

**Ladinización e historia:
el caso de Guatemala**

Los años recientes han presenciado un incremento significativo en el uso de la historia por parte de los teóricos de las ciencias sociales. Cada vez es menos común que los estudios en antropología, sociología y ciencias políticas evalúen las variables sin tener en cuenta los antecedentes.¹ Sin embargo, aún sobreviven conceptos y teorías construidos originalmente sobre supuestos sincrónicos. Uno de éstos es la *ladinización*, que ha sido un tema bastante controvertido.

“Ladinización” se deriva de “ladino”, término usado en Guatemala y en las áreas adyacentes de México, El Salvador y Honduras para referirse a los nativos no indígenas de esos países.² No estoy seguro de cuándo el término “ladinización” se introdujo en el vocabulario de las ciencias sociales, pero puede haber sido con los estudios de los antropólogos norteamericanos en las décadas de 1930 y 1940. El mismo describía lo que los observadores creían que era un proceso por medio del cual los indígenas se convertían en ladinos o se volvían más como los ladinos. El mismo no fue bien recibido por los ladinos guatemaltecos ya que ellos generalmente hablaban de “civilizar” a los indígenas, con lo cual querían decir que éstos debían abandonar las costumbres indígenas y adoptar las de los ladinos. Al defender esta idea central, los *indigenistas* guatemaltecos de la “generación de 1920”³ a menudo hicieron

Richard N. Adams, de nacionalidad estadounidense, obtuvo un doctorado en Antropología Social en la Yale University. Jubilado de su cátedra en la facultad de Antropología de la University of Texas en Austin, realiza en la actualidad investigaciones sobre la historia de los mayas durante el período liberal. Una versión en inglés del presente trabajo fue presentada como ponencia en la conferencia de SECOLAS, celebrada en Antigua Guatemala el 20 de febrero de 1993, y luego se publicó en *Américas* 50 (1994): 4: 527-543.

¹ Los economistas tendrán que hablar por sí mismos en cuanto a este punto. Las abundantes pruebas de pronósticos económicos engañosos sugieren que el enfoque sincrónico todavía es popular. Sin embargo, un número importante de economistas están recurriendo a modelos de sistemas evolutivos y complejos.

² No es exactamente sinónimo de “mestizo”, pues se usa más en un sentido cultural. Sus orígenes coloniales y su evolución reciente son un estudio en sí mismo.

³ Epaminondas Quintana, *La generación de 1920* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1971); Joseph Apolonio Pitti, *Jorge Ubico and Guatemalan Politics in the 1920's* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1975); y Richard N. Adams, “La población indígena en el Estado liberal: 1900-1944”, en *Historia general de Guatemala*, Jorge Luján Muñoz, editor general (Guatemala: Asociación de Amigos del País, en prensa). La noción

borrosa la relación de la raza con la cultura; algunos argumentaron que los indígenas eran capaces de ser "civilizados", otros que tales cambios sólo podían ser asegurados introduciendo europeos para mezclar la raza.⁴

Aunque la mayoría de los antropólogos norteamericanos de la década de 1930 veían a las culturas como productos históricos, la mayor parte de ellos también les atribuían una especie de atemporalidad y a menudo estaban más interesados en reconstruir o describir un "presente etnográfico" sincrónico que en la evolución histórica de la población. Para ellos, el proceso de ladinización era simplemente un caso local de lo que en otras partes llamaban "aculturación", proceso por medio del cual los rasgos culturales de una sociedad dominante (a menudo colonial) eran adoptados por miembros de sociedades subordinadas. Los sociólogos ladinos modernos de Guatemala acusaron a los antropólogos norteamericanos de emplear el término "ladinización" como sinónimo de "civilización" y promover con ello el etnocidio. Sin embargo, la acusación era bastante inexacta, pues la mayoría de los antropólogos norteamericanos no compartían el entusiasmo de los indigenistas guatemaltecos en convertir a los indígenas a la cultura ladina, ya que creían que los patrones de la explotación económica y la dictadura política de los ladinos eran un mal sustituto de la sociedad y la cultura indígenas, a pesar de que estas últimas sufrían serias privaciones.

En la primera mitad de la década de 1950 realicé encuestas culturales en cinco países centroamericanos, para obtener una descripción sistemática de las "poblaciones nacionales" que facilitara el desarrollo de los programas de salud pública con los cuales estaba asociado. El último de estos estudios, el de Guatemala, requería que yo planteara la interrogante de qué consistía ser indígena. Como los indígenas eran definidos principalmente con base en la cultura (es decir, racialmente, la mayoría de los ladinos y muchos indígenas eran mestizos), creé una tipología cuyo objetivo era ayudar a reflejar los distintos grados de ladinización cultural. Los términos de indígena *tradicional*, *modificado* y *ladinizado* definían principalmente el grado de uso o falta de uso de un traje indígena y de un idioma indígena.⁵ Sin embargo, cambiar de

se derivó de la visión evolutiva contemporánea del mundo en la cual los pueblos cazadores y recolectores eran generalmente considerados "salvajes", los pueblos agrícolas "bárbaros" y sólo los pueblos urbanizados que sabían leer y escribir eran llamados "civilizados" (como, por ejemplo, en el esquema de Lewis Henry Morgan).

⁴ Miguel Angel Asturias, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (Guatemala: Universidad Nacional de Guatemala, 1923).

⁵ Entre los indígenas *tradicionales*, hombres y mujeres usaban trajes distintivos de su comunidad indígena y hablaban un idioma indígena. La mayoría de las mujeres y algunos hombres no hablaban español. En el caso de los indígenas *modificados*, aunque las mujeres usaban componentes del traje distintivo, los hombres usaban trajes ladinos (como aquellos que se encuentran disponibles comercialmente) y aunque se usaba el idioma indígena, la mayoría de la gente hablaba por lo menos algo de español. Entre los indígenas *ladinizados*, ninguno de los dos sexos usaba el traje distintivo de la comunidad y el idioma indígena era poco usado o había desaparecido. Sin embargo, la población aún se identificaba a sí misma como indígena y sus vecinos normalmente la llamaban indígena. Su principal base

cualquiera de estos tipos de indígenas al de *nuevo ladino* requería no solamente la pérdida de rasgos culturales indígenas, sino que fuera más importante abandonar la identidad indígena en favor de la identidad no indígena.

