

I. LAS “HERRAMIENTAS” DE LA INVESTIGACIÓN

En este capítulo introduciré los conceptos claves que uso para explicar el argumento central de la investigación, que presenté anteriormente. He decidido construir este marco conceptual de la mano de los procesos históricos que parten de la construcción de la nación guatemalteca y su asociación con la *ladinidad*, dado que el tema central del trabajo es la reformulación de las identidades que le circundan. Esta *ladinidad* definida por el Estado nacional decimonónico me sirve como punto de partida para entrever cómo desde la localidad de San Miguel Totonicapán existen unos administradores ladinos de los proyectos modernizantes, que desde sus posiciones de poder se los apropian, resignifican y dan un sentido propio para reajustar sus relaciones sociales, y para reivindicar su posición de poder frente a los grupos k'iche's que habitan el departamento.

Me enmarcaría en una tradición historiográfica compatible con la etnografía, conocida como micro historia¹, que enfatiza la complejidad del pasado y su explicación, y que se sustenta en un individualismo metodológico. Ésta enfatiza el entorno del individuo y la forma en que éste se posiciona en los contextos, reduciendo la escala de observación al espacio vivido desde las relaciones sociales del sujeto. Así, los documentos históricos “cuentan” con quien se ha relacionado el actor, y es posible la reconstrucción del entorno del individuo en un momento dado². La idea central de la micro historia es la forma en que la cotidianidad se encadena con eventos de carácter nacional, o bien, de la forma en que algunos de éstos tienen relevancia para la construcción de la vida “normal” (Bertrand 2003).

La etnografía que me ha permitido acercarme a la problemática local actual de la etnicidad y las identidades, y trataré de justificar su uso como una poderosa herramienta crítica y de análisis de las identidades étnicas en San Miguel. Después paso cuenta de las hipótesis de trabajo, las formas en que les he operacionalizado y los “conceptos observables” que usé para adentrarme a estos sujetos sociales. Por tanto, este trabajo pretendería una comunión entre la visión histórica y la etnográfica en

¹ Según Bertrand (2003), la micro historia es una respuesta tentativa a la crisis de la Escuela de Anales en los años 80s luego del desafío de la sociología durkhemiana, el apareamiento de la antropología estructuralista de Levi-Strauss, que sostiene la idea de una historia inmóvil, sin diacronía, y ante el enfoque de Foucault de que la historia es un discurso, y que era necesario ver las ideologías y fuentes detrás de ella. Así, la micro historia puede verse como un intento de volver a los fundamentos de lo histórico ante la heterogeneidad de la disciplina y su pérdida de poder frente a otras disciplinas de las ciencias sociales.

² Es importante destacar que esta corriente enfatiza el análisis cualitativo al cuantitativo, dado que para los micro historiadores italianos la validez de las ciencias sociales no se fundamenta en la repitencia de lo observado, sino mas bien en valorar un acontecimiento como fruto de dinámicas dadas en la sociedad, lo que han producido, que es con lo que se reconstruye el proceso de lo observado.

las ciencias sociales, es decir, el hecho de utilizar por un lado fuentes históricas y etnográficas para perfilar los grupos y discursos de la ladinidad asociados con el Estado nacional, regional y local.

Así, comencé a dirigirme a documentos escritos desde finales del siglo XIX por los grupos de poder local, su historia oficial, donde narran las figuras o rasgos de la “ladinidad” y la forma en que ésta se hizo hegemónica. Se trata de una “historia de Totonicapán” escrita por un ladino totonicapense, Jesús Carranza, y de las memorias del funeral del mismo, redactadas por sus colegas masones. También unas memorias de la municipalidad, donde se narra entre otras cosas el acontecimiento de la construcción del Teatro Municipal, icono prosaico de la modernidad del lugar. En este trabajo de “desmenuzar” las relaciones sociales me topé con los masones y su forma peculiar de ver el mundo y su entorno social, y me interesó indagar más sobre sus códigos de moralidad –documentos que especifican reglas de membresía- que se usaron localmente por los grupos ladinos para construirse identidades intra e interétnicas. También consulté otros documentos posteriores, una monografía de los años 40s, una tesis universitaria de fines de los años 60s del siglo XX, memorias y actas de la Casa de la Cultura de los 70s, para encontrarme con discursos parecidos y dictados desde los grupos sociales ladinos que habrían heredado el poder local y que poco a poco lo han ido perdiendo. Finalmente un convitero me prestó una monografía actual de Totonicapán escrita por otro burócrata local, donde encontré discursos similares a los de principio de siglo XX, que conforman mucho de lo que los ladinos llaman la identidad totonicapense.

A. SAN MIGUEL TOTONICAPÁN Y SU ENTORNO SOCIO HISTÓRICO

A continuación voy a presentar una información preliminar, muy sintética, sobre el departamento de Totonicapán, que servirá para que el lector se ubique geográficamente en este paisaje del occidente guatemalteco; colinda al norte con Huehuetenango, al sur con Sololá, al occidente con Guatemala y al oriente con El Quiché (ver Fig.1). En 1825, Guatemala se dividía en 7 departamentos, siendo uno de ellos Totonicapán. Estaba conformado por los actuales departamentos de Totonicapán, Huehuetenango y parte de El Quiché y Chiapas (Taracena et al 2003). Esta división política se mantuvo hasta 1866, cuando ya figura en el mapa nacional el departamento de Huehuetenango, quien asume la parte chiapaneca anteriormente en poder de Totonicapán. Totonicapán entonces todavía conservaba una parte del actual departamento de El Quiché hasta que en 1872 se crea el departamento que lleva ese nombre, dejando al primero con la extensión territorial más limitada de su historia (ver Fig.2). Estos cambios en la administración política nacional sugieren su

subordinación a las lógicas del monocultivo del café y el control para el manejo de la mano de obra hacia las fincas (Taracena et al 2003: 6).

La extensión territorial del departamento es de 1061 km², dispuesta en ocho municipios, siendo la cabecera departamental San Miguel Totonicapán (Municipalidad de Totonicapán 2003). Esta última tiene una población total de 6,975 habitantes, siendo el 74% indígena y el 26% ladino (Ordóñez 2002). Pero la mayoría de los municipios que componen Totonicapán tienen una mayoritaria población indígena k'iche', como Momostenango (99.43%), Santa María Chiquimula (99.11%), Santa Lucía la Reforma (98.35%) y San Bartolo (97.13%) (Municipalidad de Totonicapán 2003). Totonicapán en general es un departamento con índices de desarrollo muy precarios, y con una marcada diferencia entre las condiciones de vida de la cabecera y las de los municipios. El índice de pobreza departamental es de 85.62%, y el de extrema pobreza es de 55.62%. El analfabetismo en el departamento es muy alto y llega a 43.3%, siendo las mujeres las más afectadas por el mismo. En cuanto a las principales causas de morbilidad figuran infecciones respiratorias agudas, diarrea, desnutrición y parasitismo intestinal. Además, fuera del núcleo urbano no cuentan con servicios de agua potable³. La mayoría de hogares del departamento tampoco tiene instalado un sistema de drenaje (*ibid*).

Del total de la población económicamente activa, el 37% se asigna al sector agropecuario y el 29% al comercio. La principal actividad económica de los habitantes del departamento es el comercio, artesanal e industrial. Hay industria de cerámica, madera y cuero. Un ramo importante es la microempresa, con sus variaciones en servicios, comercios y producción artesanal (Municipalidad de Totonicapán 2003). Estas características distinguen a Totonicapán frente a su vecina y competidora Quetzaltenango, para la que la dinámica del café ha marcado más su historia (Taracena 1997). La vocación del suelo es principalmente forestal, aunque hay áreas cultivables también. Los bosques de pino representan importantes recursos para las comunidades indígenas que los administran desde hace siglos. Los principales cultivos del departamento son maíz, frijol, trigo, habas, papas, avena y frutas, entre otros. Una actividad importante es la crianza de ganado ovino y aves de corral. (Municipalidad de Totonicapán 2003).

³ Por ejemplo, en Santa Lucía la Reforma el porcentaje de hogares sin servicios de agua es de 70.89%, frente a un 12.47% en la cabecera departamental.

LAS RELACIONES ÉTNICAS EN TOTONICAPÁN

Como lo he apuntado anteriormente, en el departamento de Totonicapán la mayoría de población es k'iche', compartiendo idioma, ciertas prácticas sociales y culturales, además del territorio donde se asientan sus principales núcleos de población. Desde tiempos coloniales esta población se ha forjado una identidad de “rebeldes” frente a la Corona Española, y luego frente al poder ladino decimonónico. Sus reivindicaciones pasan por tierras –particularmente sus bosques comunales-, el pago de impuestos y actualmente su espiritualidad y organización política (Gramajo 1997, Ordóñez 2002).

La población ladina ha sido minoritaria, y anteriormente dominaba las relaciones políticas, económicas y militares en el lugar. Los ladinos ocupaban las primeras posiciones de la municipalidad oficial y eran los representantes del poder político nacional, partidos políticos, diputaciones, etc. Actualmente la población ladina vive un desplazamiento del poder económico, ante la conformación del indígena urbano que comenzó a habitar el centro de la cabecera departamental, San Miguel Totonicapán luego de los años 50s, haciéndose de propiedades residenciales y capital para rearticular sus relaciones comerciales (Ordóñez 2002). El comercio es la principal actividad económica de esta población indígena urbana. Por su parte, la élite ladina local ha venido emigrando hacia otras partes del país, aunque han quedado núcleos de ladinos que ya no conforman la élite mencionada, y que hasta la fecha habitan y laboran en la cabecera departamental, principalmente como profesionales o burócratas (*ibid*).

Las relaciones étnicas entre ambas poblaciones –indígena y ladina- han sido históricamente conflictivas, específicamente desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando se institucionaliza el trabajo forzado y las leyes de “vagancia” (Taracena 2002). Sin embargo, esto permitió el reforzamiento del comercio indígena como gremio para defenderse de las políticas del Estado guatemalteco, articulándose como comerciantes o aliándose al poder central de la capital para negociar su autonomía frente al proyecto altense (Tzaquitza et al 2000, Taracena 1997). Posteriormente la guerra interna de la década de los 80s tampoco causó un impacto tan represivo en la región⁴, como sí lo fue en otras partes del país, en gran parte debido a las alianzas que se pudieron facilitar entre indígenas y los ladinos frente al discurso guerrillero, puesto que la población de

⁴ Totonicapán sí sufrió un proceso de desarticulación de las comunidades indígenas, el cual lo relata Carol Smith (1991), y que menciono más adelante.

Totonicapán no estaba articulada a la lógica de la producción del café y su requerimiento de una mano de obra cuasi forzada (Taracena comunicación personal).

Sin embargo, los representantes del poder ladino en la localidad también han sabido “domesticar” el potencial “rebelde” de la población k’iche’ con quien coexiste en el espacio, especialmente en la cabecera departamental. Esta tesis parte de los sentidos que la actual población ladina en San Miguel intenta otorgarle a este espacio urbano. Y es que esta población de raigambre ladina comienza a reformular su identidad étnica por las nuevas condiciones que implica su desplazamiento, y va a utilizar una serie de identidades construidas en la relación histórica con la población indígena, es decir, reformulan viejas ideas y prejuicios en una apuesta identitaria actualizada.

B. LOS PROYECTOS MODERNISTAS Y SUS PROPUESTAS DE IDENTIDAD

Antes de empezar quisiera explicitar lo que voy a entender como “modernidad”, dado que uso esta palabra entrecomillada y es por que parto del cuestionamiento de la modernidad como algo definible y acabado. De hecho son muchos los autores que se han propuesto definirla, sin ponerse de acuerdo. Por un lado la Modernidad desencantada, para Weber (citado en Augé s.f.) se caracterizaría por 1) la desaparición de los mitos de origen, de búsqueda del sentido del presente en el pasado, 2) la creencia del individuo en su existencia independiente de su entorno, 3) la Razón como “tijera” del cordón umbilical que unía al mundo “premoderno” con las deidades, el territorio, el parentesco, la hechicería.

En un sentido más crítico, Augé s.f. plantea la sustitución de los mitos del pasado por los del futuro, más escatológicos, utópicos, mitos como la “aldea global” liberal, o bien como el posmodernismo traducido en el “fin de los metarrelatos”, ante el colapso de los comunismos.

Giddens (1998: 26-30) prefiere definir la “modernidad” como un contorno de relaciones sociales, cuyos principales rasgos serían: 1) Instituciones y modos de comportamiento, impuestos desde la Europa posfeudal, mundializados por la industrialización de las relaciones sociales de producción; 2) siendo la más hegemónica la organización sociopolítica del Estado-Nación que regula las relaciones sociales; 3) la separación entre espacio y tiempo, y la supuesta aceleración de dicha separación, así como la extracción de las relaciones sociales respecto de su localidad para ser rearticuladas de forma indefinida en otras regiones temporales y espaciales.

Como vemos, los teóricos de la modernidad no se ponen de acuerdo sobre si ya terminó un proceso histórico político llamado “modernidad” y se perfila otro nuevo –un exceso de modernidad o sobremodernidad (Augé s.f.), una globalización del mercado capitalista- o bien si es un proceso inacabado, histórico, que se rearticula y que es incierto. Lo cierto del caso es que la supuesta modernidad no terminó con las reivindicaciones primordiales –étnicas, religiosas, de género- y la ciudadanía “universal” no se dio abasto para congeniar con los derechos de las minorías. Eso sin contar con que los Estados nacionales latinoamericanos se arroparon de “modernidad” para construirse con mecanismos clientelistas, legitimados con un discurso oculto de raza o sangre superior, que permitió la reproducción a escala criolla de estructuras colonialistas de dominación, pero con fachada de “modernidad” liberal. Por tal motivo no utilizo la “modernidad” como teoría o marco de esta exposición, sino como un discurso o parafernalia simbólica e ideológica usada y practicada por los grupos de poder para construir diferencias e identidades. De ahí que en el título de esta tesis me refiero al “ser moderno” como una seña de identidad clave para el ladino de Totonicapán.

