

Macleod, Morna (2006) *Historia, memoria y representaciones: encuentros, desencuentros y debates entre los intelectuales mayas y los múltiples Otros*. Colección Monografías, N° 27. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 60 págs.
Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 27

*Historia, memoria y representaciones:
encuentros, desencuentros y debates entre los
intelectuales mayas y sus múltiples Otros*

Morna Macleod

PROGRAMA CULTURA, COMUNICACIÓN Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES

www.globalcult.org.ve

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

www.globalcult.org.ve/monografias.htm

© Morna Macleod, 2006.

Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)

Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (amaldonadof@gmail.com)

Corrección: Enrique Rey Torres y Alejandro Maldonado

Impresión: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales

Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6

ISBN de esta monografía: 980-12-2047-3

Hecho el depósito legal: lf25220063002610

Primera edición (Caracas, junio de 2006)

Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>. Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: globcult@reacciun.ve

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

**Historia, memoria y representaciones:
encuentros, desencuentros y debates
entre los intelectuales mayas y los múltiples Otros***

Morna Macleod
maya1@prodigy.net.mx

Resumen:

A partir de los conflictos y debates que a menudo se dan entre intelectuales del movimiento maya y personas no-indígenas en espacios públicos –foros, textos escritos y prensa- en Guatemala, exploro algunos obstáculos y retos para el logro de relaciones interculturales en un contexto marcado históricamente por una profunda desigualdad, marginación, discriminación y desvaloración de la –mayoritaria- población indígena. Tomo tres ejes teóricos para guiar mi análisis: el privilegio epistemológico (de feministas poscoloniales), la ecología de saberes (de Sousa Santos), y la reflexión sobre esencialismo y diversidad en los movimientos de identidad que hace Stuart Hall. Me centro en las áreas de Historia y Memoria para analizar algunas de las auto-representaciones de intelectuales mayas y las reacciones que estas causan entre algunos de sus múltiples Otros: columnistas, académicos (especialmente historiadores y antropólogos) y miembros de movimientos sociales. A través de ejemplos, ilustro la forma en que se movilizan discursos de poder para deslegitimar o poner en entredicho las posiciones y reivindicaciones presentadas por intelectuales del movimiento maya y señalo que esta reacción defensiva y a veces poco respetuosa –así como la reacción de atrincheramiento que produce en los intelectuales mayas- obstaculiza las posibilidades de entrar en un diálogo profundo en igualdad de condiciones para crear las bases de una verdadera interculturalidad en Guatemala.

MACLEOD, Morna (2006) *Historia, memoria y representaciones: encuentros, desencuentros y debates entre los intelectuales mayas y los múltiples Otros*. Colección Monografías, N° 27. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 60 págs.
Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>.

**Historia, memoria y representaciones:
encuentros, desencuentros y debates
entre los intelectuales mayas y los múltiples Otros**

Introducción

En este ensayo, tomo como foco de reflexión y análisis una situación que presencié en numerosas ocasiones cuando vivía en Guatemala (1): los conflictos verbales y/o escritos que a menudo se producen en espacios y reuniones públicas y en la prensa entre miembros del movimiento maya (2) y sus contrapartes no-indígenas (usualmente ladinos (3), a veces extranjeros). Los mayas del movimiento –por lo general profesionales (4)- hablan, presentan ponencias, plantean sus reivindicaciones y puntos de vista. Sus intervenciones producen reacciones emotivas, no faltan personas en el público –o incluso otros ponentes- que les acusen de desconocer la historia, romantizar el pasado y/o esencializar su lucha. Es más, a menudo su “autenticidad maya” es puesta en cuestión, por “no parecerse a los indígenas en las comunidades”. Los mayas reaccionan, atrincherándose en sus posiciones y señalando el racismo y etnocentrismo de los no-indígenas. Por supuesto que las relaciones interétnicas en Guatemala no se reducen a, ni se agotan en esta escenificación de conflicto, aunque seguramente la misma es reconocible para muchos. Pero este recurso –casi de caricatura- de aislar elementos, ponerlos en relieve para su análisis, nos resulta útil para explorar algunas dinámicas sociales que suceden con frecuencia en el país. En vistas a un verdadero diálogo intercultural, quisiera explorar los interrogantes *¿qué está pasando en estos intercambios o ‘corto-circuitos’?*, *¿qué está en juego detrás de estas diferentes posiciones?*, *¿cuáles son los significados que el movimiento maya otorga a estas formas específicas de auto-representación?* Y, quizás más importante aún, *¿cómo construir las condiciones para que ladinos y mayas puedan discutir temas de identidad nacional y relaciones interétnicas en igualdad de condiciones, con serenidad y profundidad, sin que se produzcan estos ‘corto-circuitos’?*

El trabajo está dividido en tres partes. Siempre tomando como eje de análisis los intelectuales del movimiento maya en Guatemala y algunos de sus múltiples Otros, sobre todo desde la academia, movimientos sociales y la prensa nacional, primero propongo tres conceptos teóricos que resultan útiles para el análisis de las relaciones interculturales en Guatemala. En la segunda parte, reflexiono sobre Historia y Memoria, la movilización de discursos hegemónicos y de poder para

invalidar los planteamientos de los intelectuales mayas, mencionando también algunas propuestas y discursos contrahegemónicos generados por el movimiento maya. Exploro el terreno de Memoria en relación a los intelectuales mayas, entendiendo esta como fuente de identidad e inspiración para la construcción socio-cultural de lo ‘maya’ y a la vez como espacio de condensación de la ‘deuda histórica’ de injusticias que nutren a la memoria colectiva del movimiento maya. Termino con una serie de reflexiones e hipótesis sobre los retos pendientes para el logro de relaciones equitativas e interculturales en Guatemala.

Es importante explicitar desde dónde hablo, reconociendo que mis opiniones y visión son producto de un acumulado específico de experiencias y conocimientos teóricos, sin pretensiones y sabiendo además que no hay lugar para verdades absolutas en temas como estos. Considero como ventaja que, como mujer blanca y extranjera, no estoy involucrada en la lógica de tensión ‘indígena/ladina’ (5), lo cual me permite una cierta fluidez en mi capacidad de relacionamiento. Sin embargo, los temas de representaciones y la disputa por los significados siempre son polémicos, y aunque mi afán es de analizar algunas de las representaciones sociales de y sobre mayas, puede ser que al final caiga en nuevas formas de representarlos. Vale señalar que en mis más de dos décadas de estar vinculada a los procesos sociales en Guatemala, en trabajo de derechos humanos, investigación, cooperación internacional y acompañamiento al movimiento maya, mis principales fuentes de inspiración siempre han sido las y los actores sociales, algunas de sus voces escuchamos en este texto. De ellos y ellas constantemente estoy aprendiendo y profundizando mis conocimientos; reconozco sus aportes, aunque asumo responsabilidad de lo aquí escrito.

Ejes analíticos

Privilegio epistemológico

Quisiera enmarcar mi análisis en tres ejes analíticos. El primero se refiere al ‘*privilegio epistemológico*’. En el análisis de las diferentes asimetrías de poder que cruzan a las sociedades – en el caso de Guatemala, podemos hablar de racismo, de inequidades de clase, y de subordinación de género y de nación, esta última tanto internamente como hacia fuera, a nivel mundial-, Mohanty (seminario junio 2004), Collins Hill (1998), Harding (1990) entre otras, apuntan a que las personas situadas en posiciones de subordinación tienen una capacidad especial

para identificar, reconocer y nombrar las diferentes expresiones de discriminación y de poder imperantes en una sociedad, siempre y cuando, claro está, que hayan desarrollado una conciencia crítica al respecto. En esta lógica, las mujeres indígenas pobres tienen un especial ‘privilegio epistemológico’ para poder “leer el poder”, develar y desmitificar los discursos de poder de maneras que otra gente más difícilmente lo puede hacer. Dicho de otra manera: ya que las relaciones de poder son invisibilizadas y presentadas como ‘naturales’; alguien que vive a diario la discriminación es más consciente de sus manifestaciones que alguien que no la vive en carne propia: un finquero que dice ‘mijo’ a un mozo colono puede pensar que se trata de una expresión cordial, hasta de afecto, pero un mozo colono consciente de su opresión la leerá como una manifestación de poder y de discriminación, pues ni es su hijo, ni es menor de edad y además la expresión le coloca en una posición inferior y subordinada al finquero(6).

En un Congreso de Estudios Mayas en la Ciudad de Guatemala, una mujer maya cuestionó a una panelista mestiza su uso del término “nuestros indígenas” como discurso de poder con visos paternalistas, connotación que evidentemente no había sido percibida por la panelista. Otro ejemplo es la estrategia de resistencia que asumen muchos mayas, optando por *no* opinar, por *no* hablar cuando sienten que las condiciones no están dadas para ser escuchados y respetados; es decir, ante su lectura del poder, optan por el silencio. De esta manera, leer los silencios se convierte en un reto intercultural tan importante como el desarrollo de la capacidad de escucha –y de aprehensión- de lo que se dice. Quisiera sugerir que los intelectuales del movimiento maya gozan de un ‘privilegio epistemológico’, fundamentalmente por el tipo específico de racismo, etnocentrismo y descalificación que a menudo sufren en la esfera pública, sobre todo en el Estado, en la academia, en espacios de debate público y de movilización social.

Esto obviamente *no quiere decir* que todos los ladinos, o los académicos o los funcionarios públicos sean racistas y etnocéntricos, o que todos son iguales dada su condición ladina o extranjera, o que los intelectuales mayas ‘siempre tengan la razón’, o que la sociedad guatemalteca se divida en víctimas ‘buenos’ (los mayas) y victimizadores ‘malos’ (los ladinos o los no-indígenas). Pero la afirmación sí implica reconocer: a) que las relaciones de poder en las sociedades implican posiciones de subordinación, en donde las asimetrías de poder son invisibilizadas y naturalizadas y b) que estos grupos subalternos gozan de un privilegio

epistemológico y esto les permite poner el dedo en la llaga sobre situaciones injustas que parecen normales. Por ejemplo, en el Quinto Congreso de Estudios Mayas, ante una mesa compuesta exclusivamente de ladinos y extranjeros, una mujer maya, muy dolida, reclamó: “¿porqué siempre nos estudian?” habiendo, claro está, muchos profesionales mayas que pudieron haber participado en el panel. También pone de relieve las descalificaciones cotidianas –y la tendencia de los intelectuales mayas de contestar y reclamar: cuenta Saq Chumil Alvarado de Saloj (7) que un radioescucha la llamó cuando participaba en un programa de radio, y le dijo:

[...] que no tenía autoridad para hablar sobre el tema porque seguramente había llegado al puesto únicamente por ser indígena y que le diera gracias a Dios porque al igual que Rigoberta [Menchú], otros nos han hecho el favor de elevar el perfil. Agradecí la participación del señor y le dije a la audiencia que ese era el ejemplo vivo que podía dar de una actitud racista (Alvarado de Saloj correspondencia personal, 2004).

Es notorio que el desarrollo de la agencia social para actuar, proponer, reclamar y denunciar de los intelectuales del movimiento maya, a menudo causa desconcierto y rechazo entre los múltiples Otros.

Ecología de los saberes

Los otros dos autores en que me baso para enmarcar mi reflexión son Stuart Hall y Boaventura de Sousa Santos. Me parece sugerente el lugar de enunciación de Hall, negro, jamaicano inmigrado en Gran Bretaña, identificado con el movimiento negro en dicho país y a la vez uno de los principales impulsores de la Escuela de Estudios Culturales, habla desde su compromiso con la causa de los negros en Inglaterra y a la vez como académico; veremos adelante como esta ubicación le otorga matices específicos a su análisis. Sin embargo, es de otro académico, portugués, y figura prominente del Foro Social, Boaventura de Sousa Santos, de quien retomo el segundo eje de análisis para este ensayo.

En su artículo ‘*Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*’, de Sousa Santos hace una crítica profunda de las relaciones asimétricas de poder entre lo que él señala

metafóricamente como el Norte y el Sur. Estas relaciones hegemónicas –y la lucha contrahegemónica- se expresan en diferentes campos, a saber:

democracia participativa, sistemas de producción alternativos y economía solidaria; multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico y ciudadanía cultural; alternativos a los derechos de propiedad intelectual y biodiversidad capitalista: nuevo trabajo internacional (2003:1, traducción mía del portugués).

La crítica de de Sousa Santos se sitúa tanto en *el terreno epistemológico* como en el plano de *la democracia participativa* y se refiere, a grandes rasgos, a las prácticas y los saberes de los excluidos, entre ellos, pueblos indígenas, mujeres, campesinos, movimientos sociales y populares **(8)**. Hace una crítica de la ‘indolencia de la razón’:

La razón indolente se constituye como conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desenvolvimiento capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyen el contexto socio-político en que la razón indolente se desenvuelve (de Sousa, 2003: 4).

Desglosa cuatro expresiones de la indolencia de la razón: “la razón impotente (determinismo, realismo), la razón arrogante (libre albedrío, constructivismo), razón metonímica (la parte transformada en el todo), y razón proléptica (el dominio del futuro sobre la forma de planteamiento de la historia y del dominio de la naturaleza)” (de Sousa, 2003: 5-6). Para fines de este trabajo, me centro en la razón metonímica “que se reivindica como la única forma de racionalidad y por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidades o, si lo hace, lo hace apenas para tornarlos en materia prima” (de Sousa, 2003: 4). La razón metonímica – que se auto-afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa- también concibe la totalidad como ordenador de la realidad, pero el mismo concepto de totalidad sencillamente deja fuera conceptos que no caben dentro de la racionalidad occidental. La forma más acabada de esta totalidad es la dicotomía. De Sousa Santos señala como, a partir de las dicotomías, se establecen y se naturalizan relaciones asimétricas de poder, por ejemplo entre conocimiento

científico/conocimiento ‘tradicional’, hombre/ mujer, blanco/negro, civilizado/primitivo (de Sousa, 2003: 6-7). Sugiere la necesidad, entonces, de pensar la parte ‘débil’ de la dicotomía (conocimiento tradicional, mujer, negro, primitivo), *fuera* de las articulaciones y relaciones asimétricas, mostrando con ello otras relaciones y alternativas. Así, de Sousa Santos postula la creación de una Sociología de las Ausencias: “Se trata de una investigación que busca demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como alternativa no-creíble a lo que existe” (de Sousa, 2003:11-12). En la “producción activa de lo no existente” se resalta la intencionalidad de la parte hegemónica (es decir ‘Occidente’) para subordinar la otra parte de la ecuación. Haciendo un paralelo, en la Teoría de la Dependencia, autores como Gunder Frank, Marini y Dos Santos señalaban que, para lograr su desarrollo, el mundo desarrollado (el Centro) activamente ‘subdesarrolló y sigue subdesarrollando a los países periféricos’. Es decir, no se trata tanto de una condición de atraso (países atrasados tratando de alcanzar a los países desarrollados, esto es más bien la forma de naturalizar y justificar la relación asimétrica de poder), sino de la fijación activa por parte del ‘centro’ u ‘Occidente’ del Otro (‘periferia’ o ‘Sur’) en un lugar subordinado para ejercer su hegemonía; de Sousa Santos distingue cinco lógicas o “modos de producción de la no existencia” (de Sousa, 2003:12-13); retomo sólo una para fines de este trabajo, aunque todas son relevantes –y podrían ser desarrolladas- para el tema de relaciones interculturales equitativas en Guatemala.

