

¿QUÉ IDENTIDAD PARA GUATEMALA? ESTRUCTURAS ECONÓMICAS E IDENTIDADES GUATEMALTECAS

Dr. Jorge Murga Armas
Guatemala

Resumen

En las últimas décadas, ha quedado claro que un proceso de recomposición de las identidades guatemaltecas está cambiando la concepción misma de la nación. Si antes se pensaba que Guatemala era una sociedad dual compuesta por "indios" y "ladinos", y si en el pasado estos grupos eran considerados compactos y homogéneos, la fragmentación de la dicotomía ladino-indígena y la consiguiente explicitación de las diferencias étnicas y culturales llevan a estos grupos a reivindicar otras identidades. ¿Cuáles son las implicaciones para las subjetividades guatemaltecas de la transición de indio a maya, de indio a xinca, de ladino a mestizo, de ladino a garífuna y, en algunos casos, de ladino a maya y cómo puede plantearse la cuestión de la identidad nacional en una sociedad pluricultural? Estas son las preguntas que este artículo intenta responder.

Palabras claves:

Civilización maya, Reino Quiché, Guatemala, México, Belice, Honduras, El Salvador, Mesoamérica, colonización española, maya, garífuna, xinca, marxismo, guerrillas, acuerdos de paz.

Abstract

In recent decades, it has become clear that a process of recovery of Guatemalan identities is changing the very conception of nationhood. If Guatemala was previously thought to be a dual society composed of "Indians" and "Ladinos" and if in the past these groups were considered homogeneous, the fragmentation of the Ladino-Indigenous dichotomy and the following explicitation of ethnic and cultural differences lead these groups to claim other identities. What are the implications for Guatemalan subjectivities of the transition from Indian to Mayan, from Indian to Xinca, from Ladino to Mestizo, from Ladino to Garífuna and, in some cases, from Ladino to Maya and how can the question of national identity be raised in a multicultural society? These are the questions this article attempts to answer.

Keywords

Mayan civilization, Quiché Kingdom, Guatemala, Mexico, Belize, Honduras, El Salvador, Mesoamerica, Spanish colonization, Maya, Garifuna, Xinca, Marxism, guerrillas, peace agreements.

Introducción.

Guatemala, según los especialistas de la etnicidad, se caracteriza entre otras cosas por su “notoria diversidad étnica”. Se habla comúnmente de mayas o indígenas, de mestizos o ladinos, de garífunas, xincas y, cada vez más, y con el fin de dar cuenta de la extrema diversidad étnica y cultural del país, de un número no despreciable de pequeños grupos de origen extranjero que, no obstante haber nacido en Guatemala, poseer con matices y variantes ciertos rasgos de la cultura nacional y gozar de la nacionalidad guatemalteca, reivindican otro origen, otra cultura y otra identidad. Pero, ¿qué es la identidad? ¿Cómo, en el contexto muy particular de la sociedad guatemalteca, los grupos sociales que la conforman han construido su identidad? ¿La coexistencia de identidades múltiples se opone acaso a la existencia de una identidad nacional? Más allá de las diferencias, ¿qué es común a los individuos y grupos sociales que integran la sociedad guatemalteca?

1. Identidad.

Existen diferentes enfoques o maneras de plantear la identidad y la importancia que cada uno de ellos otorgue al aspecto individual o social condicionará el procedimiento y la definición del concepto. Se puede no obstante acordar que la identidad en términos genéricos hace referencia al conjunto de rasgos culturales propios de un grupo étnico (lengua, religión, arte, etc.) que le confieren su individualidad, pero también al sentimiento de pertenencia de un individuo a ese grupo. Sin embargo, la explicación de la identidad no puede reducirse a la cita de un concepto genérico. Si nos limitáramos a eso, lo cual en verdad no ayudaría mucho, sería como querer explicar a los lectores lo que es la cultura – o cualquier otro fenómeno de la realidad – sin decirles cómo y a partir de qué elementos materiales e ideales (individuales y colectivos) se conforma lo que pretendemos definir cuando usamos la palabra cultura.

Por lo tanto, si queremos explicar la identidad, debemos decir cuáles son los elementos individuales y sociales que conforman el concepto de identidad. Para mí, en términos sencillos que no reducen la explicación del concepto a una de las muchas definiciones existentes, la identidad es representación, estrategia e historia.

La identidad es representación en la medida en que los individuos y grupos sociales, condicionados por su entorno natural y social, construyen formas específicas de percibirse a sí mismos (percepción de la persona), modalidades específicas de concebir a la divinidad (percepción de la divinidad), formas específicas de relación de los hombres con la naturaleza (taxonomía, modos de apropiación) y modalidades específicas de relacionarse con los demás (relaciones sociales).¹ En otras palabras, todos los individuos y grupos sociales de acuerdo con el medio natural y social que les rodea crean representaciones (ideas, imágenes, creencias, conceptos) de la realidad que inciden

¹ J. García-Ruiz, 1992.

directamente en sus formas de actuar sobre esa realidad.² De suerte que las representaciones, aun cuando comporten parte de irrealidad y aunque sean algo puramente “ideal”, son parte de la realidad de los individuos y grupos sociales en la medida en que intervienen en sus percepciones, condicionan sus comportamientos e inciden directamente en la transformación de la realidad. Podemos decir, por lo tanto, que lo ideal (las representaciones) y lo material (la naturaleza) están en constante relación dialéctica: se influyen mutuamente transformándose.³

Una primera conclusión: las representaciones son una construcción social sujeta a un devenir histórico. Es decir, han sido creadas por la sociedad a lo largo de la historia en medio de la relación dialéctica hombre-mundo exterior y no son inmutables, es decir, se transforman según las condiciones materiales a que los individuos y grupos sociales están expuestos.

La identidad es estrategia en la medida en que la percepción que se tiene de sí mismo y de los demás, condiciona los comportamientos y formas de relación de los individuos y grupos sociales, sus lógicas de acción y sus objetivos. Es estrategia, pues, en la medida en que la identidad también es una forma de acción, es decir, responde a un cómo (relacionarme con los demás, con la divinidad y con la naturaleza), un con qué (a partir de qué recursos) y a un para qué (con qué objetivos). En otras palabras, la identidad es estrategia en la medida en que permite que los individuos y grupos sociales pongan en práctica lógicas de acción susceptibles de lograr objetivos.

Por último, la identidad es historia, ya que todas las representaciones que la componen han sido construidas en un contexto histórico preciso: responden directamente al conjunto de condiciones materiales y sociales existentes en un contexto temporal y espacial perfectamente definido. La identidad, por lo tanto, se crea y recrea en el tiempo (es producto de la historia), se transforma (no es un destino) y hace historia (afecta a los acontecimientos de una manera u otra).

Segunda conclusión: si la identidad es una construcción social, es a la vez cultura y producto de la cultura: ha sido creada por el hombre y sirve al hombre para actuar sobre la realidad. Se transforma en el tiempo y de acuerdo con los acontecimientos. Es resultado, pues, de una historicidad –de la manera como un grupo construye su historia.

Por supuesto, cada cultura posee marcadores de identidad (lengua, vestimenta, tradiciones, etc.) que la diferencian de otras culturas. Sin embargo, estos rasgos culturales no determinan necesariamente la identidad: una persona puede vestirse de la manera occidental y reivindicar su pertenencia k'iche', puede no ser un creyente maya y reivindicar su pertenencia tz'utujil, puede hablar inglés, vivir en los Estados Unidos y reivindicar su pertenencia q'anjob'al, pero también puede no hablar kaqchiquel e identificarse como tal. Los marcadores culturales sirven más bien para crear referentes de identidad entre los individuos de un mismo grupo (para identificarse mutuamente), pero también para marcar las diferencias con respecto a otros grupos o individuos.

² D. Jodelet, 1984.

³ M. Godelier, 1984.

De ello se deduce que los rasgos culturales no necesariamente definen la identidad. Por supuesto, la hacen explícita, pero no la determinan. Esto explica por qué un individuo que no habla kaqchiquel puede ser identificada como tal. En otras palabras, una persona puede poseer, compartir o asumir los valores de un grupo e identificarse con él, sin que su pertenencia o adhesión a ese grupo se deba al idioma o la posesión de un rasgo cultural particular. Pero también hay casos en los que los individuos eligen una identidad: se consideran a sí mismos “ladinos” –no indígenas– a pesar de su origen kaqchiquel. Y otros, como ejemplo de la complejidad identitaria, pueden ser kaqchiqueles y ladinos a la vez.

Por lo tanto, la identidad es una cuestión de elección. Aunque hay que decir que en sociedades como la guatemalteca (donde el racismo y el culturalismo han atribuido cualidades innatas a las identidades), la fuerza de la adscripción (la atribución por otros de una cualidad étnica) a menudo condiciona y determina la autoidentificación individual. Hasta tal punto que la sacralización de las diferencias ha llevado a la fijación en identidades inmóviles que se dice son contrarias e irreconciliables con otras identidades.⁴ Sin embargo, lo que realmente importa es el sentimiento de pertenencia de un individuo a un grupo étnico, un pueblo o una nación, que puede estar condicionado en mayor o menor grado por sus representaciones, sus estrategias y su historia.

Si estamos de acuerdo en que la identidad es representación, estrategia e historia, vale la pena preguntarse cómo, en el contexto muy particular de la sociedad guatemalteca, los grupos sociales han construido su identidad.

2. Grupos sociales, historia e identidad.

Los orígenes

Empecemos diciendo que el país que hoy llamamos Guatemala tiene una historia que va más allá de la Independencia de España en 1821 y más allá de la Conquista española iniciada en 1524. Sus orígenes, y por lo tanto la identidad de la nación, deben situarse en la historia lejana, es decir, en la historia de la civilización maya.

En efecto, la identidad de la nación guatemalteca no puede comprenderse si se mutila el extenso período histórico que antecedió a la llegada de los españoles a tierras mayas, y menos aún si se ignora la existencia de muchos rasgos de la cultura maya presentes en la cultura guatemalteca. De hecho, y aun cuando la opresión colonial y republicana haya llevado a buena parte de guatemaltecos a asumir como propia la lengua del invasor, muchos de ellos proceden directa o indirectamente de alguno de los grupos lingüísticos mayas que existen en el territorio nacional desde tiempos primitivos, del grupo xinca que no pertenecía a la cultura maya pero que habitaba en el sureste de la zona costera del Pacífico, e incluso del extinto grupo nahua pipil que ocupaba la llanura costera del Pacífico de Guatemala y El Salvador.

⁴ J. García-Ruiz, id. *ibíd.*, p. 198.

Pero, ¿de qué hablamos cuando decimos que la identidad de Guatemala debe inscribirse en la historia milenaria maya? ¿Cómo ver continuidades allí donde la historia oficial ve rupturas? A qué nos atenemos, ¿a la historia almacenada en los archivos históricos de los 500 años o a la historia guardada por las evidencias lingüísticas, arqueológicas y antropológicas? Lo conveniente, considero, es hacer acopio de toda la información científica existente. Un ejemplo que combina investigaciones antropológicas personales con datos científicos de eruditos de la lingüística mayense permite comprobar lo afirmado.

En efecto, desde tiempos inmemoriales la tradición kanjobalana más antigua ha transmitido a sus descendientes que el q'anjob'al es "el padre de los idiomas": *Q'anjob'al amamej yinkuti*.⁵ Esta afirmación, que cualquiera podría calificar como una fórmula etnocéntrica de valorar su idioma, adquiere mayor importancia cuando los eruditos que han seguido el rastro de las cinco ramas que integran la familia lingüística mayense (huastecana, cholana, yucatecana, kanjobalana, mameana-quicheana), afirman que éstas se derivaron de la lengua protomaya que pudo haberse hablado hace aproximadamente 5000 años en las montañas Cuchumatanes de Guatemala central, justo en un área que se corresponde poco más o menos con la que hoy ocupa el grupo kanjobalano.⁶ Se trata, pues, de una hipótesis que confirma lo que los ancianos han enseñado a sus descendientes: "fue del idioma *q'anjob'al* que salieron los otros idiomas".

De la región kanjobalana, ciertamente, salieron los hablantes de la lengua protomaya hacia el norte de la costa del Golfo de México, hacia los confines de Yucatán y hacia los cuatro puntos cardinales de Guatemala.⁷

⁵ *Q'anjob'al amamej* (*Q'anjob'al* es el padre) *yinkuti* (de nuestra lengua). *Amamej* = es el padre; *Yin* = imitar, copiar; *Kuti* = mi lengua, nuestra lengua. Cuando los kanjobales afirman que el idioma *q'anjob'al* es el padre de "mi lengua" o "nuestra lengua", se refieren a que fue del kanjobal antiguo que salieron las otras lenguas mayas. Se deduce, pues, que la lengua kanjobal primitiva o protokanjobal es lo que los sabios lingüistas llaman protomaya. Es por eso, por otra parte, que los abuelos kanjobales han enseñado siempre a sus descendientes que "todos los pueblos indígenas de Guatemala —dadas las fronteras nacionales actualmente existentes— son un sólo pueblo".

⁶ L. Campbell, New York, 1997. Una primera hipótesis sobre el origen de las lenguas mayas fue formulada en 1912 por el erudito alemán Karl Sapper. Según éste, el "urheimat" originario se asentó en las tierras altas de Chiapas y Guatemala. Véase la atribución en Fernández de Miranda, 1968, p. 75.

⁷ Aunque el mapa no lo señala, el grupo cholano también se desplazó hacia el oriente guatemalteco, llegando a poblar durante el Período clásico (c. 250-900 d. C.) zonas importantes de los departamentos de Izabal, Zacapa y Chiquimula así como la zona limítrofe de la república de Honduras. De hecho, la lengua chortí de los mayas contemporáneos que habitan en algunos municipios de esas regiones guatemaltecas y hondureñas nace del "choltiano clásico" encontrado en los textos glíficos del oeste o surcentro del Petén. Véase: Houston, Robertson, and Stuart, 2000.

Mapa 1
Rutas y fechas aproximadas de migración para la familia lingüística mayense



Fuente: Mayan Language Migration Map.svg.⁸
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mayan_Language_Migration_Map.svg). Consultado el 19 de abril de 2017.

Podemos abstraer las fronteras actuales y situarnos en el contexto geográfico en el que se desarrolló la civilización maya: 350.000 kilómetros cuadrados que cubren todo el territorio de la actual Guatemala, gran parte de Honduras y El Salvador, todo Belice, y en México, los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Chiapas. Durante al menos 3.500 años, que los arqueólogos dividen en períodos históricos,⁹ se desarrolló allí una de las civilizaciones más prodigiosas del planeta. Ciudades monumentales, magníficas creaciones artísticas, sorprendentes descubrimientos científicos, una filosofía inspirada en el estudio del tiempo y del espacio, una religión

⁸ Basado en Kaufman (1976).

⁹ Preclásico: de 2000 a. C. hasta el siglo IV d. C.; Clásico: del siglo IV al siglo X d. C.; Postclásico: del siglo X hasta mediados del siglo XVI d. C.

propia, en definitiva, una organización social y política específica, son la expresión de este majestuoso desarrollo.¹⁰

Mapa 2 Contexto geográfico de la civilización maya



Fuente: <http://www.dirtbrothers.org/college/introarchaeology002.html>
Citado en: <https://havokgt.wordpress.com/2015/12/26/mundo-maya/>.