Entiendo que los proyectos de la “modernidad” llevan implícito un discurso oculto: quién está en posición de poder para argumentar y decidir qué se va a entender por ser “moderno”. Estos proyectos que discursan la modernización del departamento, sus pobladores y sus vidas los promueven los grupos sociales que lo representan y que a la larga se beneficiarán de los mismos. Por lo tanto, entenderé el término “modernidad” en el sentido que García Canclini (1989) usa para definir el modernismo: como el modo en que las élites se han hecho cargo desde el siglo XIX de la intersección de diferentes temporalidades históricas para intentar elaborar un proyecto global que busca imponer para dominar⁵, y que nos hace creer que somos sociedades modernas (*ibid*: 71). Así, la “modernidad” también la entiendo como un discurso de modernización por parte de sectores sociales dirigentes de un país, estado o región. Este argumento lo relaciono directamente con los proyectos concretos que los sectores ladinos han implementado desde lo local en Totonicapán –que Zárate (1995) llamaría proyectos de modernización-, y con la forma en que condicionan las formas y contenidos con que se construyen las identidades.

⁵ Para García Canclini, el modernismo en Latinoamérica no es la expresión de la modernización –que atañería a procesos con indicadores más bien económicos-, sino una herramienta de dominación. Dado que mi intención es interpretar las identidades que se dicen “modernas” en la localidad, entiendo la modernidad como la creencia compartida por grupos políticos hegemónicos de portar ese ser “moderno”

Dado que la propuesta de Zárate⁶ sobre los proyectos de modernización puede dar la pauta a confusiones respecto de la temporalidad donde se están llevando a cabo –este autor los refiere asociados a la actual globalización cultural-, utilizaré otro término para hacer referencia a los proyectos que se gestan desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Estos proyectos promovidos por grupos de poder –locales, nacionales o globales- que se construyen identidades propias y supuestamente “modernas”, para pretender “llevar la modernidad” a otros sujetos vistos como “antimodernos⁷”. Voy a denominarlos *proyectos modernistas*.

LA INTERACCIÓN ENTRE INDÍGENAS Y LADINOS EN TOTONICAPÁN

Estos proyectos modernistas no tendrían sentido si no se negocian, si no se disputan entre los grupos de poder que habitan el espacio donde se quieren implantar. Dado que el tema principal de este trabajo es la etnicidad y las relaciones de poder entre los grupos sociales de San Miguel como lo vive el sector de los conviteros, explicitaré el marco teórico que utilizaré. De acuerdo con Barth (1976: 15-18), las identidades étnicas son utilizadas por los grupos sociales para auto categorizarse y para categorizar a los otros, y así, regular su interacción social. Los grupos sociales seleccionan las diferencias que se consideran significativas o emblemáticas –los diacríticos- para la distinción de lo propio frente a lo ajeno. Esta selección de rasgos mantiene lo que Barth llama los límites étnicos cuando existen relaciones de simbiosis y reciprocidad de bienes y servicios entre grupos sociales, y procura la diferenciación entre dichos grupos. La etnicidad sería la consecuencia de la persistencia y mantenimiento de dichos límites o fronteras. Usando los esquemas barthianos de la etnicidad, argumento que los grupos ladinos se auto categorizan, esto es, escogen unos rasgos para distinguirse de su otredad –entre otros grupos sociales-, para categorizar a los indígenas en la interacción cotidiana. De vuelta, los k'iche's construyen también su identidad a partir de los ladinos y lo ladino⁸.

LOS CONTENIDOS HISTÓRICOS DE LA ETNICIDAD

⁶ Posteriormente retomaré la propuesta de Zárate referida a la actualidad, dado que en este momento enfatizo las relaciones del estado decimonónico con la localidad de San Miguel y sus grupos de poder.

⁷ Usaré este término para acercarme a los discursos modernistas que los grupos de poder locales se apropian, para definirse ellos como los “modernos” frente a otros grupos sociales que representarían a los no modernizados, o como señala Taracena (2002) para el caso de los indígenas en Guatemala, como ese “lastre” a quien se responsabiliza del fracaso de la modernización del país.

⁸ Cabe hacer la aclaración de que este trabajo no pretende estudiar la interacción entre indígenas y ladinos en San Miguel. Más bien se centra en los últimos y las formas en que se auto categorizan y categorizan a los k'iche's.

Los estudios sobre los k'iche's urbanos de San Miguel son prácticamente inexistentes. Sin embargo, es importante mencionar que mi argumento parte del hecho de que si existe diferencia étnica en San Miguel es precisamente porque hay y ha habido interacción entre estos grupos sociales. Y además es por esta interacción, y por las formas en que han venido cambiando las asimetrías en la localidad, que la población de raigambre ladina que actualmente reside en la cabecera departamental viene reformulando sus identidades étnicas, que son polisémicas y complejas. Pero éstas también se vienen reconstruyendo a partir de experiencias previas, de identidades gestadas y acuñadas anteriormente por grupos de poder.

En este entendido presento aquí los argumentos de Richard Wilson (1994) y el rescate de la perspectiva histórica que acompaña mi trabajo. Wilson se refiere a la observancia de los contenidos culturales históricos como reformuladores de identidad étnica. Este autor sostiene la importancia de la historia de los rasgos culturales, la cual contiene las huellas de la etnicidad (*ibid*: 7-8). Anteriormente Barth había desechado el contenido cultural⁹ como generador de etnicidad, al enfatizar la forma más que el contenido del rasgo cultural para explicar la dinámica étnica. Sin embargo, para este caso la sola interacción entre dos grupos sociales no puede explicar las diferencias que se gestan entre ambos ni la configuración y apropiación de los “rasgos” culturales que los van a diferenciar. Es en la historia del rasgo y en su uso para crear identidad local que se encuentran varias pistas con las que se puede abordar su importancia en la vida social de la localidad.

EL ESTADO Y LA IDEOLOGÍA NACIONAL: la folklorización de la otredad

Otro punto teórico importante atañe a la relación entre Estado nacional, el nacionalismo y la identidad étnica, que es compleja y diversa. En este caso parto del Estado como creador y propulsor de identidades nacionales y étnicas. De acuerdo con Williams (1989), el Estado nacional crea diferencia étnicas, inventa las fronteras de la “pureza”, mediante la creación de mitos –ideologías- y prácticas justificadas en las diferencias de los rasgos prototípicos raciales, donde la sangre es usada como un supuesto vehículo portador de identidad de lo puro y, finalmente, de la membresía nacional. Este parece ser el camino que toma el nacionalismo guatemalteco en la construcción de

⁹ En ese sentido, Wilson (1994) usa y entiende la espiritualidad q'eqchí' como un registro histórico que permite ver cómo se van gestando los factores externos y agresiones las agresiones militares a las comunidades indígenas, y de cómo ha servido como una estrategia de resistencia para la misma identidad étnica. Así las situaciones de conflicto pueden rastrearse en la espiritualidad para reconstruir la identidad q'eqchí'.

identidades regionales y étnicas en las políticas liberales de fines del siglo XIX, cuando realiza una selección de rasgos de la ideología de la modernidad, instaurada por las elites gobernantes. Este “aterrizaje” de la ideología de la modernidad, sin embargo, no puede ser ajeno a la compleja realidad social de la época, y se concreta desde espacios de poder más particulares y locales. Es por ello que me enfoco en los procesos paralelos de construcción de identidades regionales y particularmente la totonicapense que, aunque no niega la construcción de la identidad nacional, corresponde a un matiz, en escala menor, de este mismo proceso, visto desde abajo, desde la localidad. En el sentido de Wilson, los contenidos étnicos y sus rasgos se encuentran “anclados” en la historia de sus relaciones.

Pero la relación entre el Estado y las identidades étnicas a menudo no se explicita claramente en el discurso público del primero. Según Alonso (1994), el discurso nacionalista del Estado crea un espacio territorializado que aparece como propiedad nacional; una temporalización que permite imaginar la nación desde la creencia en un destino común; y un pasado inmemorial, una supuesta raíz, dentro de una temporalidad compartida –por imposición- en la idea del progreso, que asegura la no desaparición de la identidad nacional a futuro. Espacio y tiempo se particularizan en iconos que hacen aparecer a determinados rasgos –paisaje, flora, fauna, grupos humanos- como “propios de la nación”, como parte natural o intrínseca de la misma. Además se crea toda una historia oficial donde se “sustancializa” la identidad nacional–haciéndola parecer inmóvil-. En ese sentido, el Estado “folkloriza” –usa instrumentalmente- la herencia étnica, crea la idea del indio auténtico inmóvil y perenne, lo fetichiza, insertándolo como inmóvil dentro de su historia oficial, identificándolo con un pasado épico, de contribución residual a la construcción de la nación (*ibid*: 398-399).

Para el caso de Totoncapán lo anterior me sirve para plantear que las identidades ladinas en San Miguel, que son condicionadas pero no determinadas por el Estado nacional, son utilizadas por los grupos de poder ladinos –que tienen poder político y económico a fines del siglo XIX- para acentuar su diferenciación de la población indígena. Los contenidos de dichas identidades están llenas de sentido al ver su conformación histórica durante el paso de los años, cuando se resignifican sin olvidar sus directrices principales. Una de éstas, en San Miguel, ha sido la devaluación de rasgos k’iche’s, los cuales no se niegan ni se ocultan, sino se usan instrumentalmente para construir la identidad local y regional, ocupando un lugar residual, de carácter folklórico. A continuación

discuto los contenidos de los rasgos y las identidades en cuestión, acercándome desde una perspectiva histórica.

C. LA LADINIDAD A FINES DEL SIGLO XIX

Desde finales del siglo XIX y durante la primera parte del siglo XX se construye y refuerza un nuevo sujeto que adquiere el poder político y económico sobre el territorio y los recursos en el occidente. Esta es la figura del ladino, cuya identidad política se nutre de matrices culturales occidentales y utiliza su promoción dentro del Estado nacional para fortalecer su poder en las localidades y regiones donde habita. La población ladina se apropia del proyecto nacional dictaminado por las élites criollas y utiliza su capital cultural y social –dominio del castellano, nivel educativo, posición intermedia entre criollos e indígenas- para fortalecer su nueva posición de propietarios privados (Taracena 2002).

Así, a finales del siglo XIX comienzan a ocurrir cambios institucionales dentro de un gobierno ejecutivo autoritario, una justicia subordinada a intereses del poder ladino y una administración centralista, que permite la persecución política y la intolerancia hacia el mundo indígena, con base en el darwinismo social, el positivismo comteano y las doctrinas del individualismo. Como resultado, las élites ladinas asimilaron la cultura occidental mediante la educación castellanizada, y la difusión de iconos nacionalistas (escudo, bandera, himno, próceres), donde el indígena era el referente de antimodernismo, reconstruyéndose su pasado abstraído del presente, como cultura pasada y extinta. De acuerdo a Acuña (2000), ocurren cambios en los estilos de vida y en los patrones de consumo de las clases altas, relacionados a cambios urbanísticos, infraestructura, arquitectura, cultura impresa, la rápida difusión de imprenta luego de la independencia, y el surgimiento de la prensa diaria (1884-95) que ayudó a crear una identidad nacional y de opinión pública entre los alfabetos. A mediados del siglo XX, este proyecto modernista se dirigió al mundo urbano y metropolitano, donde vivían las élites económicas y políticas, así como los artesanos y obreros. Dicho proyecto abarcó la introducción de agua potable, telégrafo, alumbrado eléctrico, tranvía eléctrico, teléfono. A la par del auge en el comercio de los productos de exportación, se subordinó a las nacientes clases populares rurales, debido a que no contaban con una capacidad adquisitiva de bienes de consumo propia de las ciudades. La inmigración europea también se insertó en las clases altas y sirvió como referente cultural para las élites ladinas. Se crea así una cultura del

ocio y entretenimiento acorde con la ideología del progreso de los liberales. Los intelectuales y artistas centroamericanos vieron en Europa el modelo de cultura (*ibid*).

Aunque no voy a ahondar sobre este complejo fenómeno del empoderamiento ladino, parto de algunos ejemplos en el altiplano guatemalteco que me permiten presentar la figura del sujeto ladino que maneja las municipalidades y el acceso a la tierra, que se beneficia de las legislaciones seudo positivistas y racistas para formular su posición de privilegio frente al mundo indígena. Éste se usó como referente para construirse una identidad “moderna”, al partir del supuesto de que el indígena vivía en un mundo tradicional y, por tanto, atrasado. Así, haré un repaso de cómo los intentos nacionalistas del occidente segregan de su proyecto al mundo indígena, aunque en el discurso aparezca éste folklorizado –usado instrumentalmente- como parte de lo altense. Finalmente arribo a la problemática de Totonicapán, localidad que no escapa a estas lógicas maestras de su historia, y donde el ladino también se conforma como sujeto político, aterrizando ciertos ideales nacionalistas desde la municipalidad, así como desde grupos de poder como las logias masónicas que tuvieron una relación estrecha con la política regional.

1. IDENTIDAD Y PODER: El proyecto de la Municipalidad ladina

Uno de los bastiones del poder ladino ha sido la municipalidad. Ésta ha funcionado como rectora social y económica de las regiones del Occidente, y ha sido clave en el aterrizaje o incorporación de la ideología liberal que se ha usado como justificación de la segregación a la población indígena.

Luego de la reforma liberal se le permitió a los ladinos el acceso al poder municipal, limitado en tiempos coloniales (Gálvez 1997), y se eliminaron las restricciones para los grupos ladinos de poseer tierras de “indios”. El proyecto liberal (1824-1840) que predicaba la ciudadanía universal fue utilizado por estos nuevos grupos emergentes para invisibilizar la segregación del mundo indígena heredado de la experiencia colonial, a partir del ideal de la igualdad. En 1871, el presidente Justo Rufino Barrios, paradigma del liberalismo criollo-guatemalteco intenta romper el conservadurismo, y se dan las transformaciones económicas y sociales más importantes para la época que condicionarán los tiempos posteriores: 1) la lógica del café: se permitió la tenencia de tierra para cultivos, una movilización de fuerza de trabajo, acelerando la diferenciación del grupo “ladino” respecto de los indígenas, y su empoderamiento al negociar éstos directamente con las familias conservadoras; 2) las tierras y su dinámica laboral con el monocultivo del café y la lógica del trabajo

forzado en fincas cafetaleras. El marco de esta nueva política estatal fue la distribución de tierras baldías estatales y las incautadas a la Iglesia, en venta (subastas), el despojo de tierras comunales por parte de algunas municipalidades ladinas. Luego vendrían las lógicas de mano de obra que afectaron particularmente al mundo indígena, tales como salarios anticipados o por endeudamiento, préstamos, boleto jornalero, y la persecución de la “vagancia” (Taracena 2002). Luego de las independencias latinoamericanas, aparece en varios países un sujeto social mestizo que el Estado pretende occidentalizar y modernizar. Ya entrado el siglo XIX en Guatemala, el sujeto social que se empodera es el ladino, que no asume su mestizaje ni por tanto su herencia indígena (*ibid*).

