por el carácter primario de éste. Para reflexionar sobre lo "social" y diferenciando dicho concepto de otros que sólo por conveniencias metodológico-analíticas le son desagregados (el ideológico y el político), se puede aquí entender lo social como el sistema de interrelaciones articuladas dentro de la sociedad o un sector de la misma o entre éste y otros que les son compatibles en la misma categoría de correspondencias y concomitancias y que puede armar el substrato de los otros ámbitos de acción étnicos -el ideológico y el político.

En este sentido de lo social cabe traer a cuenta algunas observaciones contrarias al concepto "grupo étnico" con referencia a la etnicidad y su utilidad comparada en antropología y en otros campos. En ello se podría argumentar algo esencialmente teórico como es el de que el concepto de "grupo étnico" tangencialmente podría atraer connotaciones como la de un conglomerado o una masa física que diera orden, sentido, identidad a lo étnico, es decir, a lo social en uno de sus ámbitos específicos.

Socioantropológicamente visto, en lo étnico, como en los otros campos colectivos, la sociedad no es propiamente identificable por el conjunto de individuos sino por el sistema de relaciones estructuradas. Aunque siempre cambiantes históricamente en el tiempo y en el espacio, son sin embargo reconocidas por los actores del sistema como hechos y nociones estables dentro de la dinámica del proceso histórico estructural. Estabilidad que hace identificar con el mismo nombre a muchos sectores mayas desafiantes de hoy con los indígenas de hace años (y aún ahora, en determinados espacios) sumisos al finquero, al dictador, a cualquier autoridad impuesta.

En este caso lo étnico, como lo social todo, está sujeto a desarrollos de organización y reorganización continuas, unas adaptativas y otras no tan claramente, con diferente ritmo de aceleración, en los cuales la coyuntura -por definición, efímera- puede asumir sin embargo la forma de una estructura, si bien inestable... aunque persistente. Estructura como modelo permanente y organización como realidad transitoria podrían, en tal caso, dar cuenta de lo que pensamos como estable y cambiante, fuerzas centrípetas y centrífugas que acompañan al ser humano desde la progresión homínida.

Si es viable proponer que en determinados fenómenos sociales, una coyuntura puede eventualmente asumir la formalidad de una estructura, entonces es lícito aventurar hipótesis apropiadas para aquellos momentos

de desarraigo implacable por intento de destrucción en que grupos enteros son expulsados de sus espacios habituales e históricos y su deambular en busca de un trasplante, en tanto llega la reimplantación, lo que estremece de raíz la estructura.

Si pensamos en los desplazados, las Comunidades de Población en Resistencia y los refugiados, no deja de venir poderosamente a la memoria histórica la trágica analogía con la desestructuración y desorganización -pretendidamente absoluta pero en realidad nunca lograda- que causaron las huestes de Pedro de Alvarado. Hablamos de desorganización relativa porque no es posible en términos sociológicos; tan sólo la reestructuración inmediata coyuntural, desesperada y si se quiere fracasada, pero que es como la readecuación -humana por excelencia- al caos y desorden, en ambos casos, de la guerra y la represión.

Enmedio del mayor hostigamiento, estas poblaciones son casos de una coyuntura que por la organización es potencializada a una estructura nueva reconstituyendo nuevos espacios (no sólo físicos) y por ende, desafiante: un nuevo actuar trae consigo un nuevo pensar, valorar y una nueva forma de socializar a los nuevos miembros infantiles, una nueva forma de enculturar, si volvemos a los términos clásicos. Una nueva historia empieza a correr y obliga a una nueva forma de ver lo étnico. Si en los términos sensibles al lenguaje de la guerra, es dable identificar una desorganización absoluta, ésta tiene que llevar a la destrucción física o recomposición social absoluta del grupo en cuestión. En ambas situaciones, dicho grupo ya no será nunca jamás pero ése no es el caso de los mayas, ni del siglo XVI ni de hoy.