Consultado el 11 de octubre de 2017.

Pero es cierto que en el área maya no hubo una unidad política que reagrupara a todos los reinos en un único Estado, y que la dispersión territorial de estos se correspondía con la coexistencia de grupos lingüísticos diferenciados. Sin embargo, y a pesar de que el grado de desarrollo económico, político y cultural de las distintas ciudades-estado difería en los diversos períodos históricos y contextos geográficos de la civilización maya, es innegable la existencia de una cultura común matizada algunas veces por los contactos culturales normales con otros grupos mesoamericanos.

¹⁰ Véase entre otros autores: S. G. Morley, 1994; J. E. S. Thompson, 1995; R. E. W. Adams, 1994; C. Baudez, 1984; C. Baudez y S. Picasso, 1987.

Ahora bien, como todos los grupos sociales que han existido en la historia de la humanidad, los grupos protomaya que migraron hacia otras regiones o se trasladaron al sur de la región kanjobalana, adoptaron desde tiempos primigenios nombres propios que hacían referencia al origen mítico del grupo, a alguna de sus características, al espacio circundante o a la naturaleza, con el fin de identificarse y ser identificados, marcar sus dominios, fundar sus ciudades, crear lugares.

Foto 1
Ciudad de Tikal



Fuente: Tikal, Guatemala, <https://www.airpano.com/360Degree-VirtualTour.php?3D=Tikal-Guatemala>. Consultado el 13 de octubre de 2017.

Así fue como surgieron las etnonimias que hasta hoy identifican a la mayoría de grupos lingüísticos mayenses:¹¹ Teenek (huasteco), Cotoque (chicomucelteco) (+),¹² Maayat'aan (yucateco), Jacht'aan (lacandón), Itza', Mopan, Kejache (+), Kowoj (+), Yalain (+), Ch'ol, Chontal, Ch'orti', Ch'olti' (+), Tzeltal, Tzotzil, Q'anjob'al, Chuj, Tojolab'al, Acateco (q'anjob'al, konob'), Popti' (jacalteco), Mocho' (cotoque o motozintleco), Mam, B'a'aj (tectiteco), Ixil, Qa'yol (aguacateco), K'iche', Uspanteco (k'iche'), Kaqchiquel, Tz'utujil, Achi (k'iche'), Sacapulteco (k'iche'), Sipacapense

¹¹ La mayor parte de grupos lingüísticos mayas se identifican y son identificados todavía con el nombre original maya nacido de su propia lengua. Es decir, con un autoglotónimo o nombre que designa la lengua del grupo en su propia lengua. Una menor parte de esos grupos son identificados con un heteroglotónimo o nombre que da otro grupo étnico a la lengua de cierto grupo étnico. Mam, K'iche', Kaqchiquel, Tz'utujil, Q'anjob'al, Itza', Mopan, Q'eqchi', Ch'orti', Poqomchi', Poqomam, por ejemplo, son autoglotónimos. Yucateco, Huasteco, Chicomucelteco, Lacandón, Motozintleco, Acateco, Jacalteco, Tectiteco, Aguacateco, Sacapulteco, Sipacapense, en cambio, son heteroglotónimos. También lo es el nombre "Maya" cuyo origen y significado se desconoce y que el mundo moderno generalizó para designar a los diversos grupos pertenecientes a la cultura antigua que se desarrolló de 2000 a.C. hasta mediados del siglo XVI d.C. en la región mesoamericana conocida como "área maya".

¹² La marca (+) indica que se trata de grupos lingüísticos extintos.

(k'iche'), Poqomchi', Poqomam, Q'eqchi'; son los nombres de los grupos más conocidos que se formaron a lo largo de miles de años luego de la migración o traslado de los protomaya hacia los diversos puntos del área maya.

Mapa 3
Distribución actual de las lenguas mayas



Fuente: Mapa de la distribución actual de las lenguas mayas.
<https://es.pinterest.com/pin/541909767633274912/>.
Consultado el 6 de octubre de 2017.

¿Cómo hubiera evolucionado la organización política de los grupos sociales de las tierras altas mayas que los españoles embistieron en 1524? Esta es ciertamente una pregunta que se presta a muchas conjeturas. Lo poco que se sabe de esos años, y que en alguna medida se ha tergiversado, es que las pugnas internas entre diversos grupos habían provocado la erosión del dominio que los quichés comenzaron a ejercer hacia el año 1200, justo después de la llegada de un grupo invasor proveniente de la costa del

Golfo de México que penetró el altiplano guatemalteco a través de la cuenca del río La Pasión.¹³

Si ese deterioro hubiera llevado a la consolidación de uno u otro grupo, y si la dinámica política que tuvo lugar en el altiplano guatemalteco hubiera causado la destrucción o afianzamiento de la nación-estado Quiché que se estaba erigiendo, eso es algo sobre lo cual sólo podemos especular. Lo que es posible afirmar, y en eso estaremos todos de acuerdo, es que este hecho político que duró alrededor de 200 años sin duda habría evolucionado en la dirección que apuntaba la identidad social de los grupos nativos. Con la intervención española de 1524 y la imposición de un régimen político caracterizado, entre otras cosas, por el establecimiento de nuevas formas de organización social, económica y religiosa, otra identidad se interpuso en el curso normal de los acontecimientos. Fue el violento encuentro de dos identidades y la consecuente imposición de una sobre la otra lo que provocó la inflexión histórica que llevó al nacimiento de la Guatemala actual.

Procesos de configuración de las identidades coloniales

Con el dominio español ejercido en gran parte del continente que los colonizadores dispusieron llamar “Indias Occidentales” y que más tarde llamaríamos “América”, los nombres de lugares, personas y grupos sociales empezaron a sufrir transformaciones. En Guatemala, particularmente, fue la influencia de los soldados-traductores tlascaltecas y cholultecas que acompañaban a Pedro de Alvarado desde México la que determinó la transformación de muchos de esos nombres. Así, a Q’umarkaj, la capital del Reino Quiché y la ciudad más poderosa de las tierras altas mayas hasta que los españoles la arrasaron en 1524, se le llamó Utatlán. Al territorio k’iche’, o “territorio de bosques”, como mejor podríamos traducirlo al castellano,¹⁴ se le llamó Cuauhtemallan.¹⁵ Y, debido a la equivocación de Cristóbal Colón y sus acompañantes que en 1492 creyeron haber llegado a las Indias Occidentales, a los individuos y grupos sociales que habitaban esas tierras se les denominó “indios”.¹⁶

Así que desde entonces, en la perspectiva de los grupos dominantes, había dos grupos sociales distintos, dos identidades: españoles (primero llamados castellanos) e indios. Por otra parte, el encuentro violento entre uno y otro y la subyugación del

¹³ Poco se sabe sobre la etnia de los invasores. El Popol Vuh y los Anales de los Cakchiqueles se refieren a ellos como “yaquis” o hablantes de la lengua náhuatl. Mientras que John W. Fox, siguiendo a Eric S. Thompson, cree que eran comerciantes mayas putún o chontales que habitaban el delta de los ríos Usumacinta y Grijalba y que estos eran vecinos de grupos náhuatl que los habrían influenciado lingüísticamente. Por su parte, Robert M. Carmack afirma que no eran comerciantes sino conquistadores que probablemente hablaban náhuatl y chontal y que además habían sido influenciados por la cultura tolteca. Véase respectivamente: John W. Fox, 1987 y R. M. Carmack, 1981.

¹⁴ K’i: muchos; Che’: árboles = “muchos árboles”; “territorio de bosques”; “país de muchos árboles”.

¹⁵ Vocablo náhuatl que significa “territorio de bosques” o “país de muchos bosques”.

¹⁶ La utilización del término indio en referencia a los individuos y grupos originarios de Guatemala, responde a la necesidad de analizar y explicar el contexto histórico en que se usó en nuestro país. El mismo propósito tiene la utilización de los términos “mestizo”, “criollo”, “ladino”, “afrodescendiente”, “indígena” u otros que hacen referencia a un grupo social o étnico en particular y no a una nacionalidad.

segundo por el primero produjo el surgimiento casi inmediato de dos actores diferentes, de dos identidades distintas. Por un lado, las violaciones de españoles a indias llevaron al nacimiento de los primeros “mestizos”. Por otro lado, los matrimonios entre españoles residentes en las colonias favorecieron la aparición de los primeros “criollos”. Así comenzó a estructurarse una sociedad compuesta por indios, españoles, mestizos y criollos, cuyas identidades diferenciadas justificaban en la práctica la inclusión de unos y la exclusión de otros.

La identidad como mecanismo de inclusión y exclusión

En efecto, basada en la doble lógica que inspira al concepto de identidad (identificación-diferenciación), la Corona de España justificó durante 298 años la inclusión total de españoles y criollos dentro de los beneficios del régimen de explotación y dominación colonial, la inclusión parcial de los mestizos que por serlo tenían derecho a no participar en los repartimientos ni tributar, y la exclusión total de los indios que debían sostener el régimen tributando y trabajando para la Corona, pero también para los encomenderos, hacendados y autoridades del Reino de Guatemala.¹⁷

La lógica de la identificación (inclusión)-diferenciación (exclusión) que conceptualmente articula la identidad, dijimos, jugó un papel importante en el sistema de explotación y dominación colonial. Por un lado, se pertenecía al grupo dominante, y por lo tanto se podía disfrutar de los beneficios que ofrecía este régimen (tierra e indios), sólo si se era español o criollo, es decir, si se poseía una identidad social claramente identificada con la Corona de España. Por otro lado, uno pertenecía al grupo oprimido y explotado, y por lo tanto no podía disfrutar de los beneficios del régimen colonial, simplemente si uno era indio, es decir, si uno pertenecía a cualquiera de los grupos sociales subyugados.

Ahora bien, los mestizos fueron las víctimas de esta lógica binaria que, desde el inicio de la Colonia, clasificaba las identidades guatemaltecas entre dos grupos. Ciertamente, como a ellos no se les consideraba españoles ni criollos, y como la situación de ambivalencia en que habían quedado dentro de la estructura social les había llevado a negar sus lazos étnicos y culturales con los indios, los mestizos estuvieron siempre en una situación de inclusión (identificación)-exclusión (diferenciación) con respecto a los españoles y criollos y en relación con los indios.

Esto, por supuesto, marcaría su identidad: no serían exactamente modalidades españolas de percepción y representación de la persona, la divinidad y el mundo, ni tampoco concepciones indias que reprodujeran todo el sistema maya de representaciones. La negación de sí mismo –de sus orígenes indios, de su mestizaje– y el hecho de ser rechazado por aquellos a quienes deseaba tener como punto de referencia de su identidad, tuvo que haber modelado una percepción muy particular de sí mismo y de los demás, y formas muy específicas de relación social (entre sí y con aquellas personas que la estructura social colocaba por encima o por debajo de él).

¹⁷ S. Martínez Peláez, 1970. La interpretación que hacemos en los párrafos que siguen se basa en los valiosos aportes históricos de esta obra.

Pero, además, la cristianización a la que fue sometido desde muy temprana edad tuvo que haber configurado una forma muy particular de percepción y relación con la divinidad, que combinaba creencias y prácticas cristianas con creencias y prácticas mayas. Todo esto, claro está, tuvo diferentes grados de influencia en la forma en que percibía y se relacionaba con su entorno natural. Su experiencia de vida, su historia, el papel que tuvo que desempeñar y cumplir dentro de la estructura económica y social de la colonia, las estrategias de supervivencia que tuvo que desplegar frente al régimen, entre otros factores, crearon una identidad mestiza que se basaría en un sistema de representaciones que no existía hasta entonces: combinó en mayor o menor medida una visión española y una visión maya del mundo.

Ahora bien, esta estructura social creada por el régimen colonial, estas identidades diferenciadas instituidas según la lógica que venimos analizando, respondían, entre otras razones, a explicaciones económicas. De hecho, la Corona de España, con el apoyo de las autoridades del Reino de Guatemala, la Iglesia Católica y los grupos dominantes, creó una estructura social y económica basada en la segregación de las poblaciones, con el fin de controlarlas, explotar su fuerza de trabajo y extraerles tributos. Por un lado, se organizaron “pueblos de indios” que se suponía protegían a los nativos de las exacciones de los primeros conquistadores y colonizadores. Por otro lado, se construyeron “villas de españoles” desde donde los grupos dominantes ejercerían su autoridad. Y como los mestizos no eran ni españoles ni criollos, ni querían ser indios para no ser sometidos y explotados como ellos, también se planificó la construcción de poblados especiales para mestizos, aunque en la práctica casi no se realizó.

¿Qué es la diferencia?

En medio de la subsumida identidad nacional de los indios, la cuestión de la diferenciación de identidades causada por el régimen colonial adquirió un nuevo grado de complejidad. De hecho, con la aparición de los primeros ladinos, es decir, los primeros indios que hablaban castellano, las diferenciaciones entre los grupos ya existentes comenzaron a tomar forma. Ya no sólo había indios, mestizos, españoles y criollos. Además de las identidades creadas por el régimen colonial, en el que los grupos de africanos que llegaron con la esclavitud pronto serían un componente de la sociedad, se añadió la de los indios que, según los opresores, comenzaron a dejar de serlo porque hablaban español. Ahora bien, el término ladino, que inicialmente designaba a un pequeño grupo de traductores indios, con el paso del tiempo comenzó a utilizarse para designar a la “gente de razón”, es decir, a los indios que, debido a los efectos del mestizaje, la sociedad colonial no consideraba puros.¹⁸

Pero, ¿quién es ese personaje misterioso que a muy temprana hora aparece en el escenario colonial cumpliendo el papel de traductor, que después absorbe al mestizo y que llega incluso a abjurar del indio? ¿Quién es ese personaje que por una suerte de artificio colonial inhibe o rompe sus lazos históricos, culturales y genéticos con su

¹⁸ *Ibíd.*, p. 208.

ascendiente indio?¹⁹ ¿Quién es el ladino? O, dicho de otro modo, ¿cómo podría definirse la identidad ladina?

El ladino: un elemento tangible de la ideología colonial antiindígena

Primero recordemos que el término ladino fue utilizado originalmente por los españoles y criollos para designar a los indios que hablaban español, recordemos además que, aun cuando no se dijo explícitamente, esta designación ya marcó una diferencia: se trataba de diferenciar a los nativos que, al hablar la lengua del colonizador, comenzaban a ser considerados por él como portadores de una cultura superior a la de los indios que, a su vez, eran considerados “salvajes”, “incultos” e “hijos del demonio”.

Toda esta serie de estigmas y prejuicios culturales sirvieron para empezar a configurar una ideología antiindígena racista que poco a poco absorberían, hasta asumirla como propia, los grupos que con el tiempo reivindicarían una identidad ladina. Fue ciertamente a través del traslado del término ladino a mestizos y “blancos” de clases bajas que no eran evidentemente criollos, pero que sí habían asumido ciertos rasgos culturales del colonizador, que la ideología antiindígena pasó a formar parte de la identidad ladina. Así, y en medio de un régimen colonial atroz que explotaba y oprimía al indio sin ninguna consideración, el término ladino que en la lengua española equivale a “astuto”, “marrullero” o “socarrón”, empezó a englobar hasta hacer desaparecer a otros que, con precisión, hacían referencia a los lazos étnicos y culturales entre los indios y los grupos sociales que empezaban a configurarse.

