

UNIVERSIDADES Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS IDENTIFICANDO LAS TENSIONES Y CONSTRUYENDO LA PLURALIDAD

Morna Macleod¹

Introducción

En esta ponencia quisiera explorar algunas de las tensiones y los retos que surgen en el estudio desde la academia de los movimientos indígenas, así como plantear unas pistas para la creación de rutas conceptuales-metodológicas más horizontales entre las y los investigadores y el objeto o el **suje**to de nuestros estudios sobre movimientos indígenas. Busco reflexionar de manera más general sobre la academia y los movimientos indígenas, aunque anclo mi análisis en la realidad guatemalteca y en la tesis de doctorado que acabo de terminar: «Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala». Luego de enumerar a pinceladas algunos factores del contexto guatemalteco pues cada contexto marca de forma específica y diferenciada a los movimientos indígenas- abordo tres temas de análisis: a) las relaciones de poder que permean el trabajo académico y los esfuerzos para su democratización; b) las epistemologías indígenas y el conocimiento racional científico; y c) la diversidad interna de los movimientos indígenas. Termino con unas reflexiones más generales sobre el rol de las universidades en relación a los pueblos y movimientos indígenas en aras de la construcción de la justicia social y la pluralidad.

¹ Norteamericana de nacimiento, nacionalizada mexicana. Licenciada en Letras Inglesas y Pedagogía en la Universidad de York, Inglaterra. Su maestría y doctorado son en Estudios Latinoamericanos, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su Tesis de doctorado: Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala, recibió «Mención Honorífica» y recomendación para publicación. La tesis de maestría: Un estudio comparativo de la represión en Chile y Guatemala, también recibió el reconocimiento de «Mención Honorífica» y el Premio Gabino Barrera. Es investigadora y consultora independiente vinculada a la Universidad Nacional Autónoma de México. Vivió en Guatemala de 1995-2001 fue representante de Oxfam Australia; y participó en el diseño e impulso del Programa de Cooperación para Mesoamérica con Pueblos Indígenas. Ha mantenido una relación con el Instituto de Estudios Interétnicos IDEI de la Universidad de San Carlos de Guatemala, a través de diversas publicaciones y por su intervención como conferencista.

Elementos del contexto guatemalteco

Guatemala se caracteriza por una extrema desigualdad en su distribución de las riquezas e ingresos, que afecta desmedidamente a los indígenas² (Stanley & Holiday 2002: 39), quienes aunque hayan sido tratados como una mayoría minorizada en el país- mantienen y recrean su cultura: esto es evidente al comparar la realidad de Guatemala con otros países latinoamericanos. A diferencia del vecino país de México, en donde ha habido una política estatal de mestizaje (con sus propios impactos y procesos de integración y apropiación de lo indígena), en Guatemala ha imperado más la segregación de facto (Taracena 2002), un racismo estructural y un etnocentrismo que ha tendido a equiparar lo ladino con lo guatemalteco. La combinación de la exclusión, el racismo y el machismo resulta en que pocos mayas, pocas mujeres y muy pocas mujeres mayas acceden a puestos de poder y de toma de decisiones, tanto dentro del Estado y los gobiernos locales como en los partidos políticos, e incluso, aunque ha habido avances, en organizaciones sociales mixtas y en otras instancias de la sociedad civil, ¿cuántas organizaciones mixtas (de mujeres y hombres ladinos y mayas) están encabezadas por un hombre o una mujer maya?, ¿cuántas organizaciones de hombres y mujeres mayas están encabezadas por mujeres?

Aunque los Acuerdos de Paz abordan en parte estas desigualdades e inequidades, la tibia implementación de los mismos no ha resultado en cambios sustanciales. El modelo neoliberal multicultural (presionado en Guatemala por la firma de los Acuerdos de Paz), si bien ha significado algunos avances en ciertas demandas del movimiento maya, sobre todo en relación a la oficialización de los idiomas indígenas, la educación bilingüe e intercultural, y la creación de numerosas 'ventanillas indígenas', estos cuentan con escaso financiamiento, tienden a ir contra corriente y con poca capacidad para articular y profundizar la diversidad cultural en las políticas públicas. Por otra parte, sigue habiendo poca apertura a otras demandas indígenas especialmente en relación a la tierra, territorio, recursos naturales y redistribución económica (Hale 2004a, 2006).

Desde los años setenta, y sobre todo a partir de la 'apertura democrática' de 1986, el movimiento maya se ha posicionado como actor social y su producción discursiva (análisis, demandas, posicionamientos) cuestiona las relaciones asimétricas de poder en la sociedad guatemalteca, las grandes desigualdades, las inequidades y el etnocentrismo. La capacidad de auto-representación maya en Guatemala ha significado a diferencia de países como México en donde muchos siguen hablando sobre y por los indígenas- que

² «El setenta y cinco por ciento de los guatemaltecos viven en pobreza, 58 por ciento (y 81 por ciento de los indígenas) son extremadamente pobres» (Stanley y Holiday en Stedman, Rothchild y Cousens 2002: 39, traducción mía).

gente maya aparezca crecientemente en los espacios públicos, tomando la palabra. Así, al igual que países como Bolivia y el Ecuador, y a diferencia de países como México y Perú, difícilmente puede haber un evento público en Guatemala sobre temas que conciernen a los indígenas sin que participe gente maya en la mesa. Aunque sigue habiendo grandes brechas en el acceso a la educación primaria, secundaria y terciaria, ni hablar de puestos de investigación y docencia, ha habido algunos avances en los centros de investigación privados y universitarios. En el IDEL, por ejemplo, dos de los cinco coordinadores son mayas, dos son mujeres, y el año pasado había una mujer maya a cargo de un proyecto específico.

En las aulas universitarias en América Latina es frecuente escuchar referencias a: «nuestros indios», a las mujeres y los indígenas como «grupos vulnerables» que no saben, que no pueden por si solos. Se tiende a resaltar la situación de pobreza, marginación, exclusión, explotación y opresión de los y las indígenas, sin hablar de sus múltiples resistencias, capacidades, aportes, ideas y aspiraciones. Al igual que en el trabajo de desarrollo, los que tienen el poder el dinero o la palabra- tienden a imponer las reglas del juego y a plantear las soluciones, sin cuestionar los supuestos detrás de las mismas. Por supuesto hay importantes y valiosas excepciones y la realidad es más matizada, pero el trasfondo de poder está. Los movimientos indígenas en general, y el movimiento maya en particular, son extremadamente sensibles a este tutelaje histórico, que ha sido tan naturalizado que frecuentemente pasa desapercibido para la gente no indígena (ladina, mestiza y extranjera). Cuando mujeres y hombres mayas reclaman, a menudo son etiquetados de resentidos o racistas-al-revés; cuando tratan de incorporar elementos de la cosmogonía a su práctica discursiva comúnmente son etiquetados de fundamentalistas o esencialistas.

Si entendemos al poder no sólo en sentido clásico del poder del Estado y de las clases dominantes, sino desde los individuos y sus interacciones, como señala Foucault, vemos que incluso gente sin poder en un ámbito, ejerce poder en otros. Por ejemplo, un hombre pobre- ladino o indígena- sobre su esposa, o una suegra sobre su nuera, o una madre sobre sus hijos. Claudia Dary resalta que «dos ideas foucaultianas de relevancia son: que no hay poder sin resistencia y que las manifestaciones de poder no son estáticas, sino esencialmente dinámicas y circulantes» (Dary 2008: 5). También está la interiorización de la opresión y lo que algunos mayas señalan como procesos de descolonización.

Las relaciones de poder en el trabajo académico y los esfuerzos para su democratización

Poco se habla de las relaciones de poder que atraviesan el trabajo académico. Aunque cada vez menos, se ha tendido a presentar al «conocimiento científico» como una verdad objetiva y por tanto incuestionable, realizado por expertos que saben 'más' y 'mejor' que los indígenas que estudian. Por otra parte, se ha enaltecido el conocimiento 'objetivo' y 'científico' y descalificado el terreno de los sentidos, de lo 'emocional'. Feministas académicas como Sandra Harding (1990), Susan Bordo (1990), Donna Haraway (1990), entre muchas otras han contribuido a la deconstrucción de la naturaleza homogeneizante y androcéntrica de las tradiciones científicas y académicas, así como insistido en la validez de la experiencia vivida como fuente de conocimiento. Sigue siendo una lucha de mujeres y de indígenas para participar de forma no subordinada y desde su diversidad en los procesos sociales y en la producción académica, así como en relación a la validez de su experiencia vivida en la misma. Sin embargo, ha habido avances; para resaltar estos avances retomo una cita de Severo Martínez Peláez, marcada por su época, la cual no podría ser una posición hegemónica hoy en día. Ilustra la creencia de la superioridad del conocimiento científico, y pone en evidencia la subestimación naturalizada de los indígenas.

... conviene despojar del prejuicio sentimental y empirista que dice que nadie puede conocer a las clases y etnias mejor que sus propios integrantes. Ese prejuicio, que exalta la vivencia y la autopercepción subjetiva, que olvida que el oprimido también lo está intelectualmente, y que al mismo tiempo rebaja las posibilidades del conocimiento objetivo de la teoría, es propio del historicismo alemán más reaccionario y pervive escondido en el pensamiento antropológico burgués. No tiene otra finalidad que desacreditar las aportaciones científicas y teóricas de los intelectuales revolucionarios al conocimiento de los grupos oprimidos que no tienen acceso a la preparación científica. No es cierto que quienes sufren el paso de la opresión estén por ello capacitados para conocer sus mecanismos, entender en qué forma los modela, los determina y manipula... (Polémica no.3 1982: 53)

Al analizar esta cita, vemos que el conocimiento 'científico' proveniente de la teoría que tiene los intelectuales en este caso revolucionarios- es superior al conocimiento 'sentimental' que proviene de la experiencia vivida (empírica) de las clases populares y los indígenas. Ellos no pueden saber, porque están intelectualmente oprimidos; Martínez considera que reivindicar el conocimiento de los 'de abajo' tiene por objetivo «desacreditar» o minar a los aportes, implícitamente, de los intelectuales marxistas. Además es burgués y reaccionario, porque se basa en el terreno de las ideas (y para

él, la ideología) y no en del terreno científico. Si bien es cierto que el estudio científico ayuda a tener un análisis macro, captando las lógicas y tendencias estructurales, y que requiere de estudio para entender lo teórico, incluso desde mediados del siglo pasado, intelectuales marxistas como Antonio Gramsci argumentaban que esto en sí es insuficiente. Gramsci señala: «*Él elemento popular 'siente' pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual 'sabe' pero no comprende o, particularmente, 'siente' (...) El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir ni ser apasionado*» (Gramsci en Portantiero 1981: 122). Si el intelectual o el académico 'sintiera' más, si partiera de la experiencia vivida además de la teoría científica- podrían captar e incluir en sus análisis los impactos del racismo y del machismo o de la misma pobreza, e incorporarlos en su análisis.

La falta de valoración de la experiencia vivida se evidencia aún más cuando Severo Martínez señala:

«Los indios no conocen su historia. Vagos recuerdos legendarizados están saturados de emotividad, homenaje, esperanzas irreales, y no pocas creencias que provienen de la más solaz elaboración ideológica de sus dominadores. No saben de dónde proviene y en qué consiste su condición social y étnica; no poseen su propia definición.... Conviene hacer la historia del indio, dársela, discutirla con él y con sus aliados de lucha en el presente...» (Polémica no.3 1982: 53, 54 y 55).

Sin minimizar los importantes aportes que Severo Martínez ha dado a través de sus análisis minuciosos de la historia en libros como *La Patria del Criollo* (1982a) y *Motines de Indios* (1983), lo que molesta es la total subestimación de los indígenas, la desvaloración de sus capacidades, de sus conocimientos, de su experiencia vivida y la negación de otras formas de captar y transmitir conocimientos, a través de la tradición oral. También desconcierta la falta de auto-reflexividad, la ausencia de cualquiera duda o cuestionamiento sobre su propia visión y posicionamiento, ni sobre su espíritu misionero para 'enseñar a los pobres indios' ya que no saben y no pueden solos. Está claro que he escogido un ejemplo extremo, casi caricaturesco; sin embargo, muchos de estos supuestos y actitudes siguen de forma sutil, solapada o implícita en los trabajos de investigación académica, en las relaciones interétnicas, en las relaciones con la cooperación internacional: son expresiones de relaciones asimétricas de poder, naturalizadas a través de las prácticas, los discursos, las actitudes y comportamientos.

En las universidades y el trabajo académico en general, las relaciones de poder están cargadas hacia quienes tienen el dominio de la teoría, la capacidad de 'ganar' el argumento, en un terreno propio, donde los términos, las reglas del juego no han sido

puestas por indígenas, ni generalmente por mujeres. En Guatemala, hay mayas que han adquirido las herramientas, los estudios y la habilidad de defenderse y producir en este campo, pero tienen que sobresalir para ser respetados y tomados en cuenta. Mi asesora de tesis de la maestría, una mujer, negra, y haitiana, señalaba como los haitianos y sobre todo las haitianas profesionales en los Estados Unidos tenían que realmente sobresalir para obtener puestos de trabajo. Las políticas de discriminación positiva han intentado emparejar estas situaciones, al entender que políticas 'iguales' tienden a reforzar las desigualdades, pero a menudo provocan la reacción de señalar que los mayas han logrado puestos únicamente porque «son indígenas» y que otros les «*han hecho el favor de elevar el perfil*» de los indígenas. Los movimientos indígenas continuamente captan y reaccionan en contra de estas actitudes naturalizadas de subestimación y las relaciones asimétricas de poder, provocando reacciones hostiles y el cuestionamiento «¿por qué siempre nos estudian?»

Con esto, no estoy diciendo que sólo las mujeres pueden estudiar a las mujeres o sólo mayas pueden estudiar a los mayas, al contrario, la lucha por la justicia social y por el pluralismo compete a todos y todas. Pero es muy distinta la actitud misionera a una motivación de compañerismo, como afirma la aborigen australiana, Lilla Watson: «*si has venido aquí para ayudarme, estás perdiendo tu tiempo... pero si has venido porque tu liberación está ligada a la mía, entonces trabajemos juntos*»³. Así, es indispensable la auto-reflexividad y el cuestionamiento de las relaciones naturalizadas de poder entre investigadores y 'estudiados', y nuestros supuestos acerca de lo que constituye el conocimiento 'válido'. Como señala Edgar Esquit «*necesitamos preguntarnos sobre la manera particular en que hacemos la interpretación y cómo reproducimos las relaciones de poder que han sido naturalizadas en nuestras instituciones (la universidad), la sociedad, el país o el mundo*» (Esquit 2008: 5), necesitamos deconstruir nuestros propios supuestos y prejuicios. Necesitamos desarrollar la capacidad profunda de escuchar y de respetar aunque no estemos de acuerdo- a otras voces y posicionamientos.

Hay una creciente literatura escrita por mayas en Guatemala sobre una variedad de temas. Entre los autores destacan Demetrio Cojtí, Edgar Esquit, Irma Alicia Velásquez, Emma Chirix, Aura Cumes, Carmen Álvarez, Rigoberto Quemé, Raxche' Demetrio Rodríguez, Luis Enrique Sam Colop, Don Antonio Pop, Álvaro Pop, Amílcar Pop, Máximo Ba, Estela Jocón, José Ángel Zapeta, Marta Juana López, Isabel Sucuquí, Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, José Serech, José Mucía Batz, Ricardo Cajas, entre muchos otros. Sin embargo, en los estudios académicos, poca referencia se hace a los escritos y estudios realizados

³ Este fue el lema, usado por Oxfam Australia, Guatemala, junio de 2005, en los eventos de clausura de su programa regional.

por mayas. Por ejemplo, en el magistral artículo de Ramón Máiz (2005): «Indigenismo Político en América Latina», de las más de cien referencias en la bibliografía, sólo dos son de autoría indígena y una de co-autoría indígena-ladina (ambos mayas guatemaltecos, por cierto). Esto levanta importantes preguntas sobre el tema de la representación y el poder naturalizado de la academia entre otros- a la hora de hablar sobre los movimientos indígenas sin tomar en cuenta las opiniones y visiones de sus actores.

La antropología ha sido quizás la disciplina que más ha sido cuestionada, por sus orígenes coloniales, y que más ha ido avanzando en estos temas. Así, antropólogos sociales como Charles Hale (2004) y Xochitl Leyva (1998) han avanzado en ideas para 'descolonizar la antropología', entre otros, han desarrollado propuestas para la investigación 'descolonizada', aunque Hale reconoce la tensión inherente entre ser un académico que simpatiza con las luchas indígenas y los miembros mismos de los movimientos indígenas. Sostiene que «*se ha buscado una relación demasiado pura, de coincidencia nítida*» (2005c: 2), y afirma que el reconocimiento de las diferentes esferas que ocupan la investigación y el protagonismo político crea una base de interlocución más firme, real y auto-reflexiva. En cambio, Shannon Speed (2007) está en desacuerdo con la premisa de que el involucramiento político directo y el análisis crítico sean, necesariamente, empresas distintas y separadas (Speed 2007: 2), y busca avanzar en la 'investigación activista críticamente comprometida'. Aída Hernández (2006) y Teresa Sierra (2008) postulan la necesidad de realizar investigaciones colaborativas, en donde las y los 'sujetos de la investigación' participen en la definición de los temas a ser estudiados. Hernández afirma que «*en esta tarea la investigación tiene mucho que aportar al conocimiento y reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales*», cuyo objetivo es «*crear a partir de la investigación y del trabajo organizativo un espacio de diálogo con otras mujeres en el que se pueda discutir y analizar las diferentes concepciones y experiencias de subordinación y resistencia*» (Hernández 2006: 4).

Sandra Harding (2004) nos ofrece pistas de abordaje para el estudio de pueblos y grupos de personas históricamente marginados. «*Un proyecto como éste implica aprender a escuchar atentamente a la gente marginada; requiere educarse sobre sus historias, sus logros, sus relaciones sociales preferidas, y sus esperanzas para el futuro; requiere comprometerse con 'sus' causas hasta que lleguen a sentirse como 'nuestras' causas; requiere de un examen crítico de las creencias y de las prácticas institucionales dominantes que sistemáticamente les perjudican; requiere de un auto-cuestionamiento crítico para descubrir cómo nosotros participamos inconscientemente en generarles desventaja... y más*» (Harding 2004: 135).

Otra manera de reducir las relaciones de poder entre la gente que investiga y sus sujetos de estudio es reconocer, como lo hacen los Estudios Culturales y los Feminismos

Postcoloniales entre otros, que el conocimiento está **situado** (Harding 2004, Hernández 2004, Collins 1998) es decir, no es universal, ni homogéneo y ni por lo tanto, objetivo como 'La Verdad'. Más bien, hablamos desde nuestros propios cúmulos de experiencias y de las y los autores y tradiciones que nos han marcado y formado, y por lo tanto, es necesario explicitar desde dónde hablamos. Esta práctica también busca romper con una tradición de poder opaco y oblicuo de la academia, que, al invisibilizar la propia ubicación del/a investigadora, se convierte en Voz Autorizada, 'voz-de-dios', 'experto' o 'máxima autoridad', que hace y deshace desde su «neutralidad científica». En cambio, al situarnos, al **entrar en diálogo**, reconocemos nuestras propias inquietudes, intereses y pasiones así como los aprendizajes y experiencias que adquirimos en el contacto con los movimientos indígenas- son los parámetros que enmarcan los términos del diálogo. Este abordaje no significa 'mimetizarse', ni renunciar a su propia visión, ni convertirse en vocero acrítico o ventrilocuo del movimiento maya. Pero tampoco deja a los y las investigadores asumir una posición superior de 'experta'. Implica, más bien, entrar en un diálogo respetuoso, de 'tú a tú', valorando las opiniones y visiones de cada quien, y cuestionando constantemente nuestros propios supuestos.

Las epistemologías indígenas y el conocimiento racional científico

Una dimensión especialmente difícil de acomodar en el trabajo académico, basado en el conocimiento racional científico, tiene que ver con la cosmovisión, las epistemologías indígenas o lo que Kay Warren llama la 'hermenéutica maya' (Warren 1998). Retomo la definición de la antropóloga k'iche Isabel Sucuquí Mejía de 'cosmovisión maya', como «*la visión y explicación que se tiene de la vida, del mundo, del ser humano, de los fenómenos visibles e invisibles; la visión y explicación de lo que acontece en el transcurrir del tiempo y espacio, tanto en el ámbito individual como el colectivo, en el ámbito terrestre y trascendente. Incluye los campos sociales, científicos, religiosos, económicos, políticos, tanto del presente, pasado y futuro*» (Sucuquí 2004: 143). En los últimos veinte años, la 'cosmovisión maya' ha tomado una importancia creciente en el imaginario y en el discurso colectivo de gran parte del movimiento maya, lo cual a menudo provoca incompreensión, desacuerdo y desconcierto en la sociedad guatemalteca y en la academia, ya sea porque resulta extraña y ajena y por lo tanto inspira rechazo, o por considerarla como un discurso idealizado (o incluso instrumental) que poco tiene que ver con la realidad, sobre todo si el o la analista entiende la realidad como siempre conflictiva, contradictoria y atravesada por relaciones de poder. Esta situación está cambiando como se puede constatar en un estudio comisionado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Raxalaj Mayab' K'aslemalil: Cosmovisión Maya Plenitud de la Vida* (2007) y el libro: *El encantamiento*

de la realidad, conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana (2008) coordinado por Sergio Mendizábal y editado por la Universidad Rafael Landívar, y otros escritos de autores mayas, ladinos o mestizos y extranjeros. Hay cada vez más gente en la academia y en la sociedad que valora que hay otras formas de nombrar y entender el mundo, de que la visión occidental (con sus múltiples variaciones) no es universal, sino más bien trata, como señala Boaventura de Sousa Santos de un localismo globalizado (es decir, de un conocimiento local que se presenta como universal).