Un ejemplo de lo anterior lo constituye Patzicía, una localidad de Chimaltenango, en el altiplano guatemalteco. Rodas y Esquit (1997) narran que durante el siglo XIX el poder lo mantenía una municipalidad gobernada principalmente por una élite ladina que desplazó a los líderes del cabildo indígena, anterior organización política de la localidad. Este cabildo, sin embargo, habría sobrevivido por su relación al sistema de cargos y parcialidades que constituían su sustrato, por lo que coexistieron dos municipalidades. Luego de 1927, se establecía por decreto que el alcalde primero y el síndico primero fueran ladinos, y los otros cargos serían ocupados preferentemente por indígenas que hablaran castellano y vistieran como ladinos. Uno de los deberes de la élite ladina era la reproducción del “patriotismo” en sus comisiones, trabajos de infraestructura –caminos y ornato– y la legislación local. Esta municipalidad ladina también poseía tierras. Sembraba granos para pagar salarios y obras públicas, pero obligaba a jornaleros a trabajar sin recibir paga alguna. La municipalidad también alquilaba sus tierras cultivables, ante el acaparamiento de tierras por parte de los ladinos locales. Cuando hubo peticiones de tierra por parte de los indígenas kaqchiqueles al presidente, y éste accedía, eran las redes de ladinos quienes se beneficiaban de la repartición, dejando a los indígenas cada vez con menos tierras colectivas y cultivables (*ibid*).

Para los grupos ladinos de finales del siglo XIX y principios del XX, las ideas del progreso y la civilización adoptadas como ideología de Estado, les permitieron adscribirse a lo ladino, al mismo tiempo que fue más fácil diferenciarse del indígena, cargando a este sujeto y categoría de un sentido peyorativo (Esquit 2001). Para el caso de Chimaltenango, desde la municipalidad los grupos ladinos defendían las tierras municipales o fondos de propios¹⁰. Las municipalidades ladinas seleccionaban ciertos rasgos de la ideología de la modernidad, construyendo –muchas veces con mano de obra

¹⁰ Según Esquit (2001), para el caso de Tecpán estos fondos consistían de una extensión de 30 caballerías, y no se permitió a los indígenas manejar estos recursos.

indígena- obras de infraestructura, edificios públicos, drenajes, acueductos, para beneficio de las propias las élites ladinas, como la educación de los hijos y el fomento del “patriotismo”. Para Esquit (2002), la apropiación ladina de la idea de “ser los civilizados” les era conveniente, dado que tenían el poder económico que les procuraba ventajas políticas y educativas luego de que se apropiaron de tierra productiva. En este sentido, las municipalidades ladinas no eran simples intermediarios entre el poder nacional y el mundo indígena sino que también su propio espacio y procuraban intereses particulares.

De regreso al caso de Totonicapán, es evidente que durante las primeras décadas del siglo XX, la municipalidad ladina de Totonicapán se dedicó a implementar el discurso de la modernidad para su beneficio, construyendo –de forma similar a Chimaltenango- varias obras públicas, específicamente en la cabecera departamental, donde residía el núcleo de población ladina. La municipalidad ladina fue el instrumento que domesticó al poder local k'iche'. La primera se terminó componiendo de ladinos ubicados en los puestos claves, mientras que los alcaldes indígenas, aunque tenían una municipalidad indígena, estaban siempre debajo de éstos en la municipalidad ladina (Ordóñez 2002). Las tensiones entre la municipalidad ladina y la indígena eran frecuentes. Los acuerdos gubernativos de finales de siglo XIX acordaban la participación de un número menor de éstos en la representación municipal, aunque la población mayoritaria fuera indígena (Tzaquitza et al 2000: 91). En 1927, se “acordaba” por decreto que en los pueblos donde el “elemento indígena” fuera predominante, éste debía tener una representación numéricamente igual a la ladina. Uno de los decretos retrata el tipo de darwinismo social con que se juzgaba a las municipalidades de pueblos con representación indígena: “por estar comprobado con los respectivos datos estadísticos, que los pueblos cuyas Municipalidades han venido integrándose con sólo elemento indígena se han estancado en su marca evolutiva...es necesario y conveniente que las minorías ladinas tengan representación en los cuerpos edilicios, a fin de que puedan...promover y controlar obras de *progreso*” (*ibid*: 94).

Esto evidencia una selección por parte del ladino, de elementos de la ideología de la modernidad, una resignificación de la idea del progreso, que era instrumental al poder nacional y local, y que se sustentaba en prejuicios raciales. La municipalidad también se apropió del proyecto modernista de urbanización. Una memoria de esta institución detalla la construcción de parques, plazas, caminos, aceras, introducción de alumbrado eléctrico, y principalmente resalta la preocupación por terminar

la construcción del Teatro Municipal (Meza s.f.: 21-27). Sin embargo, el poder militar incrustado en el poder municipal también utilizó al mundo indígena para fines propios. Cuando se reforzaron los cuarteles militares en aquellas fechas, los k'iche's sufrían los reclutamientos forzosos. La élite ladina también utilizó a los principales indígenas para controlar el registro civil, a fin de reclutar a los "ciudadanos" que ya habrían llegado a la mayoría de edad (Tzaquitzaal et al 2000). En Totonicapán, sin embargo, el estar relativamente fuera de la ideología cafetalera y su lógica de mano de obra forzada permitió un empoderamiento de los comerciantes k'iche's. Cuando se dictaron las leyes de vagancia, varios artesanos indígenas fortalecieron su gremio e incrementaron sus intercambios comerciales de madera, tejidos y cerámica, al entablar alianzas con el poder central del gobierno conservador, como una estrategia política para evitar ser catalogados como "vagos", y por tanto terminar trabajando en las fincas de café (Tzaquitzaal et al 2000, Taracena 2002).

NACIONALISMO Y FOLKLORIZACIÓN DE LOS RASGOS K'ICHE'S: el caso de la identidad altense

A continuación ejemplifico cómo en la construcción del proyecto nacionalista altense se refuerza esta identidad mediante el uso de rasgos indígenas k'iche's devaluados. Esto es de suma importancia para mostrar que Totonicapán, un departamento que participó en el proyecto altense, construyó posteriormente del fracaso del separatismo quetzalteco su propio proyecto "totonicapense". Este proyecto regional continuó con la experiencia folklorizante previa. Así relaciono la construcción de lo altense con el nacionalismo guatemalteco, y la "totonicapanidad" con lo altense para buscar una perspectiva regional y local, que se entrelaza con el ámbito nacional y tiene el mismo nivel de complejidad.

Un buen ejemplo de cómo un proyecto de Estado que crea su nacionalismo folklorizando las otredades –en nuestro caso las identidades indígenas en Guatemala- es el caso del regionalismo altense. Quetzaltenango es un departamento del occidente de Guatemala que guarda una historia muy particular en la construcción del nacionalismo guatemalteco (ver Figs. 1 y 2). Su poder se comienza a solidificar luego del terremoto que destruyera la Antigua Guatemala en el siglo XVIII, cuando migraron familias criollas y peninsulares a Quetzaltenango, y consumaron alianzas matrimoniales y de propiedades con las familias criollas del occidente. Posteriormente estas alianzas familiares toman el control de la municipalidad y lo reproducen. Se alían con familias chiapanecas, construyendo las bases para su posterior alianza con el imperio mexicano. También se alían familias

ladinas quezaltecas, lo cual permite entender su futuro empoderamiento vía milicias, a la par de las reformas borbónicas que privilegiaban la definición de regiones más descentralizadas, y la búsqueda de la iglesia de occidente por provocar un rompimiento con el Arzobispado de la ciudad de Guatemala (Taracena 1997).

La ciudad de Quetzaltenango también se consolidó como centro rector y jerárquico de la economía, burocracia y comercio de la región del occidente, subordinando su periferia rural y compitiendo con la ciudad de Guatemala en tamaño antes de 1890. Luego de las reformas liberales de 1829 se afianzó militarmente como parte de la Federación Centroamericana. Posteriormente se produjo un descontento generalizado con la ciudad de Guatemala, que buscaba autonomía ante la supuesta opresión tributaria y burocrática por parte de esta última, en un clima de anarquía y pérdida de su hegemonía nacionalista y de su presidente Gálvez. A esto se añadió el malestar de las comunidades indígenas por las cargas tributarias más altas y la pérdida de sus tierras ejidales que pasaban a manos particulares (*ibid*).

Para el caso del nacionalismo quetzalteco planteo que la élite criolla usó una estrategia folklorizante de rasgos indígenas, tales como su pasado y sus líderes militares y políticos, y su toponimia–apropiación instrumental- de la otredad indígena para construir la historia oficial del Estado nacional, su territorio e identidad. La población k'iche' que compartía el espacio con lo altense se perfilaba amenazante al poder burocrático de criollos y ladinos en Quetzaltenango a finales del siglo XIX y principios del XX. Por tanto, era deseable “domesticar” la amenaza resignificando rasgos que dieran la idea de que eran “inofensivos”. En el primer escudo quetzalteco (1836) se encuentran un quetzal y un cetro que simbolizarían el pasado k'iche'. En el segundo escudo (1848) aparece el mismo quetzal y unas flechas, aunque cambia la iconografía alusiva a Centroamérica por una más local, un volcán y franjas azul y blanco junto a un arco con flechas que simbolizaban el poder indígena fosilizado¹¹. En el primer escudo es interesante notar el discurso de laboriosidad y pacifismo en la identidad altense –una hoz y un rastrillo que refieren a la producción de trigo-, perfilada como respuesta a la anarquía y la revolución que se dejaba sentir en las relaciones políticas de la época (Taracena 1997: 228). Este discurso moralista que hacía ver a los altenses como “trabajadores” y “laboriosos” les permitió diferenciarse de los “otros” -capitalinos e indígenas.

¹¹ Según Taracena (1997) los altenses usaron el símbolo del quetzal como parte de su heráldica dado que dicha ave no puede vivir en cautiverio. Luego ese símbolo pasó a formar parte de la bandera nacional, simbolizando la independencia de España.

Sin embargo, la vida política del sexto Estado fue mucho más efímera. A finales del siglo XIX, la región de los Altos era sometida al gobierno central, quien encontró en el discurso nacional y el éxito militar una estrategia para aplacar al imaginario y las élites quezaltecas, pero éstas hallaban la excusa perfecta para continuar discursando su diferencia frente a la capital y al mundo indígena (*ibid*). Esta construcción de la identidad “moral” del altense frente a los “otros” –capitalinos e indígenas- también parece ser uno de los contenidos de la propuesta de identidad totonicapense, la cual llevaría implícita la diferenciación con lo capitalino, lo quezalteco y la segregación de lo indígena. Esta identidad totonicapense se comienza a formular desde las élites políticas de los ladinos locales, y se reformularía durante el siglo XX hasta la actualidad, y desde esas fechas se vinculaba con el discurso de laboriosidad –que posiblemente se refuerza con los códigos y principios moralistas masónicos-, y con el proyecto civilizador que sus gestores argumentaban frente al mundo indígena supuestamente degenerado en su mismidad. Este mundo en la práctica se encontraba excluido del poder que tenían los grupos de poder para escribir la historia oficial de Totonicapán, que era entonces la historia de la ladinidad local.

2. EL ARRIBO DE LA “MODERNIDAD” LIBERAL EN TOTONICAPÁN

A continuación trato de describir algunos de los diferentes proyectos por construir la “modernidad” que fueron emprendidos por el Estado guatemalteco y las élites ladinas en Totonicapán desde finales del siglo XIX hasta llegar a los años 70s. Ver estos proyectos como el contexto histórico y social de la construcción de las identidades ladinas locales, ayuda a entender cómo a través de los mismos ocurre una reformulación de los contenidos de dichas identidades. Entre estos contenidos figuran el moralismo, la creencia en la pureza de la sangre, el reforzamiento de la conexión con el poder local y la folklorización –apropiación instrumental- de rasgos culturales k’iche’s, para crear la identidad local por parte de los grupos adscritos como ladinos y totonicapenses. La idea es presentar cómo dichos proyectos representan matrices primarias o condicionantes desde donde los grupos ladinos actuales de San Miguel construyen sus identidades.

TOTONICAPANIZANDO EL PODER: ladinidad, modernidades y el poder local

La construcción de la identidad local de Totonicapán tiene una historia compleja. Primero parece haberse asociado a la identidad “altense” que se construyera desde el poder regional de Quetzaltenango, frente a la hegemonía del poder central capitalino en la primera parte del siglo XIX.

Esta lucha de poder obligó a Quetzaltenango a legitimar la construcción de una identidad regional, aliándose a varias localidades del altiplano occidental, entre ellas Totonicapán, para construir y legitimar un Estado nuevo –el Estado de Los Altos–, separado del poder central, y además con un ingrediente muy importante, la alianza altense entre criollos y ladinos, propiciada por los primeros para legitimar su poder regional, frente a una otredad indígena no sometida a la opresión de la élite quezalteca, y envalentonada por el poder central de la capital. La sangre indígena se mostraba amenazante para la de los criollos y luego para los ladinos (Taracena 1997: 319).

¿Cuál es la relación entre el nacionalismo, la identidad altense y la etnicidad en Totonicapán? Según Alonso (1994), a través de una hegemonía transformista¹², el Estado intenta salirse del proceso etnizador -constructor de diferencias- organizando la diferencia política y social del fenotipo, asociándolo con conductas reguladas desde una moral hegemónica que aparece sustancializada. Así, el nacionalismo gestado desde el Estado crea una aparente homogeneidad ciudadana y en la práctica reproduce segregación. La hegemonía desde el punto de vista gramsciano no sería una imposición forzosa sino más bien desde el consenso, que obliga a su reformulación continua, que se transforma para mantener la dominación. Esto lo aplico en el caso de la formulación histórica de la identidad local –totonicapense–, que pretende crear homogeneidad pero se gesta desde la ladinidad, y de esa forma permite la diferenciación de rasgos ladinos. Esta idea será básica para entender cómo desde los diversos discursos identitarios, los actores políticos hegemónicos crean diferencias dentro de identidades impuestas, y supuestamente homogéneas.