De suerte que ya en los años en que los movimientos independentistas de América Latina empezaron a proclamar su independencia, el término ladino designaba a los indios que hablaban español y que además habían asumido ciertos rasgos de la cultura dominante, a buena parte de mestizos y a otra no menos importante de la minoría blanca que también compartía con los grupos dominantes ciertos rasgos de su cultura (lengua, religión, tradiciones, formas de organización social). La generalización del término ladino como referente identificatorio de una parte de la población guatemalteca fue tal, que ya a mediados del siglo XX también se llamaba ladino a los descendientes de africanos llegados a Guatemala durante y después de la Colonia, a los descendientes de los migrantes asiáticos establecidos en estas tierras desde finales del siglo XIX, y a todo aquel que por una u otra razón no formaba parte de ningún grupo indígena ni de la clase dominante criolla.

El término ladino, lo podemos ver, posee una enorme flexibilidad semántica. Él es utilizado hoy por todos aquellos individuos o grupos sociales que, cualquiera que sea su posición en la estructura de clases, abjurán con matices y en grados diversos de sus lazos étnicos y culturales con los pueblos indígenas. Uno encuentra, en efecto, a una amplia mayoría ladina que no obstante su evidente mestizaje étnico o cultural, asume con timidez o no asume plenamente su realidad. Pero también se puede encontrar a una parte de ladinos blancos que por serlo prefieren identificarse más o menos enteramente

¹⁹ J. Murga Armas, 2007.

con un origen extranjero. Sin embargo, y aun cuando existan diferencias indiscutibles de esta parte de la población con respecto a sus compatriotas indígenas, sus lazos étnicos y culturales son evidentes: también han sido, aunque en circunstancias muy diferentes a la de los pueblos indígenas, víctimas del sistema de opresión y explotación, pero también de una ideología racista que, en diferentes momentos de la historia, los ha llevado a concebirse a sí mismos como opuestos a los pueblos indígenas e irreconciliables con ellos.

La realidad identitaria del ladino es tanto más compleja cuanto más se aferra a las oposiciones históricas, sociales y culturales creadas por el sistema de dominación y explotación colonial. Así, para definir su identidad, el ladino debe pensarse primero desde la perspectiva de oposición y diferencia que la historia del sujeto ladino ha construido: si, por ejemplo, el indígena se percibe a sí mismo como heredero de una filiación maya, el ladino, pobre o rico, duda de ella, no la asume o prefiere identificarse con otra que haga referencia a su alteridad. Es posible, pues, definir la identidad ladina haciendo referencia a una gradación más o menos marcada por un mestizaje cultural o genético inhibido, negado o simplemente inexistente.

Clanes familiares y clases dominantes: el doble fundamento de la identidad criolla

Fue con la Revolución Liberal de finales del siglo XIX y a través de una intensa campaña ideológica racista que buscaba aumentar las oposiciones y contradicciones sociales de cara a los indios, que se reagrupa en un mismo concepto, ¡se mete en el mismo costal!, a indígenas, mestizos, blancos y “negros” llamándoles ladinos. Desde entonces tiene lugar un hecho político sin precedentes: nace una alianza de clase entre el grupo de ladinos liberales que toma el poder con la revolución liberal y el grupo de familias criollas sobrevivientes de la colonia. Esta estrategia del poder resulta tanto más eficaz cuanto que en el seno de este nuevo grupo también se tejen alianzas familiares – matrimonios entre miembros de las familias poderosas²⁰– que les permiten consolidarse como clase social.

Sin embargo, y aun cuando las alianzas familiares “acriollizan” a los ladinos liberales hasta fundirlos culturalmente con los criollos,²¹ la identidad criolla de esta nueva clase dominante sólo se publica y reivindica a nivel familiar. Así es como se logra mantener la hegemonía del grupo criollo, y es de esta manera como se consolida la idea engañosa de que fueron los ladinos –entendidos como totalidad social– quienes asumieron el poder con la revolución liberal. El engaño ha sido tanto más exitoso cuanto que hoy se cree, y en muchos casos se tiene la certidumbre, de que fue la generalidad de ladinos la que construyó la nación ladina que desde entonces se yergue contra los pueblos indígenas.

En este contexto se configura una nueva identidad criolla: la de un reducido grupo social que se concibe a sí mismo como diferente y superior a los demás, que sólo establece relaciones de dominación y explotación con los demás, que percibe su entorno

²⁰ Véase: M. E. Casaús Arzú, 1992.

²¹ Véase: A. Taracena Arriola et al, 2002.

natural y social como parte de su patrimonio, que se relaciona con él a partir de esa percepción, y que, no obstante ese sentido de propiedad sobre todo lo que le rodea, sitúa sus orígenes más allá de las fronteras nacionales —a pesar de que su riqueza la han forjado gracias a los privilegios que les ha otorgado el Estado y gracias a la sobreexplotación de los guatemaltecos.²²

Fue el proyecto liberal, pues, el que permitió la transmutación definitiva de los valores del criollo al ladino, el que hizo, en otras palabras, que el proyecto ladino fuera el proyecto criollo. Cavando aún más la zanja entre ladinos e indígenas, otorgando nuevos privilegios a los grupos dominantes ladinos en detrimento de los pueblos indígenas, los criollos lograron que la convergencia de intereses económicos de la clase dominante ladina y los suyos fuera relacionada socialmente a los intereses de la nación.

Así, el proyecto de nación ladina que es en realidad la continuidad de la patria del criollo, vino a ponerle un sello casi definitivo a la percepción que tanto los indígenas como los ladinos tenían de sí mismos: como la clase dominante ladina manejó el Estado a su gusto y a su antojo en contra de los intereses del grupo criollo conservador que lo había controlado casi por completo después de la Independencia de 1821, como los criollos liberales se ocultaron en el proyecto liberal de la clase dominante ladina, y como esto vino a consolidar el proyecto de nación de una minoría ladina, tanto los indígenas como los ladinos asumieron posiciones que eran casi irreconciliables entre sí.

De esta manera, la reforma liberal no sólo amplió la segregación, la explotación y la opresión en contra de la población indígena, sino que además trasladó la responsabilidad de su ejecución a ciertos ladinos. Así, y mientras los nuevos criollos liberales se constituyen en la nueva oligarquía cafetalera a costas de la expropiación de las tierras comunales de los pueblos indígenas y de la Iglesia, y a costas de la sobreexplotación forzada de los indígenas todavía confinados en sus pueblos, los agentes del poder ladino (funcionarios de gobierno, capataces, militares), pero también las familias ladinas que se constituyen en clase dominante en los pueblos indígenas, se encargan por un lado de consolidar el proyecto económico y político liberal y por el otro de arraigar la dominación de los ladinos sobre los indígenas. De hecho, los prejuicios y prácticas racistas en contra de los indígenas se amplían considerablemente, pero también los mecanismos de explotación y de opresión propios de la clase dominante ladina devenida criolla: casi en forma generalizada, el ladino, por humilde que sea su extracción de clase, abjura, explota y discrimina con matices y en grados diversos al indígena.²³

Pero una contradicción se hace evidente en el proyecto liberal ladino que algunos califican de nación ladina: mientras buena parte de ladinos se constituye en agente del sistema de dominación liberal, y mientras buena parte de ladinos se identifican con un proyecto político que les es presentado como suyo, la realidad económica y social de la nación ladina demuestra que, como en la Colonia, sólo un reducido grupo social se beneficia: a mediados del siglo XX, en efecto, la tenencia y explotación de la tierra y los hombres seguía beneficiando sólo a ciertas familias criollas y ladinas: el 80% del total de

²² J. Murga Armas, 2008.

²³ Véase especialmente: ORPA, 1989 y 1980.

tierras agrícolas era propiedad del 2% de la población total. La riqueza nacional, por otra parte, beneficiaba sólo a un reducido grupo de familias criollas y ladinas.

Ante esta realidad es válido preguntarse hasta qué punto la nación ladina forjada por la clase criolla recompuesta dejó de ser la patria del criollo.

3. Cuestión nacional e identidades guatemaltecas.

Retomando el concepto de patria criolla de Severo Martínez Peláez, es decir, la idea de que el concepto de patria de la clase dominante criolla heredera del “botín de la conquista” era la posesión y explotación de “la tierra y los indios”, en un trabajo precedente mostramos que la lucha muchas veces violenta que después de la Independencia sostenían liberales y conservadores por el control del Estado, tenía como objetivo principal la disputa de la “herencia de la colonia”, es decir, la posesión y explotación de la tierra y la fuerza de trabajo de la población indígena.²⁴

Así demostramos que el proceso de recomposición de la clase dominante, que comenzó antes de la Independencia y terminó con la reforma liberal, condujo a la consolidación de un proyecto de nación en el que un gran número de ladinos de las clases populares se apropiaron de los valores de la nueva clase dominante criolla, reproduciendo a menudo la opresión, la explotación y la discriminación racista que caracteriza a esta clase contra sus hermanos indígenas.

En esta parte de nuestra reflexión, concluimos que la clase terrateniente que tomó el poder había construido una nación que excluía materialmente a la mayoría de los guatemaltecos y que, a pesar de ello, muchos ladinos de diferentes estratos sociales se identificaban con el imaginario nacional criollo-ladino forjado con la reforma liberal, reproduciendo así la patria del criollo. En otras palabras, habiendo hecho suyo el imaginario nacional criollo y el sentimiento de ser parte de la patria de los criollos presentada como una nación ladina, muchos ladinos reprodujeron la opresión, la explotación y la discriminación contra los indígenas.

La nación ladina

Podemos decir, como dicen otros, que después de siete décadas de gobiernos liberales los dirigentes de la Revolución Democrática del 20 de octubre de 1944 se encontraron con una población indígena totalmente segregada y que ello los llevó a plantearse la necesidad de incorporarlos a la sociedad ladina. Podemos, además, aplaudir la idea de terminar con la exclusión económica, social y política del campesinado que los revolucionarios guatemaltecos se plantearon como punto neurálgico de su programa político. Sin ello, ciertamente, ningún proyecto político puede llamarse revolucionario. Pero, ¿por qué plantearse la asimilación del indígena a la “cultura nacional”, es decir, a la cultura ladina guatemalteca? ¿Por qué, en otras palabras, transformar en ladino al indígena?

²⁴ J. Murga Armas, octubre-diciembre 2008.

Era la moda, podríamos responder, y mostrar que en esa época era lugar común en toda América considerar vencidas a las culturas indígenas y vigorosas a las culturas mestizas. Pero esto no esclarece el problema. El problema, en verdad, tiene que ver con la persistencia de la alienación colonial en el pensamiento de los revolucionarios de 1944: de la misma manera como lo hicieron sus ancestros liberales y conservadores desde que declararon la Independencia de España, y en vez de construir la nación y el Estado desde sus raíces, aquéllos optaron por un modelo y una teoría extranjera y extranjerizante para construir la nacionalidad guatemalteca.

De hecho, los planteamientos “indigenistas” que llevaron a la creación del Instituto Indigenista Nacional (IIN), retomaban las discusiones de la Octava Conferencia Internacional Americana celebrada en Lima, Perú, en 1938, las cuales habían sido ratificadas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, México, en 1940. Así, al tiempo de atender los “problemas indígenas” (bajo nivel cultural, social y económico) mediante el concurso decidido del Estado,²⁵ los gobiernos de la revolución buscaban su “aculturación”.

Pero la respuesta a la pregunta que traemos planteada es más sencilla: en la mente de los dirigentes revolucionarios, ¡y de muchos guatemaltecos que todavía se conciben ladinos!, existía la idea, entiéndase la convicción, de que la cultura ladina considerada por ellos como nacional era superior por ser occidental. Cualesquiera que hayan sido las razones de los primeros dirigentes de la revolución,²⁶ lo cierto es que, siguiendo la línea de los países americanos signatarios de la Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano, el primer gobierno de la revolución aprueba en 1945 la ley que crea el Instituto Indigenista de Guatemala y pone en marcha el proceso de asimilación del indígena a la “cultura nacional”.

Se planteaba así la gran contradicción de la revolución de 1944: marcados por las largas dictaduras liberales y alienados sin duda por la ideología colonial criolla-ladina que pensaba la nación a partir de la negación de la identidad indígena, los diputados de la Asamblea Constituyente que redactaron la Constitución de la República de 1945 se propusieron transformar las estructuras económicas para terminar con la injusticia social, pero no quisieron pensar la nación guatemalteca desde lo “específico” de su identidad.²⁷

Existía, pues, un problema de fondo en el proyecto político de la revolución democrática que imponía serios límites a la revolución guatemalteca: por un lado, la ciudadanía para buena parte de mujeres y la gran mayoría de indígenas quedaba vedada por el simple hecho de ser analfabetas; por el otro, la ideología criollo-ladina aún presente en su concepto de patria negaba la importancia de la identidad indígena. ¡Grave contradicción en una sociedad heredera de los mayas cuya población estaba – y

²⁵ Véase: Acuerdo Gubernativo del 28 de agosto de 1945 que crea el Instituto Indigenista de Guatemala. Este acuerdo, en realidad, acataba lo ordenado por la Constitución de la República de 1945 en el inciso 15 del artículo 137, el cual disponía la “creación y mantenimiento de instituciones que concentren su atención sobre los problemas indígenas y aseguren el concurso del Estado para la pronta resolución de dichos problemas”.

²⁶ Véase: A. Taracena Arriola et al, 2004.

²⁷ *Ibid*, pp. 35-36.

está— compuesta predominantemente por individuos y grupos sociales de ascendencia maya!

Pero afirmar que el proyecto de nación de los revolucionarios guatemaltecos que radicalizaron el proceso durante el gobierno de Jacobo Arbenz (1951-1954) era el de la patria criolla sería una aberración. En otras palabras, no podemos afirmar que su proyecto político buscara tener o mantener el control de la tierra y el trabajo de los pueblos indígenas, porque la abolición del trabajo forzoso y la reforma agraria que impulsaron a través del Decreto 900 no nos lo permite. Sin embargo, a pesar de que muchas de sus medidas beneficiaban al campesinado y afectaban los intereses de los terratenientes, no dieron el salto cualitativo necesario para suprimir definitivamente la patria del criollo. De hecho, el proyecto de asimilación de los indígenas a la cultura ladina reproducía el proyecto nacional criollo.