Para ilustrar estas diferencias en interpretación, cito a una estudiosa mestiza uruguaya en México y un estudioso maya guatemalteco. Patricia Artía escribe sobre una mujer indígena mexicana que entrevistó: «Al hablar del tiempo pasado, su visión es la de la existencia de una armonía en las relaciones genéricas en el mundo prehispánico, que es necesario recuperar hoy día. Su discurso está muy penetrado de un **esencialismo indígena**, y de una **mitificación de su pasado** al recrear una comunidad indígena **sin conflictos ni contradicciones** y de **pasado armónico e igualitario entre mujeres y hombres**», (Artía, S.f. 26, énfasis mío) En cambio, el estudioso maya kaqchikel José Serech lo entiende de otra manera:

Se construye un futuro, aunque... sabemos que no es un futuro perfecto, pero se construye de tal forma como si fuera perfecto, para prestarnos ideas, fórmulas y modelos de sociedad. Tomando el pasado, aunque es un pasado no perfecto porque no hay pasado que sea perfecto- es como una utopía del pasado, construido de tal forma, que nos sirva de ejemplo de modelo, de pista para construir el futuro. Es por eso que se recurre a la condición de la cultura, el idioma, la cosmovisión, la espiritualidad, y hay una investigación hay varias instituciones que se han formado- para escarbar, para conocer ese pasado, para que nos sirva de modelo para construir un futuro.... No sólo la cultura y la historia son dinámicas, sino que hay otros elementos que están presentes en la actualidad que influyen también en la reconstrucción. Ahora tenemos mayor comunicación, tenemos una tecnología más avanzada que no está totalmente al alcance de los pueblos indígenas, pero es un conocimiento universal al que se tiene que tener derecho. Eso influye también (entrevista a José Serech 2003).

Serech capta el significado que tiene la cosmovisión como horizonte emancipador y en ese sentido se idealiza por tratarse de una especie de utopía basada en un pasado imaginado-; pero lejos de una visión 'esencialista' de un pasado mitificado, pone de relieve el proceso de 'escarbar' los conocimientos, epistemologías y sabiduría de los abuelos, para encontrar pistas para una 'buena vida', sin dejar de lado o condenar la modernidad. Serech es un tipo de 'traductor', capta el sentir del proceso y lo 'traduce' para que otros podamos entenderlo.

Conceptos como la complementariedad, al ser entendidas desde una lógica occidental, provocan rechazo entre muchas feministas y otros, al entenderla como la justificación de la subordinación de la mujer y su relegación a la casa, a la cocina, a su rol de cuidadora. Entienden la 'dualidad' como la necesidad de siempre haber parejas heterosexuales, discriminando así a la homosexualidad o a las mujeres y madres solteras; consideran, además, que este discurso armónico idealiza o falsifica la experiencia vivida de las mujeres indígenas. Hay prácticas y discursos que dan pie a estas críticas, y además hay muchas formas de entender la complementariedad incluso entre gente maya-. Eso no quita, sin embargo, que en las epistemologías indígenas los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio tienen que ver con otra forma de aprehender la realidad que acerca más al concepto oriental del *ying* y el *yang*, la unidad como conformada por dos (opuestos), en donde no existe lo único (lo 'mono') a solas. Esta idea se aplica a la persona misma, la cual está integrada por energías positivas y negativas, por energías femeninas y masculinas. No se puede entender lo uno sin referencia a lo otro; se comprende más bien, a partir de su relación con su opuesto. Se trata de una forma dialógica de percibir y entender. Por otra parte, la unidad entre los opuestos da lugar a la relación y no a la ruptura, en el sentido de un terreno o campo que contiene las diferencias, y no como opuestos antagónicos. Estas son ideas que he aprendido de guías espirituales mayas; sin embargo, cuando tratan de abordarlas en aulas universitarias, frecuentemente son descalificadas porque no encajan en el pensamiento occidental y racional científico.

Por otra parte, la idea de basarse en principios y valores mayas para lograr relaciones equitativas entre hombres y mujeres mayas puede ser más relevante y culturalmente apropiada para gente maya, reforzando a la vez la cultura maya y la equidad de género. En mi tesis de doctorado, muchas mujeres mayas entrevistadas pusieron el énfasis en hacer realidad estos preceptos, no dejarlos como discurso vacío que tapa las injusticias.

Un reto, entonces, es cómo aprehender las epistemologías indígenas que son distintas a la cultura occidental y abrirse a la 'ecología de saberes' (de Sousa Santos 2003), a la cultura maya, como cultura no occidental «*Su otredad inasimilable nos reta intelectual y moralmente, fuerza nuestra imaginación, y nos obliga a reconocer los límites de nuestras categorías de pensamiento*» (Parekh 2000: 167 traducción mía). Otro reto es tomar en cuenta este terreno doble de epistemologías indígenas y modernidad, de prácticas ancestrales y relaciones asimétricas de poder. A menudo las investigaciones se inspiran en el análisis histórico del poder a secas, o en las epistemologías indígenas a secas, cuando un abordaje que articule a ambas sería más rico y sugerente.

La diversidad interna de los movimientos indígenas

Dado el contexto de fragmentación y polarización de la Guatemala de post-guerra, una pista para el estudio de todo movimiento social, y en específico, del movimiento maya, es la documentación de las diferentes voces y posicionamientos de sus miembros. De esta manera, más que tomar partido con unos y criticar a otros, como estudiosos podemos poner en diálogo las diferentes posiciones y visiones de mujeres y hombres mayas, resaltando las convergencias y las opiniones encontradas. Esto nos aleja de un rol de etiquetar o emitir juicios sobre quién tiene 'la razón', intentando más bien entender la lógica y las motivaciones por las cuáles ciertos actores asumen determinadas posiciones. Esta práctica de reconocimiento de la diversidad en vez de su descalificación, ayuda a tender puentes de comunicación, no sólo entre la academia y los movimientos indígenas, sino también dentro de los mismos movimientos y en la sociedad, en este caso guatemalteca.

Por otra parte, como nos recuerda Aída Hernández, «hay muchas formas de ser indígena»; desde las y los mayas que han perdido el idioma o el traje, mayas que nacieron en o han migrado a ciudades y centros urbanos o incluso que han migrado a los Estados Unidos; mayas que trabajan en instancias internacionales y hacen cabildeo en Nueva York, Washington y Ginebra, hasta indígenas monolingües en su propio idioma que nunca han salido de su comunidad. Evidentemente, la experiencia cotidiana de esta diversidad de indígenas, sus necesidades, ideas y aspiraciones pueden variar, aunque sin por eso dejan de ser indígenas, ni dejan de ser pueblo. Como cualquier pueblo, hay diversidad y diferencias internas, y esto mismo puede ser una fuente de riqueza y no un ámbito de disputa o descalificación. Así, Edgar Esquit advierte:

La unidad de los mayas no se podrá lograr de una forma efectiva si no se toman en cuenta las muchas aristas de la vida de los mismos mayas y sus diferentes perspectivas sobre la realidad social, cultural, política, económica, la historia y la cotidianidad que viven. La búsqueda de una mayor participación, el tomar en cuenta la diversidad, y la exploración de rutas adecuadas para construir el porvenir y la unidad, son retos grandes que al final no deben recaer solamente sobre los activistas: se debe pensar que es una responsabilidad de todos los mayas. (Esquit 2004: 191)

Esta llamada a la unidad en la diversidad de los mayas recalca la necesidad de reconocer las diferencias entre las comunidades y poblaciones mayas. El reconocimiento de la diversidad interna es un elemento fundamental en los estudios académicos también desde los variables de género, etnicidad, clase, ubicación geográfica, comunidades

lingüísticas, pues ayuda a visibilizar y a incluir las diferencias y también lo que une a la gente maya.

Los movimientos indígenas no representan a todos los indígenas, de la misma manera en que los movimientos de mujeres no representan a todas las mujeres, ni los sindicatos representan a todos los trabajadores. Sin embargo, en los tres casos, se trata de expresiones organizativas con una producción discursiva y demandas específicas, que dan pistas y ensanchan nuestras perspectivas como investigadores. Además, en todo movimiento identitario, hay momentos y un importante papel de la radicalidad: al irrumpir en el espacio público, abrir brecha, colocar temas sobre la mesa, desvelar y desafiar las relaciones tradicionales de poder.

Reflexiones sobre el rol de las universidades y movimientos indígenas

Una de las grandes críticas que se hace a la academia en América Latina y otras partes del mundo es su distanciamiento de los procesos y los actores sociales. Las universidades pueden colaborar de diferentes maneras con los movimientos indígenas, por ejemplo, en el caso del Ecuador, investigadoras académicas como Catherine Walsh (2002) contribuyen no sólo en la investigación de la educación bilingüe e intercultural, sino al mismo tiempo, retoman los planteamientos y reivindicaciones del movimiento indígena (la CONAIE). Así, no se crea una brecha entre el trabajo académico y los movimientos sociales, sino se engarzan y se fortalecen mutuamente. En México, en CIESAS, investigadoras como María Teresa Sierra y Aída Hernández colaboran con las organizaciones indígenas que estudian, estableciéndose lazos de solidaridad aparte de contribuir a su visibilización en revistas académicas.

Nuestra tarea como investigadores/as debe visibilizar la **diversidad** en nuestros estudios y no sólo la **desigualdad**; Boaventura de Sousa Santos, académico portugués e intelectual activista en el Foro Social Mundial, afirma: «*Estamos en sociedades muy desiguales pero la igualdad no es suficiente. Hoy sabemos que es muy importante reconocer las diferencias. Hay gente que quiere ser igual en algunos derechos pero quiere mantener su identidad, su personalidad, sus raíces, sentimientos, formas de ver la vida*» (Entrevista realizada por Calloni 2001). Si realizamos estudios «invisibilizando» esas diferencias, contribuimos a lo que de Sousa Santos llama «la producción activa de lo no existente» (de Sousa Santos 2003: 11-12); en cambio, de Sousa nos invita a captar la '*ecología de saberes*' presente en las epistemologías indígenas y en los movimientos sociales. Así, en un documento de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales: Red Global de Saberes para la Acción Transformadora

(2005), se señala: «Es evidente el déficit analítico y teórico de la mayoría de los Movimientos sociales y la crisis de las ciencias sociales; esto justifica la necesidad de unos procesos rigurosos de producción de nuevos conocimientos, como producto del diálogo constructivo entre los Movimientos sociales y la intelectualidad democrática y de la sistematización de la rica experiencia de estos movimientos. (2005:3) Guatemala tiene una riqueza extraordinaria tanto por su diversidad cultural como por su historia organizativa y de múltiples resistencias, cuya sistematización y teorización podrá contribuir a la creación de nuevas paradigmas.

Bibliografía

- Artía, Patricia.** S.f. «Diálogos Interculturales: Testimonios de Mujeres Indígenas» Colegio de México
- Collins, Patricia Hill.** 1998. *Fighting Words: Black women and the search for justice*. University of Minnesota Press, Minnesota
- Dary, Claudia.** 2008. «Área de estudios de Poder: Plan de trabajo 2009-2013 (versión preliminar para discusión) Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala.
- Esquit, Edgar.** 2004. «Las Rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya», en *Memorias del mestizaje, cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Euraque, Darío A., Jeffrey Gould y Charles Hale, editores. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Esquit, Edgar.** 2008. «Plan de Desarrollo del Área de Historia», Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala
- Hale, Charles R.** 2004a. «El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'». Ponencia para la conferencia, «Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado», 27-29 de octubre, 2004, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Antigua Guatemala
- Hale, Charles R.** 2004b. *Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada*, documento borrador para discusión, inédito
- Hale, Charles R.** 2006. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Resident Scholar Research Press, Santa Fe, New Mexico
- Harding, Sandra.** 2004. «Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate», in *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Sandra Harding, ed., Routledge, New York & London
- Hernández Castillo, R. Aída.** 2004. «Postmodernismos y feminismos: Diálogos, coincidencias y resistencias», *Revista Desacatos*, CIESAS, México D.F.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída.** 2006. «¿Conocimiento para qué? Antropología socialmente comprometida: entre las resistencias locales y los poderes globales», versión en español de la ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association (AAA) en 2006
- Leyva, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed** (coords). 2008. *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Publicaciones de la Casa Chata, México DF
- Macleod, Morna.** 2008. *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Máiz, Ramón.** 2005. «El indigenismo político en América Latina», en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_123_139.pdf
- Martínez Peláez, Severo,** 1982b. *Los pueblos indígenas y el proceso revolucionario*, en Revista Polémica #3, San José de Costa Rica
- Martínez Peláez, Severo.** 1982a. *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Universidad Nacional Autónoma de Puebla, Puebla
- Martínez Peláez, Severo.** 1983. *Motines de indios*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla
- Mendizábal, Sergio,** investigador principal (2008), *El encantamiento de la realidad, conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana* Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala.
- PNUD,** *Raxalaj Mayab' K'aslemalil: Cosmovisión Maya Plenitud de la Vida* (2007). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Serie Cuadernos de Desarrollo Humano, Diversidad Étnico Cultural: La Ciudadanía En Un Estado Plural, Ciudad de Guatemala
- Portantiero, Juan Carlos.** 1981, Folios Ediciones, México DF
- Santos, Boaventura de Sousa** (entrevista). 2001. «La igualdad no es suficiente», Stella Calloni, *La Jornada* México, febrero de 2001.
- Sierra, María Teresa.** 2008. «Engaged Legal Anthropology and Social Critique in Mexico: Indigenous Rights, Human Rights and Multicultural Recognition Policies», Working Paper prepared for the Conference *The Anthropologist as Social Critic: Working towards a more Engaged Anthropology*, WennerGren / AAA conference (January 2008).
- Speed, Shannon.** 2008. «Forged in Dialogue: Toward a critically-Engaged Activist Research», in *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*, Charles R. Hale (editor), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London

- Stanley, William & David Holiday.** 2002. «Broad Participation, Diffuse Responsibility: Peace Implementation in Guatemala» en *Ending Civil Wars: The Implementation of Peace Agreements*, Stedman, Stephan John, Donald Roth child & Elizabeth M. Cousens, eds., Lynne Rienner Publishers, Boulder.
- Sucuquí Mejía, Isabel.** 2004. *El exilio nos marcó, pero nuestra vida floreció. Espiritualidad maya: destrucción y construcción de nuestras raíces. Refugiados guatemaltecos diseminados en México.* Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Taracena, Arturo.** 2002. *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala*, Volumen I, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Universidad Popular de los Movimientos Sociales:** Red Global de Saberes para la Acción Transformadora. 2005. Memoria de la Reunión en Roma (Septiembre 2005).
- Walsh, Catherine.** 2002. (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador en Fuller, Norma: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades.* Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- Warren, Kay B.** 1998. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, New Jersey.

DISCURSO Y PODER EN LAS RELACIONES INTERÉTNICAS ITZÁES

José Alejos García¹

Introducción

La ponencia se inscribe en el debate sobre multiculturalismo en Guatemala, examina el empleo de terminología relacionada y revisa algunos de sus antecedentes en la antropología, criticando la ambigüedad en el uso de ciertos términos en el discurso académico y político en la actualidad. Se discute el valor analítico del concepto de etnicidad y el carácter de su relación con el concepto de estado. Con esta discusión de fondo se consideran las relaciones de los itzáes de Petén con «los ladinos» y con el estado guatemalteco.

Discurso es poder. Hablar tiene como algo inherente a su naturaleza un ejercicio de poder, una intencionalidad, una orientación axiológica. Desde la conversación más ingenua hasta la escritura de un libro o la proclamación de una guerra, el poder se ejerce a través de la palabra, y es ésta la acompañante eterna de la acción social. Quien tiene la autoridad para hablar, para decir quién es «yo» y quién es «el otro», tiene el poder de nombrar, de calificar, de definir la identidad y la alteridad, y tiene por lo tanto el poder de establecer los términos de la relación entre «nosotros» y «los otros».

El discurso científico social no escapa a esta realidad sociolingüística general, y se convierte de hecho en un campo muy interesante para el análisis del ejercicio del poder en el plano discursivo. La antropología en particular, dedicada desde sus orígenes a dar cuenta de la diferencia cultural, de la identidad de todos aquellos otros distintos a Occidente, y por lo mismo de la identidad de Occidente respecto a «todos los demás»,

¹ Antropólogo guatemalteco egresado de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Obtuvo el grado de Doctor en Antropología Lingüística con mención honorífica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1995. Investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM desde 1985 e Investigador en el Sistema Nacional de Investigación. En 1989 obtuvo el premio Miguel Othón de Mendizábal del INAH por la mejor tesis de maestría en Antropología social y en 2,000 el premio Sahagún por la mejor investigación en antropología.

se encuentra ahora en un lugar difícil, como bien lo mostró la crítica posmoderna, encargada de poner al descubierto las narrativas antropológicas, cuando no también los oscuros trasfondos políticos detrás de esas narrativas. Vamos ahora a internarnos en ese universo discursivo de la antropología en Guatemala, y para ello conviene traer consigo esta premisa que nos advierte que hablar del otro es inevitablemente un ejercicio de poder, y que, como bien advertía Voloshinov en su filosofía del lenguaje (1992), el signo, la palabra, es por su misma naturaleza signo ideológico, arena de la lucha social. Es una lucha entre puntos de vista sociolingüísticos, una lucha por el significado, por la definición y la comprensión de cada signo.

Como es bien sabido, el empleo del término *etnia* tiene una historia más bien reciente en antropología, y ha venido a sustituir a otros empleados con anterioridad, como lo son «tribu» y «raza», caídos en desuso por las connotaciones peyorativas que adoptaron sobre todo fuera de la academia, aunque por otro lado se haya difundido en la misma academia el uso de adjetivaciones como *racismo* y *racista*². Lo mismo puede decirse del término «primitivo», cuyo significado antropológico referido a lo primario, original, arcaico y premoderno, pronto derivó en connotaciones despectivas, siendo igualmente descartado como «racista».

En la actualidad, *etnia*, junto a todo un campo semántico que incluye *etnicidad*, *etnológico*, *interétnico*, etc., se presenta como un término menos marcado que los anteriores, siendo empleado en el discurso antropológico como una herramienta analítica que permite dar cuenta de la identidad, de aquello que distingue a un grupo social de otros, sobre todo a partir de sus características culturales distintivas, diacríticas, como son la comunidad de lengua, costumbres, tradiciones y forma de vida. Sin embargo, como veremos más adelante, el término *etnia* también es heredero de esa controvertida historia del discurso antropológico y no termina de librarse de la crítica sufrida por sus antecesores. Y es que definir a una persona como «étnica» ha conllevado, a veces de manera implícita, el contraste con otra que «no-es-étnica», así como en Guatemala los indígenas han sido nombrados y tratados- como *etnias*, en contraste con una supuesta alteridad ladina no-indígena. Esta oposición tiende a reproducir, al menos implícitamente y en medios externos a la antropología, una serie de oposiciones binarias igualmente excluyentes y de contenidos discriminatorios, como los son *etnia* / *civilización*, *rural* / *urbano*, *atraso* / *desarrollo*, *tradición* / *modernidad*. En otras palabras, ¿Qué implica nombrar *étnico* a un individuo o a un grupo social en determinados contextos, incluyendo el ambiente

² Cabe aclarar que tanto *tribu* como *raza* continúan siendo utilizados en el discurso académico pero en sentidos distintos, tal el caso del término «tribus urbanas» para referirse a la emergencia de cierto tipo de grupos juveniles, o el empleo de «raza humana» o de «racismo» y «racista», estos últimos en referencia a un tipo de discriminación basado en diferencias fenotípicas o culturales.

académico? ¿Qué significa, qué implicaciones conlleva, que el estado adopte un discurso «multicultural» y declare un reconocimiento de los «grupos étnicos»?

Por otro lado, el término *etnia* también enfrenta diversos problemas en la actualidad, sobre todo de orden conceptual, debido a las ambigüedades en las que ha caído su empleo. En tiempos recientes, por ejemplo, se ha criticado los enfoques «eticistas» o «internalistas», que enfatizan los rasgos característicos internos del grupo étnico, como los elementos definitorios del mismo, lo que se ha considerado su «identidad». Otros, en cambio, han acentuado los aspectos relacionales que definen al grupo étnico, particularmente las relaciones contrastantes con otro grupo, tal el caso de la célebre *diada indio/ladino*, que por tanto tiempo ha servido para dar cuenta de las relaciones interétnicas en Guatemala y Chiapas. Un derivado teórico de esta postura es que la identidad étnica no se ubica al interior del grupo, sino que se encuentra en su relación con el otro grupo contrastante, en la frontera interétnica (Barth 1976).

En mi opinión, ambas posturas podrían ser complementarias más que excluyentes, aunque no por ello suficientes para dar cuenta de lo étnico. Por un lado, es claro que existen elementos propios, internos, algunos de muy larga duración, que participan de manera fundamental en la constitución del ser social y cultural de la persona y el grupo, pero también es cierto que no se trata de esencias inmutables, sino que son elementos dinámicos, históricos, que cambian a ritmos diversos, y cuyo significado varía dependiendo de contextos espaciotemporales específicos. Por otro lado, también es cierto que los grupos sociales y sus miembros no existen en el aislamiento, sino que por el contrario, participan al interior de la vida social y es justamente en el proceso de la interacción entre unos y otros donde se construye y define su identidad. En tal sentido, esta última debe ser entendida como un fenómeno de frontera, como Barth (1976) lo formulara en su momento, aunque habría de reconocerse que las relaciones interétnicas no se limitan al contraste u oposición, y que éstas se establecen entre el grupo de referencia y otras múltiples alteridades. «La identidad debe entenderse como un fenómeno de naturaleza sociológica y, por lo mismo, de un carácter intrínsecamente relacional y relativo, resultado del complejo de relaciones tanto del yo consigo mismo como del yo con el otro en sus múltiples y cambiantes planos de interacción» (Alejos García 2006:25).