Usando metáforas compuestas sobre la naturaleza y la cultura, de Sousa Santos nombra el conocimiento occidental que se sitúa como universal como ‘monocultura’. Esta idea puede valer tanto para las plantaciones de monocultivos que terminan con la biodiversidad, como para la ciudadanía homogeneizada que invisibiliza las inequidades y diferencias culturales y socio-económicas existentes. A la monocultura contraponen la *ecología de saberes*, retomando este concepto tanto para la diversidad biológica como cultural. La *monocultura del saber y del rigor del saber* se constituye como la forma más poderosa de producir el ‘no conocimiento’ ya que transforma la ciencia moderna y la alta cultura en los únicos criterios de verdad y de cualidad estética respectivamente, y todo lo que no quepa es declarado inexistente o ignorante. Abrir el debate a la *ecología de saberes* significa hacer “presentes y creíbles los saberes suprimidos, marginados y desacreditados” (de Sousa Santos, 2005b:1). Señala:

Comienza a ser socialmente perceptible que la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e inclusive a la destrucción de mucho conocimiento no científico y con eso, contribuyó a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento. Es decir, que la injusticia social contiene en su seno *una injusticia cognitiva* (de Sousa Santos, 2005a: 69, énfasis añadido I.K.).

Haciendo una analogía, el Test de Inteligencia (IQ) fue tomado por décadas en el siglo XX como la manera de medir ‘La Inteligencia’ (9). Hoy en día, Howard Gardner abre el campo al hablar de las ‘múltiples inteligencias’, no sólo la lógica-matemática, sino también las inteligencias: intrapersonal, interpersonal, espacial, lingüística, cinético-corporal y la inteligencia musical. No descarta que pueda haber otras inteligencias más –incluso algunos de sus seguidores hablan justamente de la *inteligencia cultural* (conversación con pedagoga Iris Díaz 10/3/2003). De esta manera, diferentes tipos de inteligencia son reconocidos y por lo tanto pueden ser potenciados. Entiendo que de Sousa Santos, al plantear la ecología de saberes, busca abrir el mundo del conocimiento para que *quepan* -es decir, no sólo que sean visibilizados y reconocidos, sino además *valorados*- estos diferentes tipos de saberes y conocimientos.

Una tarea de los investigadores comprometidos con los movimientos y pueblos indígenas, entonces, es hacer visible lo que ha sido declarado inexistente, evidenciar también las relaciones asimétricas de poder que han sido invisibilizadas y naturalizadas. Para intentar hacer este proceso de ‘traducción’, me sitúo como dice de Sousa Santos, como ‘intelectual de retaguardia’ (no de vanguardia, pues teorizo sobre sus prácticas, agencia social y discursos), para tratar de puentear, traducir y captar la riqueza de prácticas y saberes culturales y sociales, en este caso de los intelectuales mayas, que a menudo son invisibilizados o que difícilmente tienen cabida en la academia o en la esfera pública.

Por su parte, Daniel Mato también habla de la necesidad de “des-academizar las ideas de ‘investigación’, ‘saber’ e ‘intelectual’, partiendo de reconocer la existencia de una amplia diversidad de contextos sociales e institucionales, en los cuales, a través de diversos tipos de

prácticas intelectuales se producen diversos tipos de saberes”. (Mato, 2005: 1) Por otra parte, señala:

[...] esta tendencia ‘academicista’ de la academia no sólo tiende a deslegitimar intelectualmente las prácticas intelectuales extra académicas, sino que en el mismo acto deslegitima socialmente las prácticas académicas. Y el caso es también que, de este modo, las universidades cada vez se distancian más de las sociedades de las cuales obtienen sus fondos y a las cuales se supone deberían ‘servir’ (de Sousa 2005: 3).

De Sousa y Mato no sólo están reconociendo y validando la producción de conocimiento de los grupos subalternos, los esfuerzos de teorizar sobre la misma, y la brecha que esto suele tener con la academia (los ‘empíricos’ como una vez nos llamó un investigador de FLACSO), sino que ellos también descentran, ponen en cuestión el conocimiento científico como único tipo de conocimiento válido en la academia. Sin embargo, las voces desde la academia que reconocen esta ‘*injusticia cognitiva*’ siguen siendo pocas.

En realidad, entonces, estamos hablando de tres procesos simultáneos e imbricados: a) que el conocimiento científico occidental se configura como superior y universal (subordinando así a los otros conocimientos y saberes); b) al deslegitimar –declarar ‘no-existente’- otros tipos de saberes, producidos por diferentes prácticas sociales y/o en el caso de pueblos indígenas o de diferentes culturas y *otras formas de ver el mundo*, a la vez limita a la academia o al conocimiento racional científico en su capacidad de rendir cuenta adecuadamente de las prácticas sociales o racionalidades alternativas, es decir, hacen falta herramientas conceptuales-metodológicas que capten la riqueza de prácticas sociales y/o de las racionalidades alternativas; y c) al no captar, traducir y valorar las diferentes praxis de forma satisfactoria, los actores sociales se distancian de la academia, por no encontrar respuestas teóricas que les den luces y que tengan resonancia con sus prácticas. Por su parte, los intelectuales indígenas o de otras culturas comprometidas con su identidad y cultura -no estoy hablando de intelectuales asimilados a la cultura dominante o que han optado voluntaria y conscientemente por la hibridez- enfrentan un dilema: ¿sólo jugar en la cancha oficial y con sus reglas del juego? O aceptar que, como reza el famoso artículo de Audre Lorde, ‘*Las herramientas del amo jamás desmantelarán la mansión del*

amo' (Lorde, 1981) y por lo tanto ¿negarse a entrar en diálogo, fortaleciendo solamente lo propio como espacio contrahegemónico? –como lo hacen los zapatistas en los municipios autónomos de Chiapas. O, lo que constituye la opción más común entre intelectuales mayas en Guatemala, aprender a manejarse de forma bilingüe y bicultural. El ‘bilingüismo’ –o capacidad de manejarse en dos ámbitos: en la cultura dominante (ladina u occidental) y en la cultura propia (maya)- es diferente a la hibridez o el mestizaje, pues implica la co-existencia de ambas culturas, mientras lo híbrido y mestizo constituyen formas de *síntesis*.

Volviendo a la *ecología de saberes*, como ejemplo y pensando en las y los intelectuales mayas en Guatemala; una amiga maya me compartió que uno de los recuerdos más preciosos que tiene de su infancia fueron los momentos en que toda la familia desgranaba el maíz de las mazorcas, mientras que su padre y su madre les contaban anécdotas y les daban consejos. Cuando mencioné esto a una colega suiza marxista, ella sólo veía el lado de la explotación (los niños desgranando el maíz) y la enajenación (por considerar que esto se trataba de un momento hermoso). No tomaba en cuenta la pedagogía familiar de inculcar valores, la transmisión de la tradición oral, de estar juntos y tener el tiempo y espacio para hablar, además del ejercicio terapéutico de desgranar, como acto de ponerse en armonía con la naturaleza. Esto tendría un lugar descriptivo en la etnografía, más no “cabría” en el ámbito de conocimiento académico -entendido como científico. Un ejemplo más profundo tiene que ver con la disputa sobre el concepto de ‘complementariedad’. No me refiero aquí a las frecuentes y reales brechas entre el concepto filosófico y su puesta en práctica (ver Macleod, en prensa), sino al concepto mismo de la complementariedad en la cosmovisión maya (López Batzin, 2003: 26) y los problemas que surgen al tratar de encajarlo o discutirlo en términos occidentales, volviéndose un diálogo de sordos, al estar en juego diversas comprensiones del concepto de ‘complementariedad’.

Antes de abordar el tercer eje, es preciso aclarar primero lo que entiendo por la palabra ‘representación’. Esta no se refiere a un reflejo no-problemático y automático como espejo de ‘La Realidad’, ni tampoco a una tendencia postmoderna en donde sólo existe la palabra o lo discursivo y no hay una realidad ‘allí afuera’. Más bien, comparto con Hall que, “los eventos, las relaciones y las estructuras sí tienen condiciones de existencia y efectos reales, fuera de la esfera de lo discursivo, pero que es sólo dentro de lo discursivo, y sujeto a sus condiciones, limitaciones

y modalidades específicas, que tengan sentido o puedan ser construidos con significado” (10) (Hall, 1989: 224). Esto significa que toda representación está mediada por el acto de interpretación o de otorgar significado, y claro, este significado es entendido de diferentes maneras por diferentes personas. Reconocer el necesario acto de traducción implica reconocer el importante lugar de la *subjetividad* y la *identidad* de los grupos sociales en la esfera política y pública. En otras palabras, es tan importante el área subjetiva, es decir, los procesos de traducción, interpretación y creación simbólica en el campo político-cultural, como los ‘hechos duros’ de la economía y la historia. Es más, incluso esto significa poner en duda lo ‘duro’ o lo objetivo de los ‘hechos duros’, ya que estos pasan necesariamente por la mediación de la interpretación, lo que será analizado más adelante.

Por otra parte, en cuanto a la representación específica de actores sociales, retomo la definición realizada por Mato:

[...] he definido la idea de ‘representaciones sociales’ –de manera operativa y sin pretensiones generalizadoras- como formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social [...] Podemos pensar en las representaciones sociales como las palabras o imágenes ‘clave’ dentro de los discursos de los actores sociales: son aquellas unidades que dentro de éstos condensan sentido. De este modo, orientan y otorgan sentido a las prácticas sociales que esos actores desarrollan en relación con ellas, y son modificadas a través de tales prácticas [...] (Mato, 2001: 133).

Aunque parto de las autorepresentaciones de los y las intelectuales mayas, pongo aún más énfasis en la forma en que otros representan a los mayas, o reaccionan a sus autorepresentaciones.

Etnicidades y movimientos de identidad

Finalmente, el tercer eje que enmarca mi análisis tiene que ver con la construcción y el posicionamiento de los *movimientos de identidad*, en este caso del movimiento maya. Para este fin, retomo a Stuart Hall y hago extensivas sus reflexiones al movimiento maya en Guatemala. Hall señala dos momentos: un primero, en que el movimiento lucha por el *acceso y derecho a la autorepresentación* y otro, cuando el movimiento transita hacia la elaboración de una *política*

propriadamente de autorepresentación. Es importante señalar que no se trata de etapas excluyentes, sino de diferentes momentos o posicionamientos que pueden coexistir en el tiempo, aunque la primera suele iniciarse antes de la segunda.

Hall, hablando del movimiento Negro en Gran Bretaña en los años ochenta –en pleno período del Thatcherismo- señala que en el primer momento, “*el término ‘negro’ fue acuñado para referirse a una experiencia común de racismo y marginalización*”, convirtiéndose en:

[...] una categoría ordenadora de una nueva política de resistencia, entre grupos y comunidades que, en realidad, tenían historias, tradiciones e identidades étnicas diferentes. En este momento, hablando políticamente, ‘La experiencia Negra’ como un marco singular y unificador, basado en la construcción de identidad étnica a través de diferencia étnica y cultural entre diferentes comunidades se convirtió en ‘hegemónico’ por sobre las identidades étnicas/raciales –aunque, claro está, estas últimas no desaparecieron (Hall, 1989: 223).

Este posicionamiento respondió –o se configuró como respuesta- ante las representaciones negativas, caricaturescas y estereotipadas de los negros en Gran Bretaña. Por lo tanto, entre las metas principales del movimiento se encontraban: 1) acceder a los derechos de auto-representación, en vez de siempre ser objeto de representaciones por otros hablando de, por o para ellos; y 2) rebatir y reemplazar la marginación y representaciones estereotipadas de los negros con una contrapuesta positiva. ‘Black is Beautiful’ tiene su paralelo con el movimiento maya que refuta los nombramientos otorgados por otros: indio, natural o indígena, para autonombrarse como Mayas. Se trata de un proceso de autovaloración, de empoderamiento, de denuncia y reclamo ante la sociedad que les ha discriminado y excluido. Contiene una fuerte dosis de ‘autoridad moral’ (*moral highground*), por su reclamo ante las múltiples e imbricadas lógicas de injusticia (económico-social, cultural, cognitiva).

Estos movimientos son considerados ‘esencialistas’ o ‘primordiales’ en el análisis de muchos científicos sociales, sobre todo antropólogos (11). A mi manera de ver, esta forma de categorización tiende a descalificar a los movimientos y simplificar su análisis, en vez de

visualizar lo positivo y no sólo las desventajas de esta forma de posicionarse y de producción político-cultural. Me viene a la mente la descalificación tajante por parte de un reconocido antropólogo mexicano al hablar con desdén del ‘Pan Mayanismo a ultranza’ (12). En cambio, Hall no descalifica, sino señala que: “[...] tal concepto de identidad cultural jugó un papel de importancia crítica en todas las luchas poscoloniales que han marcado tan profundamente nuestro mundo [...] Continúa siendo una fuerza muy poderosa y creativa en las formas emergentes de representación entre pueblos hasta ahora marginados” (Hall, 1989: 223).

A la vez señala las limitaciones que tiene esta inversión, en donde los negros estigmatizados se convierten en los “buenos” y los blancos racistas en los “malos” y que todos los negros son iguales, es decir, que no hay diferencias, ni lógicas diferenciadas de opresión (Hall, 1989:225). No sólo supone una visión dicotómica y no matizada de la realidad, sino privilegia la denuncia del racismo y etnocentrismo por encima de otras opresiones, como puede ser la de género, clase, edad, preferencia sexual, etc. Aunque luchan por el derecho de ser diferentes como colectivo, al mismo tiempo se trata de mantener una homogeneidad interna; por eso, por ejemplo, ha habido casos de reprobación hacia mujeres indígenas que denuncian el machismo de sus esposos, colegas o padres (13). Hay otras mujeres mayas que aunque reconocen el machismo, consideran que hay que cerrar filas con los hombres mayas para luchar contra el ‘mal mayor’ que es el racismo y etnocentrismo; considero que ambas opciones son legítimas, pues responden a análisis y prioridades sentidas de distinta manera.

El segundo momento señalado por Hall se da a partir del “encuentro entre la política cultural negra y los discursos eurocéntricos en gran medida de blancos, de una teoría cultural crítica, que en años recientes ha dedicado muchos análisis a las políticas de representación. Se trata siempre de un encuentro extremadamente difícil, si no peligroso.” (Hall, 1989:224) Este segundo momento, en el cual insiste Hall, no se trata de una *sustitución* sino de un cierto desplazamiento; transita desde una lucha centrada en las relaciones de representación, hacia una *política de representación en sí* dentro del movimiento negro. Aunque comparte algunos aspectos del primer momento, también tiene diferencias profundas, sobre todo en relación a: 1) el reconocimiento de los efectos del actuar de la historia y que todo lo histórico implica cambio y transformaciones. Las identidades culturales “lejos de estar eternamente fijadas en un pasado esencializado, son

sujetas a un ‘juego’ continuo de la historia, cultura y poder” (Hall, 1990: 224) y señala que “sólo desde esta segunda posición podemos entender a profundidad el carácter traumático de la experiencia colonial” (Hall, 1990:225); y 2) y la diversidad interna entre los negros.

En este segundo momento, hay mayor cabida para la diversidad *interna* del movimiento, el reconocimiento sobre las diferencias no sólo por condición social y cultural: no es lo mismo ser una mujer campesina tz’utujil de Santiago Atitlán, una investigadora kaqchikel que vive en la capital, una awateka inmigrada en los Estados Unidos, o ser la Premio Nóbel de la Paz, aunque todas sean mujeres mayas. Sus experiencias vitales pueden ser muy diferentes en ciertos aspectos y semejantes en otros. Este reconocimiento de la diversidad interna implica que hay formas diferentes de ser discriminados y de vivir la discriminación; esto no implica que hay una escala progresiva, donde los que más dinero y educación tienen sufren menos racismo. Al contrario, las y los intelectuales del movimiento maya sufren expresiones muy agudas, *pero específicas* de racismo (14) y etnocentrismo (15); como también lo sufren empresarios indígenas: “[...] aunque un sector indígena alcance una condición económica de pequeña burguesía y logre puestos políticos importantes no implica que no sufran racismo [...] o que el racismo desaparezca cuando varias familias pasan a formar parte de una pequeña burguesía comercial” (Velásquez Nimatuj, 2003: 53).