De la asimilación cultural a la integración social

Con la cancelación del proceso revolucionario en 1954 y la recuperación del poder por la oposición, el Estado de Guatemala adopta la tesis de la “integración social” y la pone en práctica a través del Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG) creado en 1956. Fue, de hecho, una nueva iniciativa estatal que, sobre la base ideológica y el apoyo intelectual de antropólogos estadounidenses, buscó replicar en Guatemala el modelo basado en la teoría del “crisol de culturas”.²⁸ Sustentado en la idea de que la sociedad americana era un “crisol” capaz de fusionar las identidades de los inmigrantes con la especificidad de la identidad estadounidense anglosajona, este modelo serviría para “aculturizar” a los pueblos indígenas e integrarlos en la cultura ladina que tanto los intelectuales como los políticos guatemaltecos que promovían la integración consideraban superior.²⁹

El legado de esta época son copiosas monografías y largos inventarios sobre los rasgos culturales de diversos grupos sociales, así como discusiones interminables sobre quién, cuándo y bajo qué circunstancias se era indio. Guiados por una idea simplista de la identidad, la cual reduce el concepto a la pervivencia de ciertos rasgos culturales (lengua, vestimenta, religión, tradiciones, costumbres), aquéllos profetizaban la desaparición de la identidad indígena y sugerían recetas al Estado para afianzar el “proceso de ladinización” que conduciría a la homogenización cultural de la nación.

Como contrapropuesta, la izquierda más o menos marxista, que había estado operando en un contexto contrarrevolucionario desde 1954, auguró con matices y variantes la transformación del indio —entendido como siervo colonial— en proletario, su inserción en la dinámica de la lucha de clases y su participación en la transformación de la sociedad.³⁰ Esta perspectiva, que básicamente proponía la adopción por parte de los indígenas de una visión occidental del poder, la nación y la historia, estimularía una crítica al marxismo ortodoxo que en los años setenta marcaría un punto de inflexión en

²⁸ Véase: L. Wirth, 1964.

²⁹ A. Taracena Arriola, op. cit.

³⁰ Véase especialmente: S. Martínez Peláez, 1970, 1973 y 1975.

el análisis de la cuestión indígena: más allá de la contradicción de clases inherente al marxismo, existía una contradicción histórica entre indígenas y ladinos que imposibilitaba el análisis de la sociedad guatemalteca en términos de clase. Así surgió el enfoque que, al enfatizar el colonialismo y el racismo internos, introduce nuevas variables de análisis que conducen a un replanteamiento de la cuestión nacional y, por lo tanto, de las identidades: mientras que el ladino es un “ser ficticio” que busca sus referentes en el extranjero, el indígena es el personaje que, a pesar de la subyugación colonial y republicana, mantiene profundas raíces con su pasado histórico que lo convierten en el referente fundamental de la identidad nacional.³¹

Pero veamos las principales propuestas de las organizaciones guerrilleras.

La cuestión étnica en la perspectiva revolucionaria

En sus inicios, tanto la ORPA³² como el EGP³³ cuestionaron la falta de inclusión de la cuestión étnica dentro del análisis de clase predominante entre los marxistas ortodoxos de las primeras organizaciones guerrilleras (FAR³⁴ y PGT³⁵), pero también la falta de incorporación del indígena a la lucha revolucionaria. Esa era, según ellos, una de las principales debilidades del foquismo de inspiración guevariana y era, por ende, la principal debilidad de la lucha revolucionaria. Haremos, pues, un análisis de los enfoques desarrollados por las organizaciones revolucionarias en el contexto de la guerra interna.

Los planteamientos de ORPA sobre el racismo³⁶

A finales de los años sesenta y principios de los setenta, eran tres las tesis predominantes sobre la cuestión indígena: 1) la culturalista, que veía en las culturas indígenas a un mosaico de culturas implícitamente atrasadas, que no encajaban con el mundo “ladino”, y a las cuales había que “asimilar” mediante la “aculturación” para así solucionar el “problema indígena” y favorecer la “integración” nacional; 2) la de la

³¹ C. Guzmán Böckler y J-L. Herbert, 1970.

³² Organización del Pueblo en Armas (ORPA). Véase especialmente: Racismo I y Racismo II. Es en estas obras donde Rodrigo Asturias critica el contenido racista de las organizaciones revolucionarias de la época. Estos libros fueron escritos en 1972 y 1973 respectivamente y circulaban clandestinamente entre los revolucionarios guatemaltecos, particularmente aquellos vinculados a ORPA. Las obras, según Asturias, fueron escritas para establecer la posición de ORPA sobre la cuestión indígena y para responder a las tesis dominantes de la época: la de Severo Martínez Peláez, que consideraba al “indio” como un “vestigio colonial”, y la de Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler sobre la “contradicción indio-ladino”. La tesis de Martínez Peláez fue la predominante entre la ortodoxia marxista del PGT y las FAR.

³³ Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Véase: La situation du mouvement guatémaltèque et ses perspectives, en Lettres du front guatémaltèque, Paris, Maspero, 1970. En este documento de marzo de 1967 Ricardo Ramírez (Rolando Morán) hace un balance crítico de la experiencia revolucionaria de los años sesenta. Este documento, por lo demás, sirve de referencia fundadora al EGP.

³⁴ Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR).

³⁵ Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).

³⁶ Las citas sin llamada de nota en las páginas que siguen fueron tomadas de la obra Racismo I.

proletarización, que sustentándose en la modificación operada a partir de la abolición del trabajo forzoso en 1946, consideraba que esa modificación legal determinaba la creación de una nueva condición en el indio, al transformarlo en sujeto de una explotación asalariada, asimilándolo de esa forma al proletariado o semi-proletariado agrícola; lo cual lo convertía en un explotado al igual que todos y; 3) la de las clases étnicas, que sustituía a las clases típicas del modelo de lucha de clases, y por ende los antagonismos de clase propios del análisis marxista, por la “contradicción indio-ladino”.

Es ante esos planteamientos, pero también ante las posturas dogmáticas y esquemáticas de los revolucionarios reagrupados en las FAR y el PGT, que la ORPA hace la crítica del racismo. Su teoría, de hecho, se inscribe en la intersección del análisis de las clases sociales y del de las clases étnicas, pero los desborda al mostrar que entre el planteamiento binario de uno (explotadores y explotados) y otro (indígenas y ladinos), y por efectos de la alienación racista,³⁷ en la sociedad guatemalteca existe una diversidad de contradicciones a tomar en cuenta con el fin de aprehender su complejidad.

Aun cuando ORPA reconoce que sus planteamientos “puedan tener algunas afinidades” con los planteamientos de la tesis de las clases étnicas, ella declara, de entrada, “que sería un error de fondo y de apreciación querer encasillar o vincular” sus planteamientos con los de aquella puesto que los suyos “tienen también diferenciaciones importantes” y corresponden “a objetivos, experiencias y elaboración distintos”. Demarcándose de la teoría que pregona la “contradicción indio-ladino” por considerarla vulnerable desde el punto de vista de la lucha de clases, ORPA se consagra a mostrar los límites de “las otras explicaciones o clasificaciones que se limitan exclusivamente a un análisis de clase, ignorando la existencia y efectos del racismo, tanto en la formación de la sociedad como en su proyección actual”.

ORPA parte de la idea de que el racismo es un hecho real, que opera a todos los niveles de las clases sociales y se mantiene constante y permanente a través de la historia. Esto la lleva a desestimar los enfoques dominantes en el mundo intelectual y revolucionario y a mostrar los límites que el racismo impone al análisis de clase en el caso guatemalteco: “los antagonismos de clase se ven fraccionados y neutralizados por este mecanismo distorsionador [el racismo] que divide en forma contundente a las clases populares” provocando que entre ellas exista un “sector alienado” (o discriminador explotado) que a través de la práctica racista le hace el juego a los intereses de la clase explotadora, y un “sector discriminado” (y explotado) que por ser víctima de la discriminación racista se piensa más como discriminado que como explotado.

Los planteamientos de ORPA se distinguen de los planteamientos estrictamente clasistas porque ellos logran capturar la complejidad de la realidad guatemalteca al matizarla y porque ellos, sobre todo, le dan un lugar central al problema del racismo. En efecto, cuando ORPA plantea el problema de la división de las clases populares como producto de la discriminación racista, no se limita a distinguir exclusivamente entre “sectores alienados” y “sectores discriminados”. No hace, en otras palabras, una clasificación binaria de la sociedad, como era el caso de los enfoques que criticaba. En

³⁷ La alienación en este caso debe ser entendida como la aversión u hostilidad colectiva hacia el indígena.

cada sector, según su concepción, existen tres grupos con posiciones diferenciadas y en muchos de ellos matices y variantes.

En el sector alienado: 1) la oligarquía (y sus aliados de clase, así como su aparato represivo y publicitario), grupo en el cual “influye el interés de clase y la discriminación como uno de sus instrumentos básicos de explotación”; 2) la pequeña burguesía, grupo que “está formado por sectores alienados con el racismo que no son directamente explotadores, aunque no forman parte de las clases populares (campesinos y obreros)” y; 3) los “sectores populares llamados ladinos”, quienes a pesar de ser explotados también son discriminadores del pueblo natural.

En el sector discriminado: 1) la burguesía natural, que a pesar de ser un grupo económicamente acomodado y explotar a otro sector de la población, es también víctima de la subvaloración y discriminación; 2) los sectores intermedios, “son los sectores que en forma más conflictiva han sufrido la discriminación; es a quienes se les ha planteado una mayor gama de contradicciones en el desarrollo de sus propias perspectivas y aspiraciones”, lo que da lugar a tres “arquetipos” que, con matices y variantes: a) niegan su origen, b) afirman y reivindican su origen o, c) traicionan su propio origen y causa y; 3) el pueblo natural, o masa discriminada en la que el “racismo produce una de las situaciones más propicias para la opresión y explotación”.

Poniendo énfasis en los matices que genera la explotación, pero sobre todo la discriminación racista en los sectores alienados y discriminados, ORPA hace una crítica severa de los contenidos racistas de los planteamientos de la “izquierda marxista tradicional” y muestra que “el racismo, su existencia y funcionamiento, no es ajeno a las contradicciones de clase que se presentan dentro de la estructura general de la sociedad. Teniendo a la vez la doble calidad de producto e instrumento del sistema, actúa en función de ellas, incidiendo fundamentalmente para caracterizarlas. Sin determinarlas, influye de manera precisa e innegable en sus relaciones, proyectándose a esferas que exceden lo ideológico de tal manera que en cualquier análisis de la sociedad guatemalteca es indispensable establecer toda la interrelación y efectos que ello produce”.

Estas ideas, centrales en la doctrina de ORPA, la llevan a plantear la necesidad de desalienar a las clases populares discriminadoras y clarificar el sentido de clase de los discriminados. Desde esta perspectiva, la lucha contra el racismo debe ser una reivindicación revolucionaria y debe plantearse en tres niveles para lograr la unidad nacional: la lucha contra la explotación, la opresión y la discriminación, sin plantear ninguna de las tres por separado. Sólo logrando “que el discriminado tome conciencia de por qué lo es y el discriminador comprenda igualmente qué función está cumpliendo” se puede jugar, según ORPA, un papel revolucionario. Ahora bien, si el trabajo de desalienación de todas las clases populares discriminadoras fuera posible y si la clarificación del sentido de clase en los discriminados lo fuera también, la lucha revolucionaria tendría que plantearse al nivel de la principal contradicción dada por los intereses de clase: pueblo-oligarquía.

ORPA: un proyecto nacional sustentado en la emancipación del “pueblo natural”.

Las diferencias entre las organizaciones revolucionarias, lo vemos, no eran solamente de carácter táctico. Además de disentir sobre la lógica militar que había caracterizado al movimiento guerrillero de la década anterior, ORPA se demarcaba de las organizaciones revolucionarias existentes también en términos ideológicos. Contrario al EGP, a las FAR y al PGT; la ORPA, en efecto, “no hace profesión de fe marxista ni leninista”, ni tampoco “muestra modelos ni ídolos”.³⁸ Esto, en un contexto ideológico dominado por el marxismo, y según el sociólogo francés Yvon Le Bot, hacen de la ORPA “más sobria y más enigmática que las demás guerrillas guatemaltecas”.³⁹

Las guerrillas marxistas ortodoxas o las que combinaban el marxismo con el leninismo, en efecto, orientan su lucha a partir del análisis de clase. Unos más esquemáticos que otros, analizan la sociedad –y orientan la lucha armada– en términos de clase, lo que les lleva a concebir un proyecto de clase allí donde ORPA, desconfiada de las recetas doctrinarias, orienta su lucha a partir de un proyecto nacional. ORPA, en efecto, subraya desde el inicio el carácter racista de la sociedad guatemalteca y presenta entre sus objetivos de lucha el acceso pleno de los pueblos indígenas a la ciudadanía y la construcción de una nueva nación. Ahora bien, dado que “el desarrollo del sistema de explotación con las características actuales tiene su origen en la ocupación militar española hace más de 450 años”,⁴⁰ la lucha por la construcción de esta nueva nación debe formar parte de una larga historia. Así, mientras para las organizaciones marxistas el “antiimperialismo es una expresión de la lucha de clases en la etapa de la dominación capitalista transnacional”;⁴¹ para ORPA hay continuidad entre el imperialismo español y el imperialismo norteamericano: son los oligarcas, pero también los agentes del capitalismo dependiente (los empresarios modernos), los sucesores de los invasores del siglo XVI. Fue ésta visión la que llevó a ORPA a inscribir su proyecto desde sus inicios en la lucha contra la discriminación racista, en la emancipación del pueblo natural y en la construcción de la nación guatemalteca.⁴²

El énfasis que esta organización pone desde sus primeros años sobre la cuestión indígena ha hecho que sea considerada, más que un EGP profundamente marcado por el catecismo marxista y cristiano, como la guerrilla guatemalteca más abierta a la cuestión indígena. Esta reputación se explica, entre otras cosas, por el hecho de que ORPA se arraiga más fuertemente en la tradición maya, respeta más sus costumbres y pone más atención a sus aspiraciones éticas. Sus aportes sobre la cuestión étnica, en verdad, son significativos. Además de sus planteamientos iniciales sobre el racismo, en los que cuestiona la viabilidad de la concepción marxista ortodoxa de la lucha de clases para el caso guatemalteco, ORPA exalta el derecho que el pueblo maya tiene como pueblo en la nación guatemalteca y sienta las bases para la identidad y los derechos de

³⁸ Y. Le Bot, 1995, p. 259.

³⁹ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁰ ORPA, Estructura de clases en Guatemala, texto mimeografiado, s. f., p. 4.

⁴¹ Y. Le Bot, *op. cit.*, p. 260.

⁴² Podemos encontrar esa línea política en Principios y Objetivos escrito en mayo de 1971 y en Racismo I y Racismo II escritos en 1972 y 1973, respectivamente.

los pueblos indígenas que luego se sistematizarían en los Acuerdos de Paz. Un documento fundamental a este respecto aparece en la entrevista que Rodrigo Asturias concede a Martha Harnecker en 1982.⁴³ En ésta, ciertamente, el comandante en jefe de ORPA define claramente su visión sobre la cuestión étnica prefigurando lo que más tarde constituiría el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.⁴⁴

Sinteticemos, pues, los principios y orientaciones fundamentales de la doctrina de ORPA sobre la cuestión étnica:

– La incorporación del pueblo natural a la lucha revolucionaria tiene un carácter estratégico: sus potencialidades revolucionarias, pero también su carácter mayoritario que no se pone en duda en ningún momento, son fundamentales para la toma del poder.