Pero volviendo a los avatares que enfrenta el término *etnia*, vemos que éste rivaliza ahora con *pueblo* y *nación*, cuya ventaja reside en estar libres de asociaciones peyorativas, así como por su orientación ideológica y política, que abre el espacio para el reconocimiento de los reclamos de los antes llamados grupos étnicos. La crítica ha señalado que mediante el empleo del término *etnia* se ha buscado ocultar el carácter nacional del grupo social así

nombrado. Tomemos como ejemplo el argumento de Kymlica respecto a la emergencia de la idea del estado «multinación»:

Las *naciones dentro de* no se estaban asimilando y no deseaban aceptar la exclusión. Ellas no deseaban asimilarse en la nación dominante, ni tampoco deseaban ser excluidas de la vida política. Desafiando las predicciones, en cuanto a que ellas se asimilarían o desaparecerían, las *naciones dentro de* continúan luchando por sus derechos. Así que este sueño de construir los estados-nación homogéneos simplemente resultó ser una fantasía (Kymlica 2002:72).

Así pues, podría preverse una eventual sustitución o desplazamiento de la terminología étnica en el discurso académico, aunque pienso que con ello se perdería una herramienta necesaria para el análisis de los aspectos justamente culturales de los «pueblos» y «naciones» comprendidos en el discurso multiculturalista. Cabe señalar que existe aquí un problema de traducción involucrado, pues los términos *people* y *nation*, como son empleados comúnmente en inglés difieren de *pueblo* y *nación* en el idioma español. En todo caso, será interesante observar la evolución de esta lucha ideológica por la predominancia de uno u otro signo en la arena de las ciencias sociales.

Villoro, por ejemplo, define la nación como una comunidad de cultura, aunque señala que «si preferimos evitar el término nación por la tendencia a incluir en él la proclividad a convertirse en estado, podemos emplear.... el término más vago de pueblo». En todo caso, este autor continúa empleando el término *etnia* como sinónimo de los dos anteriores. Por otro lado, apunta que «la mayoría [de los estados] ha nacido históricamente de la dominación de un pueblo o nación sobre los demás, mediante la conquista o la hegemonía política», tal el caso de los estados nacionales latinoamericanos, «nacidos de un grupo criollo y mestizo que se identificó a sí mismo como la nación y prescindió de las naciones indígenas que habían sido colonizadas» (2002:41-42).

Un tema que me interesa abordar en esta ponencia es justamente un tipo de relación que con frecuencia se asume como «interétnica», pero respecto a la cual me surgen dudas importantes, pues me parece que podrían ser mejor comprendidas en términos de las relaciones políticas de los grupos étnicos con el estado. Me explico. Es común encontrar en los estudios antropológicos sobre Guatemala el presupuesto de que el estado «es» ladino, «mono étnico», es decir que éste se encuentra en manos del «grupo ladino dominante» y por lo tanto las relaciones de los grupos étnicos con el estado serían relaciones políticas interétnicas (aunque muchos autores se abstienen de nombrar «étnico» al grupo ladino, por considerarlo no-étnico, o «nacional», mientras otros matizan su composición agregando a los criollos en el escenario).

Como podrá observarse, esta manera de entender las relaciones políticas del Estado con sus súbditos se abre a diversas interrogantes. Por un lado, me parece necesario aclarar los significados atribuidos al término «ladino», porque en torno al mismo existe una gran ambigüedad, como lo evidencia su empleo para nombrar genéricamente a los «no-indígenas», con lo cual no sólo se pierde la posibilidad de reconocimiento de etnicidades ladinas específicas, sino que se «invisibiliza» la existencia de grupos de poder, quienes por cierto también poseen sus propias especificidades étnicas y nacionales. Por otro lado, es cuestionable que el control del estado y sus instituciones se encuentre exclusivamente en manos de un grupo étnico o nacional, puesto que en ese control intervienen diversos sectores económicos, sociales y políticos, como podrían ser los partidos políticos y el sector empresarial y financiero (no necesariamente «ladinos»), o entidades incluso supranacionales, como los intereses de estados hegemónicos (Estados Unidos y la Unión Europea, entre los principales), así como la presencia de organizaciones internacionales como el narcotráfico y el crimen organizado, siendo Guatemala un claro ejemplo. Es por ello que hablar de una «ladinocracia en el poder», me parece poco esclarecedor y hasta tendencioso. Es necesario reconocer que estado es un concepto jurídico-político y de un orden distinto al plano de lo étnico, lo cual no significa negar los componentes ideológicos y culturales en su interior, ni las relaciones entre los diversos grupos sociales y el estado. En efecto, llámense etnias, pueblos o naciones, estos mantienen relaciones con el estado, pero son relaciones de orden político, fundamentalmente. En todo caso, habría que reconocer que el estado guatemalteco se encuentra, desde su creación, atravesado por diversas fuerzas internas y externas, y en este sentido, no es precisamente el neoliberalismo o la globalización quienes inauguran esta «porosidad» del estado.

Si bien puede tomarse como un presupuesto el que históricamente el estado tenga su origen en el desarrollo político de una nación, también hay que reconocer que esa no ha sido la única forma del surgimiento del estado nacional moderno, y más bien la historia da cuenta de procesos heterogéneos en su conformación. Baste comparar la formación de los estados europeos con sus contrapartes coloniales de África y América Latina.

Así pues, en el caso de Guatemala cabe preguntarse si el estado está en poder de un solo grupo étnico-nacional, o si en él participan otros grupos de poder e incluso otros estados. (Es relevante aquí la perspectiva marxista sobre las clases sociales y el estado, al señalar el carácter político de la relación entre ambos). Por un lado, me parece muy importante distinguir entre las élites de poder y los agentes de gobierno. En Guatemala los funcionarios de gobierno han sido por lo general «ladinos», pero ello no implica que el Estado se encuentre controlado por el grupo étnico del cual ellos provienen. De hecho, los funcionarios «ladinos» del gobierno, incluyendo a los presidentes, en buena medida han estado al servicio de intereses ajenos a los intereses de su propia comunidad étnica.

Más bien, han estado al servicio de las clases dominantes al interior del país, pero también de empresas extranjeras y de estados hegemónicos, como bien lo ilustra la subordinación de los gobiernos anticomunistas posteriores a 1954 a los intereses norteamericanos, o la función que de hecho ha llegado a ocupar el estado en el régimen neoliberal.

Los itzáes y el Estado guatemalteco

Cambemos ahora de lugar para ubicarnos en un plano etnográfico. Vamos a considerar la situación de los itzáes y sus relaciones interétnicas como un caso de particular interés para el análisis de las relaciones de los indígenas con el Estado guatemalteco, observando cómo estas relaciones ocurren a un nivel local. En particular, me interesa considerar cómo las políticas de estado han incidido en los cambios culturales al interior del grupo, cambios dramáticos, para llamarles de alguna manera, en el sentido de que los mismos han significado en gran medida la pérdida de cultura, autonomía y territorialidad.

Hoy en día, aquellas personas reconocidas histórica y etnológicamente como itzáes³ habitan principalmente en el pueblo de San José, sobre la ribera norte del lago Petén Itzá, en el municipio del mismo nombre⁴. Muchos otros viven en los pueblos de la cuenca lacustre, sobre todo en San Andrés y San Miguel, o esparcidos en la selva del norte del Departamento. Una migración ocurrida a fines del siglo XIX, motivada por las condiciones opresivas vividas en Petén los condujo a Belice, donde formaron un poblado llamado San José Socotz, cercano a Benque Viejo⁵. Así pues, los itzáes y sus

³ Entre los pueblos indígenas de Guatemala, los itzáes poseen una trayectoria histórica sobresaliente. En la antigüedad, abarcaron un territorio muy amplio, lo que hoy comprende partes de la península de Yucatán y del Petén guatemalteco. En breve, un pueblo protagonista del desarrollo de la civilización maya clásica, que contó entre sus ciudades a Chichén Itzá, Edzná y Tayasal. Lo que se conoce de su historia antigua refiere a una dinámica social marcada por migraciones, guerras, esplendor civilizatorio, y decadencia. Los itzáes tienen el honor de haber sido una sociedad libre y beligerante hasta fines del siglo XVII, cuando sufrieron una invasión militar española que los abatió, subyugando a los sobrevivientes al dominio colonial.

⁴ El municipio comprende un territorio de cerca de 2253 km², que se extiende en una franja vertical que va desde la cuenca norte del lago Petén Itzá hasta la frontera con México. Es un lugar selvático y poco poblado, un *bosque húmedo subtropical cálido* con una riqueza extraordinaria de flora y fauna. El municipio forma parte de la Reserva de la Biosfera Maya, y cuenta con el biotopo San Miguel La Palotada y un área Protegida Privada llamada Bio-Itzá, administrada por un comité municipal. A esto se suma una gran cantidad de sitios arqueológicos, entre los que destacan El Mirador, Motul y El Zotz.

El pueblo de San José está habitado por cerca de dos mil personas, casi en su totalidad de origen itzá. Se ubica en la ribera norte del lago, a unos 130 metros sobre el nivel del mar. El clima es cálido la mayor parte del año, con temperaturas que llegan a los 40 grados, aunque los vientos provenientes del mar caribe refrescan de vez en cuando, y en los meses de diciembre y enero la temperatura puede bajar a 10 grados. Hasta tiempos no tan remotos, los san josefinos conformaban una sociedad lacustre, navegaban por el lago distancias largas, en canoas talladas de árboles de cedro, vivían de la agricultura, la caza, la pesca, y del comercio con los habitantes de Flores.

⁵ Sobre el tema, véase las referencias que proporciona Reina (1961:63-64).

descendientes son numerosos, aunque su cuantificación es difícil, pues se encuentran diseminados y la mayoría ya no se reconoce con ese gentilicio. En el plano lingüístico, los itzáes hablantes de «la maya» se cuentan con las manos, reduciéndose a algunos ancianos del pueblo de San José, así como a un grupo de jóvenes que actualmente luchan por aprenderla y rescatarla.

En tiempos recientes algunos historiadores han cuestionado la identidad de los itzáes peteneros, argumentando que los itzáes históricos desaparecieron luego de su conquista militar a fines del siglo XVII, y que los contemporáneos son descendientes de una posterior migración de mayas yucatecos⁶. Otro cuestionamiento proviene de discusiones antropológicas y lingüísticas, donde se pone en duda la existencia misma de los itzáes debido a su pérdida de rasgos culturales distintivos, la lengua entre los principales. Varios investigadores han pronosticado su desaparición como un grupo étnico distintivo, y con ello su extinción como una comunidad indígena. En ese sentido, Schumann lo considera «un pueblo que agoniza, pero [que] se niega a morir» (2000:36).

Instituciones estatales, incluyendo la Academia de las Lenguas Mayas y las ONG que trabajan el tema indígena, consideran a los itzáes como una etnia en situación «especial», debido la pérdida de la lengua y de otros rasgos culturales distintivos. Así pues, en la actualidad la lengua maya de los itzáes está declarada en extinción, y en medios académicos estos son vistos como un grupo «aculturado», sin una identidad étnica definida.

Sin embargo, esa visión externa contrasta con aquella que se encuentra en Petén Central, donde San José es considerado como un pueblo «netamente» maya, con lengua, cultura e historia compartidas. La misma opinión la encontramos al interior del pueblo, entre aquellos que siguen identificándose como itzáes, especialmente los ancianos y jóvenes involucrados en las reivindicaciones culturales y ambientales. Un estudio etnográfico detenido permite observar las transformaciones vertiginosas al interior del grupo, pero también las continuidades por encima de esos cambios, no solamente por la capacidad de adaptación y de «reinención» cultural, sino también porque sus vecinos, sobre todo los llamados «ladinos peteneros», continúan considerándolos «indígenas» y tratándolos como tales⁷. De esta manera, se constata cómo la identidad étnica se construye en la

⁶ Ver Atran (2004:9), Schwartz (1990:59)

⁷ Esta manera de contrastar a los «mayeros» itzáes (gentilicio regional con el cual los vecinos nombran a los Itzáes en referencia a su idioma maya) con un nosotros ladino se encuentra sobre todo entre los habitantes de la isla de Flores, aunque como bien indica Schwartz (1990:122), la mayoría de los floreños no se define a sí misma como ladina, sino que lo hace en referencia a su comunidad de origen: «de Flores», o «isleño» (la traducción es mía).

frontera entre *nosotros* y los *otros*: a su interior los itzáes reproducen una organización social y un sentido de comunidad, y eso marca una distinción, una *frontera*, la cual es reforzada por las relaciones del grupo con sus vecinos étnicos, q'eqchi'es, ladinos orientales y «los de Flores». También desde el exterior, la misma línea es marcada por las maneras cómo los itzáes son pensados y tratados por el aparato estatal e instituciones como las iglesias y organismos no-gubernamentales, entre los principales⁸.

En efecto, San José es una comunidad étnica pequeña, en cierta medida endógamo, donde la mayoría de sus miembros se conocen y se casan entre sí⁹, aunque en los últimos años el patrón matrimonial ha cambiado de modo significativo, pues el pueblo ha recibido personas de otros lugares, algunas llegadas por matrimonios exogámicos. Peor aún, la administración municipal ha adoptado una política de venta masiva de terrenos en calidad de propiedad privada, tanto del ejido como del municipio a gente externa, incluyendo a extranjeros, con lo cual los itzáes han perdido aceleradamente su ya mermada posesión del territorio, que incluye por cierto su acceso al lago.

Por otro lado, un fenómeno interesante de reinvenición de la identidad étnica ocurre como efecto del discurso conservacionista internacional, que alimenta un imaginario acerca de los itzáes como «conservadores», contrastándolos con los «depredadores» q'eqchi'es y ladinos. Una respuesta de algunos itzáes al discurso conservacionista consiste en una suerte de apropiación selectiva del mismo, que les permite posicionarse favorablemente en ese nuevo entorno discursivo, declarándose «nativos conservacionistas» a fin de convertirse en beneficiarios de donaciones o de recursos de proyectos de conservación, o apropiándose del discurso conservacionista como un medio para avanzar en sus demandas en el actual contexto multiculturalista¹⁰.

En todo caso, este discurso de identidad basado en el conservacionismo resulta efímero, comparado con los procesos de cambio social en curso. En los diez años que llevo visitando San José he observado cambios drásticos en el poblado y en las nuevas generaciones de san josefinos que abandonan una identificación con sus raíces culturales, orientándose hacia formas genéricas del guatemalteco actual, y en donde lo relacionado con lo Itzá es considerado como un asunto de «los viejitos». Algunos pobladores incluso han adoptado la terminología antropológica, de manera que al ser interrogados sobre

⁸ En este sentido, Schwartz (1990) considera que en Petén ha ocurrido uno de los procesos más intensos de ladinización en el país, pero que sin embargo, ello no ha significado una asimilación social del indígena en la sociedad regional.

⁹ Esto puede comprobarse al revisar los apellidos de los habitantes del pueblo. He aquí algunos ejemplos: Chayax Tesucún, Canté Cohuoj, Chan Huex, Zacal Chuc, Vitzil Tesucún, Collí Chan, Canté Cohuoj, Vitzil Zac, Cohuoj Zacal, Huex Chan, Chayax Huex, Zacal Mis, etc.

¹⁰ Ver Alejos García 2008.

estos cambios, afirman que se están «ladinizando». En parte, este cambio de adscripción étnica refleja la discriminación hacia la cultura indígena que prevalece en todo el país y en Petén en particular. De esta manera, al no reconocerse como indígenas sino como ladinos, los itzáes tratan de evitar ser estigmatizados por la sociedad de su entorno, siendo éste otro ejemplo de cómo la identidad se construye en relación con la alteridad.

La historia de estos cambios no es reciente, pues ya para 1958 Reina registra cambios importantes en las costumbres itzáes, como lo ilustra el «abandono de las primicias» en San José y en Socotz (1961). En su estudio etnográfico en Petén Central Reina describe aspectos interesantes acerca de las relaciones interétnicas entre los itzáes y los habitantes de Flores, incluyendo la discriminación y explotación económica hacia los primeros.

En su historia social de Petén, Schwartz (1990) muestra la predominancia de una élite criolla, también llamada «ladina», establecida en la isla de Flores que ha controlado el poder económico y político del Departamento¹¹. Al analizar la historia de la industria del chicle, el autor considera a esta actividad como un factor que disminuyó la discriminación hacia los indígenas, de tal manera que «las diferencias culturales exteriores entre indígenas y ladinos han desaparecido en gran medida», teniendo ambos grupos «mucho en común» (1990: xii 7). La producción chiclera fue un importante espacio para los encuentros interétnicos y promovió la «ladinización», sin producir por ello una asimilación socioeconómica de los indígenas con respecto a los ladinos peteneros.

«Oro Blanco did contribute to the various processes promoting ladinoization in Petén, and during the tapping season ethnicity had little meaning. But acculturation has not brought about assimilation, in the sense that, on average, Indians have not achieved socioeconomic parity with non-Indians, and native Petén Indians still maintain a separate ethnic identity, most overtly in San José and San Luis, where ethnicity and community correspond to each other» (Schwartz 1990:238).

Por su parte, Schumann visitó San José en 1968 y luego en 1995, y en sus publicaciones subraya los cambios drásticos ocurridos durante ese período. En su primer estudio reporta una serie de actividades económicas que se han abandonado, como lo son la recolección de chicle, la alfarería, el trabajo con henequén, el tallado de canoas y bateas, la fabricación de mocasines y la cestería. Otro aspecto interesante es que en los sesentas los hombres se dedicaban principalmente a la agricultura (1971:14), mientras que hoy en día se cuentan con las manos aquellos que aún son agricultores.

¹¹ «Genealogies indicate that what once would have been «caste» lines are still roughly in place, particularly for elite and middle sector families» (Schwartz 1990:68).

¿Qué ha ocurrido para que los itzáes se alejen de su cultura propia? ¿En qué medida las políticas de estado han influido en el proceso? Por un lado, el abandono de la lengua tiene como antecedente histórico directo las políticas educativas implementadas por la administración local durante el régimen de Jorge Ubico. Así lo afirman los ancianos con quienes conversé al respecto, quienes se han encargado de legar esa historia a las generaciones nuevas, convirtiéndolo en todo un tema de tradición oral, donde se deposita la memoria colectiva y se actualiza un discurso de resistencia. Don Domingo Chayax, guía espiritual y depositario de la cultura Itzá, fallecido recientemente, asumía una perspectiva anecdótica y circunstancial, al asegurar que todo se debió a «una maestra de Cobán», quien temerosa de perder su trabajo por el monolingüismo y la inasistencia escolar, pidió la intervención de su compadre, el jefe político de Petén, para erradicar el idioma maya e imponer por la fuerza el uso del español. Otras versiones sin embargo, dan cuenta de toda una política de terror establecida con el fin de despojar a los itzáes de su lengua materna¹².

El testimonio del señor Tesucún, incluido como anexo en esta ponencia, da cuenta de la manera brutal como los maestros de la escuela primaria y las autoridades municipal y militar, castigaron a padres e hijos por hablar «la maya», es decir, un acto de poder acompañado de un discurso represivo.

«La maestra bandida venía despacito, así, como gato... entonces, así que ella comprobaba que yo estaba hablando en maya... ¡flauu! me daba en la boca, con la regla, ahh,... había quienes les reventaba los dientes, y a mí me reventó los labios, varias veces... eran chorros de sangre, chorros de sangre, ayyyyy, me dolía y me dolía.»

Los padres no tenían posibilidad alguna de reclamar, porque también recibían castigos severos. Así, este relato da cuenta de la violencia extrema con la cual se llevaron a cabo las disposiciones del gobierno en turno, violencia que incluía amenazas verbales:

«Ahora yo, como yo era necio, a mí me pegaban y al otro día yo estaba hablando maya [...] me decía el maestro, hubo una vez me dijo «a ti solo que yo te mate» me decía, «yo creo que a ti te voy a tener que matar para que dejes de estar contaminando a estos niños con la maya.»

Así pues, el testimonio evidencia un ejercicio brutal del poder estatal orientado al exterminio de la lengua, pero eso no lo es todo, ya que también encontramos respuestas

¹² Véase Chayax Huex 2008.

a esa agresión, un ejercicio de poder a través del discurso contestatario de los itzáes. Por un lado, tenemos al niño que a pesar de los golpes y las amenazas se resiste a abandonar su lengua materna, es decir, un acto contestatario ejercido mediante la palabra hablada, lo cual le permitió, según lo explica el señor Tesucún, ser uno de los pocos itzáes que logró conservar su idioma. Y por otro lado, está el hecho de que aquel pasaje de la historia personal y colectiva, convertido en tradición oral, se actualiza, adquiere un nuevo poder, deja de ser discurso oculto para hacerse público, para cuestionar ahora la legitimidad del estado guatemalteco.

En su estudio, Schwartz también registra esta política de estado destinada a erradicar el idioma indígena, aunque considera que la pérdida de la lengua fue un proceso de «aculturación» en donde las condiciones socioeconómicas tuvieron un mayor peso¹³. En efecto, a la par de la abolición por decreto de la lengua maya, la economía regional basada en la extracción del chicle obligaba a los varones itzáes al abandono de su familia, de sus comunidades y de sus campos de cultivos por periodos extensos para vivir en campamentos chicleros en la selva, donde convivían con trabajadores de diversa procedencia, y en donde el español era la lengua franca. Vemos entonces, una confluencia entre las políticas del estado y las «fuerzas del mercado», que evolucionó con el tiempo para hacer de los itzáes trabajadores de la chicletería, luego mozos de campo de los proyectos arqueológicos y más adelante obreros mal remunerados de la industria turística, entre los «oficios» destinados para ellos en la estructura económica regional.