Es preciso señalar que este segundo momento –de reconocimiento de la diversidad interna y las múltiples lógicas de opresión que atraviesan a los sujetos de los movimientos de identidad, también implica un análisis de las formas diferenciadas -y no sólo dicotómicas, en las cuales el colonialismo ha actuado e impactado los procesos nacionales. La forma en que los subalternos también han sabido negociar espacios y han sabido ser protagonistas y no sólo víctimas de la historia, ha sido retomado por intelectuales afro-descendientes de diferentes países de origen (Collins Hill, West, hooks, Hall), y por muchos autores de los Estudios Poscoloniales.

Por otra parte, nace el interrogante y la sospecha ¿por qué en la mayoría de los casos son los movimientos indígenas los que son señalados de ‘esencialistas’ y mucho menos otros movimientos que tienden a tomar una sola causa? por no ir más lejos, los movimientos de mujeres, o de clase; ¿cuándo un movimiento sindical ha sido tachado de esencialista? La crítica al

esencialismo pone de relieve riesgos reales e importantes, como el riesgo de la rigidez, el levantamiento de trincheras a veces muy infranqueables entre un ‘nosotros’ y ‘los otros’, y la estrechez de las reivindicaciones, pero estos riesgos son igualmente reales para movimientos de mujeres, de clase, lésbico-gays, etcétera. ¿Será que los temas de raza/etnia e identidad cultural resultan especialmente amenazantes? Por otra parte, hay momentos en los cuales el uso del esencialismo estratégico en cualquier movimiento puede resultar necesario y eficaz (especialmente en las primeras etapas de construcción), el problema se da más bien, cuando él es adoptado como forma permanente de ser y de actuar. Además, es importante discernir entre el esencialismo en el plano político y el esencialismo en el ámbito académico.

Enmarcada mi reflexión de esta manera, paso ahora a analizar los temas de Historia, Memoria y Representaciones en relación a los intelectuales del movimiento maya y algunos de sus múltiples otros, sobre todo desde la academia y la prensa nacional.

La historia como discurso hegemónico de poder

La historia como disciplina es altamente disputada. A menudo presentada como “La Verdad Absoluta”, probada científicamente a través de la recopilación de eventos, fechas y ‘hechos duros’, sólo tenemos que pensar en la práctica frecuente de “reescribir la historia oficial” (16) cuando hay cambios profundos de regímenes sociales, por ejemplo, los libros de texto de historia en el tiempo del Zarismo en Rusia y después de la Revolución Bolchevique, o del periodo de Salvador Allende al régimen del General Pinochet en Chile. Con esto, no estoy descalificando la gran importancia de la historia como disciplina para comprender la realidad específica local, nacional y global, sino sencillamente visibilizando, como señala el historiador Carlos Pereyra, que: “[...]la historia se emplea de manera sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación” (Pereyra [1980] 2004:23). A manera de ilustración, Ranajit Guha, padre de la Escuela de Estudios Subalternos de la India hace un análisis de las revueltas campesinas durante el periodo colonial, partiendo desde los archivos de la Colonia para visibilizar y desmitificar las diferentes etapas en donde inciden actos de interpretación además de documentación de hechos. Así, por ejemplo, en las *fuentes o discursos ‘primarios’* (producidos por oficiales y funcionarios coloniales) se encuentra referencias de funcionarios coloniales,

hablando de un levantamiento campesino, a los ‘Insurgentes Fanáticos’ que cometen ‘las más atrevidas y desenfrenadas atrocidades’ (17), un discurso sesgado y lleno de interpretaciones. Luego, señala como los *recuentos o discursos ‘secundarios’*, basados sobre los primeros, son elaboraciones contemporáneas autorizadas, hay una ‘semblanza de objetividad’, a través del uso de narrativa impersonal, cadena explicativa de eventos, pero estos se usan para legitimar las acciones civilizatorias o represivas desplegadas por las élites. “Y finalmente, al llegar a los *discursos ‘terciarios’* –incluyendo las variantes liberal, nacionalista o marxista de la historiografía, estos se convierten en instrumentales para un nuevo despojo, que inscribe a las acciones rebeldes en teleologías civilizatorias despojándolos de su inteligibilidad, pero renunciando también a comprender todo el tejido cotidiano de ‘rumores, visiones míticas, religiosidad y lazos de comunidad’ que subyacen a la insurgencia campesina” (Guha, 1999: 164-185; Rivera, 1998: 17-18).

Retomando el tema de representaciones, entiendo que el conocimiento es *situado*, y la forma de presentar la historia está *mediada* por el lente, cristal o la forma de concebir el mundo del historiador. No es un reflejo simple y no problemático de la realidad. Presentar los hechos como ‘realidad objetiva’ significa invisibilizar el lugar de enunciación o “desde donde habla” el historiador y consiste en un mecanismo para naturalizar las relaciones existentes de poder. En las siguientes tres citas, quisiera ilustrar la manera en que La Historia, La Verdad Científica, han sido movilizadas por algunos columnistas en Guatemala para descalificar los planteamientos de los intelectuales mayas. Aunque se tratan de posiciones un tanto "extremas" con arraigo actualmente sólo en medios extra-académicos y de ideología popular conservadora, lo notable es que sus opiniones son publicadas en los medios masivos de comunicación.

Luego de citar más de una docena de autores, Mario Alberto Carrera señala:

He dedicado muchas horas de mi vida a la lectura de todos estos textos y autores. No es gana de aguarles la fiesta ni de darme tono de erudito. Y es por eso que, de cara a ellos, a esos historiadores, no puedo callarme. Lucharé hasta el último minuto de mi vida por demostrar que no somos *el pueblo maya*, que no hay mayas en Guatemala y que no se habla maya, sino lenguas mayance-toltecas (Carrera: “Diputados: Cuidado con el término ‘maya’ en las nuevas leyes”. *Siglo Veintiuno*, Ciudad de Guatemala: 29/4/1997).

Carrera se basa en los doce historiadores para demostrar que los intelectuales mayas están equivocados y además son ignorantes. Al hacer esto no discierne entre el proceso de construcción identitaria colectiva (más cercano a la nación, analizado abajo) y el concepto de historia. Se trata de una lectura lineal, evolucionista y además ‘reclama’ a los mayas su falta de ‘pureza’, sin ponerse a pensar en los préstamos, incorporaciones y adiciones de otras culturas y otros idiomas a, por ejemplo, las culturas anglosajonas y el idioma inglés, o también el español. La contrapartida de este argumento es que dado que hay préstamos de los idiomas mayas al español chapín y viceversa, tradiciones y comidas compartidas “todos somos mestizos”, como si comer una hamburguesa te convirtiera en ‘gringo’ o en ‘híbrido’. Pero lo que más llama la atención es su misión autonombrada y mesiánica de dar su vida para decirles a los mayas que están equivocados.

El segundo ejemplo, tomado de una columna de Hugo Ordoñez Porta, es una defensa ciega de la cultura occidental como la expresión civilizatoria más acabada de la humanidad:

Yo suscribo una posición que me parece sólidamente respaldada por los hechos conocidos de la historia: que existe una relación de causalidad entre el progreso material y espiritual de una sociedad y los valores predominantes de su cultura [...] La civilización occidental es el resultado de una mentalidad que insiste en liberar el espíritu del hombre de tabúes, creencias y costumbres ancestrales carentes de utilidad social; una actitud que obliga al hombre a comprender el mundo, circundante para dominarlo en beneficio de las finalidades humanas. [...] hago votos porque todos los guatemaltecos podamos recibir, como una impronta en nuestro espíritu, la inspiradora visión de una nación que, asimilando como propios los valores universales del Occidente, pueda escapar por su propio esfuerzo de la pobreza [...] y que nuestros hijos podrán contemplar estos tiempos en los que vivimos, como el momento de la historia cuando Guatemala, tras muchos pasos vacilantes, tuvo por fin el coraje de emprender con firmeza, su marcha por la senda que conduce al Occidente (Ordoñez Porta: “¿Son las culturas equivalentes?”. *El Periódico*, Ciudad de Guatemala: 29/12/1998).

El artículo, titulado *¿Son las culturas equivalentes?* llega a la clara conclusión que las culturas *no* son equivalentes, que la civilización occidental y liberal es superior por ser científica, antropocéntrica y secular, al lograr sacudirse de los resabios de culturas inferiores tradicionales. Es interesante este artículo porque sin hacer ninguna referencia explícita hacia los pueblos y culturas indígenas, deja claro sus juicios –y condenas– de los mismos, aunque al no nombrar a los ‘otros’ con quienes polemiza, no queda claro si los resabios y los atrasos se refieren solamente a los pueblos indígenas o incluye en parte a los mestizos y ladinos que necesitan hacer ese salto hacia la civilización superior y abrazar a los valores ‘universales’ de Occidente como suyos. En su forma de pensar y de exponer, no cabe duda de que los valores de Occidente sean universales, el progreso material y espiritual y la dominación del mundo por el hombre sean las expresiones máximas de civilización, y que a través de los mismos se combatirá exitosamente la pobreza.

Mientras que los dos ejemplos anteriores son expresiones más sofisticadas de discursos de poder movilizadas que descalifican los planteamientos de los intelectuales mayas o incluso la existencia de los pueblos indígenas, nunca hacen falta expresiones burdas de lo mismo. Cito un artículo del columnista Jorge Palmieri:

Creo que los últimos legítimos mayas que habitaron en Guatemala fueron unos lacandones que vivían en el Petén y a los cuales tuve oportunidad de ver metidos en una jaula en el zoológico La Aurora. Fueron traídos por Arturo Herbruger y Mario Monteforte, quienes encabezaron una expedición por esa selva, pero el dictador Ubico dispuso que les metiese en una jaula del zoológico para que se les pudiese ver como curiosidad. ¡Triste espectáculo aquel! [...] Según el historiador Sylvanus Morley, máxima autoridad en el estudio de los mayas, estos habitaban los alrededores de Huehuetenango, el Petén y el Quiché, pero desaparecieron como por encanto (Palmieri: “Dale con los mayas”. *El Periódico*, Ciudad de Guatemala: 24/5/1999).

En Palmieri el discurso de poder es más torpe, menos erudito (sospecho que Sylvanus Morley no usaba expresiones tan poco científicas como ‘desaparecer como por encanto’) y muy poco respetuoso. Pero queda claro que su artículo, titulado *Dale con los mayas*, tiene la intencionalidad no sólo de descalificar sino de burlarse de aquellos que reivindican lo maya.

Ahora bien, la movilización de discursos de poder no se da únicamente en el terreno de la historia, sino también en el terreno académico e intelectual. En su artículo, *Las increíbles bases del pensamiento mayista* (Siglo Veintiuno, 22/9/1997) Mario Roberto Morales ‘descubre’ que los verdaderos autores intelectuales de los planteamientos de los mayanistas son los académicos Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert (mestizo guatemalteco y francés respectivamente) –y esto mismo lo he escuchado de varias personas de su generación etárea y política-. Demetrio Cojtí **(18)** responde:

En relación al Pueblo Maya, la misma conciencia y práctica colonialista vigentes entre el Pueblo Ladino ha hecho que se crea que la obra de Guzmán Böckler y Jean-Loup fue el origen del pensamiento mayanista actual. Detrás de esta creencia está el concepto de que los Mayas son incapaces de generar sus propios análisis y concebir las líneas de su pensamiento político (Cojtí en Böckler y Herbert, 2002: 10).

Aquí hay un claro uso del esencialismo estratégico, oponiendo de forma dicotómica al Pueblo Maya y el Pueblo Ladino, lo cual 1) responde al contexto de descalificación que está reclamando y denunciando, y 2) resulta mucho más efectivo políticamente que decir “algunos intelectuales mayas consideramos que personas como Mario Roberto Morales nos subestiman”.

¿Pueblo maya, pueblos originarios o indios productos de la Conquista y Colonización?

Yo diría que en general, hay una expectativa de parte de la población ladina de que los términos de la discusión estén –o deberían estar- enmarcados de acuerdo con las ideas occidentales sobre identidad e historia, y que estas son “parejas para todos”. Resumiendo los debates con el movimiento maya: los mayas no son ‘intocados’ por la historia, forman parte de ella y cambian con el tiempo. Los mayas de hoy en día tienen poco que ver con los mayas de hace 500 o mil años. Los indios, como señala Martínez Peláez (1982), son producto de la conquista. Los mayas idealizan su pasado, pues siempre ha habido relaciones asimétricas de poder, incluso las sociedades precolombinas eran jerárquicas, por otra parte, siempre ha habido machismo o patriarcado, esto no lo ‘trajeron’ los españoles. A diferencia de la movilización arriba-mencionada de discursos soberbios de poder en contra de los intelectuales mayas, estos

argumentos buscan entrar en debate con sus propuestas. Sin embargo, a mi manera de ver, hay tres problemas: 1) Ser parte de una visión que no problematiza la construcción misma de la historia -quiénes la escribieron, desde qué óptica, y con qué conceptos, supuestos y juicios de valor- y por lo tanto toman como dado que ‘así fue y punto’ ¿podemos afirmar que las relaciones de género eran igualmente inequitativas hace quinientos años que ahora? ¿En qué sí, en qué no?. 2) Aunado a esto, en cuanto al periodo precolonial, al partir de un marco, de una visión ‘histórica’ occidental y lineal, se impone una forma específica de captar y procesar la información, que puede o no ser adecuada para el contexto y por otra parte, deja fuera otras ópticas (de Sousa Santos, 1998). Un ejemplo que me tocó presenciar fue la conferencia sobre Copán (sitio sagrado maya en Honduras) de un distinguido académico francés, con doctorado en Arqueología, en una universidad privada en la Ciudad de Guatemala. Hablaba de los ‘golpes de Estado’ que daban los mayas en el período precolonial. Yo sólo miraba a mi amiga -una guía espiritual maya- y me daba cuenta que estaba totalmente en desacuerdo, pues con aire de resignación, negaba con la cabeza. Luego de la conferencia me dijo que el francés estaba mal, pues se trataba de un centro ceremonial dedicado a la astronomía y no un centro político, que no había ‘golpes de Estado’ en aquellos tiempos (concepto muy occidental y moderno, por cierto) y sostenía que el estudio de los glifos y estelas, más la tradición oral, daba una lectura mucho más acertada de la historia de Copán que este académico francés. La anécdota es interesante pues pone en relieve la pregunta: ¿quiénes son los expertos en la materia, los académicos o los guías espirituales? (o cuándo y en qué condiciones); lo notorio del hecho es el poco contacto y puntos de referencia que suelen tener los arqueólogos con los mayas vivos; y un reto sugerente que se desprende es ¿cómo crear conceptos que logren captar lo que no está dentro de la lógica occidental? Finalmente, 3) Al invisibilizar los supuestos y las relaciones de poder naturalizadas, se crea una cancha desnivelada para los intelectuales mayas, quienes no sólo tienen que sobresalir, sino conformarse a los términos de los Otros para que sus planteamientos no sean desechados o tachados de “equivocados”.