Así, las identidades altense y totonicapense guardan vínculos y estrategias en común. Totonicapán formaba parte de la región altense, apoyando cada intento separatista de los quezaltecos, aunque la vinculación sanguínea y política entre familias de ambas localidades es aún desconocida. Estos vínculos entre lo altense y lo totonicapense serían 1) el moralismo ciudadano con que los grupos ladinos construyen su identidad “moderna” frente al indígena; 2) la creencia en su sangre como portadora de superioridad y pureza; 3) la folklorización de rasgos k'iche' para construir su identidad local. Los grupos de poder que construyen esta identidad local son élites educadas y que laboraban en todos los niveles del Estado nacional y su representación local. El poder de la municipalidad a finales del siglo XIX lo tienen los ladinos en Totonicapán.

¹² Alonso (1994), retoma el sentido de hegemonía de Williams (1989), como una estrategia estatal que transforma instrumentalmente, homogenizando una comunidad mientras crea una heterogeneidad paralela y jerárquica de los ciudadanos.

PODER LOCAL Y “SANGRE” LADINA: ¿quién ostenta la cultura nacional?

Uno de estos grupos de poder ladino es la logia masónica que conformaban varios políticos de la época, una organización donde se reproducían los valores universales de la ciudadanía, y que muchas veces conformó una fuerza contraria a los intereses del Estado nacional (Taracena, comunicación personal). Sin embargo, esta ciudadanía se convierte en un supuesto diacrítico de los grupos ladinos de poder en la localidad, cuya historia pasa a dar cuenta de la historia de Totonicapán. En los escritos de uno de estos masones, Jesús Carranza¹³ (1897; ver Fig.3), se puede notar cómo se entiende desde este grupo de poder la identidad totonicapense. Esta construcción de la identidad local pasa también por el aterrizaje de ciertos elementos de la ideología liberal nacionalista usada para construir lo altense y los actores políticos involucrados lo dejan ver en sus discursos sobre la historia de Totonicapán durante el siglo XIX. Uno de estos es el reclamo para su identidad local del reconocimiento de su sangre derramada –en el sentido de Williams¹⁴ (1989)- en la construcción del regionalismo altense. Escribe Carlos Martínez en las postrimerías del siglo XIX, en su introducción al libro de Carranza: “La centralización mataba, como mata ahora en gran parte, las energías del pueblo y juzgo yo que sólo a esto se debió la insurrección de los Altos, pues jamás habría pensado en constituir un Estado independiente si un gobierno netamente liberal y descentralizador hubiera regido los destinos de la patria” (Martínez 1897: V). En el mismo libro, Amézquita, el secretario de la logia masónica totonicapense (ver Fig.3) añade en las conclusiones: “Totonicapán sostuvo con entereza y hasta el último trance el Estado de los Altos, después de la muerte de Guzmán, y siempre ha simpatizado con las revoluciones redentoras y las reformas como las de Gálvez y de Justo Rufino Barrios. Llevó su contingente a Nicaragua en defensa de la integridad de Centro América cuando Walter y sus filibusteros intentaron sentar sus reales...La revolución de 1871 le debe bastante” (Amézquita 1897: 234). En este sentido, la identidad regional totonicapense se percibe por sus actores y promotores desde la deuda de sangre que reclaman de la nación, para ellos y sus ancestros. Esta imbricación entre nacionalismo e identidad regional se continuará reproduciendo a lo largo del siglo XX, como lo menciono más adelante.

El mismo Carranza otorga un reconocimiento público a aquellos “hombres del departamento” que construyeron “un pueblo de los altos”, es decir, el reconocimiento de la herencia de su sangre ladina,

¹³ Jesús Carranza es una figura arquetípica del ladino totonicapense a finales del siglo XIX. Escribió un libro intitulado “Totonicapán, un pueblo de los Altos: apuntamientos para su historia”, donde retrata una figura de ladino conectada al poder local, y que conmemora la sangre caída en guerra de sus semejantes, así como los logros laborales y políticos de la “clase ladina”, que es la forma en que se adscribe este grupo social desde la historia oficial local.

¹⁴ Retomando a Williams (1989), es la sangre la que se usa como vehículo para crear la diferencia étnica.

más que de la indígena. Esta “sangre ladina” se legitima desde su poder político local, su nivel educativo, elementos que éste llama “modernidad”. En su libro hace una lista de los totonicapenses “ilustres” y entre la extensa lista de nombres que menciona, figuran coroneles, licenciados, bachilleres, maestros, doctores, ingenieros, educadores, artistas, músicos, escultores, ebanistas, plateros, etc., habiendo algunos recibido su formación académica en Europa (Carranza 1897: 214-223). En la obra se exalta el patriotismo de estos personajes, al luchar contra Carrera y otras figuras anti-altenses, y aparecen en el texto como “virtuosas” por el amor a la libertad, al progreso y la moral, como representantes de la fisonomía, política, ciencia, literatura, arte, e industria departamental. Por supuesto no aparecen líderes indígenas, sino solamente nombres de “hombres del departamento” pertenecientes a la “clase ladina” como se adscribe Carranza. Entonces existe una asociación política entre ladinidad, la creencia en la sangre como vehículo de legitimidad, y la identidad totonicapense, construida desde estos grupos de poder que Carranza representa. Pero Carranza era, además de un ideólogo y pionero historiador de la época, un maestro masón que puede verse como el ideal prototípico de la ladinidad de la época. A continuación hago el enlace entre la masonería¹⁵ y la política local de Totonicapán, y sugiero que fue utilizada para reforzar la identidad ladina oficial como sinónimo de una identidad pura y de moral ciudadana.

LA LOGIA DE TOTONICAPÁN: moralismos masónicos y proyectos modernistas

Desde la logia masónica se aterrizan elementos de la ideología liberal en Totonicapán, para construir una identidad local acorde con los ideales nacionalistas. Argumento entonces que el ladino masón en la cabecera departamental construye una identidad “moral” con la que refuerza sus ideas y prácticas segregadoras hacia la población k'iche' y sus rasgos culturales. Aunque al indígena se le ve como el opuesto al “ser moral” ladino, es decir, es juzgado como una figura “inmoral”, este grupo ladino – que en ese momento ostenta el poder municipal- se apropia de ciertos rasgos culturales k'iche's, y los resignifica para construir la identidad local –tononcapense, arropada de ideas “civilizadas del progreso”. En esta identidad totonicapense, sin embargo, la identidad k'iche' aparecerá como residual, como reliquia inofensiva de la historia oficial de Totonicapán.

La logia masónica Igualdad No. 5 (que se llamó Igualdad No.13 posteriormente) fue fundada en Totonicapán el 31 de Marzo de 1897 “en el nombre de San Juan de Escocia y bajo los auspicios del

¹⁵ Dado que no existe mucha documentación sobre las logias masónicas y su asociación con la construcción de la identidad nacional en Guatemala, reconozco que no es posible asociar la ladinidad directamente con la francmasonería. Es un punto oscuro aún en la historiografía nacional.

Supremo Consejo Centro-Americano”. Los maestros fundadores fueron Jesús Carranza, Jacinto Amézquita y Antonio Robles (ver Fig.3), entre otros. Los dos primeros elaboraron el reglamento de la logia, e iniciaron a otros individuos. Al parecer Amézquita y Robles idearon la arquitectura de la logia. Carranza y Amézquita estaban asociados a la Logia Fénix No. 5 de Quetzaltenango. La logia funcionó hasta 1932, cuando se suspendieron sus actividades debido al gobierno de Ubico, y se reanudaron sus actividades hasta 1970, cuando se plantea el rescate del templo y el terreno que un vecino intentó apropiarse. Luego de instalar el techo, pisos y puertas con ayuda del gerente del Banco de Guatemala en Totonicapán, que también era masón, se consagró el templo en 1972. Luego, durante el terremoto de 1976 se destruyó el templo y fue vuelto a reconstruir, aunque se quedó inconcluso. Así, la logia de Totonicapán se cobijó en la Logia Silencio No. 29 de Quetzaltenango (*ibid*).

Este vínculo con las logias de Quetzaltenango parece haber sido más concreto, como el caso de la logia Fénix No. 2 de esa ciudad, construida por inmigrantes italianos. Varios de éstos laboraban en Quetzaltenango como comerciantes, arquitectos, ingenieros, escultores y artistas, y algunos dieron vida al proyecto modernista urbano en la capital altense, pues traían consigo el despertar del clasicismo liberal neo renacentista en Italia, que usaron las élites de los altos para construir su propia identidad frente a los proyectos arquitectónicos romanticistas de la ciudad de Guatemala (Taracena 1999). La asociación entre masonería, liberalismo y positivismo fue consumada entre las élites altenses mediante la implementación del “orden terrenal”, que debía ser fiel al “orden universal”, compuesto de los órdenes griegos dórico, jónico y corintio, y los itálicos toscano y compuesto. Así, los principales edificios de Quetzaltenango, San Marcos y Totonicapán fueron construidos en esos órdenes decorativos, incluyendo las mismas logias, los teatros municipales de Quetzaltenango y Totonicapán¹⁶, el Banco de Occidente, el Teatro Roma y el Pasaje Enríquez. También las esculturas que adornaban los edificios fueron esculpidas en estos estilos, como la estatua de Minerva en Totonicapán y el busto de Justo Rufino Barrios en Quetzaltenango. El centro de la ciudad quetzalteca debía reflejar su importancia comercial y cívica como “símbolo de la riqueza cafetalera” (*ibid*).

¹⁶ En una reseña actual de la restauración del Teatro de Totonicapán, se lee: “Toda la arquitectura de nuestro Coliseo o Teatro Municipal de Totonicapán pertenece al ORDEN ARQUITECTÓNICO CORINTO, cuyo creador fue el gran escultor de la antigua Grecia, conocido como Kalimaco, quien diseñó la belleza de los capiteles inspirándose en una niña que llevaba un canastillo de flores de acanto sobre su cabeza” (Meza, s.f.).

La logia de Totonicapán, por su parte, se involucró de lleno en los proyectos de modernización que desde los comienzos del siglo XX se instalan en Totonicapán y se renuevan con el tiempo: urbanización, educación, y la Casa de la Cultura –en tiempos más recientes. Una memoria de los aportes de la logia “al pueblo de Totonicapán” reza: “en materia de educación se pagaban 4 reales a la primera maestra que creó el colegio de Señoritas, hija del querido hermano [masón] Jesús E. Carranza...Así también el sistema de agua potable ...para toda la ciudad de Totonicapán fue obra de la gestión y auspiciamiento de miembros del éste respetable taller...Guillermo Ovando siendo Presidente del Congreso logró junto a otros ilustres totonicapenses, la Carretera Interamericana...el proponer al Sr. Alcalde...la creación de la Casa de la Cultura Totonicapense; proponiendo incluso a Q.: H.: Marco Julio Vásquez como Director...” (Izaguirre et al 1997: 16).

Varios de los discursos moralizadores de la logia totonicapense se hicieron públicamente manifiestos cuando Carranza murió y asistieron a sus funerales sus “hermanos” de la francmasonería. La logia Igualdad No.13 organizó los homenajes. Desfilaron escuelas, sociedades científico-literarias, autoridades departamentales, otras logias, representantes del cuerpo de ingenieros, policías y ejército. Manuel Arriola, un masón que representaba a la logia Igualdad No. 13, de quien Carranza era fundador, dijo: “le vimos ...en la logia, en la cátedra, en la barra del Congreso, en la tribuna pública disertar de manera concienzuda y filosófica sobre asuntos de interés general, científicos o doctrinarios...Su discusión era contundente y sus deducciones positivistas”...(Robles 1903: 48). Carranza era abogado y notario, admirador de Barrios, centroamericanista, miembro del partido liberal, fundador de clubes unionistas, presidente del Club liberal. Trabajó en la municipalidad como síndico primero y juez de primera instancia, en el magisterio, en escuelas nacionales, como periodista y además era profesor de “Filosofía Positiva”. También trabajó en la Fiscalía Militar de la Capital, y fue Magistrado y Diputado de la Asamblea Nacional Legislativa (*ibid*).

El moralismo masón asociado a la identidad local puede verse reflejado en los discursos del funeral de Carranza, donde se enfatiza el proyecto moralizador de la ideología liberal que se aterrizó en Totonicapán, como lo dice Víctor Argueta (en Robles 1903): “muere pobre; pero con un nombre limpio que honra justamente al pueblo de Totonicapán, figurando con bastante orgullo en la galería de sus patricios, liberales denodados, que aquí han trabajado por las libertades públicas...en su paso por el mundo su cerebro despidió mucha luz, cuyos rasgos penetrando el camino seguro en la

conciencia del pueblo, disiparon la ignorancia...defendieron la justicia y ...abrieron paso a las ideas de libertad y progreso” (*ibid*: 51-53). Luego añade: “[escribió] un sinnúmero de producciones que fueron admiradas y leídas...por las personas amantes de la civilización y de la cultura intelectual” (*ibid*: 53).

Tenemos entonces una figura ideal del ladino que es alfabeto, universitario, funcionario, representante del Estado nacional, con el poder político local, y que además comparte las ideas comteanas de la ideología liberal del progreso y la moral “intachable”. Pero esta moral también se refuerza con las ideas masónicas sobre cómo debe vivir el humano, ideas y discursos que han perdurado hasta nuestros días en la localidad. Echemos un vistazo a las recetas masónicas sobre lo que debe ser la moral, para seguir dialogando con la figura de Carranza, este importante totonicapense que sin duda representa un caso paradigmático de la historia de esa localidad.