La tipología fue atacada en la década de 1960 y a principios de la de 1970 por Carlos Guzmán Böckler y Humberto Flores Alvarado, dos sociólogos guatemaltecos que en ese tiempo acababan de regresar de realizar estudios en el extranjero.⁶ Ellos llevaron un modelo marxista que abogaba por una visión económico-política de la explotación de los indígenas a manos de los ladinos y que consideraba que los "cambios culturales" del proceso de ladinización eran de poca importancia. El argumento fue bien recibido, porque proponía una dimensión histórica que estaba ausente de los estudios norteamericanos (incluyendo el mío). Sin embargo, su modelo marxista estaba fundado en una teoría de lucha de clases que requería restarle importancia a la etnicidad y clasificar a los indígenas como proletariado. Considerando que el clima intelectual que rodeaba la discusión étnica guatemalteca estaba muy contaminado por las visiones funcionalistas de los norteamericanos (especialmente las mías), decidieron que era hora de purificar al país de las influencias imperialistas de los norteamericanos. También producto de la perspectiva económico-política fue la obra clásica de Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*,⁷ la cual analiza la dominación española de los indígenas y sus implicaciones para la historia actual.

Sin embargo, en la década de 1960 estaban sucediendo cosas más importantes. Adrián Chávez, un indígena k'iche', comenzó a promover las virtudes del k'iche' moderno y de la cultura maya, algo que se oía muy raras veces en esa época. Después de la Revolución cubana, se iniciaron esfuerzos revolucionarios que condujeron, a principios de la década de 1970, a una campaña seria para politizar a los campesinos indígenas. Durante todo este proceso empezó a surgir una identidad pan-maya, y el gobierno decidió que la promoción de la etnicidad maya era evidencia de que los indígenas formaban parte de la insurgencia.⁸ La década de 1970 empezó con una retórica étnica creciente

objetiva de diferenciación era que eran miembros de organizaciones sociales diferentes. Las características externas de los *nuevos ladinos* eran las mismas que las de los indígenas ladinizados y de otros ladinos, pero la gente ya no es considerada indígena, ya sea por ellos mismos o por sus vecinos no indígenas. No se identificaban como indígenas.

⁶ Carlos Guzmán Böckler y Humberto Flores Alvarado estudiaron en París. Böckler volvió acompañado de un amigo estudiante francés, Jean-Lupe Herbert. Los textos principales se pueden encontrar en Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórica-social* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970); Humberto Flores Alvarado, *La estructura social guatemalteca* (Guatemala: Editorial Rumbos Nuevos, 1969); y *El adamscismo y la sociedad guatemalteca* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1973).

⁷ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1970).

⁸ Gran parte de esto está relatado en Ricardo Falla, "El movimiento indígena", *Estudios Centroamericanos* 256/357 (1978): 437-461; y Arturo Arias, "Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity", en *Guatemalan Indians and the State: 1540*

que impugnaba la obra tanto de los antropólogos como de los marxistas, pero terminó trágicamente en una matanza étnica que todavía continúa.

A pesar de los estragos causados en sectores de la sociedad indígena, y seguramente en parte debido a éstos, el final de la década de 1980 vio un nivel nuevo de conciencia indígena, de concientización política de la identidad indígena. Tal vez el indicador más revelador fue el creciente rechazo de la intervención militar y revolucionaria por parte de las comunidades indígenas. Cuando la gente de Santiago Atitlán exigió la retirada de la abusiva guarnición militar de los confines de su pueblo, era la primera vez en la historia reciente que una comunidad indígena se enfrentaba exitosamente al gobierno en un terreno tan delicado y peligroso. Esta vigorosa reivindicación de la identidad maya también fue evidente, tanto en un incremento de las citas de intelectuales y líderes mayas en los periódicos, como en otros acontecimientos ocurridos en el campo —tales como los desafíos relacionados con las tierras de la gente de Cajolá y de San Jorge La Laguna— e, igualmente, en un interés creciente de los indígenas en su pasado prehistórico, en las peticiones de los refugiados indígenas que regresaban de México y en la creciente oposición indígena pública al reclutamiento militar.

Del parasitismo a la coevolución: el surgimiento de los mayas modernos

Los acontecimientos esbozados anteriormente sugieren que una noción lineal simple como la “ladinización” y el modelo de clases marxista no pueden explicar el renacimiento del orgullo étnico que tanto caracteriza al escenario maya contemporáneo. La primera no puso de relieve la calidad multidimensional del proceso histórico, al centrarse demasiado estrechamente en la cultura, y al no reconocer la dinámica de la reivindicación indígena. El último fue defectuoso al rechazar la etnicidad por no considerarla una dinámica importante y al exigir adherencia a un modelo político que estaba fracasando en gran parte del mundo. Al buscar una alternativa, he sido influenciado por la convicción de que los procesos étnicos son muy parecidos a los procesos biológicos; que la etnicidad es el nombre de una pasión tan vieja como la humanidad —la cual será examinada más adelante en este trabajo. Esto me hizo recurrir a dos conceptos; uno ecológico y otro evolutivo.

El primero es el *parasitismo*. “Algo que se parece a un parásito biológico en que depende de otro para su existencia o mantenimiento, sin que a cambio devuelva algo útil o adecuado”.⁹ El segundo, la *coevolución*, describe una relación evolutiva entre dos o más poblaciones vivas, auto-organizadas, con antecedentes genéticos separados. Tales poblaciones han desarrollado una interdependencia mutuamente adaptable para la supervivencia y cada una actúa como parte del medio ambiente en favor de la otra, y un cambio

to 1988, Carol A. Smith, editora (Austin: University of Texas Press, 1990), pp. 258–285.

⁹ Tercera definición de *Webster's Third New International Dictionary* (1966) (traducción del inglés).

evolutivo de una requerirá la adaptación evolutiva de la otra. En ambos casos, el parasitismo y la evolución, la prueba del éxito es la supervivencia y la reproducción de ambas poblaciones.