Ante la tesis de Martínez Peláez que los indios son producto de la conquista, los intelectuales y probablemente el movimiento maya en su conjunto, afirman ser pueblo maya y uno de los pueblos originarios que poblaban el continente a la llegada de la invasión española. No son un ‘invento’ de la colonización, sino un pueblo que ha resistido por 500 años en condiciones

adversas; el hecho colonial por supuesto ha tocado a los mayas y justamente por eso intelectuales mayas como Demetrio Cojtí levantan el tema del colonialismo interno (19). Pero refutan que este haya sido un proceso de “borrón y cuenta nueva”, señalan que el hecho colonial ha implicado un proceso de despojo de sus recursos más no de su identidad, y reclaman el derecho a que su historia como mayas no sea borrada ni arrebatada (20). Es interesante notar, sin embargo, que dentro de los intelectuales mayas, empiezan a haber algunos, como el historiador Edgar Esquit, que cuestionan las representaciones de la historia que hacen los precursores e ideólogos del movimiento maya:

Así, la historia que difunde el Movimiento Maya es esquemática y generalizadora. Los adelantos arquitectónicos, los logros en el conteo del tiempo, en el arte, la organización social, y su desarrollo histórico, se presentan como formas monolíticas enmarcadas en espacios concretos y no dinámicos y complejos. De la misma forma, en los discursos y documentos que se editan existe poca descripción de detalles y crítica sobre los grupos humanos y sus formas de organizar las relaciones sociales. Junto a ello, es común la presentación de los mayas como una colectividad análoga en casi todos los ámbitos geográficos y temporales. La generalización excesiva evidencia poca creatividad en la tarea de quien escribe y oculta la pluralidad del fenómeno que describe. Con un enfoque de esta naturaleza quedan veladas muchas otras dinámicas experimentadas por la población (Esquit, 2004: 8).

Aquí estamos ante los dos momentos señalados por Hall, las primeras generaciones del movimiento maya que recurren al esencialismo para autorepresentarse y presentar sus demandas, y la emergencia de una segunda generación de intelectuales (Edgar Esquit, 2003, 2004; Emma Chirix, 2004; Irma Alicia Velásquez, 2003; Máximo Ba, 2003; entre otros) que insisten en la diversidad interna del movimiento, un análisis más matizado y menos idealizado de la historia. Por otra parte, no sólo los momentos son diferentes, sino también lo son los propósitos de estas diferentes generaciones, pues mientras que los primeros están luchando por el derecho a auto-presentarse, los segundos ya parten de las conquistas logradas por la primera generación.

Sin embargo, Esquit puede resultar un poco tajante al señalar que los intelectuales mayas dan una visión estática, no tocada de la historia. A finales de los años ochenta, Raxche' Rodríguez contesta a la pregunta: ¿Quiénes son Mayas?:

La cultura Maya iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene continuidad en la cultura que nuestro Pueblo practica en la actualidad; ha sido modificada por las circunstancias favorables o desfavorables en que hemos vivido a lo largo de nuestra historia. A pesar de la evolución, sigue siendo la misma que se ha desarrollado por miles de años sobre el territorio de la actual Guatemala. Nuestra cultura ha cambiado de forma pero no de esencia. (Rodríguez, 1989: 13).

Entiendo esta reflexión como semejante al “cambiar permaneciendo” postulado por los zapatistas. En esta concepción de la cultura hay cambio pero también hay continuidad, o como señala Bhikhu Parekh (2000), hay aspectos de la cultura que cambian más lentamente que otros, entre ellos, los idiomas y las religiones -o la espiritualidad. La idea de ‘cambiar permaneciendo’ no cabe cómodamente en las concepciones constructivistas y/o posmodernas que tienden a enfatizar sólo lo dinámico y cambiante.

Una de las críticas más agudas hecha por intelectuales mayas del proceso de fijación y congelación en el tiempo sigue siendo *'Requiem por los homenajes a la Raza Maya'* (Anónimo en Bonfil, 1980) que data de 1976, lo cual pone en evidencia que este debate no es nuevo. En su análisis sobre el racismo y la estereotipificación de los indígenas en los Festivales Folklóricos de Cobán, los autores mayas de manera anónima (21) critican la “manera retrógrada y reaccionaria de recurrir a las herencias culturales muertas de ayer” de los organizadores ladinos como una “negativa de afrontar el futuro, es una huída del tiempo presente y es un refugio cómodo al ir a instalarse en el pasado, siempre romántico” (1980: 164). Es interesante que el texto muestre a ladinos, no a mayas, fijando y congelando a los mayas en una visión romantizada del pasado. Por su parte:

nosotros, los indígenas recurrimos a nuestras tradiciones pero a las tradiciones vivas de hoy, es decir, a las herencias culturales activas en la práctica actual de las comunidades

indígenas: y nuestra manera de recurrir es *innovadora y creadora*, pues nuestra cultura se desarrolla según su continuidad histórica interna (1980: 164).

Así, el recuento aísla el desarrollo cultural maya del hecho histórico de la colonización, pero rinde cuenta de la cultura como dinámica.

Considerarse como pueblos anteriores a la colonización también fue uno de los grandes puntos de disputa y debate entre antropólogos latinoamericanos a raíz de la Declaración de Barbados en 1971, cuando el grupo CLALI (Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas), encabezado por Díaz Polanco, señala, refutando a Bonfil Batalla et al:

Los complejos étnicos constituyen entidades cometidas al proceso histórico, y cuyas bases socioculturales, condiciones de reproducción y formas de vinculación política se modifican constantemente.... El potencial sociopolítico de las etnias no radica, en efecto, en alguna esencia metafísica invariable, sino justamente en su capacidad de transformación histórica (Anexo en Díaz Polanco, 1985: 132).

Quizás es lógico que estos dos enfoques no puedan coincidir, si consideramos que el primero coloca a la cultura en el centro del análisis, mientras que el segundo está informado por el materialismo histórico, otorgando, por tanto el lugar central a la economía como motor de la historia. Sin embargo, es en este mismo período, que el historiador marxista mexicano, Enrique Florescano, apunta a la lógica bifurcada del hecho colonial: “La tensión y contradicción histórica que se instala en el desarrollo de México a partir de la conquista surge también de la presencia de dos pasados que chocan y luego coexisten largamente sin que uno logre absorber al otro plenamente.” (Florescano, 1980: 98); esta forma bifurcada de enmarcar la discusión no borra, ni invisibiliza ninguno de los dos recuentos o enfoques, sino que acomoda a ambos. Por otro lado, Florescano analiza el significado político diferenciado de reconstruir el pasado para los distintos grupos: “Si para los poderosos la reconstrucción del pasado ha sido un instrumento de dominación indispensable, para los oprimidos y perseguidos el pasado ha servido como memoria de su identidad y como fuerza emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de independencia y liberación” (Florescano, 1980:95).

Por su parte, ya desde 1980, Bonfil Batalla hace una reflexión extensiva sobre el proceso de reconstrucción de la historia por parte de los emergentes movimientos indígenas de América Latina. Describe la lógica del proceso y la reacción que causa. Se trata de una contra-narrativa de la historia que:

[...] fácilmente puede calificarse de ‘idealizada’ y, en consecuencia, ‘falsa’. Esta ‘idealización’:

- a. Establece un punto de oposición a partir del cual se debe realizar la crítica de las concepciones oficiales, pretendidamente ‘científicas’, acerca de la historia y la sociedad precolonial.
- b. Profundiza la crítica de la colonización al afirmar que su verdadera esencia fue la destrucción de una historia del bien, perfecta, y no una historia del mal, errada, como lo sostiene la visión del colonizador.
- c. Introduce, bajo la fórmula de una vuelta al pasado, un nuevo proyecto de sociedad futura. En este sentido la visión idealizada y acrítica de la sociedad precolonial, que con frecuencia se aduce como argumento para descalificar a los autores indios que escriben sobre estos temas, cobra otro significado: no se trata de reconstruir el pasado tal cual fue, sino de proponer un futuro que se arroja como discurso restaurador de una edad de oro. Restaurar no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de postular una sociedad ideal para el futuro, en la que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial. Esta recomposición de la historia tiene que ver con el futuro, no con el pasado (Bonfil, 1980: 236-237)

Dos puntos resaltan aquí, por un lado, la visión dicotómica de buenos/malos, dominadores/ dominados inicia desde el colonialismo mismo y no sólo constituye una respuesta al mismo. Por el otro, Bonfil señala acertadamente que más que ‘una vuelta al pasado’, se trata de un proyecto de futuro, o como reza el título de un libro publicado por Cholsamaj: ‘*Constuyendo un futuro para nuestro pasado*’. Este recurso de reivindicar y reconstruir la historia como utopía y medio de liberación es la vía privilegiada por los intelectuales del movimiento maya en Guatemala. Otra vía, seguida por ejemplo por organizaciones aymaristas de Bolivia como el THOA (Taller de Historia Oral Andina) (22) ha incursionado en la investigación histórica de la participación activa

de aymaras en espacios de poder local a lo largo de los últimos dos siglos, y sus negociaciones con el Estado en este proceso. Esta forma de investigar y visibilizar la agencia social de indígenas a lo largo de la colonia y en la post-independencia hasta ahora no ha sido privilegiada como área de estudio por parte de los intelectuales del movimiento maya (23).

Linda Tuhai Smith, intelectual y académica maori de Nueva Zelanda, en su libro *Decolonizing Methodologies, research and indigenous peoples*, habla de la necesidad de reclamar y recuperar la historia. Por una parte, apunta que “reclamar la historia es un aspecto crítico y esencial para el proceso de descolonización” (1999: 30), y ofrece nueve ideas para develar y desconstruir la forma en que la historia actual está escrita (24). Por otra parte, manifiesta que hay:

[...] una necesidad muy poderosa de dar testimonio y recuperar un espíritu, de devolverle la vida a un mundo fragmentado y moribundo. El sentir de historia expresado en estos abordajes no se trata de lo mismo que la disciplina de la historia, por lo tanto, nuestros relatos colisionan y chocan uno contra otro (Tuhai Smith, 1999: 28).

Guardando las distancias entre las realidades de los maori de Nueva Zelanda –o más aún de los aborígenes de Australia, donde el proceso de extinción y etnocidio tiene una de sus expresiones más dramáticas- con las realidades de los pueblos indígenas de Mesoamérica y especialmente de Guatemala, Tuhai Smith apunta al sentir que he escuchado entre pueblos y movimientos indígenas de diferentes partes del globo, “nos están acabando” y su contrapartida, la resistencia y la agencia social de “Aquí estamos”.

Historia y memoria colectiva

Lo que señala la autora maorí tiene que ver en parte con historia, en parte con la identidad colectiva, o como señala Benedict Anderson, -retomado por Ranger (1993), Adams y Bastos (2003), entre muchos otros- de ‘comunidades imaginadas’. ‘Imaginar’ se refiere a la recreación de pertenencia -social y culturalmente construida-, y se contrapone a otras conceptualizaciones como ‘inventar’ o ‘fabricar’, evitando así la discusión estéril sobre ‘autenticidad’ y ‘falsedad’ (25) y enfatizando los aspectos simbólicos, afectivos y creativos del proceso de formación identitaria. Este concepto rinde cuenta sobre el proceso de construir e imaginar la nación, como

identidad colectiva nacional. Anderson hace una reflexión sugerente al afirmar que en vez de tratar al nacionalismo como una ideología: “*Pienso que se facilitarían las cosas si se lo tratara como si perteneciera más [al ámbito] de ‘parentesco’ y ‘religión’ que [al ámbito] de ‘liberalismo’ o ‘fascismo.’*” (Anderson, 1997: 44). Por su parte, Halbwachs retoma el parentesco y la religión (además de clases sociales) como las instancias o estructuras privilegiadas para la recreación y transmisión de la memoria colectiva:

[...] los marcos colectivos de memoria (siendo estos, por ejemplo, *la familia, la religión, las clases sociales*) no son construidos por la combinación de recuerdos individuales; ni son marcos vacíos en donde los recuerdos –provenientes de otra parte- se insertarían. Marcos colectivos son, al contrario, precisamente los instrumentos usados por la memoria colectiva para reconstruir un imagen del pasado acorde, en cada época, con los pensamientos dominantes de la sociedad (Halbwachs, [1950] 1980:40, énfasis añadido I.K.).

A lo anterior, añadiría que también hay marcos colectivos con una imagen del pasado acorde, en cada época, con los pensamientos contrahegemónicos de los grupos subalternos. Así, la nación tiene que ver con la memoria colectiva o memoria histórica y con el proceso consciente de construcción de identidad colectiva de un pueblo. Bastos y Adams afirman acertadamente que: “las naciones son comunidades imaginadas *hegemónicas* [pero ...] hay también comunidades imaginadas que no son ni centralizadas ni hegemónicas, tales como ‘los indígenas’. ‘los garinagu’ o el *pueblo maya*’ (2003: 42). Mientras el primero se refiere más a proyectos de dominación y hegemonía en sentido gramsciano, el segundo tiene más que ver con proyectos de liberación de pueblos o comunidades subordinadas.

Al referirse a la nación o comunidad imaginada nacional, Gustavo Palma, analiza la construcción del nacionalismo guatemalteco:

Era vital para los liberales resaltar que Guatemala estaba conformada por una minoría que poseía las luces de la civilización y la modernidad y una mayoría –los indígenas y campesinos- a quiénes debía vincularse a la nación, al progreso mediante el trabajo.

Trabajo entendido obviamente desde la óptica y necesidades de los sectores dominantes (Palma Murga, 1993: 41)

Ante el proyecto y el proceso de la construcción de una nación liberal y monoétnica que data desde la Reforma Liberal (1871) y sigue hegemónica hasta hoy en día, a pesar de los pequeños avances en la Constitución Política de 1985, y cambios más significativos en el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de 1995, los intelectuales mayas han realizado una tarea extraordinariamente rica y creativa de “recrear nación” o identidad colectiva como Pueblo Maya. Sin embargo, como ya se ha visto en la sección anterior, este posicionamiento y afirmación de identidad colectiva, el reclamo del derecho a la diferencia y el reclamo por su reconocimiento han sido fuertemente disputados y refutados bajo diferentes argumentos, señalados a continuación.

a) “*Todos somos guatemaltecos*” tiene como eje central el concepto (homogeneizante) de ciudadanía y también el de nación, los cuales invisibilizan la exclusión y las relaciones asimétricas de poder existentes entre ciudadanos guatemaltecos.

b) “*todos somos mestizos*” la refutación es cultural y hasta biológica, ante los argumentos de que no hay ‘razas puras’ (sorprendentemente la idea de ‘sangre pura’ sigue siendo muy común hoy en día entre ladinos y mayas, aunque muchos intelectuales mayas claramente entienden lo ‘maya’ como cultural y no biológico). Se señala que todo ladino tiene algún abuelo o abuela indígena, y que todos los guatemaltecos comparten elementos indígenas que los unen: comen tortillas, tamales y frijoles, tienen modismos provenientes de lenguas indígenas, etcétera. Se borra así el derecho a la diferencia bajo el argumento de hibridez o mestizaje.

c) Otra objeción a la construcción político-cultural del “pueblo maya” presentado más bien por intelectuales ladinos y/o gente que trabaja en el área de desarrollo, es que las ‘etnias’ son muy diferentes entre sí, y además hay relaciones asimétricas de poder entre ellas -las más hegemónicas siendo los K’iche’s y los Kaqchikeles. Si bien es cierto que las comunidades lingüísticas más numerosas –y que tienen mayores niveles de escolaridad por su presencia en o cerca de los principales centros urbanos- tienden por estas razones (numéricas, educativas y cercanía a, o

presencia en las ciudades) a predominar en el movimiento maya, también es cierto que dentro del mismo movimiento, a diferencia de aquellos indígenas en las comunidades que conocen mas no se sienten identificados con el movimiento, la tendencia es priorizar los elementos que les unen y no los elementos que los diferencian (26).

d) Otra actitud, menos frecuente pero llamativa, por parte de alguna gente ladina, al hablar del pueblo maya o de las relaciones entre mayas y ladinos, tiende a levantar el tema de los garífunas (27). Detrás de la aparente actitud de ser ‘políticamente correctos’ -pues efectivamente los garífunas y los xinkas, a diferencia de los mayas, siguen quedando invisibilizados en el imaginario social guatemalteco, al analizar los contextos en que estos ladinos ‘movilizan a los garífunas’(28), hace pensar que más que una mera defensa desinteresada de los garífunas que han sido marginados, responde también a reacciones defensivas de ladinos ante los mismos mayas, por sentirse cuestionados, o por rechazar el frecuente reclamo más o menos explícito de los mayas en su reclamo dicotómico de ‘víctimas (mayas)/victimadores (ladinos)’, o por sentir y rechazar una apelación implícita a la culpa.