Un giro en esta política hacia los itzáes parece ocurrir con la apertura de una sede de la Academia de las Lenguas Mayas en el pueblo de San José en 1992. De esta manera se logró conformar un pequeño grupo de entusiastas jóvenes, apoyados por algunos ancianos, convertidos ahora en funcionarios de gobierno, dedicados a la recuperación de la lengua y la cultura. Sus actividades incluyen el aprendizaje y enseñanza de la lengua, la recopilación y publicación de textos de tradición oral, la revitalización de prácticas ceremoniales y la organización de encuentros académicos. La firma de la paz de 1996 llegó a consolidar esta política de estado, en donde se asume abiertamente un discurso multicultural que reconoce los derechos indígenas a una educación en la lengua natal.

Visto desde el exterior, pareciera ser efectivamente un giro en favor de la cultura indígena patrocinado por el estado, un giro acorde con los compromisos asumidos en

¹³ «In the early 1930s governors forbade the use of Maya in public and in school, an order most strictly enforced in central Petén. However, socioeconomic conditions seem to have brought greater acculturation than government regulations» (Schwartz 1990:212). Sobre el tema véase también, Alejos Garcia 2004, Atran (2004:9), Schumann (2000:22).

los acuerdos de paz. Pero al observar el proceso desde el interior vemos que la labor de estos entusiastas mayanistas nativos es más bien marginal y marcha a contracorriente de las demás políticas públicas, como lo demuestra la falta de vinculación de las actividades de la Academia con los programas educativos o con los proyectos de desarrollo locales, la folclorización de las ceremonias itzáes por parte de la industria turística, y peor aún, la política de privatización de los terrenos ejidales y municipales, mediante el programa de catastro nacional, que lejos de beneficiar a los itzáes, ha terminado de despojarlos de sus tierras e incluso de sus viviendas. A todo ello hay que agregar la política estatal de apertura de la frontera agrícola, que ha abierto el municipio de San José a una migración incontrolada que está convirtiendo a los itzáes en una minoría en lo que fuera su propio territorio. El panorama estaría incompleto si no se menciona la visión desarrollista que ha convertido al pueblo de San José en una plasta de cemento destinada al turismo masivo del Área Central (Flores-Santa Elena-San Benito), que más que beneficios económicos para los habitantes produce basura, contaminación y medios de enriquecimiento y promoción política para algunos funcionarios públicos.

Conclusiones

En Guatemala hay una idea extendida de que no se puede esperar ayuda de parte de las autoridades para mejorar las condiciones de vida (Midré 2005:28)

La observación etnográfica da cuenta de procesos sociales contradictorios. Por un lado, la existencia de una novedosa política estatal multicultural, materializada en la labor de la Academia de las Lenguas Mayas, orientada al rescate y promoción de la lengua y la cultura indígena, pero que marcha junto al abandono progresivo de la lengua y la cultura, un abandono incentivado por políticas públicas contrarias en educación, economía y ecología, entre las principales. En el fondo la paradoja es aparente, pues esta flagrante incoherencia en las políticas de estado hacia los pueblos indígenas nos muestra la falta de un compromiso real, en donde el multiculturalismo se emplea como un mero discurso ideológico en la construcción de una imagen «benigna» del estado neoliberal, que le sirve entre otras cosas, para obtener el beneplácito y los recursos financieros de la «cooperación internacional», pero también para el reclutamiento (léase pacificación) de líderes indígenas, haciéndoles creer en la posibilidad de cambios positivos, cuando en realidad es una política orientada a desviar y desactivar los reclamos sociales. De esta manera entiendo el señalamiento de Kymlicka (2002:94), de cómo en el actual contexto, las élites están eligiendo la negociación (en vez de la confrontación). En el mismo sentido, Hale (2004:36) considera al multiculturalismo neoliberal como un nuevo espacio que permite a las élites centroamericanas defender su poder y privilegios.

Los estados neoliberales apuestan que al otorgar este paquete limitado de derechos multiculturales, pueden anticipar demandas más expansivas sobre derechos colectivos en nombre de la diferencia cultural. Así pues, lo que el autor llama «política de las identidades» muestra su trasfondo político real, al ser un mero cambio retórico, una estrategia que permite la continuación de un estado de cosas mediante la apropiación de un discurso académico.

Ahora bien, ante esta situación, cabe preguntarse si la complejidad del fenómeno al que nos enfrentamos puede explicarse objetivamente en términos de unas supuestas relaciones interétnicas entre los indígenas y un estado «ladino». Considero que la respuesta debe ser negativa. Como indiqué con anterioridad, es indispensable distinguir entre los agentes y las instituciones, así como debe distinguirse entre los usos retóricos del multiculturalismo y su discusión teórica en la academia. Ni los «ladinos» tienen el control del aparato estatal, ni son ellos los artífices de las ideas multiculturalistas, aunque en efecto puedan aparecer como sus agentes principales. De hecho, el uso de ese dispositivo por parte del estado muestra justamente la presencia en su interior de poderes discursivos externos, los académicos entre ellos. Cabe entonces preguntarse a qué propósitos ideológicos y políticos puede servir definir al estado guatemalteco en términos de una entidad étnica particular.

Por otro lado, en el caso que nos ha ocupado, la evidencia histórica y etnográfica muestra que en Petén Central el término ladino no ha tenido los mismos significados que en otras regiones, así como tampoco las relaciones interétnicas han sido una réplica de aquellas del altiplano guatemalteco. En todo caso, la política etnocida practicada en contra de los itzáes no tuvo su origen en la pequeña élite de la isla de Flores, la cual actuaba acorde a las políticas de estado, y estas últimas eran a su vez un eco del entorno ideológico de la época, que prescribía la homogeneidad cultural como requisito para la construcción del estado nacional. En otras palabras, no fueron «los criollos» de Flores quienes idearon ni promovieron la «ladinización» indígena, es más, ellos habrían estado en favor de la conservación de un sistema de castas que funcionaba como el soporte ideológico de la explotación económica. Retomando lo señalado por Schwartz, en gran medida la llamada «ladinización» ha sido un efecto de las fuerzas del «libre» mercado, de la economía de enclave establecida por la empresa chiclera norteamericana en aquel momento, y del Plan Puebla Panamá en la actualidad.

Si alguna paradoja enfrentan los itzáes de hoy, al igual que tantos otros de sus paisanos, es que para subirse al «tren de la modernidad» han de morir culturalmente, y a veces materialmente, pues en muchos casos, el tren que abordan es aquel que toman como migrantes en Tenosique, en su desesperada búsqueda de sobrevivencia.

Anexos

La pérdida de la lengua

(Entrevista al señor Tesucún,
30 de agosto de 2003)

- J- ¿Por qué la gente ha perdido su lengua, y como es que usted la ha conservado?
- T- *Mire, le voy a decir algo, es que la razón de que mucha gente ya no hablan el idioma, se debe a que, todo se debe a la dictadura, ffjese, la dictadura que nos ha azotado. Porque yo recuerdo de que cuando tenía yo siete años, mis primeros meses de clase, cuando yo llegaba a la escuela, teníamos unos profesores, se llamaba Hermelindo Archila y doña Aurora Ochaeta, eran los maestros que estuvieron aquí, mucho tiempo. Eran de Cobán, el hombre era de Cobán y la señora de San Francisco, y va a ver que la dictadura azotaba en todos los campos, en todos, en la escuela ya le digo que la maestra, la profesora, a la hora de que estaba dando clases, usted sabe que uno de patojo es travieso, es parte del crecimiento la travesura, entonces nos juntábamos y nos poníamos a hablar. Pero hablar en maya, no hablábamos otra cosa más que en maya. Todos, todos los de mi época, puedo decir de mi edad, todos hablábamos maya. En la escuela, no había uno que no hablara*
- J- ¿Hace unos cincuenta años?
- T- *Ah sí, más, sí, como cincuenta años. Por eso es que don Pancho Sacal, don Ignacio Cohuoh, el finado Felipe, don Domingo, todos esos hablaban, pura maya en la escuela. Pero donde se opacó el asunto es con la venida de esos cobaneros, y la dictadura, cuando llegó Ubico al poder. Cuando llegó Ubico al poder fue donde se puso tenso el asunto. Entonces, tenían órdenes los maestros en la escuela, que el alumno tenía que hablar solamente castellano, nada de permitir de que hablen otras lenguas. Pero yo era cuerudo, yo no le tenía miedo a los chicotes. Y yo me ponía a hablar, a conversar así con los compañeros, y la maestra bandida venía despacito, así, como gato, llegaba tras mía y ponía el oído así, y yo solo maya hablaba, yo no hablaba castellano. Pero ella iba y ya llevaba la regla en la mano, llevaba la regla en la mano, cuando llegaba cerquita de mí, entonces, así que ella comprobaba que yo estaba hablando en maya, me hablaba, [...] me decía. «Qué manda» le decía, le contestaba rápido, yo la volteaba a ver, y al voltear ¡flauu! me daba en la boca, con la regla, ahh, en la boca, y así nos daba a todos, el cuerazo, una regla de chicozapote, lo que usaban hasta esa regla especial, duro, y con buen filo, cuadradita, y así de largo mire, especial, ¡flauu! nos daba en la boca, había quienes les reventaba los dientes, y a mi me reventó los labios, varias veces, donde me daba en la boca, me prensaba el palo con los dientes, me reventaba, eran chorros de sangre, chorros de sangre, ayyyyy, me dolía y me dolía, de ahí me iba yo a la playa, me lavaba yo la boca, hasta que me dejaba de salir la sangre. Y Dios guarde, Dios guarde, que un padre o una madre venga a reclamarle algo a la maestra. Con solo decirle, «bueno señorita,*

o mire señora, o maestra, ¿cuál es la causa que usted le pegó a mi hijo», con solo eso que dijera, el padre del niño, ordenaba el intendente municipal, que se llamaban intendentes, no alcaldes, «agarren a esta señora, llamen al comisionado militar», -el comisionado militar ha existido desde tiempos-, llamaban al comisionado, «agarre esta señora [señor], llévenla a la intendencia municipal, allá la ponen en una banca, la acuestan y le meten cincuenta reatazos».

J- ¡No hombre!

T- Sí, ah, si eran tiempos de dictadura, allí no habían cuentos de que no.

J- Entonces, acabaron con la lengua a puro cuerazo.

T- Eso fue la razón, entonces la gente, cómo no iba a dejar de hablar, dejaron de hablar la maya, porque en la escuela era una cosa tremenda.

Ahora yo, como yo era necio, a mi me pegaban y al otro día yo estaba hablando maya. «[...] me decía el maestro, hubo una vez me dijo «a ti solo que yo te mate» me decía, «yo creo que a ti te voy a tener que matar para que dejes de estar contaminando a estos niños con la maya.

Bibliografía

Alejos García, José, «Itzáes: pérdida de lengua y etnicidad», en Ignacio Guzmán (et al) (coordinadores), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM/ Siglo XXI Editores, 2004, pp. 355-365.

_____, «Identidad y alteridad en antropología dialógica», en Alejos García (editor) *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, UNAM, 2006, pp. 17-38.

_____, «Los itzáes y el discurso conservacionista», *Estudios de Cultura Maya* (33), 2008 (en prensa).

Atran, Scott, (et al), *Plants of the Petén Itzá' Maya*, Michigan, Ann Arbor, 2004.

Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Chayax Huex, Merengildo, «Prohibición del idioma maya Itzá'», *Sastal*, (revista de la sede Itzá de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala), 2008, pp. 6-7.

Kymlicka, Will, «Del estado nacional al estado multinacional», en Varios Autores, *Democracia, ciudadanía y diversidad: el debate político*, Guatemala, PNUD, 2002, pp. 67-94.

Hale, Charles, «Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal», en Varios autores, *Memorias del mestizaje*, Guatemala, CIRMA, 2004, pp. 19-51.

Midré, Georges, *Opresión, espacio para actuar y conciencia crítica*, Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, USAC, 2005.

- Reina, Rubén**, «Los itzáes de San José, Guatemala y Socotz, Belice, abandonan las primicias», *Guatemala Indígena*, (I:2), 1961, pp. 57-73
- _____, Town, Community, and Multicommunity. The Theoretical Implications of a Guatemalan Case». *Estudios de Cultura Maya* (V), 1965, pp. 361-390.
- Rodríguez Macal, Virgilio**, *Guayacán*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1999.
- Schumann Gálvez, Otto**, *Descripción estructural del maya Itzá del Petén*, Guatemala, C.A. México, UNAM, 1971.
- _____, *Introducción al maya Itzá*, México, UNAM, 2000.
- Schwartz, Norman**, *Forest Society. A Social History of Petén*, Guatemala, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- Sieder, Rachel**, «Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas», de *Estudios Interétnicos*, No. 19, 2005, pp. 65- 82.
- Torres Rivas, Edelberto**, «Guatemala: Estado, heterogeneidad estructural y ciudadanía, una visión etnocultural», *Revista de Estudios Interétnicos*, No. 19, 2005, pp. 27-63.
- Villoro, Luis**, «Ciudadanía y estado plural», en Varios Autores, *Democracia, ciudadanía y diversidad: el debate político*, Guatemala, PNUD, 2002, pp. 39-65.
- Voloshinov, Valentín**, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

INTERCULTURALIDAD Y ÉTICA EN LA SALUD DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

Sergio Lerín¹

Introducción

La dimensión ética en el campo de la salud ha sido siempre considerada parte de la formación y la práctica médica desde que esta disciplina se constituyó como profesión en el siglo XVIII, principalmente en los Estados Unidos. A partir del siglo XIX se trabajó arduamente en el campo de las universidades para homogeneizar los conocimientos impartidos en medicina y regular los procedimientos terapéuticos de los profesionales. La universidad Johns Hopkins fue una de las primeras en certificar la formación de los médicos e impulsar las reglas éticas en la práctica médica².

Sólo muy recientemente la formación de médicos generales en México y en gran parte del mundo, ha incorporado el campo de la ética. Generalmente, esta área no acompaña la formación básica de quienes serán posteriormente los encargados de proceder ante los problemas de salud.

Es a partir de las últimas dos décadas que el campo de la ética en la salud ha cobrado relevancia, se ha trabajado como correctamente lo menciona Ruth Macklin³ en contenidos éticos en la atención de la salud sexual y reproductiva, en la investigación en salud y en el campo de la bioética. Han sido notorios los avances en la discusión ética en relación a las políticas de combate al SIDA y el aborto. Hoy día también se plantea que las ciencias sociales aplicadas al campo de la salud tengan procedimientos éticos en la investigación,

¹ Doctorado en Antropología Médica, jurídica y de género, de la Universidad de Warwick, Inglaterra. Investigador y Docente del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México D.F. autor de numerosos libros sobre Nutrición e interculturalidad en Salud, diversos artículos y publicaciones, múltiples proyectos sobre representaciones sociales y construcción de modelos y programas de los servicios públicos de salud, atención intercultural y medicina tradicional.

² Johns Hopkins, comerciante de Baltimore, dejó al morir, en 1873, 7 millones de dólares para construir un hospital y una universidad, en lo que sería la donación más cuantiosa hasta entonces en la historia del país.

³ Macklin, R. (2001). Ética y salud reproductiva: beneficencia, respeto por las personas y justicia. En: Ética, investigación y ciencias sociales. El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. Documentos de trabajo No. 8.

se implemente el consentimiento informado con los sujetos de las investigaciones y se cumplan con principios éticos al momento de escribir y difundir los resultados.

Dilemas éticos en la salud intercultural

Uno de los aspectos éticos que más nos ocupa en el presente trabajo, que refiere al contexto indígena, es el de el «consentimiento informado», concepto de gran relevancia en la medida que refiere a la autonomía de la persona, a sus derechos como paciente y al respeto de su cultura en el contexto de la atención médica. Como menciona Ruth Macklin existen tres elementos principales de la doctrina del consentimiento informado: 1) la información que se brinda a los sujetos; 2) la capacidad de los sujetos de entender esa información; y 3) la voluntariedad con la que los sujetos dan consentimiento».⁴

La Organización Panamericana de la Salud (OPS) es una de las instituciones que más se ha ocupado y preocupado por impulsar con los estados miembros de la región acciones de salud que respeten la cultura de los pueblos originarios, su cosmovisión, sus creencias y sobre todo, los derechos a la salud y al consentimiento informado. Esto significa que los gobiernos deben brindar servicios de salud con orientación intercultural, que reconozcan las diferencias culturales y las respeten incluidas las creencias en salud y no las descalifiquen, como sucede con mucha frecuencia respecto de los médicos tradicionales, sus conocimientos y sus terapéuticas.

Para la OPS y la Organización Mundial de la Salud (OMS)⁵, las acciones interculturales en salud se deben corresponder con una dimensión ética. Ello implica las interacciones equitativas y respetuosas de las diferencias políticas, sociales, culturales, etarias, lingüísticas, de género y generacionales que se producen y reproducen en diferentes contextos y diferentes culturas, pueblos y etnias para construir una sociedad más justa.

La interculturalidad en salud debe ser reconocida en tres dimensiones distintas:

- a) Interculturalidad como movilización, entendida como un proceso de acercamiento donde el equipo de salud convoca a las comunidades y moviliza recursos en la

⁴ Ob.cit.

⁵ OPS-OMS (1999). Memoria del Primer Encuentro Nacional Salud y Pueblos Indígenas. Serie Salud de los Pueblos Indígenas, 7. OPS-OMS, División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud. Washington, DC.

perspectiva de dar satisfacción a determinadas necesidades de salud. La comunidad no es promotora de esta iniciativa, sino que responde activamente a un llamado externo.

- b) Interculturalidad como gestión, en donde representantes de la comunidad actúan como facilitadores interculturales y participan en la ejecución de acciones en salud dentro de los servicios sanitarios y en conexión con la familia.
- c) Interculturalidad como reciprocidad en donde la comunidad y el equipo de salud se unen en la búsqueda de una respuesta común. Requiere de una respuesta activa y responsable en la definición de problemas y prioridades, control de recursos, compromisos en las acciones y evaluación de las mismas.⁶

Desde nuestra posición teórica y aplicativa, y en el contexto del resurgimiento de la salud intercultural impulsada por antropólogos y no antropólogos en las instituciones de salud, en las ONG y en medios académicos, es imprescindible definir la interculturalidad en salud en relación a una dimensión ética que recupere las propuestas más progresistas e innovadoras, sin por ello omitir las situaciones de choque y conflicto cultural que se presentan ante dilemas respecto de la salud entre los pueblos indios de las Américas.

Debemos entender por dimensión ética en salud intercultural, el reconocimiento y respeto de las distintas percepciones que intervienen en el proceso salud-enfermedad-atención que se ponen en juego, se articulan y se sintetizan, no sin contradicciones, en las prácticas de cuidado, de prevención y solución a la enfermedad, al accidente y a la muerte en contextos pluriétnicos.

Esta orientación debe ir de la mano con una indispensable formación ética del personal de salud que está en el nivel operativo y atiende cotidianamente a la población indígena. En este sentido, la propuesta de aplicar el enfoque intercultural en salud para mejorar los perfiles negativos que presenta la población indígena pasa básicamente por la formación en contenidos de ética del personal institucional. De igual manera, es imprescindible entrenar al personal en acciones interculturales específicas que ayuden a mejorar la relación médico-paciente porque generalmente se estigmatiza al paciente indígena, se rechazan y descalifican sus creencias culturales y sobre todo no se le brinda consentimiento informado en las instancias diagnósticas y terapéuticas.

⁶ Sáenz, M. (1999). Programa Salud y Pueblos indígenas. Chile, Ministerio de Salud.

También se torna necesario estrechar los vínculos entre los programas de salud y la comunidad en zonas indígenas, mediante estrategias que aproximen de manera complementaria las acciones sociosanitarias y el saber local a través de una verdadera praxis ética en salud intercultural que incorpore y recupere los discursos de la gente (las narrativas del padecer) y las etnocausalidades de la enfermedad con el fin de construir una dimensión sintética de la salud.⁷

Dado que en la atención en salud se busca incrementar la utilización de los servicios de salud y la satisfacción del usuario, se hace imprescindible la incorporación de la dimensión intercultural en la detección de problemas de salud y el diseño ético de las intervenciones, incluyendo la participación de la población indígena, cuestión que por lo general está ausente en las grandes estrategias en salud dirigidas a los pueblos originarios.

Cómo incorporar contenidos éticos en el campo de la salud intercultural

Desde tiempo atrás la OPS viene enunciado, a través de reuniones de grupos de expertos, la necesidad de impulsar una orientación ética en salud intercultural a nivel regional, como una forma de enfrentar la discriminación institucionalizada y el maltrato.

Para la OPS la interculturalidad puede ser entendida como un *concepto, un paradigma y un desafío*.

Como concepto, significa relaciones entre culturas dinámicas: aprovechar lo mejor de cada cultura, que exista reciprocidad, voluntad, conocimiento, valoración, entendimiento, interacción, participación, horizontalidad, respeto y solidaridad entre las culturas.

Como paradigma, significa reconocer que hay espacios de encuentro, donde se puede negociar y otros donde se mantienen las especificidades y es necesario respetar las diferencias. Como paradigma existen dos caminos: uno es el fortalecimiento de las especificidades culturales y el otro, es la potencialidad de convertirse en una cultura nueva.

⁷ Bibeau, G. «¿Hay una enfermedad en las Américas?». En: Pinzón, C.E. et al. Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Instituto colombiano de Cultura-Instituto colombiano de Antropología-Comitato Internazionale per lo sviluppo del popoli, Colombia, s.f., p. 42-69.

Como desafío, la interculturalidad debe tender a mejorar la salud de los pueblos, requiere que se ganen espacios desde los indígenas y también requiere ceder poder desde el sector oficial.

Desde nuestra propuesta consideramos indispensable sentar las bases de una **política de salud intercultural con principios de reciprocidad éticos**, que brinde atención según las necesidades de los pueblos indígenas, contribuya con acciones específicas al combate de la inequidad, aporte decisivamente en contra de la discriminación y aliente el consentimiento informado en todas las acciones (desde la implementación de programas sanitarios hasta el ámbito de la consulta médica).

