



KAY B. WARREN*

Los desafíos de representar los movimientos panmayas: respuesta a Carol Smith

En su ensayo reseña de los libros de Diane Nelson, Greg Grandin y el mío, Carol Smith asegura que nuestros relatos “partidistas” “distorsionan” el movimiento maya a tal grado que nuestros análisis podrían afectar de manera adversa el “resultado”.¹ Mi objetivo aquí es atender los desafíos que los académicos enfrentan al describir los movimientos sociales dinámicos. Al hacerlo, debo rectificar lo que considero como anomalías en la crítica de Smith. Específicamente, sostengo que es un error vincular “no alfabetizados” con “no intelectuales” como lo hace Smith al referirse a las poblaciones rurales. Sostengo que es importante reconocer la variedad de líderes “rurales” e intelectuales públicos cuyo activismo indigenista precede al surgimiento del movimiento panmaya con base urbana. Además, discutiré las representaciones de la división entre los culturalistas, quienes enfatizaban políticas de identidad, y los populares, quienes enfocaban en asuntos de clase, en el movimiento maya desde finales de la década de 1970 hasta la de 1990. De igual importancia que los contrastes ideológicos, sin embargo, fue la naturaleza evolutiva de la división misma —es decir, la interrelación cambiante de los culturalistas y los populares en la práctica a medida que se hizo evidente, a mediados de la década de 1980, que las fuerzas rebeldes no prevalecerían. Mi análisis observa el cambio del antagonismo al desarrollo de un consenso burdo que salva esta división política en

* Kay B. Warren (estadounidense) obtuvo su doctorado en Antropología en la Princeton University, con especialidad en estudios latinoamericanos. Actualmente es profesora de estudios internacionales y de Antropología en la Brown University e investiga sobre la ayuda japonesa al desarrollo en Latinoamérica. Su dirección de correo electrónico es Kay_Warren@brown.edu. Traducción de Guisela Asensio Lueg.

¹ Agradezco a Abigail Adams por sus enérgicas sugerencias en el desarrollo de mi respuesta, una versión extendida de la cual está disponible al ponerse en contacto conmigo a través de mi dirección de correo electrónico.

una diversidad de formas. Este proceso ha continuado después de que la investigación para mi libro concluyó en 1996.

Será obvio por mis observaciones que, de alguna forma, Smith leyó un libro diferente al que escribí. Sería de mucho valor realizar el proyecto que ella perfila —estudiar a los pobres rurales y su identificación con asuntos populares. Su crítica trajo a la atención importantes asuntos acerca de las complejidades de la estratificación dentro de las comunidades mayas, los movimientos y la sociedad nacional guatemalteca. Cada uno de los libros que somete a escrutinio tiene su propia perspectiva característica y, en mi opinión, contribuye a un entendimiento más amplio de dicha estratificación. Quizá la advertencia de Smith acerca de la autoría “partisana” podría ser transformada en una advertencia *para los lectores* con el fin de que no tomen una interpretación erudita particular como definitiva o autoritativa en la representación de la experiencia maya en su totalidad.

LA CRÍTICA DE SMITH

Smith empieza su crítica afirmando que el enfoque de nuestros libros en grupos, épocas y lugares particulares actúa para “describir las luchas mayas de una forma muy parcial”. Me parece que cada uno de nosotros está consciente de las elecciones que hicimos al examinar los aspectos de la vida social guatemalteca que escogimos explorar. Una de las transiciones importantes en la ciencia social occidental fue cuando los investigadores reconocieron que no existe un territorio neutral desde el cual investigar y escribir. Lo que podemos hacer productivamente en esta situación es discutir nuestra posición, las metas de nuestros proyectos, los límites de lo que hemos investigado, el asunto de quién habla por quién y las percepciones de los investigadores extranjeros. Las limitaciones inherentes de todos los marcos de investigación hacen más importante que promovamos el policentrismo y la internacionalización de la antropología —el reconocimiento de diversas perspectivas y académicos con sus propias metas y agendas de investigación. En este caso, argumentaría que esto significa prestar atención a los expertos mayanistas a medida que contribuyen al campo de los estudios mayas. Podemos aprender mucho a través de la consideración de diferentes perspectivas y descubrimientos, incluso si tenemos desacuerdos honestos.