Como ya se ha señalado, un elemento constitutivo de las ‘comunidades imaginadas’ es la memoria, la memoria colectiva y la recreación de identidad y de subjetividades. La reflexión teórica avanzada por autores africanistas es sugerente, en particular el libro colectivo ‘*Memory and the Postcolony*’. Aquí, Werbner enfatiza el vínculo intrínseco entre la memoria y la identidad y señala:

Nuestra preocupación teórica se centra en la construcción de subjetividades a través de nostalgia, a través de memoria enterrada, suprimida o textualizada y convertida en Historia Sagrada (Scripturalised) a través de recordar el presente, y a través del uso de memoria para romper con el pasado. El avance de nuestro análisis deviene de un enfoque constante en la memoria politizada. Es un enfoque en el cual lo político no puede ser estudiado de forma significativa si no está vinculado a lo moral [...] empezamos reconociendo el poder interpersonal que tanto el acto de recordar como de olvidar tienen y efectúan sobre la formación de identidad, y buscamos entender el quehacer ético de la

memoria en la construcción poscolonial de autoridad estatal, institucional y cívica (Werbner, 1998: 15).

En América Latina, el trabajo que se ha desarrollado sobre memoria –estudios e iniciativas de salud mental- se ha centrado más en temas de represión política y violación masiva de derechos humanos (de mestizos e indígenas) que en relación, específicamente, a los pueblos indígenas (29).

Considero que el proceso de parte de los intelectuales del movimiento maya de ‘imaginar’ y recrear el ‘pueblo maya’ tiene tres dimensiones diferentes aunque imbricadas y articuladas. En primer lugar, se trata de una **reflexión política** desde un espacio de resistencia, una disputa con el poder y con la nación hegemónica ladina en Guatemala y una defensa de los derechos del pueblo maya. Una de las primeras y más audaces expresiones de esta ‘rebeldía’ contrahegemónica -5 años antes de la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI)- es la intervención de Demetrio Cojtí en 1990 en el Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de Guatemala. Cito in extenso porque constituye una síntesis ilustrativa de las demandas y reclamos del movimiento maya:

Nosotros los Mayas tenemos derecho a la existencia como Pueblo. Los Mayas tenemos derecho a ser respetados concreta y permanentemente (no respetados 5 minutos a la semana), en nuestra identidad étnica y cultural. Tenemos derecho a recuperar y conservar nuestros territorios étnicos originales; tenemos derecho a no ser objetos de masacres, a no ser objeto de persecuciones y de condiciones de vida que impidan la manifestación y el desarrollo de nuestra identidad y de nuestra integridad de Pueblo.

También tenemos derecho a la diferencia étnica y cultural. Es decir, los Mayas tenemos derecho a utilizar, preservar y desarrollar nuestros idiomas y culturas; tenemos derecho a poseer en propiedad las riquezas artísticas, históricas y culturales que pertenecen a nuestro Pueblo; tenemos el derecho a defendernos de las imposiciones culturales.

Y en tercer lugar tenemos derecho al autogobierno limitado; es decir los Mayas tenemos el derecho a liberarnos de toda forma de dominación colonial interna o externa, directa o indirecta.

Cuarto, también tenemos derecho a la igualdad social y económica, con esto estamos diciendo de que somos solidarios con todas aquellas organizaciones populares que buscan el respeto a sus derechos económicos y sociales, que buscan o demandan la satisfacción de sus necesidades materiales vitales: alimentación, habitación, educación, trabajo, etc.

También tenemos derecho, en quinto lugar, a la igualdad civil y política, como cualquier guatemalteco. Los miembros del Pueblo Maya debemos tener los mismos derechos civiles y políticos de que goza el Ladino, sin embargo, estos derechos civiles y políticos los debemos ejercer y sólo los podemos ejercer a través de nuestra cultura, a través de nuestros códigos culturales y no necesariamente después de una ladinización forzada. (Cojtí en el Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM), 16/10/1990).

Cojtí retoma herramientas occidentales –en particular los derechos humanos individuales y colectivos- para denunciar la exclusión política, económica, social y cultural del pueblo maya- y para demandar la igualdad en la diversidad y el derecho a la diferencia.

La segunda dimensión del proceso de recreación tiene que ver con *recuperar 'la ecología de saberes'* señalado por de Sousa Santos, partiendo de la cosmovisión maya como filosofía y alternativa epistemológica al pensamiento occidental. Esta forma de concebir el mundo, expresada en la cosmovisión y a través de los idiomas mayas, también involucra un proceso de búsqueda y reflexión sobre la historia, conocimientos (30) y pistas del pasado precolonial a través de la historia oral y la recuperación de la sabiduría de los abuelos y abuelas. También se realiza a través del estudio de los códices (Warren, 1996: 89-106), de las estelas, de los calendarios lunar sagrado y solar agrícola, del Popol Wuj y otros libros sagrados, y de la lingüística. Esta exploración y profundización en 'la ecología de saberes' es difícilmente acomodable a nuestros marcos analíticos occidentales. Considero que es la dimensión más invisibilizada y más difícil de abordar en un diálogo intercultural profundo porque implica romper con los mismos parámetros de la discusión (Ver de Sousa Santos, 1998).

La tercera dimensión es un proceso más bien *subjetivo*, de *autovaloración* a través de la recuperación de 'las raíces'. Se trata de un proceso de valoración individual y colectiva ante el desprecio histórico; de "recoger los pedacitos", recuperar y recrear la cultura y la identidad. Esta

dimensión subjetiva se describe mejor en términos literarios: el uso de metáforas, de símbolos y mnemónica, pues su énfasis se centra más en el *sentir profundo* que en un recuento preciso y riguroso de datos duros. Imaginar tiene más que ver con dar sentido y comunicar que con procesos de inducción y deducción lógica, y por lo tanto requiere de herramientas específicas. No entender esto, como señala JB Thompson, es “usar un microscopio para interpretar un poema” (Thompson, 1990: 71). Pero esto no significa que no sea real ni minimiza su validez, sino que lo coloca en otra dimensión de conocimiento. En este proceso de autoafirmación, de valoración y de superación de identidades estigmatizadas, es lógico –y hasta necesario- que haya visiones ‘idealizadas’ o romantizadas, al retomar la memoria histórica del pasado como horizonte para construir una utopía de futuro.

Así, la memoria histórica condensa situaciones colectivas de opresión y de liberación, vividas tanto individualmente como personas y como por grupos. ‘*Canciones de redención*’ es la forma en que Bob Marley nombraba el proceso de comunicar historias colectivas de opresión y colonialismo e incitaba la liberación. El cantautor jamaicano del Reggae, rastafaria, profeta y luchador social, en su *Canción de Redención* (31) recrea la historia de los negros de África, que fueron robados y vendidos como esclavos por los colonialistas. Parte de un hecho histórico, se posiciona políticamente, pero su abordaje no es ‘racional y científico’, sino da cuenta de los efectos en términos humanos del hecho colonial traumático de la esclavitud. Así, habla del dolor colectivo, de la necesidad de liberarse, y es claro en señalar que en este proceso “nadie salvo nosotros mismos puede liberar nuestras mentes”, son formas de contestación y de auto-representación; su invitación a cantar juntos “estas canciones de libertad” es una invitación a la lucha colectiva y una incitación a la rebelión y liberación: *¿Por cuánto tiempo seguirán matando a nuestros profeta [...] Mientras que nos quedamos parados mirando?*

El uso de la palabra “redención” en inglés tiene la connotación aquí –no de expiación- sino de liberarse de un infierno y de revalorar y *recuperar lo perdido*. Entiendo de forma semejante el proceso que vive el movimiento maya ante su historia de ‘Invasión’ y colonialización.

Mientras Bob Marley canta, escenifica y hace una representación de los negros ex esclavos en su proceso de liberación, Humberto Ak’abal, a través de la poesía, recrea la memoria colectiva de los mayas:

<p><i>Robo</i></p> <p><i>Nos han robado</i></p> <p><i>Tierras, árboles, agua...</i></p> <p><i>De lo que no han podido</i></p> <p><i>Adueñarse es del Nawal</i></p> <p><i>Ni podrán</i></p>	<p><i>Historia</i></p> <p><i>Esa historia</i></p> <p><i>No la cuento:</i></p> <p><i>La lloro</i></p>
---	---

En estos dos poemas breves, sencillos pero profundamente incisivos, Ak'abal plasma dos ideas fundamentales: en '*Robo*' habla del despojo material e histórico que han sufrido los mayas, pero afirma su capacidad de resistencia a través de la espiritualidad –o en términos de la ecología de saberes, retomando a de Sousa Santos- en este caso específico la producción de la 'no-existencia' tiene una faceta positiva, ya que no se puede despojar lo que no se logra aprehender (32). '*Historia*' por su parte transmite el terrible dolor colectivo que marca la memoria histórica del pueblo maya, analizado más adelante.

Claro está, al hablar de forma separada de estas tres dimensiones: 'nación', 'identidad colectiva' y 'subjetividad', se trata de un recurso analítico y metodológico para resaltar las diferentes inflexiones y matices que están presentes, pero luego es necesario volver a verlas en su conjunto. Esto, a mi manera de ver, lo hace Linda Tuhai Smith cuando resalta la representación que hacen Otros del Indígena, como 'Auténtico, Esencialista y Profundamente Espiritual'. Argumenta que efectivamente los indígenas han reivindicado la 'autenticidad':

El término 'auténtico' [...] fue un término de oposición usado en por lo menos dos maneras diferentes. Primero, se le usó como una forma de expresar lo que significa ser deshumanizado por la colonización; y segundo, para reorganizar la 'conciencia nacional' en las luchas de descolonización. La creencia en un 'yo' auténtico está enmarcado en el humanismo pero ha sido politizado por el mundo colonizado en maneras que invocan significados simultáneos: sí se refiere a un pasado idealizado cuando no estaba el colonizador, a nuestras fortalezas en haber sobrevivido hasta ahora, a nuestro idioma

como vínculo sin ruptura con nuestras historias, a poseer nuestras tierras, a nuestras habilidades para crear y controlar nuestras propias vidas y muertes, a un sentir de equilibrio entre nosotros y el medioambiente, a nuestro ser auténtico como un pueblo. Aunque esto podría parecer demasiado idealizado, estas apelaciones simbólicas siguen siendo estratégicamente importantes en las luchas políticas (Tuhai Smith, 1999: 73).

A mi entender, en esta reflexión Tuhai Smith hace una defensa del esencialismo estratégico como una forma de resistencia, de reclamo y de autovaloración, todas las cuales se politizan en el marco de la lucha por la descolonización. Luego aborda el tema de la ecología de saberes, al señalar: “Los argumentos de diferentes pueblos indígenas, basados en las relaciones espirituales con el universo, con los paisajes, a las piedras, rocas, insectos y otras cosas, visibles y no visibles, han resultado ser argumentos difícilmente tratables o aceptables para los sistemas Occidentales de conocimiento” (Tuhai Smith, 1999: 74).

La pregunta que se hace es ¿por qué el conocimiento producido en diferentes maneras resulta peligroso -o amenazante- para diferentes Otros (y de distintas maneras dependiendo de los diversos Otros)? ¿Por qué las cargas emotivas? Está claro, al tratarse de otro terreno epistemológico, que este tipo de saber sencillamente no cabe dentro del pensamiento racional científico occidental, pero otra cosa muy diferente es asumir o juzgar que por lo mismo, estos saberes no son válidos, o, lo que también es frecuente en el contexto guatemalteco, que las y los mayas que promueven la espiritualidad maya son ipso facto ‘fundamentalistas’ (33).

Memoria, opresión y agencia social

Los intelectuales mayas recurren a la memoria no sólo para crear identidad colectiva como pueblo maya, sino también para reclamar y denunciar los abusos, la explotación y la exclusión político-social que han sufrido a lo largo de los siglos luego de la invasión española. Así, la apelación a la liberación se condensa en la mirada para atrás: recuperando, valorando y hasta idealizando las raíces y la cultura maya para visionar un futuro digno, de bienestar para – parafraseando al Popol Wuj- “que todos tengan paz, que sean felices”. Esta mirada para atrás para soñar el futuro también lo hacen los afrodescendientes en la Diáspora que apelan a *Madre África*,

y/o al Pan Africanismo (34). Pero esta visión liberadora a la vez es acompañada por la denuncia y las diferentes formas de reclamar la injusticia de siglos, entendida como deuda histórica.

Hay diferentes entradas para nombrar, analizar y luchar en contra de la injusticia histórica: una de las expresiones más elocuentes, como ya se ha mencionado, es nombrarlo *Colonialismo Interno*, con su contrapartida de lucha por la descolonización, que abarca desde lo político, social, cultural y económico como nos señala Cojtí, hasta lo personal y la liberación de la interiorización de la colonización, como nos recuerda la canción ya citada de Bob Marley. Otra ruta que ha ganado mucha aceptación es hablar de la *triple opresión*: como indígena, como mujer y como pobre; un reto aquí es pasar del enunciado que a veces llega a sonar casi como un refrán trillado, para lograr un análisis profundo de las diferentes lógicas de opresión y las formas cambiantes y contextuales en que se imbrican y compactan entre sí, como nos ilumina el análisis de la *interseccionalidad* (Crenshaw, 1994).

Otra entrada que ha ganado terreno en el movimiento maya en Guatemala es hablar de los ‘tres holocaustos’. Así, hay intelectuales mayas que nombran como ‘holocaustos’ a los momentos o épocas más terribles de su historia colectiva de los últimos quinientos años; sitúan el primer ‘holocausto’ en 1524 con la ‘invasión’ española; el segundo (35) en 1871 con la Reforma Liberal y la masiva expropiación de las tierras comunales indígenas (36) para las grandes fincas cafetaleras -donde se abrieron las puertas principalmente a la emigración alemana, expresamente “para mejorar la raza”- y la introducción de leyes de trabajo forzado de los indígenas en la construcción de caminos y de la vía férrea. El tercer holocausto se da entre 1978-1984 con la política de exterminio (37) de parte de los gobiernos militares a través de masacres, tierra arrasada, genocidio y etnocidio. Esquit, por su parte, señala que gente en el movimiento maya ubica el tercero o: “último, a la *fase de lucha revolucionaria* y represión experimentada en el país, en la que se vieron envueltos los mayas hace apenas unos 15 o 20 años.” (Esquit, 2004: 7, énfasis añadido I. K.). Esta pequeña variación –ni más ni menos de incluir la ‘lucha revolucionaria’ como parte del holocausto- tiene implicaciones enormes, como veremos enseguida.