Antes de la década de 1870, el Estado y la sociedad ladina gobernante eran esencialmente un parásito de la sociedad indígena. El huésped indígena del altiplano podía reproducirse sin la ayuda de la sociedad ladina. Aunque los ladinos eran numéricamente inferiores, necesitaban de la población indígena para la producción de alimentos y productos de exportación. Los mayas dependían de los ladinos sólo para algunos productos industriales extranjeros (como los machetes), para los cuales estos últimos servían solamente de intermediarios. Había también ladinos pobres del campo y la ciudad, despreciados en la época colonial, quienes habían alcanzado un nivel de reproducción similar al de los indígenas. Sin embargo, el estado ladino, dirigido por criollos y ladinos, no podía sobrevivir sin los alimentos y el trabajo que proporcionaban los indígenas.

Con el advenimiento de la producción cafetalera y de las reformas liberales, el Estado empezó a obligar a muchos indígenas a depender de los ladinos para sus ingresos y supervivencia. Las leyes los obligaron a proporcionar mano de obra en fincas, carreteras y proyectos de construcción y los despojaron de las tierras necesarias para su propia independencia agrícola o hicieron imposible que pudieran adquirirlas. Durante los últimos años del siglo XIX, las comunidades indígenas fueron obligadas a vivir en lo que fue, al principio, una relación coevolutiva artificial. Sin embargo, la población creció y en la época de la Revolución de 1944, lo que había comenzado como una dependencia artificial forzada se había convertido en una realidad económica. El acceso a la tierra era tan limitado que los indígenas tenían que pasar temporadas trabajando para los ladinos, si querían sobrevivir. Mientras que a finales del siglo XIX eran obligados a cortar café, a mediados de la década de 1950 muchos no tenían más alternativa que dedicarse a ello voluntariamente.

La nueva dependencia fue también evidente en otros cambios culturales, muy especialmente en la necesidad de la sociedad indígena de equipo cultural que provenía de otras partes del mundo. Los indígenas y los ladinos por igual han incorporado radios, ropa producida industrialmente, idiomas extranjeros, maquinaria eléctrica y de gasolina, insecticidas y fertilizantes químicos, *pick ups* [camionetas], productos de plástico, etc., a su rutina diaria. Para la mayor parte de estas novedades, la más numerosa sociedad guatemalteca a menudo actúa más de intermediaria que de fuente. En realidad, tanto los ladinos como los indígenas están entrelazados en una relación coevolutiva en la que ambos incorporan nuevos elementos del extranjero, pero son interdependientes para muchas cosas. Aunque se puede argüir que tanto la sociedad maya como la ladina podrían sobrevivir si cualquiera de las dos desapareciera, tal situación requeriría marcados cambios de adaptación que, a su vez, redefinirían la naturaleza de la sociedad superviviente.

Es aquí donde el modelo nos ayuda a ver por qué el término "ladinización" es en realidad analíticamente inadecuado. En primer lugar, sólo con una

gran imaginación se pueden llamar rasgos “ladinos” a los nuevos rasgos que los indígenas están aprendiendo. Los ladinos no inventaron ni descubrieron los radios, los telares mecánicos, las lenguas extranjeras, la electricidad, los plásticos, etc. Históricamente, estas cosas llegaron del exterior. Un kaqchikel puede aprender a manejar una computadora con un ladino o con otro indígena, pero ninguna de las dos etnias inventó la computadora. Se puede aprender inglés en Iowa con una persona nativa de allí, pero seguramente esa persona no inventó el inglés. Tanto los ladinos como los originarios de Iowa son proveedores de la información y los materiales procedentes de la sociedad industrial global más grande.

En segundo lugar, el término “ladinización” presupone que sólo los indígenas están cambiando. No obstante, el modelo coevolutivo nos recuerda que hay cambios interdependientes. Conforme los negocios indígenas crecen y se desarrollan, necesitan el equipo industrial de la economía de mercado y clientes de todo el mundo; conforme los negocios ladinos se desarrollan, cada vez más buscan consumidores indígenas y clientes mundiales. Sería más apropiado reconocer que tanto los ladinos como los mayas están “industrializándose” o “globalizándose”, más que “ladinizándose”; están tratando de reproducirse como culturas industrialmente coherentes, aunque dependientes, en el mundo moderno.

Un tercer proceso clarificado por la coevolución es que tanto la sociedad indígena como la ladina son impulsadas por la misma dinámica, es decir, la auto-reproducción. Conforme los mayas se han articulado con la sociedad global, han tenido que redefinirse, especificar qué es ser maya. Esto ha vuelto a subrayar rasgos mayas selectos, mientras que otros que son inconvenientes o molestos están siendo descartados. El idioma, la cosmovisión, el énfasis en la ascendencia y la herencia maya se encuentran entre los rasgos que se están volviendo a subrayar y redefinir, mientras que el traje distintivo del hombre y el mecapal son descartados. Algunos mayas han considerado útil eliminar las cofradías y la libación ritual que han evolucionado como parte del catolicismo; otros han reforzado las cofradías. Las cosas a menudo se juzgan en términos de qué tan bien satisfacen las exigencias del mundo contemporáneo. Indígenas y ladinos por igual quieren tener camionetas “pick ups”, salarios más altos y mejores servicios de salud exactamente por las mismas razones —para vivir mejor y salir adelante. De hecho, ambos están integrándose igualmente en el mundo industrial.

Mas, ¿qué se puede decir de los ladinos? El modelo coevolutivo también nos recuerda que debemos explicar dos etnias separadas, auto-organizadoras y auto-reproductoras. Los ladinos también proyectan un futuro, buscan una auto-definición, aunque siempre han tenido la ventaja de definir y controlar el poder estatal. En un nivel, los ladinos pueden hablar fácilmente de un proyecto nacional (como veremos más adelante) y verse como una nación, o tal vez como una nación emergente. Sin embargo, lo que llamo colectivamente “la sociedad ladina” en realidad tiene muchos segmentos diferentes —algunos de ellos niegan rotundamente ser ladinos—, y por lo tanto muchas definiciones

diferentes que dependen de los intereses expresados, ya sean éstos clase, ocupación, élites, trabajadores, los ricos, los pobres, el gobierno, las Naciones Unidas, los Estados Unidos y así sucesivamente. Las imágenes ladinas de la sociedad están sacadas de un caleidoscopio de fragmentos que provienen de todo el mundo. Una vez más, constatamos que los modelos lineal y clasista de auto-organización étnica son deficientes.