– Además de ser explotado, el indígena es víctima de la discriminación racista que instaura el régimen colonial y reproduce y promueve el actual sistema de explotación. De suerte que el racismo atraviesa todos los niveles de la estructura social, lo cual hace más complejo el análisis de la sociedad guatemalteca: si es cierto que existen explotadores y explotados también es cierto que existen discriminadores y discriminados. En consecuencia, la perspectiva de clase es importante pero no determinante en el análisis de la realidad guatemalteca. En efecto, independientemente de los antagonismos de clase existentes en la estructura social, la discriminación racista provoca que el indígena sea discriminado incluso por los ladinos explotados. Sin embargo, el racismo no es un fenómeno aparte de la explotación; es más bien un instrumento, un coadyuvante de la explotación: está íntimamente ligado y actuando dentro del contexto de clases y de la lucha de clases. Otra idea esencial es que la discriminación racista afecta no sólo al discriminado sino también al discriminador, sobre todo en los sectores que no son directamente explotadores. El racismo, pues, es un mecanismo que utiliza el explotador para perpetuar el sistema de explotación. Por lo tanto, la lucha contra el racismo debe ser una reivindicación revolucionaria de todos los explotados, sean éstos discriminados o discriminadores, y debe llevarse a cabo en tres niveles para lograr la unidad nacional: “la lucha contra la explotación, la opresión y la discriminación, sin plantear ninguna de las tres cosas por separado”.

– En el centro de la doctrina de ORPA está la consideración de que los indígenas constituyen un solo pueblo. Contrario a otras concepciones revolucionarias que siguiendo el modelo vietnamita o soviético consideran a los *pueblos* o etnias *indígenas* como minorías nacionales, ORPA los concibe como “pueblo natural en su conjunto”: “a pesar de las diferencias, y a veces hasta de la incomunicación debido al uso de idiomas distintos, se perciben y tratan como hermanos...”. Esta concepción la lleva a rechazar las “tesis de lo multinacional” defendidas por intelectuales y militantes del EGP. Y esto por razones de concepción, pero también por cuestiones estratégicas: “el considerar la

⁴³ La posición de ORPA frente el problema indígena (racismo al revés), en La historia de ORPA y otros temas, Gaspar Ilom, Comandante en Jefe de ORPA, Entrevista concedida a Martha Harnecker, junio de 1982. Las citas sin llamado de nota en las páginas que siguen fueron tomadas de ese documento.

⁴⁴ Firmado en México el 31 de marzo de 1995 por los representantes del Gobierno de la República de Guatemala y de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), en el marco de las negociaciones por la paz.

existencia de varias etnias o nacionalidades tiene un inconveniente político: le hace perder unidad a la lucha". "...porque si planteas el problema a nivel multinacional, entonces sí deben hablar de minorías. Lo que le da el carácter de mayoría es la identidad del conjunto del pueblo natural. Si no, tienes que plantearte el problema a nivel de los derechos de las minorías nacionales. Y eso es muy serio y muy delicado; porque no sólo no corresponde a la realidad del país, sino que además complicaría la solución de los problemas de una manera enorme y en un espacio geográfico sumamente reducido".

—ORPA se presenta como fuertemente arraigada en la tradición maya y pone más atención a sus aspiraciones éticas. Esto la lleva a reivindicar la identidad y derechos de los pueblos indígenas: "es sumamente importante que tú reconozcas que las costumbres, que las prácticas religiosas a las que se les califica despreciativamente como brujerías, son religiosas; y que tienen el mismo derecho y la misma categoría que las religiosas oficiales. (...) "la reivindicación es que hable su propio idioma y que tenga acceso a los idiomas que quiera. Al español, al inglés, al ruso, al francés...". Este tipo de reivindicaciones constituyen la base de un proyecto nacional, pero su valoración se inscribe, además, en una perspectiva universal: "Es evidente y absolutamente claro y cierto que no puede existir ninguna cultura aislada; que no existió nunca y mucho menos va a existir en este momento; y que la interrelación de las culturas y el desarrollo de cualquier cultura está enriqueciendo y, en algunos casos, puede estar ampliado por el aporte de otras culturas. Pero es muy diferente el resultado que se tenga y a la forma en que esa cultura se imponga por la fuerza o sea absorbida en forma espontánea. Es muy distinto que te obliguen a hablar el español a que tú aprendas el español porque lo necesitas". Si creemos en lo que expresa ORPA, percibe la lucha revolucionaria como un instrumento de emancipación indígena: "...hay que respetar las prácticas culturales y dejar que esa cultura encuentre los caminos que quiera transitar. El problema para nosotros es quitarle la opresión a esa cultura, reconocerla como tal".

—Su posición sobre los indígenas lleva a esta organización a definir al ladino. Para ORPA, el ladino es casi genéricamente asimilado al discriminador. Pero también es alguien que "no tiene una identidad propia; no tiene una identidad nacional; tiene una identidad muy contradictoria, porque no llega a ser ni criollo ni español" "Los ladinos no tienen una cultura definida y propia, porque ésta carece de raíz, en la medida en que es una cultura importada y una cultura opresora, usada en contra de otra cultura a la que se ha pretendido destruir".

—A diferencia de otras organizaciones revolucionarias, ORPA concibe su proyecto como la formación de una nación. Parte de la idea de que Guatemala es un país dividido, "es un país partido falsamente", donde, a pesar de esa situación, "hay vestigios de un sentido nacional en germen; si desaparece el racismo, se puede producir una integración". La preocupación central del proyecto nacional de ORPA, en realidad, "es buscar la unidad entre discriminadores o ladinos y pueblo natural". Y esa es una de las tareas asignadas a la revolución.

EGP: un proyecto de clase por encima del “factor étnico-nacional”.

Marcado por la perspectiva del análisis de clase, pero también por la conciencia de la importancia estratégica de las “etnias” en la revolución, el EGP centra su análisis en la relación clase/etnia, pero permanece apegado, al igual que las FAR y el PGT, a una perspectiva esencialmente clasista. Aunque los análisis de guerrilleros, militantes o simples simpatizantes del EGP no hayan producido una teoría coherente sobre la “cuestión étnico-nacional”,⁴⁵ “poco a poco y sobre la base de la implantación en los campos indios y de su afán de separarse de la ORPA, así como de las corrientes llamadas ‘indigenistas’ o ‘eticistas’, se ha formado una doctrina un poco más coherente, en torno de algunos principios y orientaciones:

–La toma en consideración de la población indígena en el proceso revolucionario reviste una importancia estratégica: en un país como Guatemala la toma del poder y la transformación radical de la sociedad son inconcebibles sin la participación del campesinado indio cuyo carácter mayoritario por fin se reconoce; la realización del objetivo revolucionario exige, pues, su ‘incorporación’.

–Se presenta al indígena como sometido a una ‘doble condición’: a la vez explotado y oprimido, víctima de una lucha de clases reforzada (‘sobredeterminada’) por una dominación étnica. La ‘contradicción étnica y cultural’ se sobrepone a la estructura de clases, sin ajustarse a ella exactamente.

–La pertenencia a una clase y el ‘factor étnico-nacional’ son fundamentales ambos, pero la primera sigue pareciendo ‘más fundamental’ que el segundo: ‘En definitiva, la lucha de los indios se produce en el marco de la lucha de clases’. Los intelectuales del EGP o cercanos a esa organización se esfuerzan por distinguirse de sus colegas alineados a las FAR o al PGT para quienes la cuestión india es simplemente residual. No siempre se libran de la tentación de volver a esta posición: ‘El problema indígena en Guatemala es sobre todo un problema agrario’. (...) La etnia ‘es una entidad constituida por los remanentes de la organización político-religiosa prehispánica, la lengua y una conciencia de pertenencia a esta entidad. La estructura económica prehispánica se conserva también como un remanente que se manifiesta en la familia, parientes, vecinos o paisanos...’*

–El destino reservado a los grupos étnicos en la ‘nueva sociedad’ sigue muy impreciso. Descartando el principio de autodeterminación, su categoría será, en resumen, subordinada a las nuevas estructuras estatales. El principio del Estado revolucionario no podría ponerse en duda (y, por tanto, tampoco el principio de la preeminencia del poder estatal sobre cualquier otra forma de organización política en el seno de la sociedad)”.⁴⁶

⁴⁵ Podemos encontrar análisis y puntos de vista muy fragmentarios, vacilantes, a menudo contradictorios y a veces incongruentes. Tal el caso de la afirmación que hace Ricardo Ramírez (Rolando Morán) cuando califica a los indígenas de “minorías étnicas nacionales” en Martha Harnecker, 1983, p. 73 y las frases un tanto diferentes que aparecen en Por Esto, números 7 y 8.

* A. M. Arriola, s. f., p. 9 y 18, citada en Y. Le Bot, op. cit., p. 281.

⁴⁶ Y. Le Bot, p. 280-281.

FAR-PGT: la cuestión indígena un “problema residual”.

“La incomodidad del EGP, la reserva de la ORPA después de la ‘audacia’ de esos textos iniciales, se explican en buena parte por la necesidad que tienen de no escandalizar a sus partidarios, cuyas posiciones al respecto siguen siendo clásicas, y por el hecho de que no se han desprendido ellas mismas, en forma decisiva, de la perspectiva etnocéntrica, dominante en las esferas políticas e intelectuales guatemaltecas. Punto de vista que una de las fracciones del PGT ha tenido el mérito de exponer con claridad y relativa coherencia. Aun si la mayor parte de sus afirmaciones son discutibles:

– Los indígenas son minoritarios en el país (un poco menos de la mitad de la población total); la mayoría mestiza también presenta, en grados variables, caracteres indígenas.

– La masa indígena, a su vez, está dividida por razón de las diferencias lingüísticas y otras, en múltiples minorías que ya no son nacionalidades, si es que alguna vez lo fueron.

– Supervivencia de la estructura colonial (pueblos de indios), la identificación con el grupo de lugareños triunfa sobre el sentimiento de pertenencia al conjunto indígena. Las relaciones interpoblados son raras o inexistentes (la primera observación es cierta; la segunda, falsa).

– Esos factores de división, deliberadamente reforzados por las clases dominantes, hacen que la población indígena no constituya verdaderamente una unidad. ‘Dicha unidad no existió a pesar del tronco común, antes de la conquista, mucho menos después que fueron violentamente sometidos y separados’.*

– El proceso revolucionario debe tener en cuenta la diferenciación social entre indígenas por razón del lugar que ocupan en el sistema de las relaciones de producción. Contra las ‘nuevas tesis raciales’ y la tendencia a ‘suplantar la lucha de clases por una supuesta contradicción antagónica étnica entre indígenas y ladinos’, hay que reafirmar el principio de la determinación de ‘la propiedad o no propiedad de los medios de producción, de tierras o de capital’.

– Eso no contradice la existencia de una discriminación general y brutal contra los indígenas, en la cual participan hasta los ladinos pobres. Se trata de una estrategia de las clases dominantes para ocultar las relaciones de explotación y dividir a los explotados.

– Las barreras entre ladinos e indígenas pobres tienden a borrarse progresivamente con la modernización. ‘La lucha revolucionaria los unirá en una sola causa’. Corresponde al partido ‘incorporar a todos los pueblos indígenas al proceso revolucionario sobre la base de su situación de clase y de su carácter de masas explotadas, sin dejar de tomar en cuenta las formas particulares en las cuales se expresa su conciencia social’.

* Reproducción de las principales tesis expuestas en “La cuestión indígena”, Polémica, núm. 3, 1982, p. 63 ss. Los puntos de vista de las FAR y de las otras fracciones del PGT casi no difieren.

—“Contra las organizaciones revolucionarias que reconocen el carácter mayoritario de la población indígena, que se refieren —aunque con reservas— a las comunidades y a las etnias,* que dejan un lugar a principios de identidad, los partidarios de esas posiciones estrictamente clásicas y jacobinas se fundan sobre los datos demográficos oficiales y sobre estereotipos socioeconómicos. Rechazan enérgicamente la ‘contradicción étnica’. Consideran que la noción de pueblo maya carece de fundamento histórico. No niegan la realidad del racismo, pero la tratan como fruto de una manipulación de la conciencia social de los dominados por las clases dominantes; un fantasma, una enajenación que, sin embargo, deberá tomar en cuenta la lucha revolucionaria para superarla o disiparla. La segregación entre ladinos pobres e indígenas pobres es llamada, de paso, “mutua” (una manera de minimizar la naturaleza inferiorizante del racismo); es contraria a los intereses y a las necesidades de unos y de otros. Y, sin embargo, la cuestión que se plantea es una ‘cuestión indígena’; la tarea que se propone es ‘incorporar’ a los indígenas a la revolución y a la sociedad guatemalteca. En ningún momento se hace alusión a una ‘cuestión ladina’, y la incorporación de los ladinos pobres, así sean racistas, parece natural y no constituir problema”.

“El PGT y las FAR ofrecen una versión ordinaria, acrítica, sin perspectiva y sin culpabilización, de un etnocentrismo que, con matices y desviaciones entre los otros revolucionarios, lleva a imponer a la sociedad maya una visión occidental del poder, de la nación y de la historia”.⁴⁷

Veamos ahora cómo los fenómenos recientes vividos por la sociedad guatemalteca originan procesos inéditos de recomposición de las identidades.

4. Cambio social y procesos de recomposición de los sistemas de representaciones.

La lucha revolucionaria y el trabajo ideológico de las organizaciones guerrilleras en las comunidades indígenas tendrían un efecto importante sobre las identidades. El trabajo revolucionario, en efecto, lleva a repensar la cuestión indígena-ladino y el papel de ambos grupos en la historia, a tomar conciencia del papel que cumple la estructura económica y social como productora y reproductora de la explotación, la opresión y el racismo, y del papel que históricamente han cumplido los grupos de poder (clases dominantes, militares, burócratas) en el mantenimiento del sistema.

Así, los procesos de formación política de sus militantes crean nuevas formas de entender la realidad, diferentes formas de concebirse a sí mismos y de relacionarse con los demás (tanto indígenas como ladinos son explotados y oprimidos y, en el caso de los primeros, también discriminados) y nuevas formas de situarse en el mundo (tanto los

* Y casi a las nacionalidades: la afirmación según la cual los grupos indígenas no constituyen nacionalidades está destinada a rechazar los argumentos de algunos intelectuales simpatizantes del EGP que invocan el “modelo” soviético para sugerir una categoría para las etnias en la futura sociedad guatemalteca.

⁴⁷ Y. Le Bot, op. cit., p. 286-288.

primeros como los segundos “hacen historia”, son, por lo tanto, agentes de cambio social, adquieren una visión más o menos nacional y global de los problemas y ambos proponen la construcción de “una nueva sociedad”).

Pero este proceso, hay que decirlo, se desarrolla en el contexto de la Guerra Fría que sostienen los Estados Unidos y la Unión Soviética a nivel mundial. En efecto, como alternativa al discurso y planteamientos marxistas que ya en esos años amenazaban con atraer a la población, el Estado guatemalteco lleva a cabo programas económicos, políticos y militares que también marcaron las identidades. A nivel económico, por ejemplo, la ideología “desarrollista” impulsada desde la perspectiva keynesiana por la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL), incidió grandemente en las políticas del Estado hacia las comunidades rurales: se trató, ciertamente, de incorporarlas a la economía nacional mediante proyectos de desarrollo (agricultura, cooperativismo, entre otros) cuyo objetivo era atenuar la pobreza, al tiempo de fomentar el “espíritu capitalista” que permitiera consolidar el mercado interno necesario para el desarrollo del Mercado Común Centroamericano (MCCA) de reciente creación.