Desde mi punto de vista, los intelectuales públicos tienen una trayectoria más larga en las comunidades mayas de lo que el enfoque de Smith reconoce. Uno de los aspectos más inquietantes de su análisis es el igualar a los “no alfabetizados” con los “no intelectuales”, contraste que conduce a una mala interpretación, desafortunada y gráfica. Smith parece hacer esta maniobra analítica para realzar la diferencia entre los intereses de los intelectuales panmayas, quienes cruzan la línea divisoria entre lo rural y lo urbano, y los de las comunidades rurales. Esta manera de encuadrar el asunto crea el escenario para sus descripciones del proceso de separación culturalista de los pobres rurales y la enajenación de los pobres con respecto a los

asuntos “culturales” en general. En contraste, una premisa de mi enfoque es que la historia maya está llena de intelectuales públicos quienes, en su época, fueron *vistos por sus comunidades* como talentosos en otras formas de conocimiento y apreciados como productores importantes de conocimiento y crítica social.

La historia localizada del activismo indígena en San Andrés Semetabaj, Sololá, donde realicé trabajo de campo de 1970 a 1972, revela patrones complejos de resistencia, formaciones distintivas de liderazgo religioso e intervenciones externas en los asuntos comunitarios que intentaron socavar el liderazgo tradicionalista desde varios ángulos. En ese momento, la generación de mayor edad en el altiplano occidental tenía poca o ninguna educación formal; la mayoría era analfabeta. A pesar de todo, algunos de los ancianos religiosos tradicionalistas más respetados en San Andrés eran jornaleros analfabetos sin tierras. Ni los tradicionalistas *k'amöl bey*, quienes fungían como archivos humanos del conocimiento ritual y la cosmología maya, ni los *aj q'ij*, quienes usaban el calendario maya para la adivinación chamánica y los rituales sanativos, necesitaban ser alfabetos (o hablar español) para realizar su trabajo ritual. La persona más respetada a quien todos acudían como líder (cofrade) de las importantes sociedades santas era uno de los hombres más pobres del pueblo. Como mucha gente me lo explicó, no era importante que ellos mismos supieran los detalles de la cosmología maya o de la actividad ritual pero sí lo era que alguien respetado los conociera. De esta manera, los intelectuales públicos tradicionalistas eran personajes notables en su mundo cultural.

La primera generación de catequistas de Acción Católica en la década de 1960 tenía, si mucho, tres años de enseñanza escolar, aunque estos jóvenes activistas prosiguieron con entusiasmo su educación informal a través de la gran cantidad de talleres ofrecidos por la Iglesia. Lo característico acerca de este movimiento fue que sus miembros buscaron un activismo comunitario más amplio para demostrar su fe religiosa.

Tanto los tradicionalistas como los catequistas fueron consultados por la comunidad en general. Todos funcionaban como intelectuales en el sentido de que ellos interpretaban el mundo para la comunidad, participaban en la crítica social y mantenían vivos importantes tipos de conocimiento. Sin embargo, sus tácticas eran distintivas, con los tradicionalistas trabajando por crear espacios culturales separados para la celebración de un sentimiento de comunidad distinto de la jerarquía étnica de la vida social biétnica y el lugar de trabajo. Dentro de ese espacio separado, la práctica y creencia religiosas articularon una crítica moral del racismo ladino. En contraste, los catequistas criticaban el separatismo tradicionalista abogando por una táctica de activismo local para confrontar la discriminación social y económica en una variedad de escenarios públicos. Sin embargo, no hicieron sus reclamos utilizando el lenguaje de los derechos.

En toda Guatemala, la pobreza rural parecía no tener solución. De hecho, éste era el caso en San Andrés. Las élites ladinas eran propietarias de las tiendas principales en la cabecera y de casi todos los terrenos grandes, incluyendo la granja

lechera y las fincas de trigo y maíz que empleaban a los jornaleros de los campos aledaños. El gobierno local formalmente reconocido estaba dominado por ladinos, con una jerarquía local de funcionarios indígenas extraoficial pero bien organizada que manejaba los asuntos de su comunidad siempre y cuando éstos no incidieran en el otro grupo étnico. La mayoría de indígenas eran peones que no poseían tierras y agricultores de subsistencia en minúsculas parcelas. Muchos emigraban por temporadas a las plantaciones de la costa por un sueldo miserable hasta que los fertilizantes químicos fueron introducidos en la comunidad, junto con una cooperativa agrícola a finales de la década de 1960. Entonces más campesinos pudieron ganarse la vida en su región natal.