Sin lugar a duda, el pueblo maya fue el blanco principal de la represión. Según los 42,275 casos documentados (38) por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (39) (CEH), de las víctimas plenamente identificadas, el 83% corresponden a personas mayas y el 17% a ladinos; por eso la percepción de muchos mayas que en el conflicto, “los mayas pusieron los muertos”. Así, la CEH registró 626 masacres atribuibles a las fuerzas del Estado, “se exterminaron por completo comunidades mayas, así como destruyeron sus viviendas, ganado, cosechas y otros elementos de sobrevivencia” (CEH, 1999: 35). Por otra parte, la CEH señala:

Mediante su investigación, la CEH también concluye que la innegable realidad del racismo como doctrina de superioridad expresada permanentemente por el Estado constituye un factor fundamental para explicar la especial saña e indiscriminación con que se realizaron las operaciones militares contra centenares de comunidades mayas en el occidente y noroccidente del país, en particular entre 1981 y 1983, cuando se concentraron más de la mitad de las masacres y acciones de tierra arrasada en su contra (CEH, 1999: 24).

Hay una tendencia entre un creciente número de miembros del movimiento maya, de situarse como víctimas ‘*entre dos fuegos*’ del conflicto armado interno (40), y no asumirse como actores sociales en este proceso. Indigna a mucha gente ladina que participó en el conflicto, al escuchar a varios de sus ex compañeros indígenas adoptar este discurso de ‘entre dos fuegos’, y señalan que se trata de una ‘*relectura* de la historia reciente’ y un discurso desde la derrota. En una larga conversación con unos amigos mayas que habían pasado por las filas de una organización revolucionaria, les cuestioné por adoptar esta versión de la historia, señalando que les situaba como víctimas y no como protagonistas de sus vidas, que nadie les obligó a entrar a la guerrilla, y aunque salieron defraudados, también buscaron apostar para el logro de grandes cambios estructurales para su pueblo. Su respuesta fue interesante, al decir que si bien habían tomado esa opción como una decisión consciente, siempre estuvieron organizados –al igual que la vasta mayoría de indígenas- *de manera subordinada*, al no estar en puestos de dirección, al sufrir racismo dentro de las mismas filas revolucionarias y al ser relegados a los trabajos más pesados. Por otra parte, no fue un proceso instigado y liderado por indígenas, sino que se sumaron al proceso y en condiciones desiguales. Aunque este análisis también es visto por ex

revolucionarios ladinos como una ‘relectura del pasado’ o una lectura actual sobre el pasado, creo que es más complejo. En este último caso (es decir, las percepciones sobre las relaciones asimétricas dentro de las organizaciones revolucionarias), se trata más bien a mi entender, de decir más *públicamente* lo que antes se hablaba sólo entre indígenas, aunque es evidente, también, que más ex combatientes mayas ahora lo están diciendo –pero sólo en este último sentido podría tratarse de una relectura (41).

Pero quizás la pregunta más importante es *¿por qué hay una creciente tendencia de parte de muchos miembros del movimiento maya de situarse como víctimas ‘entre dos fuegos’?* Creo entender que lo señalado por Esquit (2003) da pistas, pues depende cómo se entiende el momento revolucionario y ‘el tercer holocausto’. Si este último es entendido como *la fase de lucha revolucionaria y represión* como lo señala Esquit (2003), se trata de una visión estrecha del momento revolucionario, acotada a las organizaciones político-militares y parecería tratarse efectivamente de una amputación de su propia agencia social, en donde actualmente se priorizan las representaciones de víctimas, quizás en aras de enfatizar su condición subordinada en el proceso de cambio y desligando el movimiento revolucionario de otros movimientos de transformación social que se daban en el país. Pero esta versión no toma en cuenta los factores que impulsaron a muchos mayas a alzarse en armas, pues como señala el ex líder revolucionario maya Mam, Gabriel Ixmatá: “la gente obviamente sentía mucho coraje, porque no había otra forma de salir de la agresión y de la humillación” (entrevista noviembre, 2003). Aunque Ixmatá se alejó del proceso revolucionario, dolido y con algunas de las mismas quejas arriba-señaladas, no por eso ha adoptado un discurso de ‘entre dos fuegos’; señala, más bien, que “tendríamos que estar enfocando un estudio de no fincar responsabilidades sino de ver qué hizo falta” (entrevista noviembre 2003).

Si en cambio el ‘tercer holocausto’ es concebido solamente como la ‘política de exterminio’, se abre un espacio de agencia social de parte de las y los mayas que entraron al proceso revolucionario: formaron parte de un movimiento de cambio –que si bien tuvo costos y consecuencias atroces, es decir literalmente ‘de holocausto’- también aportó a un proceso más amplio de cambio. En esta lógica, el ‘momento revolucionario’ es entendido no como un proceso nacional específico, ni limitado a las organizaciones revolucionarias, sino como un *momento*

histórico o una *etapa* que se abre a partir -en el caso de Guatemala- del terremoto de 1976 y a través del cual se precipitó una serie de cambios: algunos intencionados, otros inesperados, unos positivos, otros profundamente negativos. Pero en todo este momento potenciado de transformación social, las y los indígenas organizados –ya sea en el movimiento revolucionario, ya sea en el incipiente movimiento indianista, o en estructuras comunitarias, organizaciones sociales y hasta medios de comunicación alternativos- participaron activamente, como también lo hizo gente ladina, en un proceso de transformación social.

El ejemplo anterior ilustra los riesgos que implica este ir y venir entre el reclamo a la injusticia, en donde los mayas tienden a situarse como víctimas –y efectivamente han sufrido grandes injusticias a lo largo de la historia post-invasión- y el ubicarse como sujetos de su propia historia con capacidad de agencia social, lo cual implica no instalarse en el rol de víctima, sino dejarlo atrás. Se trata, pues, de representaciones de un proceso no-lineal, sino más bien iterativo y a veces contradictorio. Reconocer las opresiones -o el colonialismo interno- y la interiorización de las mismas da una lectura necesaria de las diferentes asimetrías de poder e injusticias; quedarse o instalarse en ellas desempodera a las personas y a la lucha misma. En ese sentido, la *rabia* de muchos intelectuales mayas es una arma de lucha mucho más poderosa que la lógica víctima/victimador. Otra arma efectiva es la puesta en escena de valores y símbolos mayas, por ejemplo, la realización de una ceremonia maya enfrente del Congreso de la República en la víspera de la ratificación del Convenio 169 en 1995 (Macleod, 2004a).

Se trata de un terreno complejo y doloroso, a veces difícil de navegar. No partir del profundo dolor que expresan sobre todo, aunque no solamente, muchas mujeres mayas, es no reconocer las múltiples formas de injusticia, descalificación y opresión que han sufrido y siguen sufriendo. Quedarse sólo en el dolor corre el riesgo de convertirlas en ‘objetos de lástima’, y en minimizar su gran capacidad de resistencia a pesar de las múltiples e imbricadas lógicas de opresión. Tanto a nivel de discursos y representaciones como subjetivamente y en el accionar mismo, es extremadamente difícil encontrar un balance en donde la denuncia de la opresión no se minimiza, pero tampoco sitúa a la persona como víctima –que puede ser un riesgo de la representación de la triple opresión- y, por otro lado, que no opaca ni debilita la agencia social, la resistencia, la

capacidad incisiva de los y las mayas como actores sociales, de trasgresores que no piden permiso sino toman la palabra, reclaman sus derechos y se hacen escuchar y respetar.

Entre las formas de asumir la denuncia y la agencia social de diferentes intelectuales mayas se observan: personas muy sumergidas en el dolor y que por lo tanto se convierten en vulnerables a los comentarios y juicios de otros; personas que se empoderan a través de su cólera y su capacidad de responder, reclamar y denunciar *-talking back-*; y otras personas más que sencillamente ‘lo dejan detrás’ por su propia alta auto-estima (42). Pero quizás lo más frecuente, es que las personas transitan entre estas diferentes lógicas dependiendo del contexto, momento y situación específica.

Las reacciones por parte de los ladinos a estas muestras de denuncia y agencia social también son diversas, dependiendo tanto de las personas como de los momentos. Para los fines de este trabajo he tenido que priorizar ejemplos ilustrativos de la movilización de discursos de poder, de conflictos y/o de representaciones negativas, pero por supuesto que las relaciones interculturales no se agotan en ellas. Los y las intelectuales mayas provocan reacciones en diferentes personas de empatía, de solidaridad, de exasperación, de aprobación, de descalificación, de burla, de miedo, de tolerancia, de franca intolerancia, o mezclas de estos o diferentes reacciones en diferentes contextos y momentos. Una característica frecuente entre ladinos, sin embargo, ante los reclamos a la diferencia de los mayas es *ponerse a la defensiva*: esto se manifiesta a través de chistes, o al desconectarse, o no querer o no poder escuchar a profundidad. También gente ladina expresa con justa razón su negación a sentirse culpable –pues la interculturalidad no se resuelve a través de la culpa. Sin embargo, en general hay poca voluntad entre ladinos para reflexionar sobre, asumir y buscar las maneras de superar las asimetrías de poder que, quiérase o no, existen. Un primer paso en este proceso es reflexionar sobre su propia identidad étnica: son ¿ladinos?, ¿criollos? o ¿mestizos? pues a través de la claridad y seguridad de la propia identidad es más fácil reconocer y aceptar la otredad, y también dejar atrás la percepción que ‘otros Otros’ (investigadores, extranjeros) los tratan como ‘los malos’. Según Mario Roberto Morales estos ‘otros’:

Prefieren seguir pensando a Guatemala como un país donde hay indios y ladinos o mayas y mestizos, y en donde los pobrecitos de la película son los indios y los malos son los ladinos y por eso hay que ayudar a los indios porque pobrecitos. Paternalismo. Maternalismo. Patermaternalismo. Eso y no otra cosa es el *Multiculturalismo* y todo el rollo ideológico *Postcolonial*. (Columna en Siglo Veintiuno, recorte s.f.).

El comentario de Morales es revelador tanto por su juego de representaciones –lo que dice que otros dicen, lo que asume sobre como otros perciben y actúan- pero también pone de manifiesto su propia actitud imponente y de ‘armas tomar’:

Aunque ya sé que nadie se va a atrever porque tienen miedo, propongo una discusión sobre identidades híbridas y negociables a los intelectuales mayas y ladinos. Por ahí andan diciendo que los mayas no polemizan conmigo porque soy muy agresivo... Eso dicen cuando les preguntan por qué no responden a la polémica. Triste cuando poco creíble respuesta [...] Más seriedad, señores. Guatemala es y ha sido siempre híbrida. De lo que se trata de democratizar la hibridación y hacerla libre e igualitaria, no de formar *ghettos* y *apartheids*.... (Columna en Siglo Veintiuno, recorte s.f.).

Es indudable que Morales tiene reflexiones sugerentes y aportes importantes para el diálogo intercultural en Guatemala, el problema radica justamente en su forma de aproximación: descalificando a los demás, a los que no están de acuerdo con sus posiciones, difícilmente constituye una forma conducente para entablar diálogo. Y ante su actitud poco respetuosa la mayoría de los intelectuales mayas adoptan la estrategia de resistencia señalada a inicios de este ensayo, optando por *no* opinar, por *no* entablar diálogo. Por otra parte, Morales no reconoce la posición de poder desde donde habla: por ser hombre, por ser ladino, por contar con un doctorado de una prestigiosa universidad norteamericana. Ninguno de estos atributos es ‘malo’, tampoco se trata de un problema de ‘culpa’, sino que es la *invisibilización* de estas relaciones de poder bajo un homogeneizado “todos somos híbridos” que crea condiciones poco equitativas y conducentes para el diálogo intercultural (43).

Las actitudes, acumulados y bagajes emocionales tanto de los intelectuales mayas como de la gente no maya hacen extremadamente sensibles y difíciles (44) las relaciones interculturales en Guatemala y causan ‘corto-circuitos’. Sobre todo obstaculizan la creación de condiciones de confianza para entablar diálogos profundos sobre la interculturalidad que ayuden a superar desconfianzas históricas, crear comunicación, alianzas y solidaridades conjuntas. También se hace difícil la creación de condiciones y de un espacio para el debate político y académico de altura –sobre todo en un contexto tan polarizado como el guatemalteco, en que predomina en casi todos los ámbitos la actitud de que “él que no está conmigo está contra mí” -para que se puedan discutir los pros y las contras de las diferentes posiciones, sin que éstas se sientan como ataques y descalificaciones mutuas. Trascender la situación de las diferencias como abismos insuperables y lograr que la diversidad cultural, la humanidad y la equidad –interétnica, cultural y de saberes, de género y de la distribución de ingresos y riqueza- sean horizontes y luchas comunes entre estos grupos –y otros- de la sociedad guatemalteca contribuirá al bienestar y la paz sostenible del país.

Reflexiones finales

Quisiera terminar la reflexión con tres hipótesis. La primera es que la movilización de discursos de poder en su contra –tanto en sus versiones desde la academia, de la verdad científica y de la naturalización de relaciones asimétricas de poder (“*todos somos guatemaltecos*”)- contribuye a que muchos intelectuales del movimiento maya en Guatemala opten de forma privilegiada por un esencialismo estratégico en sus luchas, posicionamientos y reivindicaciones. Es decir, el recurso al esencialismo estratégico es en gran medida contextual y situacional (45). En la medida en que hubiera más aceptación y valoración de la diversidad, habría espacios más seguros para las y los intelectuales mayas para abordar el segundo momento o dimensión señalada por Hall, (1997) de reconocer y valorar su propia diversidad interna, así como abordar las múltiples lógicas de poder, que atraviesan a todas las relaciones sociales.

La segunda hipótesis, y retomando la ya célebre expresión acuñada por Charles Hale, (2004) del ‘indio permitido’ (46), es que hay diferentes intentos –con propósitos y desde posicionamientos distintos- de legitimación de ‘indios permitidos’ y de reprobación de ‘indios transgresores’. Los y las mayas ‘culturalistas’ han sido reprobados desde los años setenta por aquellos con posiciones clasistas; los llamados mayas esencialistas o primordialistas han sido censurados por la academia;

los mayas que proponen la autonomía regional –no escisión- ¡definitivamente no son indios permitidos! Y probablemente, en estos momentos donde sigue imperando el esencialismo estratégico- también hay *mayas* transgresoras censuradas por el movimiento por ser feministas, o gays (47) o incluso por haberse casado con un/a ladino/a.

La tercera hipótesis es que el reto más grande para el logro de una interculturalidad en su sentir más profundo en Guatemala pasa por la aprehensión y valoración de la diversidad de saberes, en lo específico la filosofía y hermenéutica maya. Esto evidentemente no significa que todo el mundo –ni siquiera todos los mayas- tienen que abrazar la cosmovisión maya. Significa más bien, pasar por una situación primero de reconocimiento de la existencia de esta diversidad de saberes, y luego por darle un lugar, lo cual implica descentrar, ensanchar, diversificar y sobre todo valorar la diversidad en el ámbito del conocimiento.

Volviendo a la discusión sobre la historia, Pereyra apunta a otro fenómeno que ocurre con frecuencia en Guatemala en relación a las contra-narrativas elaboradas por los intelectuales del movimiento maya: “Sin embargo, no sólo las pretensiones de neutralidad son un obstáculo para el desarrollo de la ciencia histórica. También entorpece este desarrollo *la manía de enjuiciar allí donde lo que hace falta es explicar*” (Pereyra, 1980: 29, énfasis añadido I.K.). Explicar en vez de enjuiciar, entender por qué -lo que no significa tener que estar de acuerdo con ello- me parecen formas que ayudarían mucho a limar las asperezas en las relaciones interétnicas y, en este caso, específicamente en relación a los intelectuales del movimiento maya, cuyas posiciones e ideas frecuentemente son fuertemente enjuiciadas por diferentes Otros.