Ahora bien, la promoción de la ideología capitalista en las comunidades indígenas tendría efectos directos aunque imperceptibles sobre la identidad. En un contexto social donde la identidad se articula esencialmente alrededor de los valores del grupo, y en el cual perduran lógicas comunitarias de propiedad de la tierra y de intercambio, se fomenta la modernidad capitalista que otorga un lugar de primacía a los valores del individualismo y el “libre mercado”. De modo que los valores individuales que desde los años 1930-1940 llegan a la comunidad a través de la acción de los comerciantes que rompen con la “costumbre”,⁴⁸ de los programas de desarrollo de Acción Católica o del Estado, trastocan los valores tradicionales del grupo y producen recomposiciones identitarias que, con los años, desembocan en una identidad indígena “moderna” que combina valores comunitarios e individuales.⁴⁹

Por otra parte, las prácticas contrainsurgentes inspiradas en la Doctrina de Seguridad Nacional aplicada en el contexto de la guerra interna también propiciarían transformaciones identitarias. Si bien el servicio militar forzoso a que estuvieron sometidos los reclutas indígenas desde décadas atrás había propiciado la introducción de valores distintos a los comunitarios, el adoctrinamiento militar y las prácticas contrainsurgentes llevadas a cabo por el ejército durante varias décadas favorecen el surgimiento de nuevas representaciones, es decir, nuevas formas de percepción y nuevas modalidades de relación social entre los individuos sujetos al servicio militar, y entre estos y el resto de la sociedad.

También podemos mencionar la acción de grupos religiosos católicos y protestantes (evangélicos o evangelistas) como factores significativos para el cambio de identidad en todo el país. En efecto, la identidad indígena, que se caracteriza entre otras por su articulación en torno al parentesco, la vecindad y las relaciones comunitarias, también se ha visto afectada por la penetración incontrolada del protestantismo

⁴⁸ Véase: R. Falla, 1978.

⁴⁹ J. Murga Armas, 2005.

fundamentalista de origen norteamericano y el surgimiento en los años ochenta de la Renovación Carismática Católica vinculada al Opus Dei.

Aunque los efectos de la acción de los grupos católicos y protestantes puedan analizarse detenidamente para comprobar que ellos han tenido un impacto importante en la identidad indígena tradicional, en esta ocasión sólo queremos subrayar que, con matices y en grados diversos según los contextos, las nuevas ideologías religiosas, las nuevas formas de organización y acción social, así como las nuevas modalidades de percepción de la divinidad que católicos y protestantes importaron en las comunidades, generaron procesos de transformación de la identidad que, si bien no borran el fondo de representaciones sociales común a los grupos de ascendencia maya, sí provocaron los ya normales procesos de recomposición a que los individuos y grupos originarios han estado expuestos a lo largo de la historia colonial y republicana.

Podríamos analizar además otro tipo de fenómenos económicos (expansión del mercado, neoliberalismo, globalización, consumismo, turismo), políticos (penetración de la ideología individual de la democracia), sociales (apertura y reencuentro de los distintos grupos sociales), culturales (televisión, internet) y demográficos (desplazamientos internos, migraciones internacionales), y mostrar que todos los individuos y grupos sociales guatemaltecos están expuestos desde hace algunas décadas a un proceso intenso de recomposición identitaria. Pero no es nuestro propósito analizar cada uno de los factores de cambio ni cada uno de los efectos que ellos han producido o están generando en las identidades. Sobre todo, queremos subrayar el hecho de que con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en 1996, y en especial con la signatura y puesta en práctica de los preceptos del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, un nuevo fenómeno identitario tiene lugar.

La resistencia histórica de los pueblos indígenas al sistema de opresión, explotación y discriminación y la participación directa o indirecta de individuos o grupos de origen maya en las luchas sociales de la segunda mitad del siglo XX, condujeron, a finales de los años ochenta, al surgimiento de una "identidad maya" que asume su pasado histórico y cultural, que articula pasado y presente y que además cohesiona a las diversas expresiones socioculturales de filiación maya en torno a una identidad común.

Así, la lucha contra las diversas formas de explotación y discriminación que, en el contexto de la guerra interna, lleva a individuos y grupos de origen maya a reivindicar una identidad maya común a todos, abre los espacios para que, en medio de las negociaciones por la paz, se reivindique igualmente la especificidad cultural de las identidades garífuna y xinca. Desde entonces, se reconoce oficialmente la existencia de ambos "grupos étnicos" en la nación guatemalteca, y se acuerda incluirlos como sujetos de derecho en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

De suerte que el grupo garífuna (afrocaribeño⁵⁰), cuya identidad fue considerada ladina por algún tiempo, asume su especificidad cultural y reivindica desde entonces los derechos que como "pueblo indígena" le corresponden en la nación guatemalteca. Un fenómeno parecido tiene lugar con los grupos xincas asentados en el oriente de

⁵⁰ Véase: N. Rey, 2005.

Guatemala desde mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles. En efecto, reclamando su especificidad cultural e identitaria, reivindicando su origen prehispánico, los individuos y grupos xincas a quienes los regímenes colonial y republicano identificaron con el término genérico indio, logran de igual forma que se les reconozca su calidad de pueblo indígena y se les incluya en el acuerdo respectivo. Desde entonces, al igual que el pueblo maya y el pueblo garífuna, el pueblo xinca demanda su inclusión en la nación guatemalteca invocando su derecho a la diferencia.

Ahora bien, el principio de “discriminación positiva” que fundamenta el reconocimiento de la identidad y derechos de los pueblos indígenas, plantea un problema a ciertos ladinos: sin reparar en el hecho de que el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas busca incluir mediante el reconocimiento político y la ejecución de políticas públicas a las poblaciones que por su pertenencia étnica han sido históricamente excluidas de la nación, algunos de ellos se sienten exceptuados de un proyecto que en su opinión debería tomar en cuenta a todos.

Ante esto, y quizás también como parte de un proceso de recomposición de las identidades guatemaltecas que viene operándose desde hace algunos años, un fenómeno identitario de doble dimensión emerge en el seno de la sociedad. Por un lado, y para compensar el vacío que desde su perspectiva tiene el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, ladinos de estratos medios que siguen de cerca el proceso iniciado con la firma de la paz, reivindican ahora la categoría de pueblo ladino. Por el otro, y es esta dimensión la que a nuestro juicio puede desembocar en un fenómeno identitario todavía no previsto, un número cada vez más importante de ladinos de las distintas clases sociales reivindican su mestizaje indígena.

Estamos, pues, en presencia de un fenómeno inédito. El término ladino que desde el siglo XIX englobó a mestizos, criollos, afrodescendientes, a muchos indígenas,⁵¹ y a otras personas cuyo origen e identidad era considerado “no indígena”, se abre inesperadamente provocando “la fuga” de un número cada vez mayor de identidades. Un problema se plantea: si pensamos en el hecho de que los garífunas han dejado de ser ladinos, y si pensamos también en que cada vez más ladinos reivindican su identidad mestiza, es válido preguntarse sobre el futuro de la identidad ladina que por décadas englobó a otras identidades.

⁵¹ Fue a finales del siglo XIX, recordemos, cuando los liberales liderados por Justo Rufino Barrios comenzaron a borrar por decreto todos los rastros de identidad indígena entre los guatemaltecos. Véase el Decreto Gubernativo Número 165, del 13 de octubre de 1876: “Considerando: que es conveniente poner en práctica medidas que tiendan á mejorar la condición de la clase indígena. Que varios aborígenes principales de San Pedro Sacatepéquez (departamento de San Marcos) han manifestado deseo de que se prevenga que aquella parcialidad use el traje como el acostumbrado por los ladinos; DECRETA: Artículo único. —Para los efectos legales, se declaran ladinos á los indígenas de ambos censos del mencionado pueblo de San Pedro Sacatepéquez, quienes usarán desde el año próximo entrante el traje que corresponde á la clase ladina”. Recopilación de las leyes, t. I, p. 453. Este decreto fue derogado por el Decreto Gubernativo Número 1719 de fecha 29 de agosto de 1935: “Considerando: Que han cesado los motivos que dieron origen a la emisión del decreto gubernativo Número 165, de fecha 13 de octubre de 1876, que declara ladinos a los indígenas de ambos sexos de San Pedro Sacatepéquez, del departamento de San Marcos, POR TANTO; DECRETA: Artículo 1º. Queda derogado el decreto gubernativo número 165, de fecha 13 de octubre de 1876.” R. P. Méndez, Recopilación de las leyes, t. LIV, p. 455.

Pero, ¿qué implicaciones tiene para las subjetividades guatemaltecas el pasaje de indio a maya, de indio a xinca, de ladino a mestizo, de ladino a garífuna y, en algunos casos, de ladino a maya? ¿Cómo puede plantearse la cuestión de la identidad nacional en una sociedad pluricultural?

5. Pluriculturalidad e identidad nacional.

En Guatemala, un país dividido desde la época colonial según criterios étnicos y culturales,⁵² donde el racismo creado y reproducido por el régimen sigue siendo un importante factor ideológico en la estructura de la diferenciación social, el término indio, que durante siglos se ha referido a los “perdedores de la conquista”, ha adquirido una connotación muy particular con el paso del tiempo: se asocia con los “siervos coloniales”, se refiere a los individuos que ocupan el lugar más bajo en la escala social, explica el “atraso nacional”, en suma, el término indio se ha asociado históricamente a todo lo que una gran parte de guatemaltecos considera negativo.

Pero esta forma de percibir y tratar a los indígenas se revierte sobre ellos. De hecho, la mayoría de los guatemaltecos, ya sean indígenas, criollos, mestizos, ladinos, europeos, africanos, asiáticos o de otro origen, tienen percepciones y conductas derivadas de la ideología colonial racista que marcan su visión de sí mismos, de los demás, de la sociedad, de la divinidad, del entorno natural y del mundo.

Sin embargo, un proceso de recomposición de esas representaciones está en marcha. El caso más sorprendente, aunque no el único, tiene que ver con el surgimiento de la identidad maya en los años noventa. Ciertamente, con la desaparición paulatina de la palabra indio y la utilización progresiva del término maya, se pone en evidencia un fenómeno de autovaloración individual y social cuyo efecto psicológico impacta positivamente en la autoestima personal. Verse a sí mismo como maya, asociarse histórica y culturalmente con la prodigiosa civilización de los primeros habitantes de estas tierras, sentirse heredero de este prodigio, articular el presente y el pasado, significa, entre otras cosas, transformar la percepción negativa del “ser indio” en una percepción positiva. Pero no se trata, claro está, de una transformación automática de la autoestima individual y social de las personas que hoy se identifican como mayas. De hecho, la percepción y valoración que los individuos y grupos sociales tienen de sí mismos depende también de la percepción y valoración que de ellos tengan los demás y, por supuesto, de su comportamiento.

Los demás guatemaltecos, decíamos, también son víctimas de la ideología y prácticas racistas conservadas por la sociedad. El hecho de percibir y tratar a las personas originarias como inferiores, el creerse superior a ellas, la prepotencia casi generalizada en un número importante de guatemaltecos de las diferentes clases sociales, hacen que muchos de estos sobrevaloren lo que realmente son, que creen ideas y pautas de comportamiento en términos de superioridad e inferioridad, y que la

⁵² Véase: S. Martínez Peláez, 1970.

percepción que tienen de sí mismos sea cierta sólo cuando ellos se piensan en relación con lo que consideran inferior.⁵³

Como resultado, la autoestima individual y social de muchos guatemaltecos casi siempre depende de la certeza de que hay personas inferiores a ellos. Esto, debido a la relación prepotente que a menudo establecen con los demás, crea una valoración positiva falsa de sí mismos, una baja autoestima que en muchos casos se traduce en pesimismo, inseguridad, frustración y subordinación.

Esto explica el sentimiento de inferioridad que muchos guatemaltecos de las diferentes clases sociales sienten cuando conocen a personas que representan lo más alto de la escala de sus valores. O lo que es lo mismo, la actitud prepotente que en términos defensivos conjetura que los criollos, ladinos, mestizos y otros guatemaltecos no se sienten inferiores. La descalificación generalizada del otro, la negación de sus valores, la desvalorización de lo nacional y la resultante sobrevaloración de lo extranjero, son algunas formas en que se expresan los efectos perversos de la alienación racista.

Pero advirtamos que algunos guatemaltecos que antes se identificaban como ladinos viven actualmente un fenómeno de recomposición identitaria. De hecho, el reconocimiento de un número no despreciable de ladinos de su ascendencia indígena está generando un proceso similar al que también vive un número cada vez más importante de indígenas que se identifican como mayas. Esto nos lleva a formular la siguiente hipótesis: el hecho de que algunos ladinos asuman hoy sus lazos étnicos y culturales con los grupos originarios, y que esos ladinos prefieran identificarse actualmente como mestizos, deja entrever lo que podría ser el comienzo del fin de la discriminación y el inicio de un proceso de debilitamiento de la hegemonía de la identidad ladina.

Así, el pasaje de ladino a mestizo también se traduce en un fenómeno de valoración personal y social. Ciertamente, si el ladino deja de serlo por elección, y si el mestizo ve en los mayas a sus hermanos, se puede inferir que la revalorización de lo maya en el contexto actual también incidirá positivamente en las representaciones de los guatemaltecos que ya no niegan su ascendencia indígena. Sentirse parte de una historia prodigiosa, enorgullecerse de sus lazos étnicos y culturales con los grupos originarios, compartir el orgullo de haber nacido en la región maya del Quiché,⁵⁴ son sentimientos y actitudes que sin duda disiparán los traumas producidos por la alienación racista y que indudablemente elevarán la autoestima personal y social de los guatemaltecos que hoy prefieren identificarse como mestizos.

Un hecho similar está ocurriendo con el grupo xinca. Nombrados indios desde la colonia, los xincas, al igual que los mayas, fueron impelidos a subsumir su identidad

⁵³ ORPA, op. cit.

⁵⁴ Recordemos, Quiché es la castellanización de la palabra K'iche': K'i: "muchos"; Che': "árboles". K'iche': "muchos árboles"; "bosque"; "tierra de muchos árboles"; "territorio de muchos bosques": nombre del territorio del altiplano maya conquistado por los españoles a partir de 1524 y que posteriormente, bajo la influencia de los traductores tlascaltecas y cholutecas que los acompañaron, llamarían Cuauhtémallan: palabra de origen náhuatl utilizada en la época colonial que significa "territorio de bosques" o "país de muchos bosques". El nombre Guatemala, derivado de Cuauhtémallan, proviene de la nahuatlización y castellanización de la toponimia K'iche'.

étnica y cultural. Ser xinca, ser quiché, ser mam, ser kanjobal, ser chortí, ser itzá, era sólo una especie de apellido étnico del conjunto indio de la sociedad guatemalteca. Sin embargo, la recomposición identitaria que se vive actualmente entre los indígenas maya impacta directamente sobre la definición individual y social de los indígenas xinca. Como los mayas, los xincas rechazan el apelativo indio y exigen que se reconozca su particularidad étnica y cultural: un pueblo originario, con historia y cultura propias, asentado mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles en el sureste de la zona costera del Pacífico de Guatemala.