LA “VIRTUD” DE LA MORAL MASÓNICA

En el manual masónico¹⁷ de la logia Fénix No.2 de Quetzaltenango se evidencian doctrinas moralistas que pretender encauzar la vida humana a valores determinados. Por ejemplo, cuando se habla del tercer grado o “maestría” se aduce que “su misión masónica se dedica devotamente a los problemas de los valores...es por sobre todo axiológico, depurador de los desvalores y cristizador de los ideales y las virtudes...se empeña en el logro de...la verdad, de la tolerancia, de la libertad y de la legítima y útil igualdad...no tienen cabida las manchas del vicio, de lo innoble, de las virtudes negativas” (Sandoval 1980: 2)

Otro apartado dice: “la francmasonería elige a sus adeptos, los disciplina, organiza y contribuye a que , en su individualidad, desaparezcan, total o parcialmente, los defectos o desvalores y estén siempre presentes y obren de un modo efectivo, los valores relacionados con la Comunidad, la Patria, la Humanidad” (*ibid*: 5). En este sentido, la francmasonería en la región de Quetzaltenango se ha guardado el “derecho de admisión” a la logia, y hace un escrutinio de la vida de los candidatos a masones, revisando, además de sus conexiones políticas, sus vínculos sanguíneos con los

¹⁷ Alfonso Bauer Paiz, un político ladino de izquierda que practica la masonería, hace referencias en sus memorias al Código Moral Masónico. Entre éstas se leen argumentos patriarcales, paternalistas e iluministas, tales como: “respetar a las mujeres, jamás abusar de su debilidad...Sé el padre de los pobres...Que todo redunde en beneficio de tus hermanos para tu propia utilidad...si el Gran Arquitecto del Universo te da un hijo, dale gracias, pero tiembla por el depósito sagrado que te confía, porque en adelante, tú serás para ese niño, la imagen de la Divinidad” (Bauer y Carpio 1996: 342).

fundadores de la organización, que raramente serán indígenas, dado que al k'iche' se le ha juzgado desde el moralismo como un ser "inmoral". Otro aspecto relevante es la compatibilidad no casual entre las logias y los discursos modernistas y liberales, como reza este fragmento del credo masónico de la logia Fénix No. 2: "La masonería tiene secretos que no pueden penetrarse, y juramentos que no deben quebrantarse; pero ni unos ni otros se oponen en lo más mínimo, a la Religión, a las Leyes y a la Moral" (Sandoval 1980)

Un elemento sugerente es la vinculación de las órdenes masónicas en la construcción de la ideología "moderna" de Totonicapán. En su discurso fúnebre, Domingo Morales (en Robles 1903) precisa: "en la orden masónica llegó al grado de caballero Kadosh¹⁸...mas donde Carranza descuella en primera línea es en el amor a sus semejantes, en su patriotismo fervoroso, en su culto al deber y a las virtudes cívicas..." (*ibid*: 20).

Esta asociación del patriotismo y la moralidad queda bien explicito en la cita de Eliseo Díaz (en Robles 1903) sobre los mismos acontecimientos del funeral de Carranza: "se hizo señalar por su acierto y alta honorabilidad, por su amor a la justicia, por su carácter recto e imparcial, por su laboriosidad y limpieza. Jamás aquel joven incorruptible manchó su reputación con una venalidad, con un acto de inmoralidad" (*ibid*: 27). Ahora voy a vincular este moralismo con las formas en que los masones presentan a los k'iche's en su historia de Totonicapán.

MORALISMO Y DEVALUACIÓN DE LA OTREDAD: el indio puro y el contaminado

La domesticación de lo indígena no parece haber sido monopolio de los totonicapenses, sino más bien una característica de las relaciones sociales en Guatemala. Según González Ponciano (s.f.:2), las capas gobernantes del Estado guatemalteco a principios del siglo XX adoptaron las creencias en la pureza y superioridad de "lo blanco-europeo". Según este autor, las ideas sobre la blancura fueron el instrumento que históricamente utilizó la oligarquía para justificar su poder, y sus prácticas fueron imitadas por las capas medias y trabajadoras, mediante la difusión de la creencia hegemónica sobre la superioridad racial. Así, desde el universo simbólico de la blancura y la pureza, se entendería al indio primero en un estadio primario, puro, donde se le veía como trabajador, honesto, y que al

¹⁸ Este es el grado más alto de la masonería de color negro, el Gran Elegido Caballero Kadosh o del águila negra o blanca, el tercer escalafón de la masonería escocesa, cuyos niveles previos son la masonería azul o de aprendiz, y la roja o maestría. El cuarto escalafón o masonería blanca se reserva para las máximas autoridades de la francmasonería, conocidas como jerarcas (www.asaber.com).

movilizarse hacia lo ladino, se convertía en una especie de embaucador, comunista, tramposo [y peligrosamente amenazador] (*ibid*: 5).

Esta ideología del “indio puro y el contaminado” puede observarse en el discurso liberal ladino de Carranza (1897) pues al usar el moralismo para compararse los ladinos con los indígenas se terminaban construyendo una identidad de “portadores del comportamiento correcto”, viendo en este último atraso, malicia, inmoralidad. Lo indígena fue visto como un problema a superar. Amézquita (1897), en las conclusiones al libro de Carranza menciona que ante el período de cambio y readecuación, el indio puro se había contaminado, y termina argumentando la posibilidad mesiánica de salvar a la “raza indígena”: “Los aborígenes, como la sociedad en general, están en período transitorio y anormal. El indio es malicioso, desconfiado y calculista...el número está en su temperamento; educándolo aportaría mucho al saber humano. Pero aquel...respeto el principio de autoridad...bajando la voz en señal de respeto. Una educación sólida regenerará la raza; una educación mediana acabará por destruirla (*ibid*: 233). En este discurso se puede leer que para Amézquita, el ladino era el portador de la educación y el saber, la solución para el problema de “la raza indígena”. Prosigue el mismo autor respecto a la religión indígena: “es una profesión lucrativa la brujería. Para iniciarse en sus misterios...verificándose los recibimientos con prácticas repugnantes y algunos en determinada época como durante la gran fiesta del Vakxakib batz” (*ibid*: 232). Es interesante notar cómo Amézquita, quien en ese momento escribe las conclusiones al libro de Carranza -ambos masones y totonicapenses- utiliza los términos de las festividades k'iche's, las identifica, usa los términos del idioma indígena, y se refiere al rasgo cultural indígena como “repugnante”. Respecto a la supuesta inmoralidad indígena, Taracena (2002: 406) ha demostrado que en el imaginario nacional de fines del siglo XIX se proponía una autodegeneración del indígena contemporáneo, autodegeneración que habría sido parte ya de la propia civilización maya prehispánica. Desde este prejuicio las élites gobernantes justificaban la idea de que el indígena era el “lastre entorpecedor del progreso y la nación” (*ibid*: 406). Vemos entonces que existía en las élites gobernantes una especie de darwinismo social que justificaba en la condición precaria de los indígenas, su propia degeneración (*ibid*).

LA FOLKLORIZACIÓN A ESCALA “TOTONICAPENSE”

Ese mismo libro de Carranza, sin embargo, es posible notar una estrategia de poder que resignifica ciertos rasgos culturales que serán útiles para construir la identidad local. Así, Amézquita (1897) se

apropia de términos k'iche's, dándoles una instrumentalidad, resignificándolos –construyéndoles una identidad “tradicional” para legitimar su posición “moderna”, para atenuar el conflicto domesticando la otredad, construyendo desde ahí una identidad “totonicapense”. Nótese también la apropiación de los rasgos culturales para usarlos como propios en la nueva identidad que funge como especie de filtro civilizador de las “barbaries” indígenas descritas anteriormente. Escribe Amézquita que “la teocracia dominaba nuestras razas aborígenes...empero esta civilización enseñaba artes, Literatura, Política, Historia y Geografía, Aritmética...bellas artes”. Luego prosigue: “Hoy solo nos quedan sus ruinas, sus monumentos enterrados y sus tradiciones: y así como el historiador pregunta a las pirámides y obeliscos de la cultura egipcia, así nosotros hemos preguntado a *nuestras ruinas*, a nuestros montes como el *Kaxtum* y el *Chuikuxlikel* qué fue de nuestras antiguas civilizaciones” (*ibid*: 227). Se evidencia aquí la temporalización a que hace referencia Alonso (1994), la idea del pasado extinto del indígena en un nuevo orden -la historia oficial ladina- cuya supuesta desaparición permanecería inexplicable –e inofensiva- para los ladinos, mientras éstos pretendían usar la “clase indígena” para la construcción de su idea de región y nación.

Un buen ejemplo de cómo utilizaron estos sujetos los rasgos culturales indígenas lo vuelve a dar Amézquita al comentar los bailes k'iche's. Los ladinos de la época también los resignifican para “rescatar” sus elementos “afines” a los valores patrios, criticándolos por su supuesta expresión de sufrimiento, pero arguyendo su “compatibilidad” con la ideología liberal, y usando el lenguaje del etnizado. Amézquita (1897) escribe: “En la fiesta de San Miguel...se verifican bailes de moros y cristiano, reflejando los combates de la Edad media y de la reconquista de España. Para reproducir las escenas dolorosas de su pasado, en el baile de la Conquista lucen...sus riquezas en los trajes y los cetros, y en sus altas coronas posa el soberbio quetzal que simboliza la *libertad*, Allí está el amor a sus reyes y a la patria” (*ibid*: 231).

La impresión que dejan estos comentarios es que reflejan el ideal de un grupo ladino empoderado que preside la hegemonía política en Totonicapán. Éste asocia su ladinidad con la identidad totonicapense, la que es vista como moral y decente desde el discurso público. Este moralismo se refuerza con las ideas masónicas universalistas que aterrizan estos políticos locales vinculados a la logia, y desde donde ven muchos de los rasgos indígenas como antimorales¹⁹ y extintos, para ser

¹⁹ Por “anti moral” voy a entender la identidad que se impone, desde el discurso ladino históricamente construido, a los grupos k'iche's que no comparten muchas de sus prácticas sociales o rasgos culturales, particularmente la religión y sus

domesticados ante la fama de rebeldes que los k'iche's siempre se construyeron frente al poder. Aunque eran vistos y reconocidos como bárbaros y demoralizados, los rasgos k'iche's como la religión, las costumbres y su idioma eran “civilizables”, podían usarse para la construcción de la identidad totonicapense, compatible con la altense. A este respecto, Taracena (2002: 241-242) demuestra que en la ideología del siglo XIX se reproducía el discurso del indígena como ser autodegenerable, y que las reformas liberales, que en un principio discursaban que había que “batallar” para educar al indígena, luego cambiaron su discurso por otro donde se le debía asimilar para civilizarle. En la práctica pasó a ser mano de obra que mantendría el orden económico, y se procuraría su educación a un nivel primario pues la primera sería su “tarea fundamental”.

3. REFORMULACIONES DE LA IDENTIDAD TOTONICAPENSE

Durante la primera parte del siglo XX en Totonicapán el ladino ocupó los puestos de poder, continuó viviendo en la ciudad de San Miguel y continuó desde ahí reconstruyendo muchos de los prejuicios gestados desde el siglo anterior, enraizados en las ideologías que asociaban al indígena con una identidad demoralizada que era difícil “redimir”. Las élites ladinas tomaron los discursos indigenistas de la época, que argüían una asimilación del indígena a la cultura nacional (Taracena 2002). Uno de los casos particulares que interesa citar aquí es el de Jorge Luis Arriola, un totonicapense²⁰, hijo de Manuel Arriola, masón que aparece en la escena política de esa localidad, junto a Amézquita y Carranza (ver Figura 3). Jorge Arriola escribió una tesis doctoral sobre “psicología indígena” basado en casos de estudio de Totonicapán y Chichicastenango (*ibid*). En ella argumentaba en los años 30s que había que “poner al indio en condiciones favorables para incorporarlo a la cultura media”. En una revista –Kabrakán- que el mismo Arriola fundara en los 30s volvía con un discurso paternalista a argumentar que había que lograr “la verdadera conquista del indio, la del “espíritu y la mente...pues ahora ya es culpa de nosotros [los ladinos] si el indio permanece en tal estado...hacer un esfuerzo por redimirle, por desidiotizarle” (citado en Taracena 2002: 117-118). Es interesante notar el tinte folklorizante del uso de las geonimias indígenas por parte de Arriola –un experto en geonimias guatemaltecas- para construir su indigenismo. Así, la ideología asimilacionista también contribuyó a la construcción de la identidad antimoderna del indígena, a quien se le debía “modernizar”. En Totonicapán esta lógica continúa en la década

rituales. Esta categoría la usaré indistintamente de “demoralizado”, en el sentido de que se advierte su procedencia del discurso de ladino como ser portador de moral.

²⁰ Arriola fue fundador del Instituto Indigenista Guatemalteco, y uno de los principales promotores de la vertiente indigenista asimilacionista.

posterior, aunque asociada a la reformulación de la identidad totonicapense como supuesto reflejo de esa “modernidad” de que hablan los ladinos en la localidad, como lo explico a continuación.

UNA MONOGRAFÍA DE LOS AÑOS 40s: la figura del ladino “civilizado” y el indígena “bárbaro” Aquí utilizo esta “monografía” para dar cuenta de la forma en que se continuó utilizando “lo totonicapense” como una identidad civilizadora o asociada a la “modernidad”, mientras la cultura “tononcapense” se sigue construyendo desde los sujetos ladinos como portadores de “la moral”. Esta población ladina todavía ostentaba el poder político en la localidad, y vivía en el centro de la ciudad, donde también se ubicaban sus locales comerciales (Ordoñez 2002). Todavía dentro de la época ubiquista, un militar, Efrén Castillo, escribió una monografía del departamento de Totonicapán. En ella aparecen elementos de los discursos modernizantes que vale mencionarlos aquí para ilustrar la continuidad y resignificación de los mismos.

Aquí argumento que la asociación entre ladinidad y la identidad totonicapense se mantiene. Lo totonicapense será aquello culto y moral. Así, sobre los ladinos, Castillo comenta: “la llamada raza ladina forma minoría, pero de ella depende el implantamiento de normas sociales y cultas, pues los *ladinos totonicapenses* en nada difieren de la gente de elevada estructura espiritual y cultural; hay círculos sociales, artísticos; se vive a ritmo con la época y muchos valiosos elementos han logrado sobrepasar el medio y triunfar en las ciencias y en las artes” (la itálica es mía) (Castillo 1942: 19). Una interpretación de este texto es que se continúa reproduciendo la idea de que el ladino es el portador de cultura y moral, arte y ciencia, y cómo dicha idea se actualiza constantemente.

Esta ladinidad se reconstruiría nuevamente como la antítesis de lo indígena. Al referirse a la mujer indígena, comenta: “habrá que hacer elogio de su decidido apego al trabajo: mujeres de San Cristóbal y de Totonicapán sirven en las casas de gente ladina, han asimilado cierto modo de vivir, y hasta en su modo de vestir llevan ya prendas que usan las *damas* ladinas” (el acento es mío) (*ibid*: 12). No solo se nota de nuevo el mito del indio puro, trabajador y honrado, sino también las relaciones de desigualdad que se vivían en la cabecera departamental, donde ha habitado el núcleo de población ladina. En este sentido, es interesante que cuando Castillo se refiere a la mujer ladina, lo hace con el título de “dama”, para connotar que es la “raza ladina” –como el la llama- y no otra quien porta la cultura y la civilización.