Las bases ancestral y cultural de la identidad

Otra parte central de esta visión de la etnicidad también está relacionada en cierto modo con la biología. La cuestión central que define, el principio básico que dirige, el patrón que se persigue en la definición étnica es "la creencia en su descendencia común".¹⁰ A pesar de que esto suena razonable, en realidad la tendencia en años recientes ha sido restarle importancia al componente biológico, en favor del cultural.¹¹ No obstante, yo afirmo que el patrón o modelo ancestral es absolutamente esencial para las definiciones étnicas y que la movilización social fundada en la identidad étnica es una reactivación civilizada del nivel más primario de las relaciones sociales, es decir, la relación entre padres e hijos, que comienza con la impresión primaria (*parental imprinting*) y continúa hasta la apropiación cultural de valores y lealtades familiares. Su importancia se verá más claramente cuando comparemos a los mayas y a los ladinos.

Etnicidad maya. ¹² Los mayas generalmente arguyen que el ser indígena no se puede definir en términos de rasgos culturales, ya que los rasgos pueden

¹⁰ Max Weber lo expresó así: "llamaremos 'grupos étnicos' a aquellos grupos humanos que abrigan una creencia subjetiva en su descendencia común a causa de similitudes de tipo físico, de costumbres, o ambos, o a causa de recuerdos de colonización o migración.... La afiliación étnica es distinta de la agrupación por parentesco precisamente por ser una identidad supuesta, no un grupo con acción social concreta"; Max Weber, *Economy and Society*, 2 tomos, Guenther Roth y Claus Wittich, editores (Berkeley: University of California Press, 1979), I: 389.

¹¹ Un artículo reciente de Barry Bogin ha argumentado que el uso no biológico también ha sido defendido por los biólogos; Barry Bogin, "Biocultural Studies of Ethnic Groups", en *Research Strategies in Human Biology: Field and Survey Studies*, G. W. Lasker y C. G. N. Mascie-Taylor, editores (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pág. 33. En 1936, Huxley y Haddon escribieron: "la realidad esencial no son las subespecies o razas hipotéticas, sino los grupos étnicos mezclados que jamás se pueden purificar genéticamente hasta volver a sus componentes originales"; Julian S. Huxley y A. C. Haddon, *We Europeans: A Survey of Racial Problems* (New York: Harpers and Brothers, 1936) pág. 108. Más recientemente, Crews y Bindon afirmaron que "la etnicidad es una construcción que a menudo, si no siempre, es sinónima de los rasgos discernibles de un grupo de individuos. Estos rasgos incluyen, sin que estén limitados a éstos: idioma, estilo de vestir y adornos, religión, patrones de interacción social y hábitos alimenticios"; D. E. Crews y J. R. Bindon, "Ethnicity as a Taxonomic Tool in Biomedical Research", *Ethnicity and Disease* 1 (1991): 42.

¹² De 1988 a 1990, FLACSO-Guatemala, en conjunción con la Fundación Friedrich Ebert, Proyecto Guatemala, patrocinó cuatro seminarios en los cuales los indígenas analizaron varios aspectos de la identidad indígena y sus páginas están llenas de datos específicos: el primero, llevado a cabo en Guatemala el 23 y 24 de junio de 1988, fue la "Conferencia

sufrir cambios sin que cambie el hecho de ser indígena. Escuchemos lo que dice Marcial Maxiá:

Debido a las condiciones socioeconómicas precarias en que viven los indígenas, hay fracciones de las comunidades mayas que son forzadas a integrarse socio económicamente a la comunidad dominante, pero aquéllos que se integran, aquéllos que se modernizan no cambian necesariamente de identidad étnica. La mayoría de los indígenas que son profesionales, comerciantes o miembros de una incipiente pequeña burguesía, no han cambiado su identidad ni la van a cambiar. Todo esto muestra que es imposible volver ladinos a los indios o que es posible asimilarlos. Algunos me dirán que hay muchos indios asimilados y modernizados y han cambiado identidad. No es así; cambian de identidad mientras están presentes con el grupo dominante. Pero en el momento en que se separan, siguen siendo indígenas, lo que constituye la resistencia del pueblo indígena.¹³

Sin embargo, cuando se les pregunta acerca de lo que define a un "indígena", los mayas normalmente citan uno o más rasgos culturales, como idioma, organización familiar, solidaridad, traje, la "cosmovisión maya", etc. ¿Cómo es posible que los rasgos culturales no sean importantes étnicamente, pero al mismo tiempo sean citados constantemente? La respuesta es que las poblaciones que consideramos "étnicas" usan un patrón ancestral para la selección de los llamados rasgos étnicos. Cualquier descripción de un grupo étnico particular tiene que incluir la selección de algunos rasgos culturales. Empero, específicamente, sólo los rasgos culturales se hacen remontar directamente a la ascendencia —es decir, los rasgos que son heredados de alguna ascendencia definida. Escuchemos lo que dice Gloria Tujab:

Precisamente la colonización heredada que hemos tenido ha generado una serie de controversias acerca de quién es indio y quién es ladino.... [C]reo que ... para los ladinos es mucho más fácil y práctica la tarea de buscar sus raíces históricas, porque éstas surgen de la presencia de los españoles en el continente americano.¹⁴

O Pedro Gonzalo Curruchich:

sobre la cuestión étnica"; el segundo tomó lugar del 8 al 9 de diciembre del mismo año en la misma ciudad y fue el "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala"; el tercero fue también celebrado en Guatemala y se llamó "Seminario: identidad étnica y religiones en Guatemala", 10-11 de agosto de 1989; y el cuarto, intitulado "Códigos étnicos del poder", tuvo por sede la ciudad de Quetzaltenango, del 29 al 31 de agosto de 1990.