Finalmente, Tedlock, al igual que Florescano, (1999) rinde cuenta sobre el proceso simultáneo de ser maya y ser guatemalteco:

El Pueblo K'iche' habla un idioma maya, reza a las montañas mayas y a sus antepasados mayas y cuenta el tiempo según el calendario maya. También son ciudadanos con interés en el mundo contemporáneo más amplio, pero se encuentran rodeados y atacados por aquellos que todavía no entienden que los K'iche's tienen algo para enseñarnos. Para los K'iche's no se trata que el tiempo de la civilización maya ya haya pasado, reemplazado

por el tiempo de la civilización europea, sino que ambos empiezan a transcurrir juntos. Un retorno completo a las condiciones que existieron antes de la llegada de los europeos es impensable, como también lo es un abandono total de las tradiciones indígenas a favor de las europeas (Tedlock, 1985:1).

Tedlock rinde cuenta sobre los ‘dos mundos’ en que transitan simultáneamente los mayas, no se queda en una versión intocada de la historia sino coloca a los mayas en la sociedad actual guatemalteca, pero tampoco les despoja de su historia precolonial al mostrar la continuidad y no sólo la ruptura del hecho de la invasión y colonización, y la continuación de una cultura, de una civilización maya. Este bilingüismo, la capacidad de transitar entre dos culturas, de manejarse en la modernidad sin tener que asimilarse, de poder apropiarse selectivamente de los elementos de la modernidad y en sus propios términos, a la vez que recuperar y fortalecer lo que se valora de la cultura maya, son procesos ya muy encaminados por las y los intelectuales mayas sujetos de esta reflexión. A mi juicio, este es un camino más fructífero para proceder tanto conceptual y metodológicamente, como en la construcción de relaciones equitativas interétnicas en Guatemala.

Notas

(1) Este período se refiere a 1995-2001 y he usado recortes de periódicos, publicaciones y notas de eventos públicos de este período para fundamentar la discusión. Aunque algunos de estos tienen ya 10 años, considero que si bien indudablemente ha habido avances en los parámetros de debate, estos se limitan a grupos reducidos de personas mayas, mestizas y extranjeros que han profundizado su análisis de estos temas; sin embargo, mucho de lo aquí señalado sigue siendo vigente en las discusiones públicas en torno al carácter interétnico o intercultural del país.

(2) Entiendo por el “movimiento maya” actual, una diversidad de personas –intelectuales, profesionales y funcionarios mayas- y expresiones organizativas: campesinas indígenas, de damnificados por la represión, centros de investigación, editoriales y ONGs mayas, organizaciones comunitarias -aunque éstas tienen poca voz a nivel nacional-, redes y coordinaciones que forman parte de “ese proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena a nivel nacional” (Falla 1978: 437). Como todo movimiento social en el periodo de posguerra y desgarre del tejido social en Guatemala, el movimiento maya en la actualidad está fragmentado, confrontado, con el reto pendiente de articular y fortalecer la unidad en su diversidad. Sobre el movimiento maya ver los trabajos de Cojtí Cuxil (1994, 1995, 1997), Sam Colop (1999-2000), Esquit (2003, 2005), Rodríguez Guaján (1989), Ba Tiul (2000-2001, 2003), Quemé (1997), Bastos y Camus (1995, 1996, 2003), Warren (1996, 1998^a, 1998^b), Nelson (1999), Falla (1978), Arias (1985), entre otros.

(3) Ladino es el término usado en Guatemala para señalar a los no indígenas; se acerca pero no es intercambiable con el término “mestizo”, pues este último implica un reconocimiento explícito de la población de que ella es una mezcla entre descendencia indígena, africana y española. Es un término en disputa y no ha sido suficientemente estudiado ni profundizado, tarea pendiente pues, en la construcción identitaria en Guatemala.

(4) En este trabajo, en aras de claridad en la exposición, me refiero a “los intelectuales del movimiento maya” aunque se trata de una sobre generalización, claro está, pues no todas y todos los intelectuales del movimiento maya son profesionales, ni todos los profesionales comparten las mismas posturas en estos temas; de todas maneras, se trata de un grupo reconocible y observable.

(5) Mientras que sí lo estoy en países como EEUU, Canadá, Australia o Nueva Zelanda, en donde la relación de tensión se da entre primeros pueblos o aborígenes y blancos anglosajones.

(6) El ejemplo del finquero es más obvio, pero no sólo tiene que ver con diferencias de clase: me acuerdo el reclamo que recibió un sindicalista ladino al decir ‘mijo’ a un dirigente campesino indígena.

(7) Blanca Estela –o Saq Chumil- Alvarado de Saloj, maya K’iche’, fue una de las fundadoras de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, dio clases de K’iche’ en la Universidad de San Carlos de Guatemala por muchos años y actualmente forma parte de la Comisión Presidencial contra la Discriminación y Racismo (CODISRA) creada en 2003.

(8) Es preciso señalar aquí que la crítica está dirigida no sólo a la invisibilización de las formas de ver no occidentales, sino a formas de ‘leer’ la realidad o dar cabida a la diversidad dentro del mismo Occidente.

(9) Por cierto, causaba perplejidad cuando había alumnos que lograban resultados más allá de lo que permitía su IQ.

(10) Todas las traducciones del inglés al español en este trabajo son míos si no se especifica lo contrario.

(11) Según Hernández, el debate dentro de la antropología se da en torno a “si el ser indígena está vinculado a rasgos culturales primordiales o esenciales de origen prehispánico (primordialistas/esencialistas), o si se trata de estrategias de resistencia o diferenciación desarrolladas en contextos coloniales o poscoloniales (instrumentalistas), o bien si la identidad indígena es un producto histórico en constante transformación, marcado por los contextos de desigualdad (historicistas-constructivistas)” (Hernández, 2001: 302).

(12) Me he preguntado sobre la ‘carga emocional’ de esta aseveración. Si sólo tuviera que ver con un análisis distinto de la realidad o de considerar que los análisis de los intelectuales mayas son ‘esencialistas’, no se explicaría su vehemencia. Me hizo pensar que su uso de esta expresión –además con carga emocional- ponía en evidencia un problema de poder, en donde los antropólogos siempre han sido ‘los expertos’ en ‘asuntos indígenas’; quizás algunos puedan sentirse incómodos por la disputa implícita en estas representaciones.

(13) Señaladas por algunos como desleales al movimiento y hasta etnocidas, el Grupo de Mujeres Kaqla, entre otras, ha sufrido particularmente estas censuras.

(14) Por ejemplo, la opinión vertida en el primer párrafo de este trabajo que he escuchado varias veces ‘usted no parece a los indígenas de las comunidades’ (¡tampoco los ladinos pobres de Oriente parecen a los ladinos de la opulenta zona 15 de la ciudad capital!) no sólo obedece a

estereotipos y fijación de los mayas como indígenas **campesinos**, sino también tiene una implicación que cuestiona su ‘autenticidad’.

(15) Por ejemplo, cuando catedráticos universitarios no consideran que la cosmovisión maya tenga el estatus de ‘filosofía’: experiencia que me ha sido recontada por mayas jóvenes y ya con largas trayectorias que estudian en la universidad.

(16) “Las formas que adopta la enseñanza de la historia en los niveles de escolaridad básica y media, la difusión de cierto saber histórico a través de los medios de comunicación masiva, la inculcación exaltada de unas cuantas recetas generales, el aprovechamiento mediante actos conmemorativos oficiales de los pasados triunfos y conquistas populares, etc., son pruebas de la utilización ideológico-política de la historia.”, (Pereyra [1980] 2004: 22)

(17) En Ranajit Guha ‘La Prosa de la Contrainsurgencia’, carta del Colonel William Casement, 7/7/1885; otra carta de la misma fecha del Sr. Don W.C. Taylor señala que la intención de los insurgentes es “atacar a todos los Europeos de los alrededores y saquearlos y asesinarlos. La causa de todo esto es que uno de sus Dioses supuestamente ha Encarnado y ha hecho su aparición en algún lugar cercano a éste, y que su intención es reinar como Rey sobre toda esta parte de la India.”, (¿1999?: 164-185).

(18) Demetrio Cojtí Cuxil maya Kaqchikel con doctorado de la Universidad de Louvaine, Bélgica, es uno de los ideólogos más importantes y ha escrito prolíficamente sobre el movimiento maya en Guatemala. Funcionario internacional, catedrático universitario, fue Vice Ministro de Educación en el gobierno de Alfonso Portillo (enero 2000- enero de 2004).

(19) Cojtí enumera una serie de indicadores para demostrar la existencia del colonialismo interno en Guatemala. Estos indicadores abarcan aspectos económicos, políticos, sociales, ideológicos y culturales, entre ellos, la pobreza y extrema pobreza de la población indígena; la división político-administrativo del país que no concuerda en sus límites con los de las comunidades lingüísticas, el español como único idioma oficial, la educación asimilista y la escasa representación política de los indígenas. Aparte del poder municipal (al que ha accedido un buen número de hombres -no así mujeres- mayas), la escasa representación maya en el Congreso de la República, etcétera. Cojtí alega que, a nivel ideológico, el colonialismo interno atraviesa el cristianismo, el marxismo-leninismo y el liberalismo, aunque concede que hay corrientes minoritarias en cada vertiente que superan su etnocentrismo (Ver Cojtí, 1997: 23-39).

(20) La forma común de hablar de las gloriosas civilizaciones mesoamericanas del pasado pero la existencia de indígenas como factor de atraso es ilustrativo de esta fracturación.

(21) Con el tiempo se ha sabido que uno de los autores de dicho documento fue el ya difunto Don Antonio Pop Caal.

(22) Ver las publicaciones del Taller de Historia Oral Andina (THOA) de La Paz, Bolivia.

(23) Según Arturo Taracena (conversación personal 2004), sólo el ya mencionado Edgar Esquit, ha estudiado la carrera universitaria de Historia (actualmente empiezan a haber más), a diferencia de las decenas si no centenares de mayas que han estudiado Derecho.

(24) Entre ellas señala: la idea que se trata de un discurso totalizante, de que exista **una** historia universal, de que la historia es tratada como una larga cronología, que la historia tenga que ver con el desarrollo, que la historia se pueda abarcar desde una sola narrativa coherente, que se presente como una disciplina ‘inocente’ o neutral. También señala que la historia hegemónica se construye en base a categorías binarias y es patriarcal (Tuhai Smith, 1999: 30-31). Es interesante notar que su análisis coincide en gran medida con las reflexiones de Sousa Santos.

(25) Es interesante que el africanista, Terence Ranger, quien junto con Eric Hobsbawm acuñaron el concepto de ‘tradiciones inventadas’, posteriormente opta más por el concepto de ‘comunidades imaginadas’: “Sobre todo, me gusta la palabra ‘imaginar’ porque, mucho más que el término de ‘invención’, enfatiza las ideas e imágenes y símbolos. Por muy conveniente políticamente, las nuevas tradiciones fueron, desde luego, esencialmente acerca de identidad, y la identidad es esencialmente materia de imaginación. Es bueno que el creciente enfoque en la ideología colonial está empezando a ser emparejado por un interés en ideas africanas” (Ranger, 1993: 81-82)

(26) Un ejemplo ilustrativo de dónde poner el énfasis (si en los factores que unen o los que diferencian) es la insistencia de lingüistas mayas acerca de la semejanza y tronco común de los idiomas mayas y su malestar ante la tendencia percibida como fragmentación avalada a su juicio por lingüistas extranjeros y ladinos de reconocer más idiomas. Por ejemplo, el reconocimiento del Achi’ que es muy parecido al K’iche’ o más recientemente, o del Chachalteko que desprende del Awateko, a juicio de los lingüistas mayas, sólo viene a fragmentar en vez de unir al pueblo maya. Se trata de un tema bastante sensible en donde entran en conflicto las identidades y poderes locales, los cuales a menudo cobran más prioridad para la población local que los también legítimos planteamientos de los lingüistas e intelectuales mayas.

(27) Pueblo afro y arawaka descendiente que habita la Costa Atlántica en Honduras, Guatemala, Belice y Nicaragua (ver Suazo, 1997).

(28) Un ejemplo ilustrativo fue en un encuentro entre mujeres mayas y mestizas entre Guatemala y Chiapas en 2000. Reconociendo las relaciones a menudo tensas y poco fluidas entre mujeres ladinas y mayas en Guatemala, la idea era crear un espacio de intercambio y reflexión entre ladinas del movimiento de mujeres y mujeres mayas. Se invitaron a mujeres claves, entre ellas, la coordinadora y máxima representante de una de las organizaciones más importantes y grandes de mujeres del país (agrupando a ladinas y mayas, pero encabezada mayoritariamente por mujeres ladinas). En vez de asistir, envió en su lugar a una garífuna como representante única de su organización.

(29) Con la notable excepción del libro de Enrique Florescano, 1999. 'Memoria indígena', editorial Taurus, México DF, aunque este, en la parte sobre la actualidad, se remite más a las comunidades indígenas mas no a la producción cultural-político de la memoria que realizan los movimientos indígenas.

(30) Véase, por ejemplo, los trabajos sobre matemática maya de José Mucía Batz, publicados por CEDIM, Editorial Rutzijol y Editorial Saqb'e, la traducción al K'iche' moderno del Pop Wuj por Enrique Sam Colop, editorial Cholsamaj, entre otros.

(31) Ver Anexo 1 para la letra de la canción.

(32) De forma semejante, Tuhai Smith señala: "Los conceptos de espiritualidad que el cristianismo trató de destruir, luego de apropiarse, y luego de reclamar, son sitios claves de resistencia para los pueblos indígenas. Los valores, actitudes, conceptos y lenguaje incrustados en las creencias acerca de la espiritualidad representan, en muchos casos, el contraste más claro y marcan la diferencia entre los pueblos indígenas y el Occidente. Constituye una de las pocas partes de nosotros que Occidente no puede descifrar, no puede entender y no puede controlar [...] todavía" (1999: 74).

(33) Por supuesto, puede haber expresiones fundamentalistas o riesgos de fundamentalismo entre el movimiento maya en Guatemala, sobre todo ante el rechazo tajante de Otros de reconocer la legitimidad de la espiritualidad maya, (para un análisis sugerente sobre el surgimiento del fundamentalismo ver *Identidades Asesinas'* de Malouffe). El problema radica en: ¿dónde está la línea divisoria? Y más importante aún: ¿quién decide lo que constituye fundamentalismo? Se tiende a recurrir más rápidamente a la descalificación que al esfuerzo de comprender o tolerarla

como expresión de diferencia, y paradójicamente, el acto de descalificar de forma ligera tiende justamente a promover el fundamentalismo.

(34) Entre otros, Malcolm X y Marcus Garvey (EEUU), Bob Marley (Jamaica), y Walter Rodney (Guyana); dos de los cuatro fueron asesinados por sus ideas y praxis.

(35) Es interesante notar que la Independencia no es considerada como momento de holocausto, pues las primeras décadas post Independencia –aunque hubo cambios para la población indígena, fueron mucho menos bruscos y traumáticos que los de la reforma liberal.

(36) Además de las tierras de la Iglesia Católica.

(37) Ver Ejército de Guatemala “Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo”, y “Firmeza 1983”, Guatemala, 1982 y 1983 respectivamente; entre los académicos que han escrito sobre el tema, ver Aguilera Peralta, Gabriel (1980, 1981a, 1981b, 1982, 1984, 1985), Figueroa Ibarra, Carlos (1986), Falla, Ricardo (1992), Macleod, Morna (1988); los informes de Amnistía Internacional, Americas Watch, Washington Office on Latin America (WOLA), los informes de Justicia y Paz y la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (CDHG), de las organizaciones de Derechos Humanos, entre otras.