En la monografía de Castillo es posible rastrear las ideas moralistas que tienen los ladinos respecto de rasgos culturales k'iche's, su religión y prácticas sociales. Castillo habla así de las prácticas k'iche's: "Los indígenas son idólatras y profesan un paganismo acorde con sus antepasados...principian en las iglesias y van a terminar en las montañas" (*ibid*: 11). Sin embargo, desde el mismo discurso se nota que los ladinos conocen el significado de los rasgos culturales indígenas. Sobre el "ceremonial" apunta: [se conoce] con el nombre de Guaxaquib Batz (ocho hilos), que los indígenas de Momostenango celebran en fecha determinada...y que involucra a los ríos, al viento, al fuego, al Tiempo o <Patán>"(*ibid*: 12). Es la cercanía entre estos dos mundos, la ladinidad y el indígena, y las relaciones de poder lo que permite la reconstrucción de los estereotipos de la población ladina hacia el mundo k'iche', que sigue siendo visto como un mundo "pagano", demoralizado, "ritual", esotérico.

Totonicapán fue hasta cerca de 1950 el espacio de la ladinidad. Era un lugar con sentido histórico que permitía la recreación de la identidad ladina, sus apegos a la "modernidad" y el eje de la vida política del departamento. Sobre la urbanización del pueblo de San Miguel, Castillo comenta sobre el ornato ciudadano: "sus calles y avenidas son bien trazadas...todas llevan nombres de patriotas y próceres, como Del Valle, Delgado, Villaseñor, García Granados..." (*ibid*: 16). Aquí se continúa evidenciando la asociación entre urbanidad, nacionalismo, y ladinidad, dado que son los ladinos quienes en su mayoría habían ocupado el casco urbano, y es también ese espacio simbólico donde habita la ladinidad. Por ejemplo, al referirse al Teatro Municipal, Castillo dice: "...es por el estilo del de Quetzaltenango; su frontispicio ofrece columnas de piedra hechas por arquitectos indígenas, el edificio es elegante...en su recinto se han dado veladas de arte puro y tienen lugar las ceremonias de rituales aborígenes en ocasión solemne" (*ibid*: 19). Es interesante notar que la "solemnidad" de los rituales k'iche's pasa porque se hacen en el Teatro, el lugar de culto de la civilización, donde nada puede ser "abominable", ni siquiera los "rituales paganos" indígenas, quienes entonces pasan a convertirse en "rituales", no urbanos, sino "montañeses", escondidos, clandestinos.

Esta idea de la identidad totonicapense usada como "filtro civilizador" se hace explícita cuando Castillo la utiliza al referirse al "indígena totonicapense": "Sobre el indígena totonicapense: que habla el castellano y se da a entender, combina su dialecto en sus propias conversaciones con el castellano, y entresaca conclusiones acertadas. Hablamos naturalmente, del indio actual, arrollado ya por las corrientes civilizadoras y adaptado a un ambiente de vida más humana y libre" (*ibid*: 19).

Así, el indígena “totonicapense” era aquel que se parecía al ladino, que podía hablar en español y era entonces mas “humano”. Seguían siendo entonces los ladinos quienes dictaban los contenidos de la “totonicapenidad”, los grupos de poder que tenían la legitimidad para dictar quien era totonicapense y quien no.

D. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: desplazamiento ladino y la reformulación de su identidad

Es luego de los años 50s que en Totonicapán el ladino comienza a perder el poder económico y político en la localidad. La figura del ladino empoderado que se retrata en los documentos consultados del siglo XIX y principios del XX comienza a ser desplazada de su espacio de poder, así como de su espacio simbólico, el centro de la cabecera departamental, por parte de una burguesía urbana indígena. Ésta, usando las lógicas de los proyectos modernistas del Estado, termina consolidando su condición favorable y su tradición comercial diacrítica de su identidad étnica para adquirir propiedades y poder económico, y con este nuevo proceso, convive de forma diferente con la población ladina. A este desplazamiento los grupos ladinos responden con nuevas reformulaciones de su identidad que, en su ideal de ser los portadores verdaderos de la “modernidad” pasan de nuevo por las lógicas modernistas anteriores. Los ladinos con poder económico en su mayoría habían optado por emigrar a los “focos de modernidad” que suponían para ellos ciudades como Guatemala y Quetzaltenango (Ordóñez 2002). Pero los grupos ladinos que se quedan viviendo en la cabecera tendrán que reformular su identidad frente a la imposibilidad de emigrar y de evitar compartir el antiguo “lugar de la ladinidad”. Utilizan en dicha reformulación una estrategia que incluye un nuevo proceso de folklorización –a escala local- de la otredad indígena –

ahora empoderada- y de sus rasgos culturales, que aún se perciben amenazantes para los ladinos, como veremos en la reconstrucción de la tradición “ladina” que se gesta durante estos años de desplazamiento, el baile del Convite.

Paso entonces a articular los procesos macroeconómicos más relevantes que me sirven de marco para entender las dinámicas de las relaciones étnicas en San Miguel Totonicapán, que describo posteriormente.

A nivel nacional el Estado guatemalteco genera una política desarrollista luego de que a nivel latinoamericano se cambia de modelo económico, la industrialización que debió sustituir las importaciones. Esta “sustitución” de importaciones derivará en la crisis de los 80s junto a la guerra interna y dará paso al nuevo modelo neoliberal en los 90s de industrias para exportación. A mediados del siglo XX, el proceso modernizador de las economías latinoamericanas, las revoluciones democratizadoras, el contexto de la guerra fría y el militarismo y traen consigo el despertar de nuevos sectores sociales emergentes que redimensionan la dinámica de la etnicidad post siglo XIX.

En Guatemala, sin embargo, el proceso de modernización no se articula, sino mas bien se aborta tempranamente con la intervención norteamericana, el papel tutelar y autoritario del ejército y la visión liberal decimonónica desde donde las elites criollas construyen y reconstruyen las identidades de lo “nacional”. Sin embargo, el Estado responde con la política indigenista que pretende nacionalizar –asimilar- al indígena, integrarlo a la economía de mercado y hacerlo obrero, campesino o proletario (De La Peña 1998: 40-41). En Guatemala, este indigenismo se reencarnó sobre viejos tratamientos hacia el mundo indígena, tales como un paternalismo propio de la cultura política del país. Históricamente el Estado crea al indio como un objeto que no es portador de la cultura nacional, a partir de un sistema de desigualdades de todo tipo.

EL INDÍGENA URBANO

Desde el espacio local, sin embargo, este proyecto modernista adquiere un significado particular. Para el caso de Totonicapán, a mediados del siglo XX, las políticas modernizantes permitieron la difusión de la educación pública media y el acceso de los k'iche's a la educación universitaria (Ordóñez 2002: 33-36, 54-55). Esto permitió el apareamiento de un nuevo sujeto social en San Miguel, el indígena urbano, y un nuevo proceso sociológico, su empoderamiento en el ramo

comercial, que se afianzó y profesionalizó al apropiarse éste de los proyectos modernistas del Estado nacional. Así, los indígenas k'iche's podían acceder a la educación pública y universitaria, y podían graduarse de maestros y profesionales (*ibid*: 50). Entre la década de los 50s y 60s, el espacio comercial de los indígenas urbanos eran panaderías, trabajos como albañiles, maestros, choferes, mecánicos, empleadas domésticas y mandaderos. En estas fechas se construye la Escuela tipo federación y la Normal rural de occidente, y estudiantes indígenas tienen ya acceso al Centro Universitario de Occidente. También se comienzan a graduar los primeros maestros rurales indígenas. Luego figuran los nuevos profesionales k'iche's que compiten por la demanda de bufetes y clínicas médicas de ladinos (*ibid*). Esta naciente burguesía k'iche' –urbana-, generalmente se ha constituido como un grupo social bilingüe –habla k'iche' y castellano- y viste tanto a la usanza “occidental” como a la tradicional. Pronto comenzó a adquirir propiedades en la cabecera departamental.

Su empoderamiento responde a causas como 1) su discurso de rebeldía para incorporarse al aparataje estatal, rearticulando sus condiciones de comerciantes y agremiándose para construir alianzas con el poder del gobierno central conservador (Tzaquitzal et al 2000, Taracena 1997, 2002); 2) la lucha por su territorio y sus tierras comunales, principalmente extensiones boscosas y nacimientos de agua (Gramajo 1997); 3) sus alianzas comerciales intraétnicas que desplazaron a los ladinos, quienes además no se interesaron en las tierras poco cultivables; 4) el mantenimiento del sistema de cargos que ha permitido su conservación en manos indígenas, protegidas por la alcaldía indígena, y la creación de un nuevo vehículo de poder, el comité cívico Renacer Kastajibal, que fue la principal competencia de los partidos hegemónicos, aunado a la cada vez mayor representatividad de tecnócratas indígenas en la municipalidad (Ordóñez 2002).

Otros procesos que han afectado de forma generalizada el empoderamiento de sectores indígenas en el altiplano lo constituye el apoyo de ONGs que gestionan y financian los proyectos y cooperativas indígenas. Estas organizaciones identificadas con las demandas del pueblo maya enfatizan el desarrollo comunitario, creándose también bancos indígenas. También se encuentra el desligue del indígena urbano de su dependencia a la tierra, como productor de artesanías y comerciante a nivel nacional, que permitió a sectores indígenas especializarse en tejidos, cerámica y muebles que venden a otras áreas del altiplano. A esto se añade su estrategia de producción para autoconsumo y recientemente la diversificación agrícola luego de los 60s, que incluye hortalizas, huertos familiares,

micro industria y artesanía, y que liberó a los indígenas de su dependencia al sistema de endeudamiento (*ibid*).

Otros factores que se deben considerar en el empoderamiento k'iche' durante los años 70s y 80s son las respuestas de estos grupos comerciantes ante la crisis artesanal por la introducción de peltre y plástico, y loza importada, que permitió su sustitución por la industria del turismo y la exportación. Ya en los 90s llega la micro industria maquiladora, y su posterior comercialización en calzado y ropa, con producción para el mercado nacional y centroamericano, que permite idear al comerciante indígena una estrategia de ahorro acorde con el evÁngelismo pronunciado que modifica los patrones de consumo de algunos sectores indígenas²¹. A esto hay que añadir que el empoderamiento económico indígena se favoreció por procurarse estos sujetos un sistema de alianzas con el poder del gobierno central, que les permitió hasta cierto punto no involucrarse en las dinámicas de la guerra civil, rechazando el discurso guerrillero (Taracena 2003: comunicación personal). Sin embargo la militarización de la sociedad en Totonicapán fue inminente. Smith (1991: 373) cuenta de la desarticulación de las comunidades indígenas en la región, proceso que se refleja en el control militar de: 1) las relaciones sociales vía Patrulleros de autodefensa civil, 2) los intercambios de alimentos y fuerza de trabajo, y 3) la creciente dependencia de la economía indígena al sector industrial, que debilitaba la producción local y su desarrollo económico.

1. EL ESPECTRO DE LA “LADINIZACIÓN” Y LOS MORALISMOS TOTONICAPENSES: Solís y el desarrollismo en Totonicapán.

La población ladina anteriormente se identificaba desde su creencia en la pureza de su sangre y apellido, el fenotipo, la vestimenta, idioma, un alto nivel de educación -profesional-, la religión y el lugar de residencia –la cabecera- (Ordóñez 2002). Por otro lado ocurre un proceso paralelo, la emigración de las élites ladinas locales hacia Guatemala y Quetzaltenango, que deja a la población ladina de San Miguel en un incómodo lugar de desplazados e “indiferenciados” de la naciente burguesía k'iche'. La población ladina residente en San Miguel, por su parte, continuó con su diversificación laboral y su asociación con el poder local. Los comerciantes están representados por negocios de papelerías, farmacias y tiendas, empresas de cable, de electrodomésticos y gasolineras.

²¹ Bastos y Adams (2003) hablan de un proceso generalizado en el occidente guatemalteco, donde el ladino que habitaba las cabeceras departamentales, ha empezado a ser desplazado por cierto sector de la población indígena que se ha beneficiado de la economía de las remesas, la educación y promoción laboral gestada vía ONGización, así como una sutil injerencia del movimiento maya en las localidades.

También está el sector profesional, compuesto de clínicas médicas y bufetes de abogados, maestros, estudiantes universitarios o profesionales. Los burócratas continuaron ocupando cargos en la municipalidad, la Gobernación, las escuelas y los juzgados. Y también representan sectores de la empresa privada, como bancos, y micro industrias locales, como las licoreras, que quebraron recientemente (*ibid*). En resumen, se puede notar que la interacción, anteriormente asimétrica, entre indígenas y ladinos, se ha venido reformulando desde que las nuevas relaciones económicas gestadas han desplazado al ladino local de su anterior control sobre la economía local.

A finales de la década de los 60s, un trabajador social, Roberto Solís (1969), deja plasmados los tintes indigenistas de la época y sus contenidos “ladinizantes” en su plan para el desarrollo de Totonicapán, recogiendo muchos rasgos del discurso ladino previo. Comienza hablando de la población campesina que es “permeable a la cultura occidental”, pero a la que debe procurarse un mejor porvenir antes de que vuelvan a “rebelarse”. Este miedo étnico puede verse en el texto de Solís mientras éste menciona que la radio es un rasgo cultural que esta población ha incorporado ya, y que se deben usar para los programas de promoción social, pues “no es posible seguirlo manteniendo en su status actual de miseria...porque no sería lejano el día...en que reedite los movimientos sociales de que fuera protagonista a principios del siglo pasado [XIX]” (*ibid*: 36).

Al referirse a los grupos dirigentes que no habrían hecho mucho por cambiar la situación del indígena en Totonicapán llama la atención la intencionalidad con que maneja el discurso indigenista: “más parece que fueran hijastros de Guatemala y no una región que fue cuna de nuestra nacionalidad...el indígena es guatemalteco...puede convertirse en elemento de progreso para el país” (*ibid*: 39).

La ideología de la “ladinización” que reproduce Solís no deja de construir una imagen del indígena “tradicional” que se comienza a “modernizar” o bien a parecerse más a un ladino²²: “el idioma oficial es el castellano que habla la población ladina y un alto porcentaje de indígenas, que atraviesan el período de ladinización...solo en comunidades muy apartadas es posible encontrar al indígena tradicional [monolingüe]” (*ibid*: 40).