¹³ Véase la ponencia que presentó Marcial Maxiá ante la Fundación Friedrich Ebert-FLACSO, Proyecto Guatemala, en el "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", celebrado en Guatemala, 8-9 de diciembre de 1988, pág. 5; o en Jorge Solares, editor, *Estado y nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala* (Guatemala: FLACSO, 1993), que incluye la mayor parte de los textos. La cita de Marcial Maxiá aparece en las pp. 30-31.

¹⁴ Ponencia de Gloria Tujab en el "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 9 (o *Estado y nación*, pp. 27 y 28).

Guatemala está formada por distintos grupos étnicos, entre los cuales están los indígenas de descendencia maya; por lo tanto, en primer lugar, usamos el concepto de "pueblo maya" en lugar de "indígenas" ... ¿qué es "pueblo"? Es la comunidad compuesta de familias y linajes fundada en la colectividad de descendencia, idioma, cultura e historia.¹⁵

La etnicidad garífuna. Es interesante que pocos mayas en los seminarios de FLACSO manifestaran que la raza era una cuestión central de la identidad. Como tantos ladinos tienen rasgos físicos y color de piel indígenas, la raza difícilmente es un mecanismo distintivo. Sin embargo, los rasgos físicos pueden ser importantes. Gerardo Ellington, un garífuna (nombre con que se conoce a los pueblos afroamericanos que habitan en la costa atlántica desde Belice hasta Nicaragua) arguyó que para su etnia los rasgos físicos eran importantes. Al comparar la experiencia garífuna con la de los mayas, dijo:

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

Sin embargo, como los mayas, los garífunas también se definen en términos de la ascendencia. Gerardo Ellington describe su etnia de la siguiente manera:

Si le preguntamos a un garífuna por qué es garífuna, le sería fácil responder: soy garífuna porque tengo mi propia religión, el culto a los ancestros (consideramos que primero está Dios, luego los ancestros y luego nosotros), porque tengo mis propias danzas, infinidad de danzas propias, nuestra propia organización social, la que es a base de clubes y hermandades.¹⁶

Continúa Ellington:

Soy garífuna porque tengo mi propio idioma, al que yo le llamo garífuna.... Pero cabe mencionar también que entre los negros, entre nosotros mismos, nos identificamos quiénes somos garífunas y quiénes no, porque están los negros ingleses que tienen distintos apellidos.... También tenemos la característica de que nunca estamos en un lugar fijo; donde no hay buena vida, pues nos marchamos de allí.¹⁷

Mas está claro que en la mayor parte del mundo angloparlante, la etnicidad a menudo se confunde con la raza y esto es así, ciertamente en parte, porque la raza obviamente es proyectada sobre la biología.¹⁸

¹⁵ Ponencia de Pedro Gonzalo Curruchich, en el "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 25.

¹⁶ Ponencia en el "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 26 (o *Estado y nación*, pág. 42).

¹⁷ Transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 52 (o *Estado y nación*, pág. 43).

¹⁸ Sin embargo, probablemente también sea debido a procesos más complejos que tienen que ver con la política de la construcción de una nación y la definición nacional; véase Daniel A. Segal, "'The European', Allegories of Racial Purity", *Anthropology Today* 7 (1991): 5: 7-9.

Debemos suponer que la expresión de estas opiniones acerca de la etnicidad, expresadas por gente bastante cosmopolita en cuanto a sus experiencias, representa una nueva construcción de los varios componentes que han entrado en su visión étnica. Al leer los seminarios de FLACSO, uno tiene la sensación de que hay un esfuerzo consciente por parte de los participantes mayas para formular la naturaleza de la cosmovisión en palabras que puedan ser comprendidas por los que no son mayas. Muchos niños mayas absorben los componentes de la cosmovisión, porque es una filosofía que se manifiesta y se expresa específicamente en muchas actividades diarias. Darle gracias a la tierra por los productos que se van a cosechar, darle gracias al animal que va ser sacrificado, incluir símbolos de respeto en cada discusión que se tiene con un anciano, todas éstas son cosas que uno aprende a través de la práctica imitativa, no memorizando principios primarios. La formulación de principios primarios sólo se da cuando es necesario explicárselos a otra persona.

La definición emergente de los mayas como etnia nacional, o incluso supranacional, ha conducido a una formalización selectiva de rasgos mayas que puede ser equiparada con la aparición del "inglés estándar" o del "alemán estándar" en el siglo pasado. La fundación de la Academia de Idiomas Mayas estaba especialmente interesada, entre otras cosas, en la estandarización de un alfabeto para los veintitantos idiomas mayas. Aunque la intensificación de la "identidad indígena" o la "identidad maya" es un proyecto particular de la intelectualidad maya urbana, también se ha convertido en una preocupación de innumerables mayas del campo y la provincia. En algunas áreas, el éxito con los productos de exportación no tradicionales ha dado un impulso adicional y los empresarios indígenas han preferido contratar mano de obra indígena, algo que Carol Smith observó entre la gente comercialmente en expansión de Totonicapán.¹⁹ En otras, las mujeres han reforzado el uso del traje tradicional. La violencia de los primeros años de la década de 1980 patrocinada por el ejército obligó a cientos de miles de mayas guatemaltecos a depender estrechamente de los mayas de Chiapas;²⁰ el efecto de este fenómeno en el surgimiento de la solidaridad maya internacional aún queda por evaluarse. (Después de todo, hay mucho más de un millón y medio de indígenas mayas en Chiapas, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo). La proyección de los mayas como etnia nacional o internacional es un esfuerzo autoconsciente para conseguir algún control de la trayectoria de una población en expansión, definida no por los ladinos, ni el gobierno, ni la Organización Internacional del Trabajo, ni las distintas iglesias, ni por los antropólogos no indígenas (extranjeros y nacionales).

¹⁹ Carol A. Smith, "Class Position and Class Consciousness in an Indian Community: Totonicapán in the 1970s", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Carol A. Smith, editora (Austin: University of Texas Press, 1990), pp. 205-229.