Un fenómeno parecido ocurre en el grupo garífuna descendiente de los “Caribes negros” y “negros franceses” que llegaron a Guatemala en 1802 procedentes de Trujillo, Honduras, después de un largo viaje desde San Vicente y Santo Domingo:⁵⁵ al igual que los mayas y los xincas, los garífunas reivindican el reconocimiento de su identidad étnica y cultural y su inclusión en la nación. Así, en el contexto de la negociación del fin de la guerra interna, se les otorga el estatus de pueblo indígena y se les reconoce como tal en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

Se trata, lo vemos, de un proceso de recomposición de las identidades que está cambiando la concepción misma de la nación. Si antes se pensaba que Guatemala era una sociedad compuesta por indios y ladinos, y si en el pasado se llegó a considerar al grupo ladino como un grupo compacto y homogéneo, la fragmentación de la dicotomía ladino-indígena y la consecuente explicitación de las diferencias étnicas y culturales, hacen que en este grupo se reivindiquen igualmente otras identidades.

La recomposición de la identidad ladina es tanto más sorprendente cuanto que en el presente es posible encontrar ladinos que se identifican como mayas. ¿No es esta una primera señal de lo que podría ser en el futuro un proceso de fragmentación de la identidad ladina? El término ladino, recordémoslo, designó inicialmente a los indios que hablaban castellano, luego a los mestizos, mulatos, negros, criollos de clases bajas, afrodescendientes en general, a descendientes de europeos, asiáticos y otros, incluso a indígenas que el Estado decretó ladinos (como el caso de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, en 1876) y a un número considerable de familias indígenas que, a causa del racismo, debieron ocultarse en la identidad ladina. Si estas personas deciden seguir los pasos de aquellos que ahora se identifican como mayas, y si se deshacen del estereotipo ladino, el futuro de la identidad ladina es incierto. Desconocemos, a decir verdad, la dimensión social de este fenómeno. Lo que sí podemos afirmar, y es a este punto a donde queríamos llegar, es que la realidad cambiante de las identidades étnicas y culturales guatemaltecas confirma lo que planteamos al inicio de esta investigación: la identidad es representación, estrategia e historia, y también es un asunto de elección.

Como fuere, la dicotomía ladino-indígena que durante décadas fijó de manera incisiva la definición individual y social de los guatemaltecos, dejó su lugar a un modelo de sociedad pluricultural compuesta por tres “pueblos indígenas” y un pueblo “no indígena”, llamado indistintamente ladino o mestizo. ¿Cómo abordar entonces la cuestión de las identidades en Guatemala?

⁵⁵ N. Rey, op. cit.

¿Identidades opuestas y diferentes o identidades imbricadas y con lazos étnicos, sociales y culturales?

Decíamos que el cambio de enfoque sobre la composición de la nación guatemalteca, después de varias décadas de dominio de la dicotomía ladino-indígena, desembocó en el de la diversidad étnica y cultural. Ya no se trata, pues, de una sociedad dual conformada por dos grupos opuestos y diferentes. Se trata, tras la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, de una sociedad pluricultural formada por cuatro pueblos.

Así, para definir la identidad, un sector de especialistas de la etnicidad privilegia el análisis de “las diferencias” y plantea la existencia de identidades plurales incluso en la sociedad maya. Se dice, por ejemplo, que esta está conformada por veintiuna etnias, porque cada una de ellas habla idiomas diferentes, usa vestimentas distintas, celebra festividades diferentes, y porque su concepción de la historia y su apego al territorio son más locales que nacionales.

Esta perspectiva es igualmente superficial en el análisis de las relaciones entre los grupos maya, garífuna, xinca, ladino, mestizo, criollo y otros grupos que coexisten en la sociedad: se afirma, a priori, que no existe —y posiblemente nunca ha existido— ningún lazo entre ellos, y se certifica fuertemente que son grupos étnicos diferentes. De este modo, se amplía el abanico de la diversidad étnica y cultural y se refuerza el axioma de la pluralidad de las identidades.

Un enfoque distinto de la etnicidad privilegia el análisis de las imbricaciones de las oposiciones y la causalidad de las mismas. Así, el estudio de la estructura económica y social guatemalteca muestra que, si bien los grupos sociales están superpuestos, diversas modalidades de relaciones entre ellos ponen en entredicho la visión purista del enfoque que ve en los pueblos o grupos étnicos a conjuntos culturales aislados.

No se trata, por ende, de demarcar estancos étnicos o culturales en constante oposición. Se trata, más bien, de explicar las razones históricas e ideológicas —las lógicas de funcionamiento de la estructura económica y social, la creencia en la superioridad de un grupo o individuo sobre otro, los prejuicios racistas en general— que han condicionado y condicionan todavía la permanencia de ese tipo de estructura. Así, y sin negar las diferencias culturales que desde esta perspectiva no deberían ser obstáculo para el establecimiento de relaciones sociales sanas entre individuos y grupos sociales, se plantea la existencia de lazos étnicos, sociales y culturales entre gran parte de guatemaltecos.

Pero, ¿qué dicen los Acuerdos de Paz al respecto?

6. Los Acuerdos de Paz.

El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas plantea cuatro cuestiones fundamentales: 1) Identidad de los Pueblos Indígenas; 2) Lucha contra la discriminación; 3) Derechos culturales y; 4) Derechos civiles, políticos, sociales y

económicos. De hecho, su desarrollo da forma al cuerpo doctrinario que desde el 31 de marzo de 1995 orienta las discusiones sobre la cuestión étnica en Guatemala. He aquí algunas de las ideas esenciales del acuerdo:

– Reconoce la existencia de tres pueblos indígenas: maya, garífuna y xinca, ampliando así el alcance semántico de la noción de “pueblos indígenas”;

– Afirma la coexistencia de las “expresiones socioculturales del pueblo maya”,⁵⁶ sin que ello signifique la existencia de varias “etnias mayas”. Más bien, insiste en el uso de la noción de pueblo maya y afirma que la presencia de estas expresiones socioculturales no ha alterado la cohesión de su identidad;

– Proclama la necesidad de reconocer en todos sus aspectos la identidad y derechos de los pueblos indígenas;

– Señala que ha habido explotación, opresión y discriminación hacia los pueblos indígenas por razones de origen, cultura y lengua, y que, como “muchos otros sectores de la colectividad nacional, padecen de tratos y condiciones desiguales e injustas por su condición económica y social”;

– Reconoce y respeta la identidad y derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos maya, garífuna y xinca, basándose en el principio de la unidad nacional y la indivisibilidad del territorio del Estado guatemalteco;

– Establece que la nación guatemalteca tiene un carácter plurietnario, pluricultural y multilingüe;

– Asigna un papel fundamental al Estado guatemalteco en la realización de los objetivos del acuerdo;

– Se refiere al reconocimiento por la comunidad internacional de las aspiraciones de los pueblos indígenas para lograr el control de sus propias instituciones y formas de vida como pueblos.

Conceptualmente, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se basa en dos nociones fundamentales: una general (pueblos indígenas) y otra específica (pueblos maya, garífuna y xinca). Por otra parte, aunque el acuerdo no se refiere a la existencia de “grupos étnicos”, cuando caracteriza a la nación guatemalteca afirma que es “pluriétnica, pluricultural y multilingüe”. Esto plantea un problema conceptual que puede afectar al pueblo maya: el hecho de que el acuerdo se refiera al pueblo maya y defina a la nación guatemalteca como pluriétnica, puede dar lugar a confusiones que, en la práctica, tengan contenido y efectos políticos. Sin embargo, el acuerdo establece claramente que el “pueblo maya está configurado por diversas expresiones socioculturales de raíz común”, y no por veintiuna etnias indígenas diferentes, como argumentan quienes defienden las teorías radicales de la etnicidad.

El problema, dijimos, no es sólo teórico. Políticamente, hablar de la existencia de veintiuna etnias es reconocer que son minorías nacionales. Por ejemplo: no es lo mismo hablar de un pueblo de nueve millones de habitantes en una nación de quince millones que atribuir a cada etnia el porcentaje de población que le corresponde en el total nacional. Al centrarse en lo que es común a las diversas expresiones socioculturales

⁵⁶ Achí, Akateco, Awakateco, Chortí, Chuj, Itzá, Ixil, Jakalteco, Kanjobal, Kaqchikel, Kiché, Mam, Mopán, Poqomam, Pocomchí, Q’eqchí, Sakapulteco, Sikapakense, Tékiteco, Tz’utujil y Uspanteco.

indígenas (ascendencia maya directa, lenguas de raíz común, cosmovisión, cultura y autoidentificación) y no en las diferencias, la noción de pueblo maya confirma la unidad política que, en la práctica, certifica que las diversas expresiones socioculturales indígenas de origen maya no constituyan minorías nacionales.

En todo caso, la pluriétnicidad evocada en el acuerdo puede referirse a la existencia de los grupos maya, garífuna, xinca y quizás a los grupos criollo y ladino, a los que algunos intelectuales nacionales y extranjeros califican de étnicos.

Veamos algunas ideas relacionadas con los compromisos estratégicos del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

Desarrollo constitucional del concepto de nación

La nación guatemalteca debe integrar a la totalidad de memorias sociales⁵⁷ construidas a lo largo de la historia por el conjunto de grupos sociales que coexisten en el territorio nacional, lo cual implica que éstas deben reconocerse como componentes de la nación guatemalteca.⁵⁸ Así, se plantea que la Constitución de la República tiene que incorporar esas realidades para que sean componentes centrales de la conciencia nacional. Esto significa que el Estado queda comprometido a elaborar políticas públicas en esa dirección, transformando paulatinamente la caracterización actual de sus distintos organismos.

Lucha contra la discriminación

Se parte de una constatación: las lógicas y mecanismos de segregación, exclusión y descalificación del otro o de los otros produjeron una nación configurada por antagonismos sociales que a menudo toman formas de racismo (étnico, social y cultural) y modalidades de prejuicio descalificador del otro, lo cual se evidencia en las formas de dominación existentes que han forjado una sociedad dual en la que la autopercepción del grupo dominante descalifica de manera radical al grupo dominado que ha estado históricamente a su servicio.

De esto se deduce que el Estado debe asumir la responsabilidad de hacer que los individuos que conforman los grupos sociales discriminados sean efectivamente ciudadanos, o sea, hombres libres portadores de derechos económicos, sociales, políticos y culturales. En ese sentido, la idea central del acuerdo es que la construcción de una nación pluricultural requiere de la coexistencia en un mismo territorio de grupos sociales cuya autoestima y autovaloración individual y social estén en función directa de la valoración del otro y de los otros grupos sociales.

⁵⁷ Desde esta perspectiva se incluye 1) la memoria que un individuo tiene de su familia; 2) la memoria colectiva religiosa; 3) la memoria colectiva de clase. El desarrollo de este enfoque se debe a Maurice Halbwachs quien en su obra "Les cadres sociaux de la mémoire", publicada en 1925, inventa la expresión que se convertirá en la célebre "memoria colectiva". Aquí se propone demostrar que lo social está inscrito en la memoria individual de la misma manera que la memoria está grabada en el corazón mismo de la sociedad.

⁵⁸ Un análisis más detallado en: J. García Ruiz, 1997.

Incorporación de los grupos sociales a la totalidad de las instancias de la sociedad y del Estado

Este planteamiento descansa en la idea de que deben existir espacios de participación e intervención y que es al Estado a quien le corresponde abrir esos espacios en la sociedad y en las instituciones que lo conforman. La sociedad civil, por su parte, debe desarrollar sus propias formas de acción y sus propias estrategias para incidir en la configuración del Estado democrático mediante el ejercicio del poder que le corresponde. Así, el acuerdo insiste en la necesidad de transferir roles que históricamente ha controlado (en nombre del centralismo y de cierta concepción del poder) a espacios intermedios para asegurar la armonía necesaria entre necesidades, población y políticas públicas. En ese sentido, la descentralización de la administración pública, de la salud, del sistema educativo, de la cultura, de la planificación, entre otras, conllevan transformaciones en la estructura del Estado y en las formas de organización de la sociedad.

Derechos culturales

Es justo en este aspecto donde las políticas que plantea el acuerdo comprometen al Estado a una tarea muy puntual: aunque lo propuesto por el acuerdo no atañe al reconocimiento de “Derechos Específicos”, se explicita la necesidad de que los derechos humanos que le corresponden a los ciudadanos sean desarrollados y aplicados en función de las especificidades culturales, históricas, territoriales, etc.; lo cual equivale a decir que el Estado tiene que asegurar a todos los ciudadanos la totalidad de derechos que les corresponden en función de su realidad cultural y sus necesidades.

Derechos relativos a la tierra

Por la importancia de la tierra para los pueblos originarios, el acuerdo establece como punto central de su propuesta aspectos relacionados con las tierras de las comunidades indígenas (regularización, tenencia y uso y administración de los recursos naturales, restitución de tierras y compensación de derechos, adquisición de tierras y protección jurídica). Es en ese sentido que el acuerdo orienta su política hacia la seguridad jurídica de la tierra.

¿Es posible pensar en la existencia de una identidad nacional en Guatemala? ¿Por qué una identidad nacional en una nación pluricultural?

7. Identidad nacional: ¿para qué?

Si estamos de acuerdo en que Guatemala es una sociedad pluricultural, y si también estamos de acuerdo en que todos los individuos y grupos sociales, dependiendo de su identidad étnica o cultural, poseen diferentes maneras de percepción

de sí mismas y de los demás, modalidades diferentes de concebir la sociedad, formas distintas de percibir la divinidad, modalidades diferentes de percibir el entorno natural y formas distintas de concebir el mundo, entonces podemos ponernos de acuerdo en una cuestión fundamental: en una sociedad en la que existen varias identidades étnicas o culturales, no puede haber una única forma de concebir la identidad nacional.

En efecto, la construcción de una identidad nacional que represente a cada uno de sus componentes implica identificar lo que es común a todos, no obstante los rasgos culturales específicos de cada persona o grupo étnico. Nos referimos, particularmente, al conjunto de procesos históricos que de una u otra forma han influido en la configuración de la identidad de cada individuo y grupo social de Guatemala. Esta observación permite afirmar que es la historia de Guatemala, su pasado maya, colonial y republicano, la que debe fundar la identidad nacional.

Pero no se trata de construir una identidad nacional basándose en el repartimiento y la encomienda, tampoco en otros hechos lamentables de la historia nacional. Se debe conocer toda la historia, por supuesto, pero se deben privilegiar los símbolos y valores positivos que eleven la autoestima individual, social y nacional. Enaltezcamos, pues, a los mayas antes que a los griegos, al Gran Señor Kiq'ab' en vez de sus hijos, a Fray Bartolomé de las Casas y no a Pedro de Alvarado, a José Simeón Cañas en lugar de José Cecilio del Valle, a Jacobo Árbenz y no a Justo Rufino Barrios, la cultura nacional en vez de la de Miami, a nuestro pueblo antes que al extranjero.

Por otra parte, la estructura económica del régimen colonial y republicano ha sido un factor determinante en los procesos de recomposición de las identidades guatemaltecas: ha (re)modelado las percepciones individuales y sociales, (re)definido las modalidades de relación entre los grupos e individuos, (re)configurado las creencias y prácticas religiosas, y determinado las estrategias de los individuos y grupos sociales en sus relaciones con los demás.