²² Esta ladinidad que refiere Solís sería un ejemplo de cómo el discurso ladinizante del Estado guatemalteco luego de los 60s en el país, es una ladinidad construida en la negación de sus componentes indígenas, es decir, como No indígena (Taracena 2003, comunicación personal).

Sin embargo, al referirse Solís a los rasgos culturales ladinos y su comparación con los indígenas, deja entrever en su discurso reminiscencias del moralismo que adscribe al grupo ladino con la “cultura ciudadana nacional”, portador del recato, que ve al indígena como su oposición, “el borracho, el brujo inmoral”: “Dentro del grupo no indígena, el matrimonio se verifica de acuerdo a lo prescrito por las leyes de la república (...) Se celebra una fiesta amenizada con marimba, buen almuerzo...regulares cantidades de licor” (*ibid*: 40). Pero al referirse a los festejos indígenas menciona: “las libaciones son frecuentes y abundantes y los padrinos deben brindar con todos los que los inviten...”. Respecto a la religiosidad entre ladinos e indígena menciona: “el grupo ladino generalmente observa sus ritos religiosos en forma moderada, es decir sin fanatismos. No ocurre lo mismo con el indígena...porque existe un campo donde termina la religión y donde empieza la magia” (*ibid*: 41). Luego comenta cómo el clero no ha logrado “erradicar” costumbres indígenas en actos religiosos católicos, como el uso de tun, chirimía y bailes “paganos” en las procesiones, así como el hecho de que la “brujería” se suele mezclar con el catolicismo entre indígenas, y que su centro principal de difusión es Momostenango²³ (*ibid*: 42).

Para entonces la situación respecto a la etnicidad en la cabecera, sin embargo, es inédita. Los indígenas urbanos cada vez se apropian más de los “diacríticos de la ladinidad”, los cuales se vuelven borrosos para la población ladina. Uno de los elementos más interesantes del discurso de Solís es la percepción que tiene sobre los “rasgos ladinos” que los indígenas comienzan a usar al entrar en “fase de ladinización”. Lo que me interesa aquí mencionar es cómo rasgos como vivir en la cabecera municipal, ostentar el poder municipal, ser el educado, el maestro, el universitario, vestirse a la usanza “moderna” y ser portador del comportamiento “culto y moral”, definían la ladinidad en San Miguel desde el siglo XIX. Pero luego de los años 50s del siglo XX algunos de éstos ya no servirán para definir la figura del ladino, dado que también son apropiados por la mediana burguesía k'iche', que se profesionaliza, discursa y explicita su identidad acorde con “los pasos del tiempo”.

Menciona Solís que hasta 1940 la cabecera municipal era una “comunidad ladina”, y que las emigraciones hacia la capital y otros departamentos permitieron la “ocupación indígena” en las casas de la *ciudad*, teniendo así los indígenas un mayor “contacto cultural” con los ladinos que se

²³ Es interesante que desde fines del siglo XIX hasta 1970 el grupo ladino totonicapense menciona constantemente a Momostenango como la “cuna de la brujería” indígena. No está de más mencionar que en este lugar de Totoncapán se llevaron a cabo varias revueltas indígenas y una de ellas precisamente contra el poder ladino en 1849 (Dary 1997). Este lugar se mantiene actualmente como uno de los principales focos de dispersión de la llamada espiritualidad maya.

habrían quedado a vivir ahí. Esto, dice el autor, a la par de la revolución del 44, cuando acceden los indígenas al poder local oficial y se acentúa el “movimiento de ladinización” donde se sustituyen la vestimenta, el idioma y las costumbres indígenas por ladinas. Solís identifica “focos de ladinización” en Totonicapán: 1) la universidad: “...en Totonicapán...el indígena urbano ya es ladinizado, algunos tienen automóvil, van a la universidad y contraen matrimonios con mujeres ladinas” (*ibid*: 45); 2) la Escuela Normal Rural: “el contacto que la escuela proporciona a los indígenas con los ladinos ha servido mucho en los cambios culturales [indígenas]...han invadido campos de trabajo que secularmente habían pertenecido al grupo no indígena...comercio, los transportes, las oficinas, el magisterio, las profesiones universitarias, *para no citar más*”(*ibid*: 45); y 3) la “acción social” del maestro, que “como líder de su comunidad es quien lleva la iniciativa en muchos procesos “ (*ibid*: 49).

Es interesante notar la pregunta que se hace el autor sobre si la autonomía cultural debe respetarse, respondiéndose el mismo que debe hacerse cuando tienda a “conservar el folklore como expresión artística” o de lo contrario se “frena la integración del indígena a la cultura nacional”. Dice Solís: “pero el departamento no es sólo paisaje, sino también leyenda, tradición, folklore. A similitud de lo que han hecho otros países para incrementar su turismo, se puede revivir muchos valores tradicionales que se están perdiendo y montar espectáculos de colorido como las obras teatrales de la inolvidable maestra Celia Dalila de León “La imposición del Chachal a la india Bonita”, “El sacrificio de Sacmacamoj”, la “Ofrenda del Maíz”, etc.” (*ibid*: 33). Así, desde esta posición, los rasgos indígenas “tradicionales” serían permitidos siempre y cuando sean parte del folklore de Totonicapán, como parte del arte y la “cultura” del lugar. Pero ¿quien define la “cultura” del lugar? Pasemos entonces a la creación de la Casa de la Cultura y un nuevo intento, más claro, de folklorizar los rasgos culturales k'iche's.

2. LA CASA DE LA “CULTURA TOTONICAPENSE”

Por acuerdo municipal se fundó en 1973 la Casa de la Cultura Totonicapense²⁴, tomando como ejemplo la de Quetzaltenango, que se funda en 1970 (Taracena 2003, comunicación personal). Este nuevo proyecto modernizador fue llevado a cabo por la logia masónica local, y se asemeja al discurso masónico de principios de siglo, respecto al mantenimiento de los “valores morales” que

²⁴ Es importante destacar que primero fue llamada Casa de la Cultura, y posteriormente se cambió su nombre a Casa de la Cultura Totonicapense Luis Alfredo Arango, un reconocido escritor nacido en Totonicapán y que casa perfectamente con los diacríticos de la ladinidad.

debe procurar el ser totonicapense. La Casa de la Cultura se dividió en una sección de biblioteca, un museo arqueológico, zoológico, discoteca, imprenta, radio y un salón de fotografías. Llama la atención los cargos de Secretario de Conservación de Tradiciones, Festividades Populares y Lengua Quiché, y el secretario de Artesanías y Cooperativas. Destaco aquí la importancia que le otorga este proyecto al hecho de mantener la imagen del indígena fosilizado, arqueológico, y “tradicional”.

Dado que son masones quienes llevan a cabo este proyecto, es importante señalar cómo quieren ser reconocidos públicamente en los años 70s del siglo XX. Al referirse a las personas que conforma la Casa de la Cultura dice el acta de formación: “los presentes: amantes del adelanto cultural, social, intelectual y...económico de nuestro pueblo” (*ibid*: 113). Este proyecto no se llevaría a cabo sin la legitimidad del poder local ladino: “considerando: que la municipalidad está en el deber de ayudar a la Cultura de su pueblo y que la Casa de la Cultura viene a constituir el adelanto cultural de Totonicapán” (*ibid*: 113).

Los sujetos que escriben el acta definen la Casa de la Cultura como “una institución que se desarrolla con la intención de satisfacer las necesidades de cultura de un pueblo [sus)...objetivos (son): elevar el nivel cultural del departamento, buscar y desarrollar los valores de la región, dar a conocer las riquezas materiales y espirituales...[la institución será] administrada por directiva de miembros de la corporación municipal, un director y secretarías...Clases de socios: ordinarios: nacidos en Totonicapán o Guatemala, o extranjeros colaboradores...Extraordinarios: *tonicapenses ilustres oficialmente aceptados*” (*ibid*: 113, la itálica es mía).

La forma en que se articula la ideología indigenista con los grupos locales de poder ladino en Totonicapán es interesante. En un informe de la Casa de la Cultura sobre su primer año de funciones, rendido a la Municipalidad, los directores de la primera se definen como “identificados por el común ideal y trabajo de superación a favor del progreso constante de su terruño...con aspiraciones nobles de mantener sus tradiciones y monumentos, y alinearse en las filas del desarrollo, [que] no se logrará en un solo año”. Luego aparecen las funciones de la institución, destacando entre otros el grupo de proyección folklórica y sus logros: homenajes a Tecún Umán en el Teatro Municipal, en ferias titulares, fiestas militares y patronales, o bien para asociaciones de profesionales en Quetzaltenango. Esta preocupación por mantener folclorizados rasgos indígenas permite pensar que la ideología indigenista aterrizada en la localidad tuvo injerencia en las políticas municipales, volviéndose a formular desde las ideas decimonónicas del “progreso”.

La Casa de la Cultura es definida por sus gestores como una “institución en pro de la culturización sin distinción alguno de todo el elemento humano, así como el estimular espiritualmente y materialmente a *nuestros* artistas y legar a la juventud un nuevo sendero para sus aptitudes ya que así se ayudaría directamente al estudiante, al obrero, al profesional, al campesino, etc.” (Hernández 2000: 110). Esta apropiación de rasgos culturales indígenas –líderes políticos, idioma, tradiciones y artesanías- y que aparecen como folklore o arte local, permitiría una reconstrucción de la “cultura totonicapense” como el objetivo primario de este proyecto modernista.

En conclusión, la Casa de la Cultura puede verse como un nuevo esfuerzo folklorizador y de reforzamiento del papel civilizador de la ladinidad y su supuesta superioridad ante rasgos indígenas vistos insistentemente como ritualizados, tradicionalizados y contrarios al programa de desarrollo del Estado nacional, pero útiles a la construcción de la identidad local.

E. IDENTIDADES, EL BAILE Y LA ANTROPOLOGÍA

A continuación presento una breve reseña de la relación entre los bailes y la sociedad, para justificar el uso del baile del Convite como reproductor de identidad étnica para los grupos ladinos en San Miguel Totonicapán y como eje de la investigación que presento. Paso revista de los análisis antropológicos más relevantes a mi caso de estudio, para luego plantear mis hipótesis de trabajo y describir la metodología empleada en la construcción del mismo.

La antropología ha estudiado el baile como objeto de estudio tanto en el ámbito rural como en el urbano. Esta disciplina ha tratado de ver en los bailes la síntesis de las sociedades estudiadas – aunque pocas veces sus contradicciones-. Ejemplos clásicos de análisis de bailes e identidades son el de la danza kalela en Rodesia del Norte (Mitchell 1968) y el carnaval europeo (Boremanse 1996). En ellos el baile es enfocado como una reconfiguración de identidades étnicas, de clase o tribales en un espacio urbano y diferenciado. La danza kalela es una muestra de cómo las tribus²⁵ africanas rurales se reconfiguran en un ambiente urbano y cómo la apropiación de rasgos de la sociedad urbana europea –por ejemplo el uso del calzado, camisas y pantalones- se consideran símbolos de prestigio en la escala propia de la población africana excluida por la sociedad local de origen europeo (Mitchell 1968). El “análisis situacional” de la danza kalela permite entender el ritual en primera instancia como una situación social aislada, que viene luego a dar cuenta de su estructura social ampliada, de su marco histórico y sociológico. Las etiquetas que surgen en la danza permitirían clasificar y ordenar a los sujetos en una nueva sociedad, y les permitiría interactuar en un ambiente diferente, pero dicha interacción se basaría en elementos previos –tribales- que permiten etiquetar al “otro”, sus pares, en otras categorías y combinaciones (Camus 2000: 23). Este estudio de caso de la danza kalela es un ejemplo de cómo se puede abordar la interrelación entre la historia de grupos sociales y la reconstitución de sus identidades, la ciudad como espacio de interacción, y el baile como expresión sintética de ambas situaciones.

Por otro lado, el carnaval europeo señala la relación entre carnavales urbanos y la expresión de un pasado cultural de la ciudad, que se diferenciaría de ritos agrarios y de fertilidad asociados a carnavales rurales. Así, a fines del medioevo se habrían institucionalizado fiestas aristocráticas –

²⁵ Por tribalización, Mitchell (1968: 15, 30, 44) entiende un sistema de relaciones sociales que se reformula en función del espacio habitado. Así, de una organización social basada en parentesco y pertenencia a clanes en un ámbito rural, en las ciudades, el patrón del sistema social se organiza alrededor de la industria y el estado. La persistencia de la tribalización en lo urbano se mantiene sobre categorías a las cuales los mismos sujetos se adscriben para relacionarse y negociar su posición social frente a otras tribus, pero ya no es el elemento estructurador y normativo de la vida social.

mascaradas- y desfiles alegóricos organizados por las comunas, que comulgaban con la inversión simbólica de la normalidad, un juego de oposiciones entre los “occidentales” y los “otros”, que se refleja en el proceso de urbanización de la época. En estas representaciones aparecen diablos, “hombres salvajes”, locos, campesinos, los extraños moros, turcos, que se oponían amenazantes a la “normalidad”: el cristianismo, la civilización y su cordura, la burguesía y la ciudadanía, occidente (Boremanse 1996). Este caso muestra cómo desde el baile de divertimento se puede rastrear la historia de una ciudad o región, sus grupos de poder, y la representación de sus “otros”.

En América Latina existe también un buen corpus y nos acerca más a los ejes analíticos que voy a desarrollar con el Convite. Mencionaré algunos casos en Bolivia, México y, particularmente, de Guatemala. En Bolivia están los trabajos de Abercrombie (1992) sobre el carnaval de Oruro y el de Albó y Preiswerks sobre la fiesta aimara del Gran Poder (1991), discutiendo la asociación del baile con la reproducción de “lo nacional”, y cómo diferentes grupos sociales buscan legitimar su posición en la nación, lo regional y lo local. Abercrombie señala la representación pública de este tipo de bailes, por parte de las “élites²⁶ del país y sus imitadores”, como un ejemplo de cómo se han dado las “luchas muy reales entre poderosos y débiles...la colonización de las mentes, [para el] mantenimiento de la dominación política, económica y cultural” (1992: 280). Mas adelante añade que el mensaje de estas comparsas es: “un programa homogenizador de conversión a los valores de la élite que no obstante refuerzan las diferencias de etnicidad, clase y género a través de las cuales se mantiene la jerarquía social del país” (*ibid*: 315). A esta interpretación, otros autores han criticado que en realidad se trata de las representaciones efectuadas por “cholos”, sectores indígenas urbanos, que crean su propio espacio, diferente de la élite y de lo rural de su origen, siendo el carnaval un espacio donde se sintetiza la sociedad boliviana y sus conflictos, representando varios imaginarios y no solo el nacional (Barragán 1992). En un sentido similar, Albó (1992) es crítico con Abercrombie y esa vertiente anti indígena del nacionalismo boliviano que ensalza al indio callado y distante, mientras que deja ausente al sector “cholo”, uno nuevo, emergente y percibido como amenazante. De forma más amplia, Mendoza-Walker (1992) hace hincapié sobre la simplificación metodológica de Abercrombie, argumentando la existencia de varias reinterpretaciones del colonialismo boliviano a partir del sector que representa el carnaval, quienes eligen un campo privilegiado para redefinir su identidad.