²⁰ Véase Duncan Earle, "Mayas Aiding Mayas: Guatemalan Refugees in Chiapas, México", en *Harvest of Violence*, Robert M. Carmack, editor (Norman: University of Oklahoma Press, 1988), pp. 256-273.

El resurgimiento del sacerdocio maya es un rasgo importante que obviamente provino del hecho de haber saltado por encima de generaciones anteriores. En los años que siguieron a la Revolución de 1944, la Iglesia católica hizo un esfuerzo real para incluir a hombres indígenas en la formación seminarista y animó a algunos para que se hicieran sacerdotes. Con el surgimiento de la nueva identidad maya, muchos de estos sacerdotes han incorporado ideas y prácticas religiosas mayas en sus ritos católicos, o se han comprometido de lleno a ejercer de sacerdotes mayas. Los mayas que se han convertido y se han vuelto pastores de sectas protestantes, así como algunos sacerdotes católicos mayas, encuentran difícil reconciliar la ideología cristiana con la maya. El seminario sobre religión de FLACSO-Guatemala de 1989 contenía exámenes de conciencia de sacerdotes y pastores mayas que han tratado de reconciliar lo maya con lo cristiano y relataban cómo algunos han descubierto que tal reconciliación es imposible.²¹ La ideología y la práctica religiosas mayas dedicadas a alcanzar una vida equilibrada en este mundo parecen ser irreconciliables con la práctica cristiana de quitarle importancia a la vida presente y prepararse para una vida futura.

Como el uso convencional del término supone que "étnico" tiene que ver con los antepasados, puede ser útil recordar que este enfoque excluye a los grupos que tienen una identidad fuerte, mas no relaciones ancestrales. Así, aunque las prácticas culturales y los conocimientos de los masones, del clero católico, de un equipo de atletismo, de una secta protestante, o de un partido político pueden ser heredados (y a menudo lo son), explícita y comúnmente se acostumbra que la nueva generación no sea elegida principalmente con base en un mapa biológico. Los extranjeros que se casan con miembros de un grupo étnico diferente característicamente no cambian de etnicidad. Son sus hijos los que tienen que afrontar el problema de heredar identidades múltiples. Algunas etnias pueden aceptar nuevos miembros por medio de la adopción, pero es un proceso excepcional y no hacen proselitismo. Por esta razón consideramos que los judíos constituyen una etnia, pero no los católicos, aunque la cuestión de la religión es crucial para ambos. A los católicos no les importa cuál pueda ser la ascendencia de un converso potencial; la conversión es una práctica central.²²

La etnicidad ladina. Cuando dirigimos nuestra atención hacia los ladinos,²³ el intento de explicar la etnicidad en relación con la ascendencia tropieza con serios problemas. Aunque los comentarios de Gloria Tujab citados anteriormente atribuyen ascendencia española a la definición de etnicidad ladina, las descripciones de los ladinos de su propia identidad son confusas,

²¹ "Seminario: identidad étnica y religiones en Guatemala".

²² Transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pp. 25 y 26.

²³ Hasta ahora hemos analizado la identidad, la cultura y la ascendencia en Guatemala principalmente en términos de los mayas. ¿Funciona ese análisis con la misma efectividad para otras etnias? Parece aplicarse a los garífunas, si aceptamos la descripción de Gerardo Ellington (véase la cita textual sobre la identidad garífuna en páginas anteriores).

a veces contradictorias, en cuanto a la ascendencia.²⁴ Como lo expresó otra maya, Blanca Estela Salój al referirse a los varios comentarios ladinos, "empezaron a hablar de economía, de desarrollo, de artesanías indígenas, pero no hablaron de sí mismos".²⁵ Los observadores, incluyendo a muchos que pertenecen a este grupo, durante mucho tiempo han argumentado que para los mestizos es difícil estar seguros de su identidad, porque sus múltiples orígenes les niegan el orgullo de una identidad clara basada en la ascendencia. Algo de esto parece haber en la declaración de Rolando Cabrera:

independientemente de lo que pudiéramos decir de los enfoques teóricos y metodológicos aplicados, tenemos que estar conscientes de que hoy hemos partido de una visión que podríamos llamar una visión de experiencia vivencial, es decir, cómo me miro yo ante los demás, cómo me autoidentifico; como que los ladinos no pudimos autoidentificarnos a la vez que resulta interesante advertir que la mayor parte de los que estaban representando a los grupos étnicos dijeron: "Para el ladino no es problema autoidentificarse". Sin embargo[,] yo siento que el problema de que nosotros nos hallemos inmersos en procesos discriminatorios y de degradación frente a las culturas autóctonas, nos hace hasta cierto punto como escudarnos y no definirnos. Es decir, a mí me resultaría bastante difícil definirme como un discriminador (posiblemente yo no lo sea), pero tengo que entender que el ladino sí es un discriminador y ha utilizado el aparato de Estado para seguir manteniendo su dominio e impedir el surgimiento de los grupos étnicos.²⁶

Escuchemos cómo Roberto Cáceres Estrada, hijo de un hondureño y una quetzalteca, expresa su opinión de los ladinos:

Los más frustrados en nuestra nación pueden ser los ladinos ... el indígena se conoce a sí mismo, conoce sus raíces, conoce su visión maya del mundo que es tan rica, posiblemente sabe hacia dónde va.... El ladino no sabe exactamente cuáles son sus raíces, qué porcentaje de indígena tiene, qué porcentaje de europeo.... El ladino era despreciado por los españoles y los europeos, era despreciado por los mismos indígenas.... El ladino es el fruto de la confusión de nuestro pueblo.²⁷

Primero yo me identifico con un proyecto nacional, no con un proyecto étnico; descarto lo étnico porque siento que es una clasificación de la antropología "que nació como una ciencia colonial para investigar a las naciones del Tercer Mundo y poderlas controlar mejor".... Este proyecto nacional con el cual yo me identifico está conformado por varios círculos concéntricos, del más amplio al más restringido. El primer círculo para mí

²⁴ Véase la transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala"; y *Estado y nación*, Solares, editor.