Si es verdadero que la "territorialidad" histórica de los pueblos indígenas no es unívoca, estos fenómenos de reorganización en el desplazamiento (y no sólo en él) viene a hacer más nebuloso el caso de las jurisdicciones y fronteras espaciales, pues lo actual ha puesto de revés aquellos movimientos, flujo y reflujo históricos, con otros más rápidos y drásticos y que ponen a prueba los mapas sociales del país, ya de por sí escasos e imperfectos.

En esta situación, los fenómenos de pertenencia están sometidos, por un lado, a las presiones para su eliminación, y por el otro, a la dinámica socio-histórica de permanecer. Y aquí lo estable no predomina sino que la dinámica toma el papel de choque, de ataque, y la estabilidad en los valores a partir de valores nuevos es el acompañante. Lo estable se convierte en respuesta. Y la conciencia de pertenencia tiene una vez más, otro ángulo: el de la inconciencia de pertenencia de las nuevas cohortes que nacen, como todas, en un entorno que les es exterior y anterior, pero en este caso con la dinámica superponiéndose a la estabilidad. Algún intento de paidología antropológica en estas poblaciones debería ser inmediato, en aras de éstas y de la nación futura.

Aquí se penetra en el otro ámbito que con el nombre de "ideología" indicará para nosotros al mundo de las configuraciones mentales no necesariamente falsas o verdaderas, no necesariamente válidas o inválidas, en cuanto nada de esto se les aplica. Sólo les es aplicable el de realidades inmateriales que existen y que convergen en los procesos de identidad. En tal caso, motivo profundo de reflexión es el de la situación de las identidades en situaciones de inmenso riesgo como Tierra Arrasada, en reimplante en el suelo natal, superpuesto todo esto a la identidad en migraciones tanto urbanas como rurales, un hecho que hasta ahora está empezándose a explorar.

Una mujer indígena decía en el Diálogo Nacional que su identidad se medía por la discriminación: se es lo que se es más la discriminación. No sólo se es lo que se tiene sino lo que se atribuye por otros, en este caso, factores negativos, hoy como en el momento de la Conquista y las épocas subsiguientes.

En ningún momento de la intención de este Seminario se ha disociado lo social de lo ideológico ni éste de lo político. En realidad, el internamiento por los senderos de identidad y organización en lo étnico guatemalteco, se justifica para nosotros por su derivación política. Es decir, por lo que guarda identidad o cercanía con el control, el poder, su ejercicio, su abuso y sus frutos.

El indígena es visto inferior, negándosele el reconocimiento como miembro total de la comunidad humana. Verlo inferior por argumentos pseudorraciales es racismo y el racismo es política. Y es lo político lo que ahora y al final de cuentas nos importa en lo étnico: no se trata de un deslumbramiento folklórico ni turístico sino de la organización para un Estado que les dé las garantías suficientes de que no son ciudadanos de segunda; es decir y porque no hay otra manera, de un Estado reconstruido en conjunto con ellos mismos.

Para ello debemos potenciar el intento y la capacidad de comprensión del "otro", lo que recíprocamente implica al "yo" mismo. Hay que disolver la partición esquizofrénica que hiende de tajo esta sociedad dual, en la que independientemente de las diferencias en el sector indígena, para el hegemónico ladino su contraparte es rudimentariamente una: absoluta, homogénea e inferior. Discurso tan deplorable como imperante.

Mantener las diferencias étnicas pero suprimiendo las divergencias racistas y las diferencias económicas, debe ser un objetivo primordial. La resolución de la pugna étnica en lo nacional y la reconstitución del Estado para dicha resolución es la "Estrella Polar" en la ruta por una Guatemala mejor, rica en su diversidad. Es lo que en pocas palabras de principio a fin ha clamado en alta voz este Seminario: Producir una real y verdadera nación multiétnica y democrática.

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos de Serviprensa Centroamericana de Guatemala, en agosto de 1993. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond de 80 gramos.