²⁶ Estas élites reclaman, según Abercrombie (1992: 281) el carnaval de Oruro como “emblema del orgullo regional y nacional, y las autoridades locales de esta ciudad le declaran la “Capital Nacional del Folklore”.

Respecto de la fiesta del Gran Poder, Albó y Preiswerk señalan que se trata de una celebración urbana que involucra a varios sectores de la sociedad boliviana, destacando la inserción del “mundo aimara en la ciudad: se mantiene una raíz andina, pero a su vez se subraya el paso a lo urbano...una raíz cultural andina...añadiéndole además el apellido de “nacional” [que] implica un salto al nuevo mundo ciudadano” (1991: 326-27). En este sentido, determinados grupos o comparsas de bailarines y músicos, asociados simbólicamente y económicamente con gremios, barrios o su origen migratorio, se autoidentifican para demostrar su jerarquía y prestigio –transportistas, estudiantes o campesinos, por ejemplo- en la disputa por “el afán de constante ascenso social-económico y la permanente pugna entre grupos” (*ibid*: 341). Un elemento común a todos los grupos sería la combinación de valores aimaras o andinos con otros de corte cristiano en un contexto de urbanización, sincretismo que “carga lo sagrado con nuevos contenidos” económicos. En resumen, estas propuestas de resignificación y expresión de identidades étnicas son ejemplos de cómo la etnografía puede usarse como ejercicio crítico y profundo para interpretar las sociedades y la construcción de identidades de sus grupos sociales.

Por otro lado, quiero destacar en México los trabajos etnográficos de Zárate (1994, 1995) sobre la revitalización étnica entre los purhépechas en México y la fiesta del fuego del año nuevo. La fiesta del año nuevo sería una tradición creada por un grupo social particular que estaría marcada por la imaginación colectiva, que es un producto histórico. La fiesta permite así la reinención del ritual para reformular una identidad étnica que evoca una continuidad con el pasado y la unidad grupal mediante el uso de símbolos que representan el poder de mantenerse unidos y sobrevivir frente a amenazas externas y actuales (Zárate 1994). Con el ritual se busca entonces legitimidad, expansión de redes institucionales y el acceso a cargos políticos -donde también caben intereses particulares- por parte de un grupo social particular, el que guarda lazos con parientes que han migrado a Norteamérica. Así, la localidad, la etnia y su propuesta de nación, logran revitalizarse mientras ocurre un proceso fragmentario, continuo y conflictivo, de renegociación de identidades étnicas, donde se mezclan –más que sustituirse- antiguos y nuevos elementos (Zárate 1995:153).

Un caso que no atañe al ámbito urbano, pero tiene que ver con el baile y revitalización étnica es el estudio de Bricker (1989) sobre el carnaval como la remembranza del conflicto étnico en los altos de Chiapas. Los héroes conmemorados en estos carnavales serían símbolos de la resistencia cultural de los indígenas, una historia explicitada con fines escatológicos, es decir dentro de un proyecto de

revitalización, dentro del calendario ritual. Esto incorporaría un sentido simbólico de las aspiraciones de autonomía política de parte de las comunidades de los Altos de Chiapas. Esta propuesta es útil a mis propósitos de utilizar la etnografía del baile como herramienta metodológica para abordar el tema de las identidades étnicas, pues ejemplifica una forma en que las celebraciones del carnaval responden a proyectos políticos alternativos de reelaboración de las identidades, en este caso de los indígenas mayas del altiplano chiapaneco.

EL CONVITE EN GUATEMALA

Ya aterrizando en Guatemala, ha habido diferentes estudios sobre bailes y danzas –principalmente indígenas- desde diferentes ángulos que no voy a referir. Respecto al baile del convite, éste ha sido abordado desde la perspectiva folklorista, la cual entiende el “folklore” como la apropiación y resignificación, por parte del pueblo, de rasgos culturales externos a su matriz cultural e histórica propia. Esta perspectiva gramsciana usa el término “folklore” como conformación de “la manera de pensar y sentir del pueblo”, aunque es abordada por la escuela folklorista guatemalteca desde el discurso de la “cultura nacional [mestiza] surgida de la re-elaboración y re-interpretación de...[la] amalgama de elementos culturales...producto de un proceso histórico que incluye varios siglos de colonización...y transculturación” (Lara 1992: V).

Esta escuela se refleja principalmente en los trabajos de García Escobar (1987, 1989, 1996), quien describe y clasifica los convites como bailes nacionales, según los conceptos de cultura popular y nacional, diferenciándolos analíticamente de las “danzas nacionales y populares”, a las que otorgaría un carácter más ritual y sagrado (1996: 17). Los convites son, para García Escobar bailes de divertimento, junto a otros como las danzas guerreras, cazadoras, pastorales, agrarias o ganaderas. Se trataría de desfiles procesionales representados antes de las festividades comunales, como las fiestas patronales, las ferias, etcétera. Estos bailes tendrían como finalidad invitar –convidar- a la comunidad a la procesión del día siguiente. Los bailes de convite pueden clasificarse en convites de rezado (desfiles de carrozas o cuadrillas de bailadores), convites de Santo Patrón (cuadrillas de bailadores o parejas) y convites de Corpus Christi, cuando se hace el baile de gigantes (*ibid*: 171). Para García Escobar (1996) los bailes de convites provienen de una tradición española con origen en Cataluña. Este autor ubica su ocurrencia desde la época hispánica medieval (1000-1600 d.c). Aparte de estos acercamientos descriptivos y puntuales sobre el convite, no se encuentran más trabajos sobre el mismo.

Una excepción y un acercamiento más atrevido en cuanto al significado del Convite lo hace González (2002) en San Bartolomé Jocotenango²⁷, El Quiché, donde la autora ve el Convite aquí como una “imitación carente de coreografía, historia y significado”, pero donde sus actores, los bailarines -comerciantes, comandantes y subcomandantes de las PAC- quieren imponer unos símbolos de prestigio y poder, en el uso de trajes alquilados de guerreros, príncipes, etc. y marimbas lujosas (*ibid*: 33-34). El sentido del Convite en San Bartolomé estaría relacionado con la nueva representación del poder local que “vulneró los valores culturales y consolidó formas patriarcales y autoritarias de pensar lo político” frente a los bartolenses k'iche's (*ibid*: 36).

De manera que el baile es una expresión social que permite analizar la auto representación de los grupos sociales en interacción y su relación con lo local y lo nacional, además de su posicionamiento dentro de un modelo o proyecto social. Por eso es que me interesó el baile como una herramienta privilegiada de análisis para las identidades en San Miguel Totonicapán.

1. EL CONVITE COMO EXPRESIÓN DE LA SOCIEDAD TOTONICAPENSE SEGÚN LOS GRUPOS LADINOS

Mi planteamiento es que el baile del Convite es una tradición inventada por un grupo ladino en San Miguel Totonicapán al momento en que las élites ladinas locales comienzan a emigrar hacia otras ciudades. Esta población ladina que se queda residiendo en la cabecera comienza a ser desplazada por una emergente burguesía indígena urbana que adquiere el poder económico y simbólico sobre el espacio antaño ladino, representado simbólicamente en el centro de la ciudad. Esta “tradición” del baile permite al grupo de bailarines conviteros reforzar su identidad étnica, que estaría íntimamente ligada a la percepción de estos sujetos de ser portadores de la “modernidad” frente a los k'iche's vistos como los “antimodernos”. Esto ocurre cuando varios de los rasgos diacríticos ladinos – vestimenta, idioma, religión, alto nivel educativo y residencia en la cabecera departamental- comienzan a ser absorbidos por la nueva “burguesía” k'iche', en el contexto de la “modernización” del departamento, luego de los años 50s.

La idea central del argumento es que estas “modernidades” que creen compartir los conviteros están enraizadas en proyectos anteriores, llevados a cabo por grupos de poder ladino, como fueron el

²⁷ La localidad se conformó como un espacio militarizado y violento, donde los sectores ladinos mantuvieron el poder imponiéndose mediante la fuerza y la violencia extrema.

Estado de los altos, el indigenismo, la cultura global y la identidad de sus promotores –adscritos como ladinos, totonicapenses, guatemaltecos, etc. Estas identidades se relacionan entre sí al compartir un elemento común, la matriz cultural de dichos proyectos de “modernidad”. El camino de llevar la “modernidad” a los indígenas fue entendido por los grupos ladinos como civilizar al k’iche’, un sujeto demoralizado desde las políticas decimonónicas, y en la práctica facilitaba al grupo ladino justificar su empoderamiento político y económico en el occidente guatemalteco (Taracena 2002). El referente principal que va a reformularse desde la identidad convitera va a ser la identidad local –totonicapense- que se construyó desde una “modernidad” definida por estos grupos de poder a fines del siglo XIX. A este respecto, Taracena (comunicación personal) piensa que este afán de los ladinos, de ser reconocidos como modernos y como parte del mundo, tiene que ver con la dependencia de ladino al café como producto de agro exportación, y la vinculación del mismo al mercado mundial. Pero recordemos que, debajo de esta identidad, se reformularían creencias que definían la ladinidad, tales como la pureza de la sangre, la educación y portar la moral.

Para hacerse de una historia oficial, los ladinos totonicapenses se nutrieron de rasgos k’iche’s tales como topónimos o lugares con nombres indígenas, su pasado prehispánico y sus representaciones danzarias, entre otros elementos, dejando a los actores sociales indígenas en un papel residual, como una parte secundaria de la identidad local, y como opuestos a la “modernidad” ladina.

La construcción de esta nueva tradición –el Convite- significa, por un lado, la recuperación simbólica del espacio ladino en la cabecera departamental. Al mismo tiempo, refuerza la creencia de este grupo social en su diferenciación étnica mediante el uso de rasgos a los cuales los k’iche’s no deberían acceder: la creencia en la pureza de la sangre y apellidos, la salvaguarda de “la moral”, el nivel educativo y el sentirse la representación local del Estado nacional. Estas creencias permiten al grupo convitero rearticular la idea de que son propietarios de su nueva modernidad –reciclada y actualizada en la apropiación de elementos de la cultura global de masas-. Por otro lado, el baile del Convite significa la celebración de la conexión entre la identidad convitera y el poder político local –conformado por burócratas y funcionarios públicos-, cuya relación se trata de disimular usando un discurso apolítico y aparentemente neutral.

El resultado de esta rearticulación implícita de la ladinidad es que se vuelven a etnizar las relaciones sociales en Totonicapán y se recrea la figura antimoderna del indígena, mediante la

“tradicionalización” de sus expresiones culturales, y también intentando diferenciar los espacios públicos –que son compartidos- en la localidad. Al mismo tiempo, los conviteros pretenden insertarse en la historia local construyendo una tradición que reclaman como parte de la identidad local. En este sentido planteo que desde el baile del Convite se pueden visibilizar dichas identidades y las formas en que se reformulan.

2. LOS CONVITEROS Y LA APROXIMACIÓN A SUS IDENTIDADES: la etnografía

Para acercarme a las identidades y subjetividades de los conviteros la metodología que he empleado ha sido variada y su triangulación corre suerte similar. Acá la etnografía me permite dar cuenta de que los discursos decimonónicos se han resignificado a través del tiempo y persisten en la cotidianidad de la localidad, en los sujetos y grupos sociales que me interesa estudiar, la población ladina y una de sus representaciones en los conviteros.

Comencé por revisar la producción local de información escrita sobre el Convite –y luego sobre las instituciones políticas locales-, que me fue alejando en el tiempo, pero acercándome a los referentes históricos locales y regionales donde se anclan las identidades expresadas en el baile, y varias de las formas en que se han relacionado con una de sus otredades más importantes, la población k'iche'. Utilicé variadas herramientas etnográficas para registrar evento del baile, especialmente aquellas fundamentadas en la antropología visual, tales como la creación de un video casero y un registro fotográfico del evento. Para estudiar la iconografía del baile y su recorrido usé registros visuales existentes del convite, como videos de entrevistas de ex conviteros y bailes de años anteriores encontrados en las casas de los conviteros, y fotografías conservadas por los mismos, los cuales ayudaron a matizar los cambios que han sufrido los trajes en el tiempo, en cuanto a técnica de fabricación, tipo de personajes representados y el sentido que los bailadores le otorgan a su tradición. También rastree documentos escritos por ex conviteros, tales como crónicas de la historia del convite, de sus organizadores y administradores, así como *posters*, afiches y trifoliales que los conviteros usan para publicitar su evento, y que llevan implícito el discurso público con que se presentan al público.

Aposté también por realizar un censo de los conviteros que bailaron el 25 de diciembre de 2002. En el mismo exploré elementos más concretos que me permitieron perfilar ciertas bases económicas del grupo social que estos sujetos representaban, sus vínculos laborales y de parentesco, la historia

ocupacional y migratoria de los conviteros, la composición de sus hogares y el uso de los medios de comunicación. También se abarcaron los sentidos que le daban al baile, las cuestiones más simbólicas, tales como la historia del convitero, las percepciones sobre los cambios en el baile, en el disfraz, las percepciones sobre la representación del baile, su estructura y recorrido, así como de la membresía y las preferencias musicales de estos actores. Así, las preguntas sobre la representación del baile constituyeron una “provocación” para acercarme a las bases materiales y relaciones sociales de estos grupos ladinos, a las formas concretas y simbólicas en que construyen sus identidades “modernas” frente a los sectores k’iche’s en San Miguel Totonicapán. Dado que esta encuesta no era del todo cerrada, también me permitió registrar elementos cualitativos, que podían matizar y ayudar a interpretar las cuestiones numéricas, para completar la información recabada de forma cualitativa, y triangular de mejor forma los resultados del trabajo.