(38) Como señala el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), estos representan una muestra, de ninguna manera la totalidad de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado, pues mucha gente no presentó denuncia a la CEH, por miedo, por desconocimiento, entre otros factores. Entre ellas 23,671 corresponden a víctimas de ejecuciones arbitrarias y 6,159 a víctimas de desaparición forzada.

(39) “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico fue establecida mediante el Acuerdo de Oslo, del 23 de junio de 1994, para esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado.”, Prólogo, Guatemala Memoria del Silencio, Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Guatemala, 1999.

(40) Dado que el conflicto armado interno en Guatemala duró 36 años y se caracterizó por diferentes etapas y estrategias de lucha, es preciso señalar que se refiere a la etapa que inicia en el segundo lustro de los setenta, cuando los indígenas son considerados por primera vez como ‘sujetos revolucionarios’ por dos de las organizaciones revolucionarias, el Ejército Guerrillero de

los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA); esto implicó una incorporación masiva de indígenas –unos por meses otros por décadas- a la guerrilla.

(41) He aquí también la importancia de situar los discursos situacional y contextualmente, pues el discurso de, por ejemplo, un ex combatiente, puede ser muy diferente en un momento de euforia revolucionaria que en otro de derrota, o luego de su salida de la organización. El hecho de que uno hace distintos discursos en diferentes etapas de su vida es válido, pero exige que los mismos siempre sean contextualizados.

(42) Los ejemplos de las siguientes dos mujeres mayas –mam y kaqchikel respectivamente- son ilustrativas. Ana María Rodríguez, maestra y dirigente social, me contesta cuando la pregunto sobre discriminación en una entrevista (junio 2005): “Estoy tratando de bajar libros de eso, porque si hay algo que te puedo decir es que le he perdido mucho la importancia a la discriminación; como que llegó un momento en mí en que la discriminación ya no me afectó, entonces ya no lo vi porque simplemente ya no la acepté.” Cuentan que Calixta Gabriel, poetisa, activista e intelectual maya, por su parte, en una reunión pública, luego de un comentario racista, se levantó para decir que pobre de ella ya que es indígena, sólo habla cuatro idiomas –kaqchikel, k’iche’, español e inglés- y que seguramente la gente culta y ‘civilizada’ allí presente habla varios idiomas más; muchos ladinos en el público la aplaudieron.

(43) Lo mismo aplica en el diálogo con extranjeros, sobre todo investigadores, académicos y miembros de la cooperación internacional, en donde las relaciones de poder cobran un papel especialmente importante.

(44) Un amigo ladino casado con una europea me contó que cuando iba al Lago de Atitlán se llevaba muy bien con los tz’utujiles y kaqchikeles quienes asumían que era extranjero. En el momento que se enteraban que era ladino, frecuentemente cambiaban de actitud y le ponían distancia.

(45) Una anécdota es ilustrativa: hace unos años, dos intelectuales mayas presentaron ponencias en un congreso de LASA (Latin American Studies Association). Un académico norteamericano les acerca después y les pregunta cómo es posible que puedan ser tan esencialistas, luego de haber realizado sus estudios doctorales en buenas universidades norteamericanas. Cuando los mayas le explicaron en detalle sobre el contexto de Guatemala, cuentan que el académico cayó en cuenta de su necesidad o de la conveniencia situacional de recurrir al esencialismo estratégico.

(46) Charles Hale sugiere que la globalización neoliberal, acomoda –e incluso promueve- un reconocimiento limitado de los derechos indígenas, cuyo “resultado común es que los Estados latinoamericanos adquieren nuevas formas de gobernar a sus ciudadanos” (lo que Gramsci llama la hegemonía). El artículo de Hale ha sido altamente disputado, y yo diría entendido de diferente manera por diferentes grupos y personas. A mi entender, Hale afirma que las políticas neoliberales claramente legitiman a los ‘indios permitidos’ y sus reivindicaciones permitidas (educación bilingüe e intercultural, oficialización de los idiomas indígenas, etc.), apartándolos de los indios ‘no permitidos’, cuyas reivindicaciones no ‘cabén’ en el sistema neoliberal, entiendo por estas no sólo reivindicaciones económicas y por la tierra, sino también por el territorio y la autonomía.

(47) Ver declaración de la Defensoría Indígena Wajxaqib’ Noj ‘*Contra la aprobación gay*’ 6/7/2005.

Referencias bibliográficas

Adams, Richard y Santiago Bastos (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Colección ¿Por qué estamos como estamos?

Anderson, Benedict (1997) *The nation and the origins of national consciousness*. En Montserrat Guibernau y John Rex (eds.), *The Ethnicity Reader, nationalism, multiculturalism and migration*, Cambridge: Polity Press, págs: 43-51.

Anónimo (1976) Réquiem por los homenajes a la Raza Maya. En Guillermo Bonfil Batalla (1981), *Utopía y Revolución, el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México DF: Nueva Imagen, págs: 153-164.

Ba Tiul, Máximo Abrahan (2003) “*Re Jin Aj Kajkoj*” – *Soy De Kajkoj: construcción de identidades políticas: el Pueblo Poqomchi de San Cristóbal Verapaz*. Tesis de licenciatura. Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala.

Bonfil Batalla, Guillermo ([1980]2004) Historias que no son todavía historia. En AA.VV. *Historia ¿Para Qué?* México DF: Siglo XXI, págs: 227-245.

Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil) (1994) *Ub'aniik Ri Una'ooj Uchomab'aal Ri Maya' Tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo Maya, 2da. Parte.* Ciudad de Guatemala: Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM) y Editorial Cholsamaj.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1995) Introducción a la reedición ([1970], 2002) de *Guatemala: una interpretación Histórico-Social.* Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert. Ciudad de Guatemala: editorial Cholsamaj, págs: 9-11.

Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil) (1997) *Ri Maya Moloj pa Iximulew. El movimiento Maya (en Guatemala).* Ciudad de Guatemala: IWGIA-Dinamarca, Editorial Cholsamaj.

Collins Hill, Patricia (1998) *Fighting Words: Black women and the search for justice.* Minnesota: University of Minnesota Press.

Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI). En Héctor Díaz Polanco (1985) *La cuestión étnico-nacional.* Ciudad de México: Línea, págs: 125-136.

Crenshaw, Kimberle (1994) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En Albertson Fineman, Martha y Rixanne Mykitiuk (Eds), *The Public Nature of Private Violence.* New York: Routledge, págs: 93-118.

Chirix García, Emma Delfina (2004) *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al.* Ciudad de Guatemala: Grupo de Mujeres Kaqla.

De Sousa Santos, Boaventura (1998) *Por una concepción multicultural de los Derechos Humanos.* México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

De Sousa Santos, Boaventura (2003) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. En Boaventura de Sousa Santos (org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre as ciências" revisitado*. Porto: Afrontamento. Disponible en: <<http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm>> [Fecha de consulta: 10/08/2005]

De Sousa Santos, Boaventura (2005a) El Foro Social Mundial y el auto-aprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. *Educación Superior* 23-24: 1-6. (Boletín del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.)

De Sousa Santos, Boaventura. (2005b) *La universidad en el siglo XXI, para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México DF: Colección Educación Superior, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Esquit, Edgar (2004) Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo Maya. Versión no final de artículo publicado posteriormente por Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua, Guatemala.

Falla, Ricardo (1978) *El Movimiento Indígena. Estudios Centroamericanos* (ECA) número especial: Guatemala: Drama y Conflicto Social. Nos. 356/357, Año XXXIII, (Universidad Centro Americana (UCA), San Salvador).

Florescano, Enrique [1980] (2004) La memoria del poder a la historia como explicación. En AA.VV. *Historia ¿Para Qué?*. México DF: Siglo XXI.

Florescano, Enrique (1999) *Memoria indígena*. México DF: Taurus.

Galeano, Eduardo (2002) *Los nadies: el libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI.

Gardner, Howard (1999) *Inteligencias múltiples, la teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós

Gúemes, Lina Odena (1991) Identidad, derechos humanos y cultura de los indígenas ante los 500 años. *Seminario internacional de pueblos indios, el V centenario del Descubrimiento de América. ¿Conquista, invasión o encuentro de dos mundos? Las perspectivas de democracia, desarrollo y paz*. Ciudad de Guatemala: Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECMA).

Guha, Ranajit (1999) La prosa de la contrainsurgencia. En Saurabh Dube (ed.) *Pasados Poscoloniales, colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México DF: Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México, págs: 159-208.

Halbwachs, Maurice. ([1950] 1980) *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.

Hale, Charles R. (2004) “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. Ponencia presentada en la conferencia “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA).

Hall, Stuart (1989) ‘New Ethnicities’. En *The Postcolonial Reader*, Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Editors): (reprinted 1995, 1997). Routledge, London. Taken from ‘New Ethnicities’ in *Black Film, British Cinema*, ICA Documents 7, 1989. London: Institute of Contemporary Arts.

Hall, Stuart ([1990] 1998) Cultural Identity and Diaspora. En Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Identity*. London: Lawrence & Wishart, págs: 222-237.

Hall, Stuart (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications and the Open University.

Harding, Sandra (1990) Feminism, Science, and the anti-Enlightenment Critiques. En Linda J. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, págs: 83-106.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001) *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México, D.F.: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.

Hooks, bell (1990) *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press.

López Batzin, Marta Juana (2003) *La mujer Maya: sujeto social, el caso de las mujeres Kaqchikeles del Municipio de Patzún Chimaltenango en el período de 1990-1999*. Tesis de Licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala.

Lorde, Audre (1981) 'The Masters' Tools Will Never Dismantle the Masters' House'. En Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.) *This Bridge called my Back*. Massachusetts: Persophone Press, 98-101.

Macleod, Morna (1988) *Un estudio comparativo de la represión en Chile y Guatemala*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Macleod, Morna (2004) "Espiritualidad, movilización política y reparación social: recursos del movimiento maya en Guatemala". Ponencia presentada en el "X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo religioso y transformaciones sociales", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. 5 al 9 de julio de 2004.

Macleod, Morna (en prensa) Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de mujeres mayas en Guatemala. En Rosalía Aída Hernández Castillo (coord.) *Etnografías e Historias de Resistencias: Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*. Ciudad de México: CIESAS.

Maalouf, Amin ([1999] 2001) *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.

Mani, Lata (1987) Contentious Traditions: The Debate on *SATI* in Colonial India. *Cultural Critique*. Fall: (University of Minneapolis). Traducción al español: (1999) Tradiciones en

discordia: El debate sobre la Sati en la India colonial. En Saurabh Dube (coord.), *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México, pp. 403-428.

Martínez Peláez, Severo (1982) *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Puebla: Universidad Nacional Autónoma de Puebla.

Mato, Daniel (2001) Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización. En Daniel Mato (coord.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), págs. 127-160.

Mato, Daniel (2005) *Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: Reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela*, ponencia presentada en el Simposio No.48 “De la diversidad a la complejidad: Hacia una epistemología plural desde lo local”, Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, 11-15 de julio de 2005.

Mohanty Talpade, Chandra (1991) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Third World Women and the Politics of Feminism*: 333-358. Bloomington: Indiana University Press.

Mucía Batz, José (LEM) (1996) *Nik: filosofía de los números Mayas, el resurgir de la cultura maya*. Patzún, Chimaltenango: CEDIM/SAQB'E.

Mucía Batz, José (LEM) (1997) *Jun Raqän: la cosmovisión y los números Mayas*. Patzún, Chimaltenango: Editorial Saqb'e.

Mucía Batz, José (LEM) (1998) *Ajil: matemática vigesimal Maya*. Patzún, Chimaltenango: Editorial Saqb'e.

Narayan, Uma (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York and London: Routledge.

Palma Murga, Gustavo (1993) Identidad nacional e historia en Guatemala. *Revista del Instituto de Estudios Interétnicos* 1(1): pp. 39-52 (Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala).

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Palgrave.

Pereyra, Carlos ([1980]2004) Historia, ¿Para Qué? En AA.VV. *Historia ¿Para Qué?* México DF: Siglo XXI, págs: 9-32.

Ranger, Terence (1993) The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa. En Terence Ranger y Olufemi Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. Oxford: St. Antony/Macmillan Series, págs: 62-111.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comp.) (1998) *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad*. La Paz: Historias-Sephis-Aurwiyri.

Rodríguez Guaján, Demetrio *Raxche'* (comp.) (1989) *Cultura Maya y políticas de desarrollo*. Ciudad de Guatemala: Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral (COCADI).

Said, Edward (1979) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sam Colop, Enrique (2000) *Pop Wuj*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.

Suazo, Salvador (1997) *Los deportados de San Vicente*. Tegucigalpa: Guaymuras.

Tedlock, Dennis (1985) Preface to *Popol Wuj: The Definitive Edition Of The Mayan Book Of The Dawn Of Life And The Glories Of Gods and Kings*, Touchstone Books 1996. Disponible en: <<http://zuppa.co.uk./religion/>> [fecha de consulta: 10/11/2004].

Tischler Visquerra, Sergio (2005) *Memoria, tiempo y sujeto*. Ciudad de Guatemala: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP) y F&G Editores.

Thompson, J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.

Tuhiwai Smith, Linda (1999) *Decolonizing Methodologies, research and indigenous peoples*. London: Zed Press.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2003) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO, SERJUS, CEDPA, HIVOS.

Warren, Kay (1996) Reading History as Resistance: Maya Public Intellectuals in Guatemala. En Edward F. Fischer and R. McKenna Brown (eds), *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: (Institute of Latin American Studies) University of Texas Press, págs: 89-106.

Werbner, Richard (1998) *Memory and the Postcolony, African Anthropology and the critique of power*. London: edited by Zed Press.

Anexo 1:

Canción de Redención, Bob Marley	Redemption Song, Bob Marley
<p><i>Los viejos piratas, sí, me robaron, Me vendieron a los buques mercantiles, Momentos después me sacaron Del pozo sin fondo. Pero mi mano se hizo fuerte Con la mano del Todo Poderoso. Avanzamos en esta generación Triunfantes. ¿No me ayudarán a cantar Estas canciones de libertad? Pues son lo único que tengo: Canciones de redención, Canciones de redención.</i></p> <p><i>Libérense de la esclavitud mental: Nadie salvo nosotros mismos puede liberar nuestras mentes. No temen la energía atómica, Porque nadie puede detener el tiempo. ¿Por cuánto tiempo seguirán matando a nuestros profetas Mientras que nos quedamos parados mirando? Ooo, Algunos dicen que es parte (del proceso): Tenemos que cumplir con el libro (la profecía). ¿No me ayudarás a cantar Estas canciones de libertad? Pues son lo único que tengo: Canciones de redención, Canciones de redención.</i></p>	<p><i>Old pirates, yes, they rob I; Sold I to the merchant ships, Minutes after they took I From the bottomless pit. But my hand was made strong By the 'and of the Almighty. We forward in this generation Triumphantly. Won't you help to sing These songs of freedom? - 'Cause all I ever have: Redemption songs; Redemption songs.</i></p> <p><i>Emancipate yourselves from mental slavery; None but ourselves can free our minds. Have no fear for atomic energy, 'Cause none of them can stop the time. How long shall they kill our prophets, While we stand aside and look? Ooh! Some say it's just a part of it: We've got to fulfil de book. Won't you help to sing These songs of freedom? - 'Cause all I ever have: Redemption songs; Redemption songs; Redemption songs.</i></p>