²⁵ Ponencia de Blanca Estela Salój en la transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 62; véase también *Estado y nación*, Solares, editor, pág. 53.

²⁶ Ponencia de Rolando Cabrera, en la transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pp. 35-36; y *Estado y nación*, Solares, editor, pág. 39.

²⁷ Transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pág. 64.

es Latinoamérica; me siento y me identifico latinoamericano, a través de varios rasgos culturales de la cultura latinoamericana; mi lengua materna es el español y me identifico también con los portugueses. Dentro de este círculo, fuera de Latinoamérica tenemos muchos aliados, los países del Tercer Mundo con una situación económica parecida a la nuestra. En el otro círculo más pequeño yo me siento centroamericano. En un círculo más reducido me siento guatemalteco y me identifico con el proyecto histórico guatemalteco; "veo a Guatemala como a una familia de naciones", una parte de la cual ha explotado y discrimina muy profundamente a otras partes de esa familia. Pero veo que es una nación en ciernes, está constituyendo su proyecto nacional y que por lo tanto, para que pueda ser nación debe superar una de sus debilidades más grandes como es la de no potencializar las características culturales positivas de sus integrantes. En un círculo ya más restringido yo soy mestizo física y culturalmente, pues mucha de la cultura guatemalteca es mestiza y forma la especificidad histórica de la identidad que llamamos Guatemala. Creo en el mestizaje y estoy personalmente aportando un granito de arena para que el mestizaje no siga siendo mal visto.... En lo cultural [del proyecto nacional] nos identificamos con la cultura latina.²⁸

En este caso no hay una definición clara —o por lo menos simple— de la identidad basada en la ascendencia. En lugar de eso, nos enteramos, en primer lugar, de un proyecto; es decir, olvidarse del pasado y centrarse en el futuro. (Después de todo, casi no hay límites para los rasgos que pueden ser proyectados hacia el futuro). Luego, la nacionalidad define la identidad en términos de la nación, entidad que a menudo intencionalmente marginaliza la cuestión de la ascendencia. En tercer lugar, se substituye a los antepasados por los aliados: se recurre a los portugueses, a toda Latinoamérica; en realidad, a todo el Tercer Mundo. Sin embargo, finalmente el orador recurre a la ascendencia y sugiere que hay un patrón ancestral generalizado, el mestizaje *sui generis*, es decir, el mestizo, tanto "física como culturalmente", sobre el cual puede proyectar lo que llama "cultura latina".

Una consecuencia de quitarle énfasis a un modelo ancestral o a no utilizarlo es que los rasgos culturales pueden ser atribuidos de una forma bastante al azar. Hace varios años, algunos ladinos hondureños atribuían a los indígenas lencas la práctica de un "rasgo indígena", un juego competitivo que consiste en que varios jinetes se lanzan al galope para arrancarles el cuello a unas gallinas que cuelgan de un marco aéreo en el aire. El hecho de que tanto las gallinas como los caballos sean históricamente rasgos de origen español al parecer fue de poca importancia al juzgar la etnicidad indígena de esta práctica; para los ladinos puede ser más importante que los rasgos sean distintivos y no que se proyecten bien sobre un modelo ancestral.²⁹

²⁸ Transcripción del "Seminario sobre relaciones interétnicas en Guatemala", pp. 48 y 50-51 (o *Estado y nación*, pp. 37 y 38).

²⁹ Adams, *Cultural Surveys of Panama-Nicaragua-Guatemala-El Salvador-Honduras*, pág. 594.

Aunque la ascendencia normalmente se identifica después del hecho, su surgimiento puede ser previsto; puede ser "creado". Una manera de hacerlo es favorecer preponderantemente la endogamia durante un largo período de tiempo. Michael Fry ha proporcionado un conjunto de cifras sobre la incidencia de la endogamia entre los indígenas y los ladinos de Mataquescuintla (en el oriente de Guatemala), desde 1700 hasta 1830.³⁰ El índice de endogamia entre los varones ladinos, que en 1700 empezó en 54 por ciento, aumentó a casi 80 por ciento en 1830. El índice de endogamia entre las ladinas empezó a un nivel más alto —aproximadamente en 71 por ciento— pero también aumentó gradualmente a un 85 por ciento. Por lo tanto, el índice de varones ladinos de 1700 fue esencialmente fortuito: un hombre ladino tenía tantas probabilidades de casarse con una ladina que con una indígena. Sin embargo, ciento treinta años después, ocho de cada diez se casaban con mujeres ladinas. Así, en 1830, por medio de la endogamia creciente, grupos de descendencia ladina verdadera habían empezado a existir en algunos lugares. En la actualidad, hay ladinos del oriente cuya identidad se basa en su convicción de una descendencia separada.

Finalmente, un caso de creación de ascendencia que es peculiar y terrible surgió recientemente en la continua lucha entre serbios, croatas y musulmanes en el antiguo estado de Yugoslavia. Los serbios han estado practicando lo que ellos y otros han llamado "purificación étnica", política por medio de la cual intentan reemplazar con serbios a todas las personas que no lo sean, de un área principal. En el transcurso de esta campaña, han violado regularmente a mujeres bosnias y musulmanas. La lógica de estas violaciones no se deriva simplemente de los ultrajes practicados comúnmente por los ejércitos victoriosos sobre los civiles. En realidad, han sido mucho más sistemáticos y, según tanto los autores como las víctimas, han sido ordenados específicamente por las autoridades militares serbias. Al parecer, el mando serbio decidió que el derecho de violación del conquistador serviría para fecundar a estas mujeres y con ello crear niños con ascendencia serbia, independientemente de que a sus madres croatas y musulmanas les gustara o no. Tal práctica no es nueva en la historia, pero no deja de ser chocante.