La incorporación de contenidos éticos en el campo de la salud intercultural debe ser implementada en dos dimensiones:

- 1) La búsqueda de la complementariedad entre los sistemas médicos (oficial y hegemónico y tradicional o popular) y
- 2) La sensibilización y capacitación del personal sanitario (desde los tomadores de decisiones, pasando por los cuadros directivos hasta el personal operativo), al tener en cuenta que este personal en su educación formal no contó con la mínima aproximación a la dimensión ética en salud y mucho menos de una dimensión ética de la salud intercultural.

En relación al primer punto, la complementariedad y coexistencia de sistemas médicos hay que tener en cuenta que:

- 1) En un espacio de coexistencia de Sistemas Médicos existe complementariedad, antagonismo, competencia, asimilación, intolerancia, descalificación y persecución.
- 2) La complementariedad se da a nivel de las personas que, en la búsqueda de su sanación, recurre a diferentes sistemas médicos, situación que no siempre está exenta de conflictos.
- 3) Entre los sistemas médicos la complementariedad se da a nivel de los agentes, a través de las derivaciones que hacen los especialistas de la medicina tradicional hacia la medicina oficial o viceversa.

- 4) La complementación entre sistemas puede constituir un peligro para el sistema médico tradicional, si no existe el reconocimiento y el respeto ya que puede llevar a la asimilación de éste por el sistema médico dominante.
- 5) La complementariedad entre Sistemas Médicos en un justo equilibrio sólo se dará si existe un marco jurídico y legal que garantice un status político similar ente ellos.

Algunas estrategias para la complementación a nivel de los sistemas médicos son:

- Partir desde lo local y tomar en cuenta las necesidades de la comunidad para diseñar estrategias conjuntas.
- Combinar prácticas de medicina oficial y tradicional.
- Mejorar la calidad de la atención con enfoque intercultural.

En relación al segundo aspecto, la OPS en su reunión de expertos sobre la «Incorporación del Enfoque Intercultural en la Formación y Desarrollo de Recursos Humanos» destaca entre sus propuestas, tal y como lo que venimos planteando: «... mejorar la formación integral de los recursos humanos de la salud para que respondan al perfil epidemiológico y al contexto sociocultural de la comunidad, mediante la capacitación formal e informal, poniendo en práctica el paradigma de «aprender-haciendo» a través del intercambio de experiencias y el aprovechamiento de las capacidades teóricas y técnicas en el enfoque intercultural en salud»⁸.

En este punto cabe remarcar la importancia que tiene la identificación de instituciones académicas que acompañarán el proceso que viven los pueblos indígenas en el área de la salud.

Si bien la capacitación con enfoque intercultural en salud puede y de hecho está impulsando un gran movimiento social en otros contextos muy similares al nuestro, no es menos cierto que todo propósito por contribuir a un gran movimiento intercultural con sentido ético busca por sobre todo la mejora de la calidad de la atención.

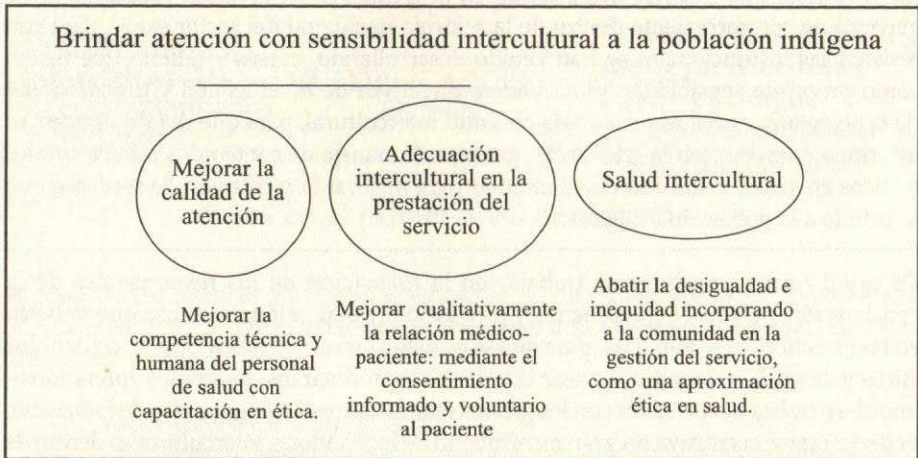
La capacitación si se quiere que impacte positivamente deberá incidir en cambios importantes en la prestación de los servicios, mejorando la relación médico-paciente

⁸ OPS-OMS (1998). Incorporación del Enfoque Intercultural de la Salud en la Formación y Desarrollo de Recursos Humanos. Washington, D.C., División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud, 12.

y paciente-institución de salud, o lo que en nuestra postura es brindar atención con sensibilidad intercultural.

La Figura 1 muestra los ejes para lograr este objetivo.

Figura 1



De ahí que se considera importante dotar al personal sanitario de un conjunto de contenidos, entre los que se mencionan: a) la cultura del paciente y del personal de salud: identidad, alteridad y diversidad cultural, b) modelos y saberes médicos. La interrelación de los diferentes modelos, c) ética del personal de salud ante los procesos bioculturales (embarazo, parto, puerperio, alimentación, muerte en contextos indígenas); d) dilemas en el consentimiento informado y voluntario en contexto intercultural; f) principios de beneficencia y no-maleficencia, g) principios de justicia distributiva en la implementación de programas de salud en contextos indígenas; g) principios de respeto a la autonomía de la persona en contextos indígenas.

El desarrollo que el enfoque intercultural en salud está teniendo en América Latina es un reto impostergable para México. Sin embargo, nos enfrentamos por un lado con el menosprecio de los tomadores de decisiones hacia la dimensión ética en salud intercultural, y por la otra, con una tendencia anacrónica de los servicios que creen que con la capacitación en cascada se actualiza a su personal, y presupone que todo conocimiento se derrama a los pares por el simple hecho de que el médico es quien capacita. Este modelo lleva muchos años aplicándose en todos los programas de salud en México pero no incluye la noción de crear expertos dentro de la institución, reconocidos

por su dominio en ciertas áreas prioritarias como el de la ética en salud. Romper con este esquema para nosotros significa capacitar a un experto en salud intercultural con contenidos éticos para que verdaderamente capacite a sus pares, y así reproducir conocimientos que lleguen hasta los operadores.

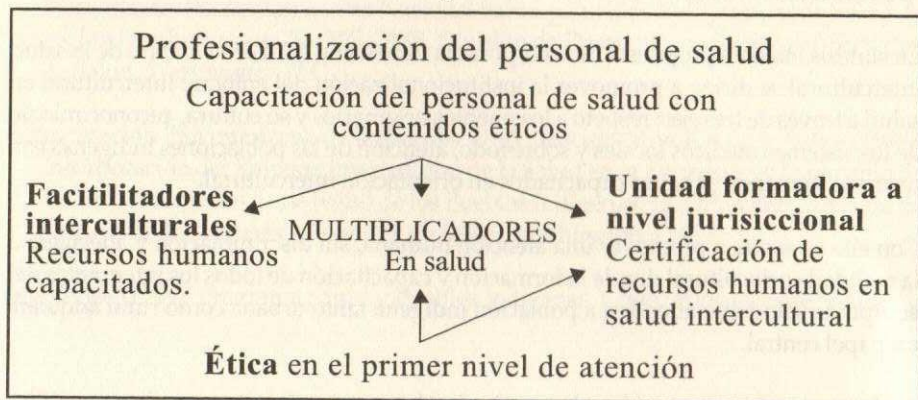
La propuesta que estamos impulsando en la formación de recursos humanos se ha generado a contracorriente dentro de la reforma neoliberal del sector salud. Aún con resistencias institucionales se han venido desarrollando, cursos y talleres que tienen como propósito sensibilizar a los cuadros directivos de nivel Estatal y Jurisdiccional de la Secretaría de Salud en materia de salud intercultural, para que se familiaricen, se informen y reconozcan la relevancia que tiene el manejo de contenidos interculturales y éticos en salud, y consideren su utilidad para mejorar la prestación de servicios que se brinda a la población indígena.

De igual forma proponemos trabajar en la formación de los responsables de la capacitación, personal de enseñanza y promoción, y educación a la salud que trabajan en las jurisdicciones sanitarias, para que se transformen en capacitadores en contenidos éticos y de salud intercultural y sean capaces de reproducir los contenidos aprendidos e impulsen trabajos específicos con los grupos étnicos que están en sus áreas de influencia, es decir: que se construya un gran movimiento de facilitadores interculturales dentro de los servicios, que favorezcan la inclusión del enfoque intercultural en todos los cursos y programas de capacitación dirigidos al personal de salud que atiende a población indígena.

El personal operativo, médicos, enfermeras, auxiliares de salud de equipos itinerantes, unidades fijas, técnicos en atención primaria, que son parte de la cobertura de servicios que llega a la población más dispersa, que menos tiene y que reporta los niveles más negativos de salud, también debe recibir contenidos de ética e incorporar el consentimiento informado en todas sus acciones ya que son los encargados y responsables directos del trato digno y respetuoso a esta población.

La profesionalización del personal que trabaja en zonas indígenas la pensamos desde la institucionalización de la capacitación del personal en contenidos de ética dentro del enfoque intercultural, que debe ser apoyada en primera instancia por especialistas externos a los servicios de salud, que con comprobada experiencia en el área de ciencias sociales aplicadas en salud coadyuven a la capacitación continua y permitan una certificación de los profesionales sensibilizados con el enfoque intercultural en salud. (Ver Figura 2)

Figura 2)



A pesar de los avances en la implementación de una auténtica salud intercultural orientada éticamente siguen persistiendo obstáculos importantes para las intervenciones como son:

- Vacíos en el marco legal existente,
- Paternalismo, asistencialismo y verticalismo del Sistema Oficial hegemónico en las acciones sanitarias,
- Escasa participación de la comunidad,
- Déficit en la formación ética del personal de salud,
- Estrategias oficiales para hegemonizar las prácticas médicas tradicionales,
- Introducción de ideologías religiosas en comunidades indígenas que obstaculizan la asistencia médica oficial,
- Gran desconocimiento de los sistemas médicos tradicionales,
- Desconfianza hacia los agentes de la medicina tradicional,
- Escaso conocimiento sobre la realidad sanitaria actual de los indígenas urbanos,
- Pérdida de saberes médicos tradicionales debido a los procesos violentos de aculturación,
- Inestabilidad de los programas sanitarios innovadores y
- En ocasiones, inexistencia de voluntad política para llevarlos a cabo.

Consideraciones finales

En síntesis, nuestra propuesta de incorporar la dimensión ética en el ámbito de la salud intercultural se dirige a promover la institucionalización del enfoque intercultural en salud a través de tres ejes: respeto a los pueblos originarios y su cultura, reconocimiento de los sistemas médicos locales y sobre todo, atención de las poblaciones indígenas con recursos humanos en salud capacitados en orientación intercultural.

Con ello se aspira a promover una atención humana, sin discriminación y adecuada a la realidad sociocultural donde la formación y capacitación de todos los integrantes del equipo de salud que atienden a población indígena tanto urbana como rural adquiere un papel central.

La dimensión ética es considerada un pilar fundamental en la propuesta de una política intercultural en salud que aspira a incorporarla de manera sistemática en:

- La formación de los profesionales de la salud en las universidades e instituciones de enseñanza superior y
- La capacitación de los profesionales y técnicos al interior del sistema de salud, en todos los niveles.

Otros aspectos a tomar en consideración y no menos importantes son: la implementación de nuevas modalidades de gestión en salud, la atención en espacios adecuados culturalmente, la escucha atenta de las demandas de los pueblos originarios y sus líderes y el acuerdo mutuo en todas las acciones sanitarias que se lleven a cabo. Todo ello apunta a un proceso creciente en el que las comunidades adquieren un papel activo en la gestión de su bienestar físico y emocional mediante la participación creciente en el seguimiento, evaluación y planificación participativa de las acciones de salud.

Bibliografía

- Bibeau, G. (S.f.).** «¿Hay una enfermedad en las Américas?». En: Pinzón, C.E. (et al). *Cultura y Salud en la Construcción de las Américas*. Instituto colombiano de Cultura-Instituto colombiano de Antropología-C de Cultura-Instituto colombiano de Antropología-Comitato Internazionale per lo sviluppo del popoli, Colombia: 42-69.
- Macklin, R. (2001).** *Ética y salud reproductiva: beneficencia, respeto por las personas y justicia*. En: *Ética, investigación y ciencias sociales*. El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. Documentos de trabajo No. 8.

Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud (1999). Memoria del Primer Encuentro Nacional Salud y Pueblos Indígenas. Serie Salud de los Pueblos Indígenas, 7. OPS-OMS, División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud. Washington, D.C.

Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud (1998). Incorporación del Enfoque Intercultural de la Salud en la Formación y Desarrollo de Recursos Humanos. Serie Salud de los Pueblos Indígenas, 12. OPS-OMS, División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud. Washington, D.C.

Sáenz, M. (1999). Programa Salud y Pueblos indígenas. Chile, Ministerio de Salud.

GUADALUPANISMO EN GUATEMALA Y SUBORDINACIÓN ÉTNICA

Arturo Taracena¹

¿Cómo entender en México la dimensión étnica de la Virgen de Guadalupe? La tradición señala que los días 9, 10, 11 y 12 de diciembre de 1531, la Virgen se le apareció a Juan Diego en el cerro de Tepeyac. Desde la época prehispánica en ese cerro estaba establecido el culto a Tonantzin, madre de los dioses. ¿Cómo se sobrepuso el culto de una Virgen en un cerro donde había una tradición prehispánica a la madre de los dioses?

El culto cristiano surge como el de una virgen criolla, impulsado en la primera etapa por el Obispo Alonzo de Montufar. Sin embargo, reverenciada fundamentalmente por la población indígena del valle de México. Geográficamente, el culto se expande del centro hacia el norte, impulsado por sacerdotes. A partir de la mitad del siglo XVII, el culto vive en México un proceso de «indianización», para entonces ya impulsado por franciscanos y jesuitas, en gran medida por la presencia cada vez mayor de peregrinos indígenas de muchas otras partes. En 1737, empieza el proceso de convertirla en patrona de la Nueva España y, ya en 1890, es nombrada Reina de América. Durante el siglo XIX vive un proceso más, al de ser reconocida como una virgen mestiza en concordancia con el surgimiento del proyecto nacional mexicano. Es decir, de ser una virgen para criollos, pasa a serlo para indígenas y, sobre todo para los mestizos, que ya conformaban la gran mayoría de la población mexicana.

Su dimensión étnica es doble, por la representación misma de la virgen, que es morena, y por el origen étnico de Juan Diego. Es un diálogo entre una virgen de tez morena y su intermediario terrenal. Sin embargo, ha operado una ambivalencia étnica en la representación de Juan Diego, pues no siempre se le vio en México como indígena, tal como se ejemplifica en muchos grabados y cuadros.

¹ Historiador egresado de la Universidad de San Carlos de Guatemala (1978). Doctorado en Historia en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) Paris. Profesor en la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM en Mérida Yucatán, donde es investigador de tiempo completo y en la Maestría en Historia del Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social de Mérida. Autor de numerosas investigaciones históricas sobre las realidades guatemalteca, centroamericana y yucateca.

A Guatemala, el culto no llega sino hasta finales del XVII y ese proceso de indianización del culto que vivió el país vecino no lo va a vivir la virgen de Guadalupe en Guatemala, que se va a quedar como una virgen criolla o «no indígena». Aunque los ladinos le rindan culto, no lo hacen recuperando el mestizaje, sino más bien viendo el designio mariano de haber escogido a un indígena como su emisario. De ahí que se opte por «disfrazar» de Juan Diego a los niños, sin asumir necesariamente la raíz indígena de éste y la propia.

Óleo original



El arquitecto Antonio Prado ha demostrado todas las transformaciones que ha tenido el cuadro original, que data de 1556, aproximadamente. En un inicio, la virgen tenía una corona pero no la aureola de rayos, que le fue agregada a finales del siglo XVII, lo mismo que la decoración con motivos florales del vestido y las estrellas del manto. Todo ello en el proceso de nacionalización que la imagen vivirá. Figura 1.

Zumárraga, Capuchinas, S. XVIII



Este es uno de los cuadros que existen en el Altar de Capuchinas, de la Ciudad de Guatemala. Representa una de las apariciones de Juan Diego. La impresión en sayal de Juan Diego de la imagen de la Virgen y su presentación al obispo Zumárraga. Es un altar de la mitad del siglo XVIII. Figura 2.

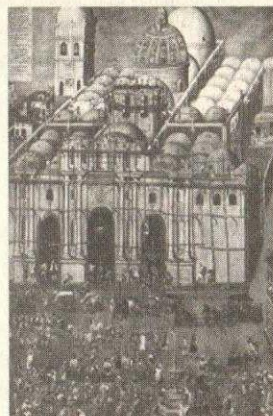
El surgimiento del culto en Guatemala

Lo primero que sabemos es que hay una capilla en la catedral de Santiago de Guatemala, actualmente Antigua Guatemala, de acuerdo al óleo de Antonio Ramírez Montufar sobre la construcción de la catedral ejecutado en 1678 (Figura 1). También, por la existencia de un contrato para elaborar un altar en 1686, sabemos que en la iglesia de Belén de la misma Antigua se promovió el culto guadalupano. Asimismo, hubo una prédica guadalupana por parte del misionero franciscano Fray Antonio Margil de Jesús en 1685. Es decir, se abre una coyuntura de implantación del culto en nuestro país.

Así, en 1709 hay un intento de establecer en la Antigua una ermita dedicada especialmente a Nuestra Señora de Guadalupe, pero este fracasa. En la década de 1720, la familia Arrivillaga construye una capilla consagrada a ella en el ingenio del mismo nombre, en San Miguel Petapa, dándose inicio a la tradición guadalupana en el seno de la elite criolla guatemalteca. Luego, a partir de 1737, Manuel Muñoz, que es un miembro del Ayuntamiento, toma a su cargo las gestiones para oficializar el culto guadalupano y manda a construir el altar de Capuchinas, (Figura 2).

En 1790, muy tardíamente con respecto a México, a raíz del desarrollo del culto, el Arzobispo Cayetano Francos y Monroy declara como día festivo el 12 de diciembre, pero sólo para españoles y ladinos, considerando que los indígenas deberían de trabajar ese día. O sea, confirma la impronta de mantener el culto como el de una virgen criolla, del cual queda excluido el imaginario de lo indígena. Luego, en 1793 fue erigido en la ciudad de Guatemala el santuario con los auspicios del padre Pablo José Jáuregui y, en 1821, Mariano de Aycinena promovió una archicofradía en su honor

Catedral de Antigua, Antonio Ramírez Montufar, 1678



Este es el óleo de la catedral de Ramírez Montufar datado en 1678 y que se encuentra en México. En la parte superior tiene descrito lo que corresponden a cada una de las cúpulas de la nave y en una de ellas dice «Capilla de Guadalupe». Figura 3.

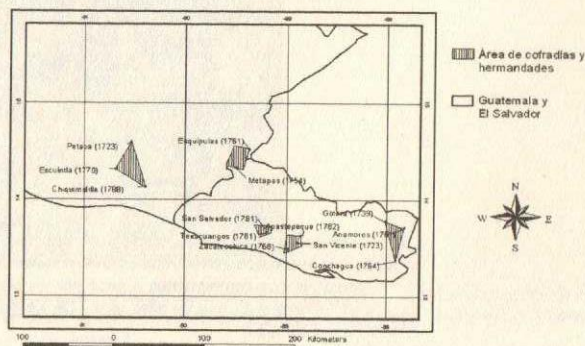
La creación de cofradías guadalupanas

A partir de 1723, se da la primera fase de creación de cofradías y hermandades guadalupanas en los límites del Arzobispado de Guatemala, que incluía a las provincias de Guatemala y de San Salvador. Estas cofradías estaban ubicadas en las ricas haciendas añileras y cañeras, o en pueblos de la zona fronteriza entre ambas. En una segunda fase, impulsada por sacerdotes criollos, se da la creación en poblados indígenas del altiplano guatemalteco de cofradías guadalupanas, las que todo indica no sobrevivieron el siglo XIX. Por ejemplo, en Colotenango, Huehuetenango, existe todavía un pendón pintado de la Virgen de Guadalupe y que data del siglo XVIII, pero ya no existe la cofradía y, en la memoria de los colotecos se desconoce su origen.

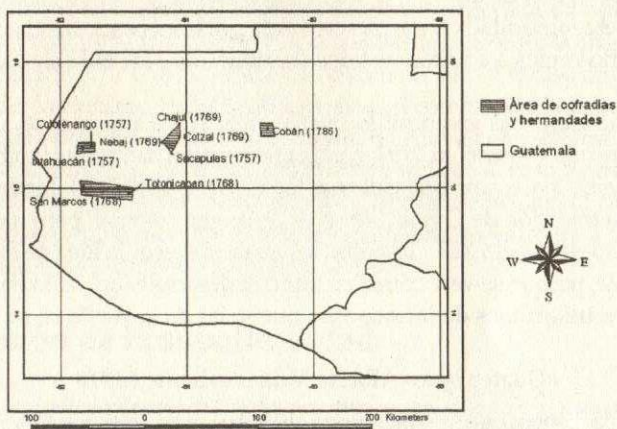
Sin embargo, hay un caso paradigmático en el mundo indígena y este es el de San Juan Comalapa. En 1810, el principal Bartolomé Chunay, proporciona fondos para la construcción de la ermita de Guadalupe y para que el pintor Rosales, que en ese momento era el pintor más famoso de Guatemala, elabore cuadros con que adornarla, representando a la Virgen y a sus cuatro apariciones. Lo interesante es que ese año corresponde al de la insurrección del cura Hidalgo en México, el que al grito de «viva la Virgen de Guadalupe» da inicio al proceso de independencia de ese país levantando a las masas indígenas y mestizas en contra de la autoridad española y del poder criollo. Comalapa era un lugar de paso de la romería del Cristo Negro de Esquipulas, haciendo que los romeros mexicanos que venían, hiciesen una parada ahí.