Se trata, pues, de transformar todas las relaciones perniciosas que superponen a los diferentes grupos de la sociedad guatemalteca, es decir, de cambiar el tipo de relaciones injustas y nocivas que han determinado la función de cada grupo e individuo en la sociedad durante casi cinco siglos. Por lo tanto, se debe poner fin a las oposiciones y a la superposición de identidades para construir la identidad nacional.

Por supuesto, este enfoque no tiene nada que ver con la idea de identidad nacional que promueven los grupos dominantes. En efecto, la identidad nacional guatemalteca que defienden es, a nuestro juicio, una "no-identidad nacional". Es decir, una identidad sin historia, sin referentes y sin imaginario nacional común, porque no representa a los distintos grupos que componen la sociedad y no responde a sus aspiraciones.

De hecho, el concepto de identidad nacional que patrocinan las clases dominantes a través del Estado y su aparato ideológico y publicitario es un reagrupamiento de diversos elementos que reducen la historia nacional a una especie de Xetulu⁵⁹: la bandera liberal, el himno liberal, el escudo liberal, el quetzal, la ceiba, Tecún Umán, Gallo nuestra cerveza, Pollo campero, Azúcar de Guatemala, Somos Chapines,

⁵⁹ J. Murga Armas, 2008.

Guateámala, Guatevisión, Televisión Nacional, Soy Chapín Cálida, son algunos de los componentes de la no-identidad nacional guatemalteca. La identidad nacional guatemalteca es tanto más confusa cuanto que el término “chapín”, que durante la colonia designó a cierto tipo de calzado usado por los criollos que vivían en Santiago de Guatemala, es ahora fuertemente promovido por la burguesía criolla y ladina como el “ser guatemalteco” y, en gran medida, se ha convertido en el gentilicio de Guatemala.

Esto tiene varios efectos a nivel individual, social y nacional. Por ejemplo: cuando se toman decisiones económicas importantes que podrían hacer avanzar al país o colapsarlo, los intereses individuales, familiares o comerciales siempre se imponen a expensas de los intereses nacionales. La venta irrisoria del patrimonio del Estado, la aceptación oficiosa del Plan Puebla Panamá, la firma obediente del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, la explotación brutal de los recursos naturales, la atrocidad de las plantaciones de caña de azúcar y palma africana, así como el desalojo de comunidades y la destrucción cruel del entorno natural causados por la construcción de grandes obras de infraestructura,⁶⁰ son los ejemplos más recientes de los efectos perniciosos de esta no-identidad nacional.

Finalicemos diciendo que la importancia de crear una identidad nacional que represente al conjunto de identidades étnicas y culturales reside en el hecho de que sólo sintiéndose parte de un proyecto de nación común a todos, los guatemaltecos podrán unir esfuerzos, concebir estrategias y relacionarse con los demás países del mundo con objetivos claros que favorezcan al conjunto de la nación.

Si es posible, es el Estado, a través de sus instituciones (Ministerio de Educación, Radio, Televisión, etc.), el que debe trabajar para construir una identidad nacional que represente y enlace a todos sus elementos. Esto plantea la necesidad de desarrollar un arduo proceso de enseñanza y aprendizaje y de valorización de la historia nacional; maya, colonial y republicana.

Sólo así, y sólo anteponiendo el interés nacional al individuo, la familia o la empresa, los mayas, mestizos, ladinos, criollos, garífunas, xincas u otros, que enaltecerán su nacionalidad, se conocerán verdaderamente, se entenderán y se reunirán, y derribarán las barreras que les impone el régimen de dominación, explotación y discriminación. Esto obviamente significa que para construir la identidad nacional se debe transformar la estructura económica injusta que condiciona las percepciones individuales y colectivas, los comportamientos y las formas de relaciones sociales entre las personas y grupos que coexisten en el territorio nacional.

Conclusión.

La importancia de la identidad nacional no está clara para muchos guatemaltecos. El régimen colonial los dividió en indios y ladinos, y los eruditos que han estudiado la realidad social guatemalteca para apoyar al Estado en sus políticas de “asimilación” e “integración”, sólo reforzaron las oposiciones de las imbricaciones de los grupos

⁶⁰ J. Murga Armas, 2018.

presentes en la sociedad. Es el caso de la famosa teoría de la “ladinización” desarrollada por los culturalistas estadounidenses y guatemaltecos en los años sesenta, y es el caso actual de la teoría del “multiculturalismo” que desde las negociaciones de paz enfatiza el estudio de “las diferencias culturales” y conduce a la “eticización” de la nación.

En este contexto surge otro enfoque que propone analizar las superposiciones de las oposiciones y su causalidad, y que, en lugar de exaltar las diferencias culturales, plantea la existencia de lazos étnicos, sociales y culturales entre los grupos que componen la sociedad. Esto conduce a una propuesta contundente. Si la nación guatemalteca debe ser pluricultural, la construcción de esa nación debe basarse en la historia maya: se trata de construir una nación que, partiendo de sus raíces mayas, tome en cuenta a las distintas ramas que han florecido en el curso de su historia. Más que exaltar las diferencias, y en lugar de separar y oponer a los grupos que coexisten en el territorio nacional, la nación pluricultural debe apuntar hacia la dignificación de los lazos étnicos, sociales y culturales que existen entre la mayor parte de guatemaltecos.

Estamos, pues, ante una disyuntiva: o se construye una nación multicultural sin perspectiva histórica, compuesta por pueblos o grupos étnicos yuxtapuestos, en la que el llamado a relacionarlos es el concepto de interculturalidad, o bien se construye una nación pluricultural asida a un mismo tronco y a la misma raíz: una nación donde los individuos y grupos sociales, aunque existan diferencias culturales, vivan una nueva era de la historia maya.

¿Se trata acaso de la nación Quiché?

Epílogo.

Después del traslado de los Mameanos⁶¹-Quicheanos⁶² al sur de la región kanjobalana⁶³ hace aproximadamente 3400 años, sus integrantes, del mismo modo como lo hicieron otros grupos en otras regiones del área maya (Cholanos,⁶⁴ Yucatecanos,⁶⁵ Huastecanos⁶⁶), ocuparon espacios, crearon lugares, fundaron ciudades y organizaron territorios. Así nació y se desarrolló lo que el mundo contemporáneo conoce como civilización maya.

Así, los habitantes del altiplano guatemalteco ocuparon la región del área maya conocida como K'iche': “muchos árboles”; “bosque”; “tierra de muchos árboles”; “territorio de bosques”. K'iche' no es sólo el autoglotónimo del grupo que vivió —y vive todavía— en la zona donde se ubicaba Q'umarkaj, la antigua capital del reino del Quiché arrasada por los españoles en 1524. K'iche', es también el nombre de la región

⁶¹ Rama lingüística Mameana: Mam, Téctiteco, Ixil, Aguacateco.

⁶² Rama lingüística Quicheana: Uspanteco, Caqchiquel, Tzutujil, Quiché, Achí, Sacapulteco, Sipacapense, Pocomchí, Pocomam, Keqchí.

⁶³ Rama lingüística Kanjobalana: Chuj, Tojolabal, Kanjobal, Acateco, Poptí (Jcalteco).

⁶⁴ Rama lingüística Cholana: Chontal, Chol, Chortí, Choltí, Tzeltal, Tzotzil.

⁶⁵ Rama lingüística Yucatecana: Yucateco (Maya), Lacandón, Itzá, Mopán.

⁶⁶ Rama lingüística Huastecana: Huasteca, Chicomuselteca.

maya conocida como la “Tierra de muchos árboles” que se extendía antiguamente más allá de lo que ahora se conoce como región del Quiché.

Si estamos de acuerdo en que el nombre Guatemala proviene de la palabra náhuatl Cuauhtémallan, y si también estamos de acuerdo en que esta expresión es la traducción literal de la toponimia K’iche’, entonces podemos comenzar a entender por qué el nombre de Guatemala debería ser K’iche’.

Bibliografía

ADAMS, Richard E. W. (compilador) (1994).

Los orígenes de la civilización maya. Fondo de Cultura Económica, México.

ADAMS, Richard y BASTOS, Santiago. (2003).

Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000. Antigua Guatemala, CIRMA.

BAUDEZ, Claude (1984)

L’Univers des formes. Paris, Gallimard.

BAUDEZ, Claude y PICASSO, Sydney (1987)

Les cités perdues des Mayas. Paris, Gallimard.

BOURDIEU, Pierre (1980)

“L’identité et la representation. Eléments pour une réflexion critique de l’idée de région”. In: Actes de la Recherche en Sciences Sociales, N° 35: 63-72, Paris.

CAMPBELL, Lyle (1997)

American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America, Oxford Studies in Anthropological Linguistics, núm. 4. Oxford University Press. New York.

CARMACK, Robert M. (s/f.)

The Quiché Mayas of Utatlán. Norman, University of Oklahoma Press.

CASAÚS ARZÚ, Marta Elena (19929)

Linaje y racismo. FLACSO. San José, Costa Rica.

DURKHEIM, Emile (1898)

Représentations individuelles et representations collectives. In: Revue de métaphysique et de morale, VI, 273-302, Paris.

Ejército Guerrillero de los Pobres (EPG). (1983)

Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. En Nueva Antropología, Vol. V, N° 20, México.

FALLA, Ricardo (1978)

Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970). Colección Realidad Nuestra, Vol. 7. Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.

FERNÁNDEZ DE MIRANDA, María Teresa (1968)

"Inventory of Classificatory Materials". En: Normann A. McQuown (Volume ed.), Handbook of Middle American Indians, Vol. 5: Linguistics, R. Wauchope (editor general), Austin, University of Texas Press.

FOX, John W. (1987)

Maya Postclassic State Formation: Segmentary Lineage Migration in Advancing Frontiers. Cambridge University Press.

GARCÍA RUIZ, Jesús. (1992)

Historias de nuestra historia. La construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala. Ediciones IRIPAZ, Guatemala.

(1997) Hacia una nación pluricultural en Guatemala: responsabilidad histórica y viabilidad política. Editorial CEDIM, Guatemala.

GODELIER, Maurice (1984)

L'idéal et le matériel. Fayard, Paris.

GUZMÁN BÖCKLER, Carlos y JEAN-LOUP, Herbert (1970)

Guatemala: una interpretación histórico-social. Ed. Siglo XXI, México.

HOUSTON, Stephen D.; John, ROBERTSON y David, STUART (2000)

The Language of Classic Maya Inscriptions. Correnten Anthropology, Vol. 41, núm. 3, June, United States of America.

JODELET, Denise (1984)

Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie, in Serge Moscovici (sous la direction de). Psychologie sociale, págs. 357-378, PUF, Paris.

KAUFMAN, Terrence (1976)

"Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America". In: World Archaeology, Vol. 8, No. 1, Archaeology and Linguistics (June), pp. 101-118.

LEVI-STRAUSS, Claude. (1977)
L'identité. Grasset, Paris

LE BOT, Yvon (1995)
La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992). Fondo de Cultura Económica, México.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo (1970)
La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Editorial Universitaria, Guatemala.

(1973) ¿Qué es el indio? Revista Alero, núm. 1, julio-agosto. Tercera Época , USAC, Guatemala.

(1975) Racismo y análisis histórico en la definición del indio guatemalteco. IIES, Guatemala.

MÉNDEZ, Rosendo P. (1938)
Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1935-1936, tomo LIV, Guatemala.

MORLEY, Sylvanus G. (1994)
La civilización maya. Fondo de Cultura Económica, México.

MURGA ARMAS, Jorge (1999)
Sociétés Mayas, changement social et processus de recomposition des systemes de représentations (Santiago Atitlan, Guatemala). Thèse pour obtenir le grade de docteur en Anthropologie et Sociologie du Politique, Université Paris VIII.

(2005) Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria (Santiago Atitlán, Guatemala), IIES, Guatemala.

(2006) «No lugares» e identidad en Guatemala. Lo que está en juego en Xetulul". Revista Economía, núm. 168, abril-junio, IIES, Guatemala.

(2007) "Debate sobre el racismo en Guatemala: 1970-1973". Revista Economía, núm. 173, julio-septiembre, IIES, Guatemala.

(2007) "La tierra y los hombres en la sociedad agraria colonial de Severo Martínez Peláez". Revista Economía, núm. 174, octubre-diciembre, IIES, Guatemala.

(2008) "Recomposición de la clase dominante en Guatemala 1808-1944. Cambios y continuidades en la estructura agraria de origen colonial". Revista Economía, núm. 178, octubre-diciembre, IIES, Guatemala.

(2008) "Identidad nacional ¿para qué?", Periódico Universidad de San Carlos de Guatemala, núm. 187, 31 de octubre, USAC, Guatemala.

(2008) "No lugares" e identidad en Guatemala. Lo que está en juego en Xetulul. Editoritorial Universitaria, Guatemala.

(2009) "Alcances y límites de la Revolución de Octubre en la cuestión agraria e indígena". Revista Economía, núm. 180, abril-junio, IIES, Guatemala.

(2017) "¿Qué identidad para Guatemala? Estructuras económicas e identidades guatemaltecas (Primera Parte)". Revista Economía, núm. 214, octubre-diciembre, IIES, Guatemala.

(2018) "¿Qué identidad para Guatemala? Estructuras económicas e identidades guatemaltecas (Segunda Parte)". Revista Economía, núm. 217, julio-septiembre, IIES, Guatemala.

(2018) "El capital transnacional contra Guatemala", Editoritorial Universitaria, Guatemala.

(2019) "¿Qué identidad para Guatemala? Estructuras económicas e identidades guatemaltecas (Tercera Parte)". Revista Economía, núm. 220, abril-junio, IIES, Guatemala.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA), (1982)

La historia de ORPA y otros temas, Gaspar Ilom, Comandante en Jefe de ORPA, Entrevista concedida a Martha Harnecker, Guatemala.

(1980) La verdadera magnitud del racismo (Racismo II), diciembre.

(1989) Racismo I, mayo.

RAMÍREZ DE LEÓN, Ricardo (Orlando Fernández). (1968)

"Situación del movimiento revolucionario guatemalteco y sus perspectivas". En: "Pensamiento Crítico", diciembre, La Habana.

Recopilación de las leyes emitidas por el gobierno democrático de la República de Guatemala, desde el 3 de junio de 1871, hasta el 30 de junio de 1881, tomo I, Tipografía de "El Progreso", 1881, Guatemala.

REY, Nicolas. 2005

Quand la révolution, aux Amériques, était nègre... Caraïbes noirs, negros franceses e autres « oubliés » de l'Histoire. Éditions Karthala, Paris.

TARACENA ARRIOLA, Arturo et al. (2002)

Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944, CIRMA, Guatemala.

(2004) Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985, vol. II, CIRMA, Guatemala.

THOMPSON, J. Eric S. (1995)

Grandeza y decadencia de los mayas. Fondo de Cultura Económica, México.

WIRTH, Louis. (1964)

On cities and social life. University of Chicago Press.

Guatemala, septiembre de 2019

© RUNA YACHACHIY
Revista digital, Berlín, 2019
ISSN 2510-1242
www.alberdi.de