Nota final: la dinámica del renacimiento y la reivindicación

Después de las catástrofes demográficas de las invasiones europeas del Nuevo Mundo en el siglo XVI, el crecimiento de la población indígena fue extremadamente irregular. Guatemala, El Salvador y Chiapas, que habían representado menos del cincuenta por ciento del total antes de la invasión, ahora tienen mucho más del noventa por ciento (Cuadro 1). La pérdida acumulativa de población indígena ocurrió principalmente en el sudeste de Centroamérica. Además, con mucho la mayoría de los indígenas supervivientes del sudeste han

³⁰ Michael Forest Fry, "Agrarian Society in the Guatemalan Montaña, 1700-1840" (tesis doctoral, Tulane University, 1988), 284 pp.

CUADRO 1
 Cambio en la distribución aproximada de la población indígena
 en Centroamérica, 1492-1980

Región	Población indígena, 1500	%	Población indígena, 1980	%
N.O. de Centroamérica	2.8 millones	47.7	5.5 millones	93.4
S.E. de Centroamérica	2.7 millones	46.8	0.8 millones	4.8
Costa Atlántica	0.3 millones	5.5	0.1 millones	1.8
Total	5.5 millones	100.0	6.4 millones	100.0

conservado muy pocos rasgos culturales indígenas abiertamente distintivos. Esta población se extiende desde el oriente de Guatemala, pasa por los países vecinos de Honduras y El Salvador y llega hasta las tierras altas y la costa del Pacífico de Nicaragua. Quizás los ejemplos más patentes se encuentren entre los indígenas de El Salvador y de las tierras altas y el Pacífico de Nicaragua, donde se han hecho poco menos que invisibles entre gran parte de la población ladina, pero donde la identidad ha sido conservada en un grado sorprendente. Por contraste, Guatemala y Chiapas no sólo han recuperado demográficamente su población, sino que también han conservado diferencias culturales fácilmente visibles, y también han organizado la actividad de reivindicación indígena más efectiva.

A principios de la era parasitaria, los españoles eran dominantes políticamente. Con la Independencia, este dominio pasó a los criollos y la era de la reforma finalmente llevó al poder a los ladinos. Durante todo este proceso, la población indígena permaneció subordinada a quien estuviera en el poder. El surgimiento de un proceso coevolutivo trajo la creciente autonomía de acción por parte de los mayas, así como de los indígenas del altiplano de Nicaragua. Aunque el estudio de este proceso, y en realidad el proceso mismo, se encuentra aún en sus fases iniciales, vale la pena señalar que tanto la Revolución nicaragüense como la guatemalteca aumentaron la autoconsciencia de los indígenas y los impulsaron hacia una postura política más agresiva. Desde esa época, los mayas han estado definiendo una vía de desarrollo para diferenciarse de los ladinos. Las indicaciones del cambio se pueden apreciar en las confrontaciones militares mencionadas anteriormente, en el crecimiento de un sector empresarial activo tanto comercial como agrícola, en la aparición de una intelectualidad indígena activa, aunque pequeña, y en los crecientes insumos económicos y culturales directos de los inmigrantes indígenas en México, California, Texas, Florida y otras partes del extranjero.

Si los indígenas y los ladinos están volviéndose más parecidos exteriormente, pero mantienen identidades distintivas, entonces en una manera ex-

traña los mayas están sometiéndose a la vieja exigencia ladina de que “se civilicen”. Sin embargo, al hacer esto, están rechazando la ladinización de su identidad. ¿Es completamente imposible una asimilación final? Creo que sí. Al definir su etnia con base en la ascendencia, es el hecho de *heredar rasgos*, no los rasgos mismos, lo que es central para su identidad. Por contraste, los ladinos raras veces usan su ascendencia como un marcador de identidad, a menos que la ascendencia que se hace valer sea, de hecho, bastante pura. (Una persona de descendencia española, alemana o inglesa pura usa la ascendencia para diferenciarse de los ladinos de ascendencia más mezclada). Si esto falla, definen su identidad según los *rasgos culturales*. Guatemala es cada vez más una sociedad en la que los ladinos no intentan volverse indígenas y los mayas no intentan volverse ladinos.

Finalmente, ¿qué se puede decir del conflicto? ¿Engendran o generan conflicto las diferencias étnicas? No hay rincón del mundo actual, o así parecería, que esté libre de algún tipo de disensión, conflicto o violencia étnica. Sin embargo, también es cierto que en cada rincón etnias diferentes conviven en paz, aunque no sin fricciones. Confieso que no creo que la etnicidad sea la cuestión central en la mayoría de los conflictos que nos rodean actualmente. Ciertamente musulmanes, croatas y serbios están metidos en un lío sangriento; pero los ingleses, los escoceses, los galeses y los de Cornualles parecen haber logrado avanzar. El hecho es que dondequiera que haya razones para disputas, las peleas pueden ser provocadas e intensificadas recurriendo a la etnicidad; pero el origen del conflicto probablemente es generado por cuestiones más fundamentales —como recursos económicos escasos, represión política, comportamiento discriminatorio y otras. Es cierto que la guerra entre Irán e Irak enfrentó a musulmanes de distintas sectas; la invasión de Kuwait por parte de Irak sí tuvo que ver con una disputa por diferencias ancestrales y es cierto que los Estados Unidos e Irak tienen pocos rasgos étnicos en común. Sin embargo, en todos los casos, sin la cuestión del petróleo, no habría habido guerra. Las guerras pueden ser provocadas por trivialidades, pero raras veces son toleradas durante mucho tiempo, si no prometen beneficio económico o político serio.

En Guatemala, el ejercicio de la violencia y el conflicto abierto han sido casi un monopolio de los ladinos o del Estado contra los indígenas, no lo contrario. Mi opinión es que existe miedo también entre los que no son indígenas, de manera que si a los indígenas se les diera el poder, éstos podrían igualmente volverse en contra de los ladinos. Sin embargo, los que anticipan el conflicto étnico deberían fijarse primero no en la “amenaza” de la etnicidad maya, sino en la práctica de 175 años con la cual el Estado guatemalteco ladinocrático ha intentado resolver su “problema indígena” usando la fuerza y la violencia, en lugar de recurrir a la ley y a la justicia social. Si Guatemala en la actualidad le teme a un futuro violento, es porque todavía debe buscar seriamente una forma de gobernar sin violencia.