Los cuadros están en la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Comalapa. La capilla se cayó en 1976 a causa del terremoto, pero fue reconstruida. Allí, la tradición es la de una virgen aparicionista, pues sigue muy ligada a esa actividad en la memoria de los cofrades, a quienes la virgen se les aparece por diversas razones y en diferentes situaciones en determinadas circunstancias de su vida o su mandato.

Mapa 1 Cofradías y hermandades de la Virgen de Guadalupe de la región añilera, provincia de San Salvador y Guatemala (1723-1788)



Mapa 2 Cofradías y hermandades de la Virgen de Guadalupe del Altiplano, provincia de Guatemala (1723-1788)



Este mapa, remarca en las zonas rayadas, los elementos y los lugares donde se fundaron en la primera mitad del siglo XVIII las cofradías guadalapanas en la región oriental guatemalteca. Muestra como dicha dinámica estuvo ligada no sólo a la parte espiritual, sino a la vida económica de ese momento. El segundo mapa, muestra la etapa de formación de cofradías en el altiplano guatemalteco durante la segunda mitad de dicho siglo.

El surgimiento de los *juan diegos*

Existe la tradición de vestir a niños de indígenas para *Corpus Christi* en México y para el día de Guadalupe, en Guatemala. La diferencia radica en que en el primer país participan de la tradición niños indígenas y no indígenas, casi todos vestidos con el sayal blanco, con el fin de imitar a Juan Diego; mientras que en Guatemala solamente lo hacen niños y niñas no indígenas. Éstos van normalmente vestidos con trajes indígenas del país, aunque por razones económicas, cada vez más los visten de forma azarosa y de Juan Diego, marcando una ambivalencia en el vestir.

En pocas palabras, durante el siglo XIX se abrió esta moda de vestir a los infantes de indígenas, la que en sí implicó adoptar un travestismo de carácter religioso, como recurso de intermediación frente a lo sagrado. Era imitar el papel de intermediario de Juan Diego ante la Virgen. Sin embargo, como el mismo conlleva un claro carácter étnico, en Guatemala no se le asumirá como la adopción de la identidad del «otro», sino como un recurso para obtener el favor mariano. De ahí que se «disfracen de inditos» a los niños.

¿Por qué a los niños? La explicación de por qué ellos y no a los adultos alude a que los niños ladinos son quienes representan la inocencia que trae consigo Juan Diego por ser indígena. Es decir, una visión del indígena como un ser inocente, como una persona que fue escogida por carecer de una mayoría de edad ciudadana. Entonces, para el ladino lo que representa esa minoridad cívica, caracterizada por la inocencia, es el mundo infantil. Por eso es que no vemos a adultos vestidos de indígenas para el 12 de diciembre.

Esta es una tradición más joven de lo que se cree. Normalmente, se afirma que en Guatemala la misma empezó en 1793, con la creación del santuario capitalino, pero la bibliografía refiere a que es una tradición más tardía, hacia 1840-1850. También en México se afirma que la tradición de *Corpus Christi* es de origen colonial, pero todo indica que también apareció en el siglo XIX ¿Tomaron los guatemaltecos la idea de los mexicanos? Es muy probable, porque se verá cómo, en torno al desarrollo del culto en nuestro país, se retoman otras tradiciones de México a las que se les da la vuelta en su significado.

«Guatepeyac» Alberto Valdeavellano, c.1910



Esta es una foto que hizo Valdeavellano aproximadamente en 1910 con los rostros de todos los niños que él había fotografiado como *juan diegos* y niñas, que yo las he llamado *marías* porque no hay un nombre en la tradición guadalupana pero sí se usa este nombre genérico para designar a la mujer indígena en la ciudad de Guatemala.

En la representación contemporánea de los *juan diego*, éste tiene bigote. Remarcarlo en el rostro de los varoncitos ladinos disfrazados, lo mismo que las patillas, es una forma de tomar distancia frente la figura del indígena Juan Diego. Asimismo, a las niñas se les ponen chapas, lápiz labial y talcos blancos, a la vez que usan los caites con calcetines, para mantener tal distancia frente a la etnicidad indígena.

La ambivalencia en el vestido

El cuidado en el traje indígena del niño guadalupano comenzó siendo en el siglo XIX muy claro. Y, aunque en Guatemala se estaba dando un proceso de desaparición del traje masculino indígena los padres trataron en lo posible de mantener la originalidad de los trajes, sobresaliendo el de chichicasteco. Curiosamente fue en el caso de las mujeres que se empezó a dar la exotización del traje femenino, al combinarse las piezas de diversos trajes o al acudir a prendas de trajes de mengala, de gitanas, etc. Asimismo, a inicios del siglo XX surge la influencia mexicana del charro y se llega al caso de disfrazar a niños vestidos de *cow boy* y de «llaneros solitarios». Recientemente, con la crisis económica y la cada vez mayor influencia mexicana, a los niños se les empieza a vestir con sayal blanco y paliacate rojo, imitando al de Juan Diego

La dimensión de la subalternidad

Aunque el blanqueamiento del indígena por medio del uso de bigotes, patillas, chapas, *rouge*, calcetas y toda una serie de adornos externos, que subrayan la diferenciación cultural, son una necesidad de distanciamiento cultural de la raíz indígena. Con ello se afirma que se trata de dos mundos diferentes.

En Guatemala se les llamó *indias bonitas* a las señoras y adolescentes ladinas que en el día de Guadalupe se vistieron de indígenas a partir de la década de 1920. Esta idea fue tomada del concurso que el diario *El Universal* de México inauguró en 1921 para resaltar la belleza indígena e incorporarla al moderno proyecto nacional que la revolución de 1910 había inaugurado, pero que en nuestro país fue retomado por la festividad guadalupana para designar a las ladinas mayores «disfrazadas de inditas». Buscaba subrayar la representación de la belleza desde lo ladino, su coquetería usando un traje indígena. Así, se puso de moda fotografiar a señoras ladinas vestidas de indígenas.

Pronto apareció la sátira por medio de caricaturas con dimensión étnica y política, sobre todo luego de que la Iglesia católica guatemalteca prohibió dicha moda considerando que estaba banalizando la fe e introduciendo elementos para convertir el 12 de diciembre en una fiesta secular. A raíz de dicha prohibición, que hizo que las mujeres ladinas ya no pudiesen desfilar disfrazadas de indígenas, el Estado guatemalteco retomó la idea bajo la presidencia de Jorge Ubico, promoviendo los concursos de reinas de belleza para las Fiestas departamentales de Verano entre la población femenina ladina. Así, en 1932 se da el primer concurso, pero dos años después, en Quetzaltenango, se inauguran los concursos paralelos de reinas indígenas como una reacción del mundo indígena k'iché.

Es en el año de 1937, que el periódico de las ferias quetzaltecas no reconoce ese concurso paralelo y contra hegemónico de los k'ichés. Más tarde, en la década de 1970, se inaugura el concurso de la Rabin Ajau en Cobán.

Los concursos de «reinas del café» aparecen en los años 40, ligadas al desarrollo económico del producto y a la necesidad de fomentar la industria turística guatemalteca. Luego, bajo los efectos de la norteamericanización de la cultura occidental a raíz de la finalización de la segunda Guerra Mundial, durante los años 50 se inaugura el concurso de *miss* Guatemala. En 1968 en el marco del Paabank nace en Cobán la velada india bonita, se retoma, no se llamaba la reina indígena sino india bonita, y en 1972 el nombre ya es de Rabin Ajau.

Juan Diego entre Marías, Guatemala 1973*

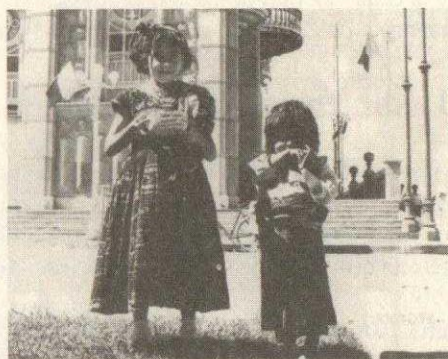


Sobresalen los bigotes y la barba pintados con carbón en este juan diego (Fototeca Guatemala, CIRMA)

Reina del café en el teatro Palace de Guatemala en 1952 vestida de indígena.*

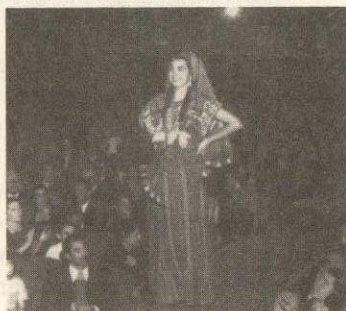


*Fototeca Guatemala, (CIRMA)



Elocuente foto de María junto a niña indígena en el Santuario de Guadalupe, 1954. El fotógrafo le pide a una niña indígena que se fotografíe a lado de una niña ladina, vestida con sus calcetas, sus zapatitos, y bien maquillada. (Fototeca Guatemala, CIRMA).

Alegoría de cortadoras de café hacia 1940 en una finca de café.*



La parte ladina

En la década de 1990 se dio el surgimiento de cultos alternativos, también con un discurso contra hegemónico a lo que sigue siendo la gran tradición del santuario de Guadalupe y de la Villa de Guadalupe en la ciudad de Guatemala el 12 de diciembre de cada año. Anualmente, más de 150,000 personas visitan ese día el santuario capitalino. ¿Cuáles son éstos El que ha promovido los *retornados luego de sus años de exilio en territorio mexicano a raíz del conflicto armado*. Buena parte de ellos regresaron al país asumiendo su guadalupanismo. Por ello, han ido creando capillas dedicadas a la Virgen Morena al afirmar que ella los protegió y les permitió ganarse la vida en México. Así, cuando se enfrentaron en el Ixcán al ejército reclamando ser reinstalados en sus comunidades, lo hicieron enarbolando un estandarte de la Virgen de Guadalupe. Asimismo, en muchas comunidades indígenas del altiplano ha surgido el culto a la virgen de Guadalupe, vistiendo su imagen con trajes indígenas.

Por otra parte, los garifunas de la región de Livingston han tomado como festividad el día de Guadalupe, vistiendo a los varoncitos como Juan Diego y poniéndole a las niñas falda hechas de corte, porque para ellos Guadalupe es una virgen. Es decir, hay una revalorización del color de la piel.

La gente que por razones económicas y sociales se va a Estados Unidos como emigrante, descubre allí a la «raza» pregonada por chicanos y latinos en general, de la cual la virgen de Guadalupe es su protectora, de esa forma se vuelven guadalpanos y cuando regresan de visita o de forma definitiva a Guatemala, pregonan su culto. Asimismo, para los habitantes fronterizos entre Guatemala y México, como es el caso de La Mesilla, Huehuetenango, la Virgen es patrona de ambos países. Es una virgen que traspasa fronteras, de carácter multinacional.

En su último estudio, Charles Hale señala cómo en Chimaltenango hay una disputa el día de Guadalupe en el seno de la comunidad ladina: unos quieren seguir con la vieja tradición de mantener las distancias étnicas «disfrazando a los niños de inditos» y otros desean mantener la tradición, pero como una forma de reconocer la raíz indígena y estableciendo un diálogo con la comunidad indígena de Chimaltenango. Un fenómeno enmarcado en los efectos sociales y políticos que acompañan el proceso de emergencia del movimiento maya.

La iglesia católica acepta todas las formas de culto, pero indudablemente sigue privilegiando la gran manifestación del 12 de diciembre en el santuario capitalino, donde más de cien mil personas desfilan durante el día de la virgen de Guadalupe,

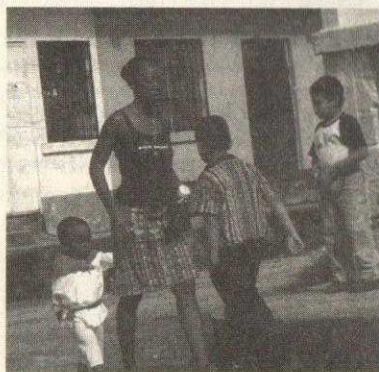
manteniendo la bipolaridad étnica con que se ha venido construyendo el proyecto nacional guatemalteco desde el siglo XIX.

Virgen de Guadalupe de San Miguel Chicaj, Baja Verapaz, 2005.



Esta es una virgen de Guadalupe vestida de indígena, subrayando el carácter étnico de su culto y, por tanto, revalorizando su raíz indígena. (Fotografía Mario Humberto Ruz)

Juan Diego Garífuna, Livingston, Izabal 2005



Juan diego garífuna con su mamá el día de Guadalupe en una búsqueda de interlocución con la comunidad mayoritaria Q'eqchi' (Fotografía Manuela Camus)

Virgen de Guadalupe con las banderas de Guatemala y México, La Mesilla, Huehuetenango, 2005.



En la Mesilla, Huehuetenango, una virgen que tiene carácter multinacional. (Fotografía Carlos Sebastián, Revista D, Prensa Libre, Núm. 58).

Documentos:

Archivo General de Centro América -AGCA-

- A1.23, Leg. 4569, Exp. 39305.
A1.23, Leg. 4574, Exp. 39522.
A1.23, Leg. 4574, Exp. 39523.
A1.2.9 Leg. 4012, Exp. 30.644.
A1.2 Leg. 2194, Exp. 13 748.
A1.11 Leg. 109, Exp. 2359.
A1. 3.13.5 Leg. 13020, Exp. 1948.
A1- 20. Leg. 953, Fol. 95-100.
B83.3 Leg. 3591, Exp. 82 392.
B5.9 Leg. 73, Exp. 2083.
B112.2, Leg. 2362, Exp. 48052.

Archivo General de Indias -AGI-

Guatemala 904 (1790).

Archivo Histórico de Sacatepéquez.

Señor Alcalde de esta Ciudad. Antigua Guatemala, diciembre 14 de 1868.

Archivo Histórico Arquidiocesano «Francisco de Paula García Peláez».

Fondo Arquidiocesano. Correspondencia Ricardo Casanova y Estrada. 1886-1913.

Museo Colonial de Antigua Guatemala.

Registro del Museo Colonial, Número 106 y 212.

Archivo General de Centro América -AGCA-

Archivo General de Indias -AGI-

Archivo Histórico de Sacatepéquez.

Archivo Histórico Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez".

Museo Colonial de Antigua Guatemala.

Hemerografía

Diario de Centro América. 1887 – 1893. Guatemala.

Gaceta de Guatemala. 1854 y 1855. Guatemala.

El Liberal Progresista. 1940 1942. Guatemala.

Entre broma y broma. Guatemala, 1927-1931 y 1946. Guatemala.

La Semana Católica. 1892 y 1893. Guatemala.

La Voz Guadalupeana. Órgano del Comité de la Fiesta patronal de Guadalupe. 1934 - 1935.

Propaganda católica. 1872. Guatemala.

Revista Coatepeque, 1939. Guatemala.

Revista Quetzaltenango. 1937, Guatemala,

Semanario de la Sociedad Económica de Amigos de Guatemala. 1847. Guatemala.

Bibliografía

Aceña Durán, Ramón. 1924. "Postal a la india bonita". En *El Imparcial*, Guatemala, 12 de diciembre de 1924. p. 7.

Alberro, Solange. 1997. "Reseña de Stafford Poole, C. M. *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1731-1797.* The University Arizona Press, 1995". *Historia Mexicana*, Vol. XLVI, No. 3, enero-marzo, pp. 661-667. Colegio de México.

Alvarez Arévalo, Miguel. 1990. "Imaginería doméstica colonial en Guatemala". En *Imaginería colonial: memorias de un Seminario.* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM/Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP. México. p. 104.

Annis, Verle Lincoln. 1968. *The Architecture of Antigua Guatemala, 1543-1773.* USAC. Guatemala..

Ávalos Austria, Gustavo Alejandro. 1988. *El retablo guatemalteco. Forma y expresión.* Talleres de Tredex Editores S.A. México.

Ávalos Austria, Gustavo. 1997. "Retablos". En Ana María Urruela de Quezada (Editora). *El Tesoro de la Merced.* Citibank. Guatemala. p.65.

Belmonte, Edmundo Félix. 1946. "El "Padre Guatemala", insigne guadalupano". En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo XXI, marzo. Guatemala.

Berlin, Henrich. 1952. "Pintura colonial mexicana en Guatemala". En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año XXVI, Num. 1. Guatemala. p. 118-128.

Berlin, Henrich. 1952. *Historia de la Imaginería Colonia en Guatemala.* Instituto de Antropología e Historia. Guatemala; 1952.

Berlin, Henrich. 1988. *Ensayos sobre Historia del Arte en Guatemala y México.* Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

Brading, David A. 2002. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición.* Taurus, México.

Bran Azmitia, Rigoberto. 1958. "La Virgen de Guadalupe: Patrona de los menestrales de la Antigua Guatemala". *La Hora*, 12 de diciembre. Guatemala. p. 9.

Castellanos, Humberto. 1945. "Algunos cuadros de la pintura colonial mexicana en Guatemala". En *Revista del Museo Nacional de Guatemala*, 1. Tercera época. Guatemala. pp. 4-8.

Cuadriello, Jaime. 1999. "Visiones de Guadalupe". En *Artes de México*, 29 (Segunda Edición). México). pp. 1-80.

- De la Maza, Francisco.** 1984. *El guadalupanismo mexicano*. Tercera Edición. Secretaría de Educación Pública. México. (Colección Cultura SEP, Lecturas Mexicanas, 37).
- De la Mota, Ignacio H.** 1997. *Diccionario Guadalupano*. Panorama Editorial. México
- Del Castillo, Bernal Díaz.** 1982. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. (Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María). Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo". Madrid.
- Díaz, Víctor Miguel.** 1926. "El poema místico de la aparición de la Virgen de Guadalupe". En *El Imparcial*, 11 de diciembre. Guatemala. p. 4.
- Estrada Monroy, Agustín.** 1974. *Datos para La Historia de la Iglesia en Guatemala*. Tomo II. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.
- Fernández, Jesús.** 1893. "El Centenario hoy". En *La Semana Católica*. Vol. II, No. 80. Guatemala, 9 de diciembre. p. 218.
- Fernández Hall, Francisco.** 1926. "Cuadritos guadalupanos. La india bonita". En *El Imparcial*, Guatemala 11 de diciembre. p. 5.
- Francos y Monroy, Cayetano.** 1991. "Se declara días festivo, con obligación de asistir al santo sacrificio de la misa, el día doce de diciembre, en honor de Nuestra Señora de Guadalupe". En *Boletín del Archivo Histórico Arquidiócesano "Francisco de Paula García Peláez"*, II: 3. Julio-diciembre. Guatemala. pp. 155-156.
- García, Don.** 1929. "El Día de Guadalupe". En *Entre broma y broma*, Guatemala, 14 de diciembre. p. 2.
- Hernández, Manolo.** 1994. *La pintura de Thomas de Merlo*. Editorial Palo de Hormigo, Guatemala.
- Hernández Cobos, Humberto.** 1969. "Diciembre en Guatemala". En *Horizontes*, Nos. 102-103. Octubre-noviembre. Guatemala, pp. 21, 26 y 38.
- Jiménez E. de Ramírez, María Teresa.** 1983. *La Iglesia de San Miguel de Capuchinas de Guatemala de la Asunción y sus elementos artísticos*. Tesis de Licenciatura en Letras y Filosofía. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- Juárez Aragón, J. Fernando.** 1968. "En la segunda Catedral... La Virgen de Guadalupe". En *El Imparcial*, 12 de diciembre de 1968. Guatemala. p. 8.
- Lafaye, Jacques.** 1983. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lara Roche, Carlos.** 1992. "Presencia de Juan Correa en la pintura colonial guatemalteca". En *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXVI. Guatemala. pp. 215-243.
- López, Rick A.** 2002. "The India Bonita Contest of 1921 and the Ethnicization of Mexican National Culture". En *HAHR*, Vol. 82, No.2. Mayo. pp. 291-328.
- López Mayoral, Mariano.** 1975. "La insigne Guadalupana". En *Investigaciones Históricas*, Tomo III. Editorial José Pineda Ibarra. Guatemala. pp. 350-353.
- Luján Muñoz, Luis.** 1981. "La pintura de Cristóbal de Villalpando en Guatemala". En

- Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LV. Guatemala. pp. 99-139.
- Medina, Toribio.** 1060. *La Imprenta en Guatemala*. Tomo II, Vol. 2. Tipografía Nacional. Guatemala.
- Mendoza de Reyes, Elena.** 1977. "Imaginería tradicional de la ciudad de Guatemala en el siglo XX". En *Alero*. No. 27. Guatemala, noviembre-diciembre. p. 46.
- Monteforte Toledo, Mario.** 1989. *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. Sociedad Estatal del Quinto Centenario/Turnes. Madrid.
- Muñoz, Juan Bautista.** 1817. *Memorias de las apariciones y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Madrid.
- Núñez de Rodas, Edna.** 1970. *Grabados de Guatemala*. Talleres Litográficos del Instituto Nacional de Geografía. Guatemala.
- O'Gorman, Edmundo (ed.)**. 1986. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*. Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- Prado Cobos, Antonio.** 2004. *Geometría de la Virgen de Guadalupe*. (Inédito). Guatemala. Véase también
- Ruz, Mario. (Coordinador).** 2004. *Memoria eclesial Guatemalteca. Visitas pastorales*. Tomo III. UNAM. México.
- Samayoa Aguilar, Carlos.** 1926. "Guadalupanas" en *El Imparcial*, 11 de diciembre. Guatemala, p. 3.
- Santaballa, Sylvia R.** 1998. "Writing the Virgin of Guadalupe in Francisco Florencia's La estrella del norte de México", *Colonial Latin American Review*, Vol. 7, No. 1, pp. 83-103.
- Taracena Arriola, Arturo et al.** 2002. *Etnicidad Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*. Tomo I. CIRMA, Guatemala.
- Taylor, William B.** 2003, "La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana". En *Entre el proceso global y el conocimiento local*. UAM/Iztapalapa / CONACYT / Porrúa. (Signos, 24), México. pp. 389-427.
- Tovar, Enrique D.** 1965. *El Apóstol de Ica. Fray José Ramón Rojas (El Padre Guatemala)*. Editorial José Pineda Ibarra. Guatemala.
- Valdéz, José Francisco.** 1819. *Novena a la Santísima Virgen María de Guadalupe. Dispuesta por el R. P. Fr. José Francisco Valdés. Religioso de la Provincia de San Diego de Méjico*. Reimpreso en la Oficina de Mariano Ontiveros, Calle del Espíritu Santo. Guatemala.
- Valle, Rafael Heliodoro.** 1930. "Rezados y luminarias de la patrona de América". En *El Imparcial*, 12 de diciembre. Guatemala, p. 3.
- Vela, David.** 1929. "El Día de Guadalupe". En *El Imparcial*, Guatemala, 12 de diciembre de 1929. p. 1-9.
- Ximénez, Francisco.** 1944. *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. Tomo IV. Tipografía Nacional. Guatemala |, pp. 385-395.

Informantes:

Elsa Vides de Paredes, enero de 2004.

Ricardo Toledo Palomo, enero de 2004.

Enrique Berdúo, enero de 2004.

Carlos Navarrete, febrero del 2004.

Alberto Paredes Vides, mayo 2004.

Edgar Esquit, mayo de 2004.

Jordán Rodas, junio de 2004.

Mario Vásquez Olivera, junio de 2004.

Julián Apén, junio de 2004.

John Mraz, diciembre de 2004.

Otto Schumann, febrero del 2005.

Rosa Torras Conangla, diciembre de 2005.

TEORÍAS DE LA IDENTIDAD, ETNICIDAD Y RAZA: ¿QUÉ APRENDIMOS DEL ESTUDIO DE LOS GRUPOS DOMINANTES?

Charles R. Hale¹

*Si usted y su papá pensaban diferente, ¿Quién tiene la razón? **

Los sujetos de estudio tradicional de la antropología son las y los oprimidos. No siempre se ha entendido de esta forma, por supuesto. Anteriormente, esos sujetos fueron definidos en términos estrictamente culturales: cuanto más lejano de la cultura occidental, más apta para el escrutinio antropológico. Al final de los años 60 se tomó conciencia de que esta definición tradicional no fue nada inocente; más bien, se identificó que correspondía a las grandes divisiones del mundo colonizadores/colonizados; opresores/oprimidos; blancos/razas subordinadas.²

Pronto siguió un periodo de crisis y ruptura para nuestra disciplina, con posturas variadas, debates, recriminaciones y contra-ataques, que en su conjunto produjo una gran transformación. El sujeto de estudio antropológico siguió, por lo general, siendo las y los «subalternos», pero ya con un reconocimiento de las relaciones de poder de

¹ Doctor en Antropología por la Universidad de Stanford. Catedrático en las Universidades de California, Davis y actualmente en la Universidad de Texas, Austin. Subdirector del Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. (2001-03). Ha realizado investigación de campo en Bolivia, Nicaragua, Guatemala y Honduras. Autor de varias publicaciones. Co-editor con Gustavo Palma y Clara Arenas: *Racismo en Guatemala. Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Numerosos ensayos sobre identidad, conflicto étnico y racial y derechos a la tierra entre varios pueblos indígenas de América Latina. Fue Presidente de la Asociación de Estudios Latino Americanos (LASA) (2006-2007).

*-pregunta escrita de la audiencia, después de leer esta ponencia-

² La bibliografía que explora ese momento histórico es enorme. Las obras sintomáticas de la era incluyen, Hymes, D. (1969). *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage. Asad, T., Ed. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press., y Stavenhagen, R. (1971). «Decolonizing Applied Social Sciences.» *Human Organization* 30 (4): 333-357.

por medio, y un anuncio general (con formas variadas de práctica consiguiente) de solidaridad con ellos.

En mi formación como antropólogo soy producto y partidario de esta transformación, pero quisiera usar esta ponencia para explorar dos matices importantes. El primero se inspira en el ejemplo del maestro Gramsci: si estudiamos al mundo solo desde la perspectiva de los oprimidos, difícilmente captamos la operación de la hegemonía y corremos el riesgo de reproducir su influencia, aun cuando estemos aparentemente documentando la «resistencia.» El segundo toma la pauta de aquellos historiadores que han estudiado las ideas y las instituciones de las élites políticas, revelando relieves y complejidades que se pierden en la óptica exclusiva desde «abajo». Ambos matices orientan una ampliación del marco de estudio, para abarcar en forma etnográfica e histórica los grupos e instituciones dominantes.

Defiendo pues una antropología comprometida, que busca generar conocimientos en alineación con grupos subalternos, organizados en lucha por la justicia social; a la vez asevera que esta misma antropología comprometida nos orienta al estudio «hacia arriba».³

El reto es lograr este enfoque combinando, manteniendo un análisis riguroso, teóricamente sofisticado, y dispuesto a exponerse al escrutinio crítico de cualquiera.

Con estos fines trabajé en Guatemala brevemente en 1988 y durante tres años entre 1994 y 2002. Tuve un fuerte interés en, y un profundo sentido de alineación con, los movimientos mayas; pero con muy pocas excepciones, no entrevisté a informantes mayas ni hice etnografía de ninguno de estos esfuerzos organizados. Más bien, estudié la efervescencia maya desde diversas perspectivas y vivencias ladinas (o mestizas) incluyendo, en la medida posible, el estado.

La investigación fue diseñada como etnografía enfocada en un área (Chimaltenango), con determinado grupo (ladinos de clase media), y de esta entrada intenté construir un análisis más general. Me llevó a trabajar con varios conceptos, cuatro de los cuales quisiera examinar aquí: el multiculturalismo neoliberal, el espacio del indio permitido, el nuevo racismo, y el proyecto cultural del estado genocida. Describo brevemente qué pretendo lograr con cada concepto, para después enfocarme en la refinación requerida para que su plena utilidad sea realizada.

³ La frase "estudiar hacia arriba" es prestada de Laura Nader Nader, L. (1969). *Up the Anthropologist--Perspectives Gained from Studying Up*. Reinventing Anthropology. D. Hymes. New York, Vintage: 284-311.

Este llamado para la refinación conceptual está orientado principalmente al reto que ya anuncié, de incorporar un análisis riguroso de los actores e instituciones dominantes a la metodología de la antropología comprometida. Más específicamente, me enfrento con este reto a través de un diálogo con la historia de las ideas. Tengo que admitir que este enfoque tiene, en buena parte, un motivo personal. El último día del mes de septiembre 2008 perdí mi padre, quien estudió las ideas políticas en el México del siglo XIX. En lugar de cancelar mi participación en esta conferencia, por motivos de duelo, decidí reorientar la ponencia para incluir una reflexión sobre las obras de él, intentando continuar un diálogo que fue interrumpido con su muerte. Sin negar el elemento terapéutico del ejercicio, espero convencerlos también de su beneficio intelectual: los principios que él defendía como historiador de las élites políticas tienen una utilidad directa para la refinación de estos cuatro conceptos teóricos.

En la sección que sigue realizo una lectura de algunos principios del trabajo de mi padre, luego retorno a los cuatro conceptos y finalmente, concluyo con la consideración de una tensión en mi diálogo con él que aún estoy intentando comprender.

Historia de las ideas de las élites en América Latina: algunos principios

Charles A. Hale dedicó su vida profesional a temas, y a un enfoque metodológico, que bien se podrían interpretar como la antítesis de la postura que he anunciado como la mía. El estudiaba casi exclusivamente las élites políticas en México, las instituciones en que trabajaban, las ideas que les guiaban y los programas que promulgaban. En contraste, yo me formé en una tradición radical, activista, alineado con los pueblos indígenas y negros, y con los procesos revolucionarios. El analizaba, con detalle y rigurosidad, los debates internos de las élites liberales decimonónicas, mientras que yo favorecía análisis que colocaba a toda esa tradición liberal en la misma canasta: defensor de los intereses económicos de los poderosos, racista, contradictoria hasta su raíz. Yo abogaba por el *standpoint theory*,⁴ mientras que él expresaba una profunda suspicacia de cómo esa misma teoría podría contribuir a una lamentable «politización» de la academia. Siempre respetuosos entre sí, trabajamos a cierta distancia en mis primeros años como antropólogo; aunque desde mi primera experiencia de trabajo antropológico en Bolivia entre 1978 y 1980 él exploraba mi mundo mucho más que yo entraba al suyo.

⁴ Ver, por ejemplo, las varias perspectivas recolectadas en Harding, S., Ed. (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London, Routledge.

A mediados de los años 90, nuestro diálogo se profundizó por varias razones. Primero, comencé a conocerlo mejor. Me acuerdo de un momento clave, cuando él compartió conmigo las ponencias de una conferencia sobre «liberalismo social» en México, celebrada en junio del 1993, organizada por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, uno de aquellos eventos con supuestas bases académicas que encubren fines políticos en este caso para lanzar la candidatura del sucesor escogido del PRI, Luis Donaldo Colosio. Al revisar las ponencias de las eminencias de la historia mexicana, me sorprendí enormemente. La ponencia de John Womack, quien había sido mi asesor de tesis de licenciatura, y un cuasi-héroe por ser un radical dentro de la academia, fue una apología para la administración de Salinas; mientras que la de mi papá, erudita y rigurosa como siempre, concluía con críticas contundentes al PRI: sus tendencias dictatoriales, su uso del mito de la revolución para encubrir desigualdades, los peligros de su reciente giro neoliberal (que él llamaba la «americanización»)⁵.

Esto me llevó a preguntarse si mi apreciación anterior había sido incompleta.

Segundo, al iniciar mis investigaciones en Guatemala, tuve la suerte de trabajar en colaboración con varios historiadores Jeffrey Gould, Arturo Taracena, Edgar Esquit, Gustavo Palma, Darío Euraque, Patricia Alvarenga, entre otros lo cual me hizo acercar más al trabajo histórico en general, y al de mi papá en particular. Tercero, mi tema de investigación me dirigía hacia las élites provincianas, del estado, y de la tarea de entender el neoliberalismo, lo cual me puso más directamente en dialogo con él, y su gran conocimiento del liberalismo antes del «neo». Para los finales de esa década, estuve leyendo y comentando todo lo que mi padre escribía; presento a continuación mi esfuerzo por seguro muy incipiente e inadecuado de resumir sus principios guías.

«La historia del siglo XIX [de América Latina] está en aprietos.» Así de dramático inició un artículo publicado en 1973, que esboza su método para hacer la historia intelectual (Hale 1973: 53).

El identificó tres marcos existentes para la historia del siglo XIX, ninguno en su opinión, adecuados. El primero fue la historia nacional, en la cual los historiadores elevan a unos personajes o corrientes, mientras denigran a otros, con fines políticos formulados desde el presente. El segundo fue el determinismo cultural, según el cual la herencia del colonialismo genera características psicológicas en la cultura política, que explican patrones posteriores desde el sub.-desarrollo, hasta la falta de democracia. El tercero

⁵ Fue publicado posteriormente, en forma revisada: Hale, C. A. (1997). "Los Mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución." *Historia Mexicana* 46(abril-junio): 821-37.

fue el determinismo económico, que explica estos patrones con referencia primordial a la relación subordinada con la metrópoli lo que resumía con el término de moda en la década de 1970s, el «neo-colonialismo.» Sin descontar por completo los últimos dos, enfatizaba el aporte primordial del estudio de esas élites *en sus propios términos*, tomando en serio sus debates, y las soluciones que proponían.

Este mandato general se descansaba en tres principios específicos. Primero, requieren una distancia crítica. No quiere decir celebrar o avalar los sujetos de estudio, sino al contrario: hay un propósito claro de revelar contradicciones y ambigüedades, que significa distanciarse de la contención para sujetar a todos los actores a un escrutinio por igual. Segundo, intenta penetrar a la superficie del discurso, identificando preceptos subyacentes que dan coherencia al sistema de ideas en su conjunto. Esto requiere revisión de lo que los actores escribieron y dijeron, pero también, las obras que leyeron, las personas con quien hablaron, para llegar a una comprensión profunda de cómo pensaban sobre determinado tema. Tercero, se busca un balance entre el estudio de las ideas en sí, y los contextos institucionales y socio-económicos en que operan. En la medida de lo posible, se procede a través de la comparación, preguntando ¿cómo actores en contextos semejantes responden a problemas comunes y cómo la variación en los contextos genera respuestas diferentes? En eso mi padre se inspiraba en el trabajo del historiador francés Elie Halévy, quien combinaba contexto socio-económico e ideas políticas en una narrativa elegante, sin dejar que ninguno predominara sobre el otro.

Aunque siempre insistía en estos principios distancia crítica, escavar debajo de la superficie, atender contexto el sujeto del estudio, y de alguna forma los métodos generaban condiciones que retan a la antropología comprometida. Si estudiamos exclusivamente a las élites, entrando de lleno en su mundo, difícilmente evitamos la tendencia sutil de tomar algunas de sus premisas como las nuestras: premisas de quien merece estar presente en la conversación, por ejemplo, o inclusive, un aval implícito a sus teorías de cómo se logra el cambio social.

En cuanto a método, hay un balance delicado entre el principio claramente acertado (y dicha sea de paso muy antropológico) de entender a los actores en sus propios términos, y de buscar explicaciones más allá. El desafío de mi papá a los historiadores económicos, en particular, me llamó la atención: «...Sólo si comenzamos con el sistema de ideas en sí, tomando la 'ideología' como término neutro, podemos entender precisamente la terminología política del siglo XIX» (1973: 61). Estoy aún lidiando con esta cita para entender los términos bajo los cuales podría estar de acuerdo. Pero por muchos años ni intenté: simplemente tomé mi distancia respetuosa. Mi tarea aquí es reconsiderar sus principios guías, con cautela y perspectiva crítica, explorando como emplear su

método de historiador para refinar y problematizar a los cuatro conceptos que, como antropólogo, desarrollé.

1) ¿Qué significa el «neo» en el neoliberalismo?

Visto desde la perspectiva de los que sufren más sus consecuencias, el neoliberalismo ha sido una aplanadora. El «neo» en este caso se refiere a una nueva etapa en la historia económica de la región: superada la fase de industrialización en base a la sustitución de importaciones, se regresa a una versión actualizada de los principios liberales decimonónicos. Desde esta óptica, la apertura a los derechos culturales que curiosamente se da en esta misma época es una anomalía, con una lógica separada y contrapuesta. Dichos derechos son conquistas populares, fruto de lucha de la sociedad civil local y de actores globales a favor del multiculturalismo. Según esta perspectiva, si bien el multiculturalismo fue alentado por el retorno a la democracia, y por las consecuencias no intencionadas de las políticas económicas, por lo general, se mantiene lo económico separado de las políticas culturales y se enfatiza las tensiones entre sí. El «neo» por ende mantiene un significado restringido, con referencia principal al liberalismo económico.

Mis investigaciones rindieron una respuesta contrastante respecto al significado del «neo». El argumento es que las élites desde arriba han tomado iniciativa propia para abrir cierto espacio para los derechos culturales, un espacio que podemos denominar como un «multiculturalismo neoliberal.» Según esta perspectiva, el «neo» se refiere específicamente a la fusión de éstas dos lógicas aparentemente divergentes. El concepto del multiculturalismo cultural ha sido útil sobre todo, en mi opinión, para plantear el escenario según el cual el otorgamiento de derechos culturales puede ser, no solo una conquista de luchas desde abajo, sino también una estrategia de gobierno: de diferenciar entre los derechos aceptables y los prohibidos, de empaquetar los derechos culturales en una lógica neoliberal, de formar sujetos de tal manera que se pueda controlar el alcance transformador de los derechos concedidos.

Sin embargo, siento que estoy (y quizá estamos) aún lejos de una comprensión cabal de la dupla—¿Cómo es que se combina el fundamentalismo del mercado con una afirmación de los derechos culturales? y escucho a mi papá ofreciendo una crítica suave a mi propia respuesta provisional a esta pregunta, por su leve tendencia de determinismo económico. Por ejemplo, al intentar explicar la premisa subyacente que separaba los derechos culturales aceptables de los prohibidos, escribí en 2004:

A lo largo de América Latina, las primeras concesiones de los flamantes estados multiculturales han sido los derechos culturales, lo más distante de los intereses centrales del capitalismo, lo mejor ... Como principio de entrada, los derechos indígenas no pueden violar la integridad del régimen productivo, sobre todo los sectores más vinculados a la economía global (Hale 2004: 18-19).

He estado siempre consciente del peligro del determinismo, y del funcionalismo acompañante, que definiría la lógica del multiculturalismo neoliberal, según lo que sirve o no a los «intereses del capital.» Pero al final de cuentas, siento que nos falta formular una explicación del fenómeno que deje de tomar al capitalismo como entidad que ejerce influencia, y que sustituya un análisis más interno de los protagonistas élites estatales: ¿Cómo logran conciliar estos dos juegos de principios, uno de igualdad inter-cultural, y el otro que avala una forma marcadamente salvaje del capitalismo? ¿Cómo procesan las presiones y las oportunidades de las relaciones económicas en las cuáles están inmersos? ¿Cómo se ven los sujetos indígenas de los nuevos derechos culturales?

Estas preguntas formarían la base de una investigación sobre la historia contemporánea de las ideas políticas del neoliberalismo. Yo no esperaré que salieran conclusiones radicalmente diferentes, sino una apreciación mucho más fina del mundo intelectual e ideológico de los que producen estas ideas. Sospecho que esta línea de investigación a la vez generaría otra respuesta aún a la pregunta sobre el «neo»: con más atención a los componentes internos del liberalismo clásico, para trazar rupturas y continuidades; fijando, tal vez, en lo distintivo de las soluciones que los hechos proponen a las contradicciones evidentes en su misma visión política.

Para ofrecer un ejemplo concreto: no sé si tenemos una explicación de suficiente sutileza sobre cómo un alto funcionario de gobierno guatemalteco puede ser sacerdote maya, y a la vez ser gestor de políticas económicas que condenan a la mayoría maya a la pobreza y a la marginación.

Esta tarea investigativa se vuelve especialmente urgente en el momento actual, de una crisis financiera global, que trae consigo una caída repentina de confianza en el modelo económico neoliberal. Para que las fuerzas progresistas aprovechemos al máximo el espacio abierto por esta crisis, urge entender a profundidad cómo las élites mediatizaban las contradicciones contundentes de la época neoliberal, para anticipar en lo posible sus estrategias emergentes para mantener el poder.

2) El espacio del «indio permitido»

Aunque este concepto emergió de una estrecha relación analítica con el anterior, ha asumido quizá inevitablemente una vida propia.⁶ Presté la frase de colegas sudamericanos para describir el espacio que ha sido abierto, sobre todo dentro de los ámbitos secundarios del poder estatal, por las políticas del multiculturalismo neoliberal.⁷ Como consecuencia lógica, y no necesariamente cínica, del reconocimiento de los derechos indígenas, surge el mandato de cierto espacio puestos, programas, cuotas de poder que tienen que ser ocupados por personas mayas.

De lo contrario dicho reconocimiento se volvería obviamente farsante. Su contenido crítico descansa en la hipótesis de que es un espacio altamente disciplinado por los actores que ocupan y mantienen mayores cuotas de poder dentro del mismo espacio. Es como si dijeran: «les dejamos entrar, pero solo si se comportan bien, probando que han superado las deficiencias de la cultura maya.» Al proponer el concepto, no tuve el propósito de hacer una crítica a quienes ocupan esos espacios, sino al racismo institucional que crea y reproduce este dilema. Sin embargo, era inevitable que tomara vida propia, convirtiéndose en un ejercicio de señalamiento: «Aquél es indio permitido... aquella no es.» No me molesta para nada el debate y la crítica todo lo contrario pero sí me duele la posibilidad de que yo estuviera implicado en este ejercicio del señalamiento que, sobre todo realizado por un extranjero, podría conllevar significados denigrantes.

Mi propuesta ante esta posibilidad tiene dos componentes. Primero insisto que el concepto emerge no de una investigación sobre los mayas, sino sobre las instituciones y los sectores ladinos dominantes. Si el concepto tiene algún valor, es en primera instancia porque ilumina una dimensión de cómo funcionan estos espacios dominantes en la época de multiculturalismo neoliberal un aporte teórico es que se entraría en diálogo con otras apreciaciones del estado, como los libros de Demetrio Cojtí, Marta Elena Casaús Arzú, Amílcar Dávila, y Arturo Taracena entre otros.⁸ Segundo, alguien que sí estudia a los mayas, idealmente una o un investigador maya, tendría que tomar el siguiente paso, iniciando una pesquisa sistemática sobre las experiencias de las y los profesionales mayas que ocupan esos espacios. Veo varias líneas de indagación: sobre lo que han podido lograr, tanto con programas específicos como en cambios institucionales; sobre el ambiente de trabajo, tanto en relaciones inter-personales como presiones institucionales;

⁶ El ensayo fue publicado en inglés en 2004, presentado en Guatemala en ese mismo año, y publicado en español en 2005.

⁷ Ver Rivera Cusicanqui, S. (n.d.). Colonialism and Ethnic Resistance in Bolivia: A View from the Coca Markets: 28., y Hale y Millaman Hale, C. R. and R. Millaman (2006). Cultural agency and political struggle in the era of the 'indio permitido'. Cultural Agency in the Americas. D. Sommer. Durham, Duke University Press: 281-304..

⁸ Las citas correspondientes son: Taracena Arriola, A. (2002). Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944. Guatemala, Nawal Wuj., Casaus Arzú, M. E. (1991). Linaje y racismo. San José, FLACSO., Amílcar Davila (?), Cojtí libro.

y sobre la experiencia personal como maya en puestos que hasta hace poco habían sido territorio ajeno.

De nuevo aquí estamos concibiendo una tarea para la o él historiador de ideas. El problema con la manera en que ha circulado este concepto del indio permitido, justamente, es la tendencia de pasar con demasiada rapidez al juicio. Al contrario, creo que tiene mucho sentido, sobre todo en la primera instancia, «considerar a la ideología [en este caso, la ideología del multiculturalismo neoliberal] como neutra», como escribió mi padre, no para negar las consecuencias políticas, no para alzar la bandera de la objetividad de las ciencias sociales, sino para poder analizar exhaustiva y rigurosamente, los efectos de tales espacios. La aseveración de que son espacios de disciplina es poco discutible. Este hecho nos arroja una pregunta consiguiente que nos urge atender: ¿Hasta qué punto ha sido posible para los mayas que ocupan esos espacios, resistir o revertir los efectos disciplinarios, a través de una lucha desde adentro?

3) ¿Existe un nuevo racismo?

Un objetivo del libro que acabo de concluir fue contribuir al avance de la discusión sobre el racismo en Guatemala. Me preocupaba la tendencia, entre diferentes sectores, de enfocar esa discusión solamente en lo que yo llamaría el «racismo clásico». Por un lado, esta tendencia es totalmente entendible, dado que el racismo clásico negar derechos básicos, reforzar el supuesto de que algunos seres humanos son inherentemente inferiores a otros, estructurar la sociedad en forma de jerarquía racial todavía existe, es profundamente dañino, y también, ha vuelto bastante accionable.

Por otro lado, la investigación me llevó a la conclusión de que la sociedad guatemalteca como muchas otras esta pasando por una transformación respecto al carácter del racismo, de tal manera que el racismo clásico se vuelve cada vez menos prominente, pero la jerarquía racial, y los medios de reproducción de esta jerarquía, siguen vigentes y robustos. El concepto del «nuevo racismo» tiene el propósito de esbozar esta transformación, y su cadena de afirmaciones subyacentes, como las siguientes: 1) *todos somos iguales*; 2) *los mayas están mayormente pobres no por el racismo (eso lo vamos superando) sino por elementos de su cultura que les hace difícil competir en condiciones modernas*; 3) *esos elementos culturales no son inherentes, y la prueba es la existencia de un sector maya que se ha «superado»*, y 4) *hay duda si esos Mayas, habiéndose superado, sean auténticamente Maya*.⁹

⁹ Evidencia etnográfica para la existencia y context de estas afirmaciones se puede encontrar en mi libro Hale, C. R. (2006). "Más que un indio..." Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala. Santa Fe, School of American Research Press.

Esta postura tiene como característica primordial la auto-inoculación. El que la reza no puede ser racista, porque cree que todo ser humano es igual, y que el racismo clásico es eminentemente malvado. Eso nos acerca al meollo del concepto: en una sociedad caracterizada por el nuevo racismo, los hechos individuales tienden a desaparecer.¹⁰ Ya los individuos racistas dejan de ser la norma, y vuelven la excepción, y ampliamente criticados como personas que representan los vestigios del racismo clásico. Tampoco se puede identificar leyes que explícitamente avalan el trato desigual según identidad, cultura o raza. Al menos en arenas públicas y heterogéneas, la norma es cortesía y trato igual. Es mucho más difícil generalizar sobre lo que pasa «fuera del escenario,» pero la aseveración del «nuevo racismo» es que el cambio se está dando, paulatinamente, en esta esfera también.

Para documentar la operación del nuevo racismo, se requiere al menos dos líneas de análisis diferente. Uno es sobre el racismo institucional: la manera en que las burocracias, las entidades económicas, escuelas y universidades, refuerzan las desigualdades y jerarquías raciales, sin que tengan políticas y objetivos explícitos que persiguen ese fin. Un ejemplo sería la distribución del presupuesto estatal, justificado con criterios técnicos, que desfavorecen a regiones mayoritarias indígenas; otro ejemplo sería los programas académicos que marginalizan a los indígenas, en base a una evaluación supuestamente objetiva de «mérito». La segunda línea de análisis se enfocaría en los preceptos, ideas o sensibilidades, más allá del racismo clásico, que contribuyen a la reproducción de la jerarquía racial.

Por ejemplo, en mi estudio sobre ladinos chimaltecos, argumenté que una expresión cotidiana del nuevo racismo es la ambivalencia racial. Informantes solían avalar dos deseos aparentemente contradictorios: el de igualdad cultural, por un lado, y el de mantener los privilegios asociados con el estatus dominante frente al indígena, por el otro. Se condena la desigualdad persistente, pero se opone, sutil o abiertamente, a acciones sustantivas para eliminar el problema.

Empleando la historia de ideas como guía, podríamos avanzar mucho más estas dos líneas, sobre todo la segunda. Las preguntas pendientes a investigar abundan: ¿Cuándo y cómo se dio la transformación, del racismo clásico al nuevo racismo? Cuando las élites actuales aprecian la incidencia abrumadora de pobreza indígena en Guatemala ¿cómo

¹⁰ Howard Winant avanza este argumento de forma explícita en su libro *The World is a Ghetto* Winant, H. (2001). *The World is a Ghetto. Race and Democracy Since World War II*. New York, Basic Books.: "Today racism must be identified by its consequences. Racism has been largely--although not entirely, to be sure--detached from its perpetrators. In its most advanced forms, indeed, it has no perpetrators; it is a nearly invisible, taken-for-granted, commonsense (Gramsci) feature of everyday life and global social structure (2001: :308).

la explican, sin recurrir a preceptos de inferioridad inherente del indígena? ¿Cómo se reproduce una ideología racista, cuya parte integral es una postura de igualdad racial? Para contestar estas preguntas necesitamos una revisión exhaustiva de lo dicho y escrito por las élites, y una apreciación de las fuentes de influencia sobre su pensamiento. Un problema de fondo aquí tiene que ver con la relación entre las premisas biológicas y las culturales.

El racismo clásico descansa sobre premisas biológicas, y muchos creen que la presencia de estas premisas es el criterio principal que define al racismo conceptualmente, en contraste a un complejo de ideas y prácticas de otra índole. Sin embargo, el concepto del nuevo racismo plantea que el racismo puede persistir a pesar del hecho de que el discurso de la diferencia se concentra principal o totalmente en la cultura. Esta relación entre lo cultural y lo biológico requiere mucha más atención, en tiempo y espacio, para entenderla a cabalidad los dos juegos de premisas han existido desde la colonia, pero, ¿será que lo cultural ha desplazado a lo biológico como principio articulador en los discursos de diferencia? ¿Hasta qué punto sea aplicable en Guatemala lo que se ha observado ampliamente en Estados Unidos? A saber, que en el discurso dominante blanco sobre los afroamericanos: observaciones evidentemente culturales sutilmente se «biologizan», a través de metáforas de «patología», «infección» o de «herencia.»

El concepto del nuevo racismo, en fin, plantea un escenario complejo de cambio y continuidad. Hay avances notables en relación a la época del racismo clásico, y a la vez hay obstáculos tercos, que muy posiblemente serán más difíciles de identificar y combatir. Se habrá que encontrar estrategias para relevar y cuestionar la dosis mucho más alta de la auto-inoculación. Este planteamiento requiere mucha más atención académica, sobre todo porque se refiere a un tema tan fundamental la igualdad de derechos y oportunidades sobre el cual hay un acuerdo amplio de principio, y enormes desacuerdos, tanto en la diagnosis del problema, y las acciones consecuentes a tomar.

4) El proyecto cultural del estado genocida

Este último concepto es el más nuevo de los cuatro para mí, surgido principalmente de una experiencia reciente de peritaje, sobre la cual que apenas he comenzado a reflexionar. El mayo pasado fui llamado por la Audiencia Nacional de España para servir de perito en la fase investigativa del juicio de genocidio, en contra de cinco personajes del gobierno guatemalteco durante la época del conflicto armado interno. Fue una experiencia dramática e inolvidable, estar entre los demás que participaban: los y las abogadas valientes que están manejando el caso; mujeres mayas monolingües, quienes dieron

testimonio directo sobre la represión en sus comunidades; intelectuales «históricos» que fueron ambos testigos y peritos; y el juez español, sensato y consciente.

Como llegué a trabajar en Guatemala después de la época del conflicto armado interno, mi peritaje fue más conceptual: ¿Cómo se define en Guatemala un grupo étnico? ¿Hasta qué punto se pueden identificar patrones duraderos de racismo del estado en contra de ese grupo? ¿Considera usted que dichos patrones llegaron, durante el período de conflicto, a un punto en el que el estado cometió actos «...con la intención de destruir, en parte o totalidad...» de un grupo étnico o racial?¹¹ Contesté con confianza, basándome en investigaciones propias y otras, incluyendo el Informe de Esclarecimiento Histórico.¹² Sin embargo, entre todas las preguntas, una encontré especialmente difícil: ¿Piensa usted que las políticas posteriores, comenzando con las aldeas modelos, representaban una continuidad de ese patrón [del genocidio]?

Traigo a colación esta pregunta no para comentar específicamente sobre el juicio, sino para identificar un tema teórico y empírico, que considero que requiere mucho más atención de las y los investigadores. Desde una perspectiva, la respuesta es un «sí» contundente: sin duda alguna, hubo una estrategia de contrainsurgencia que atacó con furia y fierro con una mano, pero ofreciendo amnistía, «frijoles», y reasentamiento supervisado con la otra. Quien se salvó de la primera y no pudo escapar del país, tuvo pocas alternativas y debió someterse a la segunda.

Pero desde otra perspectiva, es difícil aseverar que hubo, en las políticas estatales posteriores a las masacres, «intención de destruir» a los Mayas. En mi percepción y admito de nuevo que hace falta mucha investigación parte esencial de la estrategia contrainsurgente fue precisamente reconstituir la cultura e identidad maya, para producir sujetos sumisos y llevaderos, pero, al menos en el corto plazo, con la intención de que continuaran siendo sujetos mayas.

Si prevalece el «sí» a la pregunta sobre las políticas posteriores, entonces viene otra pregunta, bastante difícil y delicada: ¿Cuándo cesó el proyecto genocida, si no fue cuando el estado dejó de cometer masacres? Varias respuestas podrían plantearse. Podría ser en algún momento después del año 1983, cuando la sociedad civil comienza a surgir de nuevo. O quizás con la introducción de la democracia en 1987. O con la firma de los acuerdos de paz en 1996. No hay, en mi manera de ver, una respuesta

¹¹ Cita directa del Convenio sobre el Genocidio. Se encuentra en la web: <http://www.preventgenocide.org/law/convention/text.htm> (visitado 31/10/2008).

¹² Se trata de un informe del Comisión para el Esclarecimiento Histórico, doce tomos.

clara. Planteada de otra manera: ¿podemos identificar una transición clara, cuando las políticas de reconocimiento del indígena dejan de asociarse principalmente con objetivos contrainsurgentes y disciplinarios? Estamos ante un reto conceptual paralelo al que trae a colación el concepto del nuevo racismo. El estado deja de matar, pero sigue con políticas y prácticas que ponen a la población en condiciones de vida sumamente precarias: de depravación material, de parámetros estrictos dentro de los cuales pueden seguir siendo mayas, y con un mensaje constante de que les iría mejor si optaran (con voluntad propia, por supuesto) por la identidad y cultura dominante. ¿Cómo entran estas condiciones dentro del concepto del genocidio?

La pregunta nos obliga recurrir a la historia. Ward Churchill, el destacado intelectual indígena de los EEUU, argumenta convincentemente que el propio gobierno de los EEUU intervino vigorosamente en el debate sobre la definición del genocidio, en los años 50, expresamente para excluir de la definición lo que el gobierno de EEUU hizo a los pueblos originarios, después de su periodo de masacres: políticas que tuvieron como consecuencia la destrucción paulatina de esos pueblos, a través del castigo, disciplina, supresión de muchas dimensiones de su cultura, pero ya no (con algunas excepciones) destrucción física (Churchill 1997). Por eso, argumenta Churchill, en el texto del Convenio Genocidio que quedó aprobado por los estados la palabra «cultura» está ausente. Si re-centráramos las políticas culturales dentro del concepto, ningún estado americano escaparía del crimen histórico del genocidio, y pocos podrían mostrar con certeza que ese proyecto cultural genocida ha cesado.¹³

Una vez que hayamos adoptado este marco expandido del concepto del genocidio, abre una tarea enorme por delante. Ya no se trata de enfocar exclusivamente en la «tesis de exterminio», la cual sabemos que existía al final de los años setenta como postura entre un sector de la élite. Se trata de entender la relación entre una ideología de gobierno que permitía y hasta ordenaba la matanza, por un lado, y una ideología que condena estas políticas, permitiendo que la destrucción continúe, sutilmente, por otros medios, por el otro. La «intención de destruir» una cláusula clave de la Convención es relativamente fácil probar cuando se trata de masacres y tierra arrasada. Pero vuelve mucho más difícil en esta fase subsiguiente: un escenario en que no se puede demostrar «intención», ni siquiera una clara comprensión de las consecuencias de determinadas políticas entre los hechos.

¹³ João Vargas Vargas, J. (2005). "Genocide in the African Diaspora: United States, Brazil, and the Need for a Holistic Research and Political Method." *Cultural Dynamics* 17(3): 267-190. ha trabajado el concepto en este sentido en relación a la diáspora Africana, sobre todo en los EEUU y Brazil.

Para navegar este terreno, necesitamos una vez más emplear los métodos de historia intelectual que he esbozado aquí, hilando un análisis fino de las ideas políticas de las élites, y los contextos institucionales en que trabajaban, para poder entender, no solo cuando comenzó el genocidio, sino también cuándo y cómo se ha terminado... si es que ha terminado.

Conclusiones

Ante todo, tengo que admitir un profundo dolor, de no haber podido enviar el borrador de esta ponencia a mi padre, como de costumbre, sabiendo que él dejaría lo que estaba haciendo, para leer el texto y mandar de inmediato comentarios generosos y agudos. Es más: con este texto en particular, me quedo con el pavor de que he mal-entendido o mal-utilizado los escritos de él. ¿Si acaso así fuera, quién me va a corregir? Tomo fuerzas del mensaje de sabiduría que un amigo maya me mandó al enterarse de su muerte: «no te ha dejado, ponte atento, te podría estar hablando en cualquier momento, para nosotros, los mayas, la muerte no significa la separación definitiva, sino es una continuación de la vida en otra forma.»

El argumento que quise dejar plasmado en esta ponencia tiene dos partes. Primero, que el estudio etnográfico e histórico hacia arriba, sobre los grupos e instituciones dominantes, rinde aportes claves para avanzar la discusión sobre las teorías de identidad, raza y etnicidad. Segundo, tenemos que encontrar manera de combinar esta investigación sobre las esferas dominantes con la práctica consecuente de una antropología en vías de su descolonización. Y es especialmente importante que esta antropología comprometida en Guatemala se ejerza con ladinos y ladinas, además de mayas, porque las transformaciones sociales que se plantea la descolonización requieren de alianzas y trabajo común.

Aunque los métodos que empleaba mi padre sirven muy bien para enriquecer la primera parte del argumento el estudio hacia arriba introducen una tensión con la segunda la antropología comprometida. Quisiera concluir con una reflexión sobre esta tensión, para tratar de medir su envergadura, y a la vez, quitar cualquiera impresión que este diálogo con él ha producido, mágicamente, un consenso completo. Al criticar el determinismo económico de algunos historiadores, mi padre sugirió que su problema podría haber surgido del «fundamentalismo activista» («*activist zeal*») de aquellos, una ansiedad por demostrar la dependencia, para justificar una política revolucionaria de descolonización. Comparto su paciencia con tal investigación que primero fija las conclusiones políticas que quiere reforzar y que después encuentra evidencia que cumple justamente con ese objetivo. No hay mejor manera de desbaratar el trabajo de una o un intelectual.



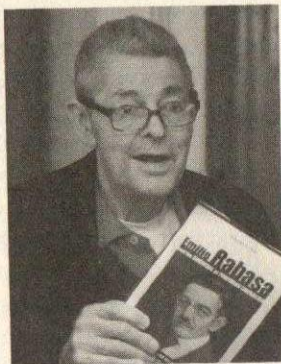
Por otro lado, aun empleando la perspectiva crítica que él aconseja, creo que nuestra comprensión de los cuatro temas que he planteado aquí multiculturalismo neoliberal, el nuevo racismo, el espacio del indio permitido, y el proyecto cultural genocida se limitaría enormemente si los estudiáramos solo a través de las ideas e instituciones élites, con aquella premisa metodológica de que la ideología es «neutro». Al menos en mi propia experiencia, estos conceptos surgieron, más bien, de una antropología comprometida, que anunciaba un alineamiento, y que llevaba a cabo la investigación en diálogo con protagonistas conscientes, con los cuales compartía una visión política y un compromiso con una lucha común por un mundo mejor. Si esto último se llama «fundamentalismo activista», así sea. ¿Entonces, cómo resuelvo, o tal vez resolvemos, esta contradicción?

Aún no se. Lamento no haber hecho esta pregunta directa a mi padre, cuando tuve la oportunidad. Y después de su muerte, preguntas semejantes que giran en torno de este problema se han proliferado en mi mente. Pienso en las visitas que él hizo a cada lugar donde yo trabajaba Bolivia, Nicaragua, Guatemala como él entraba con gusto, fascinado, impactado, y al menos en lo que podía apreciar, sumamente solidario. Y el colmo, cuando fuimos juntos a visitar unas estudiantes más de posdoctorado, que hacían investigación en las comunidades zapatistas, y él en una breve audiencia con la «junta de buen gobierno» les presentaba un libro y sugería, con modestia y pasión, que estudiaran la historia del siglo XIX. ¿Pero como cuadraba esa simpatía y solidaridad con su postura como historiador? Rechazaba a la «politización» de la academia, y sin embargo, acogía profundamente, casi de instinto, de los sujetos sociales en cuyos nombres la academia se «politizaba». Una yuxtaposición en particular resume nítidamente mi perplejidad. Por los últimos diez años mi padre trabajaba arduamente para terminar su tercer libro, una historia de Emilia Rabasa y su entorno, cuya publicación celebramos al fin dos semanas antes de su muerte (ver abajo).¹⁴ Es obra que toma su distancia crítica como de siempre. Pero a la vez, también de costumbre, mi padre entraba al mundo de «Don Emilio»; el texto dialoga con él, y expresa una profunda empatía con la ambivalencia de Rabasa, suspendido entre el mundo del viejo régimen, y el cambio revolucionario. A la par con esta empatía, por los últimos cuatro años de su vida, después de su visita a los dos gobiernos autónomos zapatistas, mi padre usaba como «screen saver» una foto que tomamos en la entrada que reza, «Está Usted en Territorio Zapatista en Rebeldiva. Aquí Manda el Pueblo y el Gobierno Obedece» (ver abajo).¹⁴

Tal vez habría manera de reconciliar estas sensibilidades, con recurso a alguna corriente utópica del liberalismo. Para ahora, tengo que conformarme con una conclusión mucha menos elaborada. Se basa en los múltiples mensajes de colegas suyos algunos de su

¹⁴ Ver Charles A. Hale (, 2008 #1657).

edad, otros de una edad más joven, muchos de ellos mexicanos que le describe y recuerda con una consistencia impresionante: modestia, generosidad intelectual, inclinación casi instintiva de preguntar sobre el trabajo de uno, en vez de hablar de sí mismo, lealtad férrea a su gremio, creencia implacable de que una historia rigurosa sería en sí una contribución para el bien. No se trataba de un compromiso con una causa política, sino con una ética general: de un trato respetuoso, honesto y solidario con colegas, estudiantes, en fin, con los seres humanos en su alrededor. Me parece que esta ética es esencial para el esfuerzo combinado que propongo aquí algo que cualquier esfuerzo de la antropología comprometida necesita, y tiene que mantener siempre presente, si va a ser convincente y eficaz. Sin sostener que la contradicción queda resuelta, con esta imagen de convergencia, y de un diálogo que continúa, me despidió.



Charles A. Hale con su tercer libro Emilio Rabasa (2008).



Foto de Charles R. Hale. Primera impresión: ESTA USTED EN TERRITORIO ZAPATISTA EN REBELDÍA. Aquí Manda el Pueblo el Gobierno Obedece.

Bibliografía

- Asad, T., Ed. (1973). Anthropology and the Colonial Encounter. London, Ithaca Press.
- Casaus Arzú, M. E. (1991). Linaje y racismo. San José, FLACSO.
- Churchill, W. (1997). A little matter of genocide : holocaust and denial in the Americas, 1492 to the present San Francisco, City Light Books.
- Hale, C. A. (1973). «The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas.» Latin American Research Review 8(2): 53-73.
- Hale, C. A. (1997). «Los Mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución.» Historia Mexicana 46(abril-junio): 821-37.
- Hale, C. R. (2004). «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido».» NACLA 38(1): 16-20.
- Hale, C. R. (2006). «Más que un indio...» Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala. Santa Fe, School of American Research Press.
- Hale, C. R. and R. Millaman (2006). Cultural agency and political struggle in the era of the 'indio permitido'. Cultural Agency in the Americas. D. Sommer. Durham, Duke University Press: 281-304.
- Harding, S., Ed. (2004). The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies. New York and London, Routledge.
- Hymes, D. (1969). Reinventing Anthropology. New York, Vintage.
- Nader, L. (1969). Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up. Reinventing Anthropology. D. Hymes. New York, Vintage: 284-311.
- Rivera Cusicanqui, S. (n.d.). Colonialism and Ethnic Resistance in Bolivia: A View from the Coca Markets: 28.
- Stavenhagen, R. (1971). «Decolonizing Applied Social Sciences.» Human Organization 30(4): 333-357.
- Taracena Arriola, A. (2002). Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944. Guatemala, Nawal Wuj.
- Vargas, J. (2005). «Genocide in the African Diaspora: United States, Brazil, and the Need for a Holistic Research and Political Method.» Cultural Dynamics 17(3): 267-190.
- Winant, H. (2001). The World is a Ghetto. Race and Democracy Since World War II. New York, Basic Books.