Dada la jerarquía étnica, pobreza y represión política generalizada en Guatemala, no preví que a lo largo de las siguientes décadas un número cada vez mayor de mayas llegarían a ser maestros o a obtener puestos en organizaciones gubernamentales regionales y nacionales y ONG. Algunos mayas tuvieron acceso a entrenamiento universitario en educación, lingüística, derecho, comunicaciones, historia y antropología, y contribuyeron a las investigaciones en el campo incipiente de los estudios mayas a través de publicaciones y comentarios en los periódicos. Estos cambios pioneros en un país de gran pobreza y corrosivo prejuicio contra la mayoría indígena crearon el marco para una nueva generación de liderazgo indígena y nuevas olas de políticas de identidad maya. Más voces se unieron al clamor por los derechos civiles, políticos y culturales de los mayas en las décadas de 1980 y 1990; hubo demandas para la transformación de las instituciones y cultura política en Guatemala para que reflejen la realidad “pluriétnica, multilingüe y multicultural” del país de manera que todos los guatemaltecos puedan ser representados en las instituciones básicas de su sociedad.

El activismo de todas las clases ha capturado la atención de antropólogos extranjeros que trabajan en Guatemala. Muchos han cuestionado la tenue conexión de los movimientos sociales y políticos mayores con “sus bases” —es decir, con las comunidades rurales en cuyo favor se dice que una variedad de grupos políticos realiza un activismo más amplio. Como Smith e Irma Velásquez Nimatuj demuestran en este foro, la cuestión de la práctica y responsabilidad política sigue siendo apremiante para los movimientos con bases urbanas. Desde mi punto de vista, la cuestión es igual de importante para todos los grupos que trabajan en las áreas rurales.

A Smith le preocupa que nuestras “reflexiones intelectuales con respecto al movimiento maya puedan no sólo distorsionar su significado, sino probablemente incluso su resultado”. La preocupación por el impacto de la investigación en este caso, sin embargo, implica antes que nada el reconocimiento de que los “significados” y “resultados” de cualquier movimiento social son diversos, dinámicos e impugnados por los propios activistas.

En el caso del movimiento panmaya, la división dinámica culturalista-popular ha tenido una historia política compleja. Los culturalistas buscaron crear un

pueblo maya, una unidad de intereses que abarcara los grupos lingüísticos mayas que respetara su diversidad interna. La crítica política culturalista enfocaba en el racismo y en las metas de autonomía y autodeterminación para enmendar la discriminación social y económica que el pueblo maya enfrentaba. Este proyecto político enfatizaba (1) derechos culturales colectivos —el reconocimiento oficial de los idiomas mayas, libertad de religión y reforma escolar; (2) derechos políticos —los derechos civiles y políticos que disfrutaban otros ciudadanos, libertad del racismo, autodeterminación administrativa y la inclusión de los mayas en el gobierno y en todas las instituciones principales; (3) reformas judiciales —el reconocimiento de la ley tradicional maya y la transformación del sistema de juzgados de manera que los mayas tengan representación legal adecuada; y (4) derechos de tierras. De esta forma podemos ver el movimiento “culturalista” como un vehículo para lograr una agenda más amplia relacionada con asuntos institucionales, políticos y económicos.

Por su parte, los populares tenían una larga historia en el enfoque de asuntos laborales y de tierras con un análisis de clase que trasciende de la división entre mayas y ladinos. Organizaron grupos activistas populares por clase, no por etnia, para (1) protestar por la explotación y mal trato de los trabajadores en las plantaciones; (2) presionar para la reforma agraria en un país donde gran cantidad de tierra es controlada por unas cuantas familias; y (3) denunciar la represión del gobierno y el abuso de los derechos humanos básicos. Durante la Guerra Fría, este movimiento apoyó la visión revolucionaria de la izquierda rebelde y su meta de derrocar al Estado y establecer un nuevo orden socialista en el país.

Lo discutible en el análisis del panmayanismo es cómo describir diferentes visiones de injusticia y estrategias políticas para la transformación social. Las diferencias entre las facciones culturalista y popular del movimiento estuvieron bajo constante negociación a lo largo de la guerra de contrainsurgencia, desde la década de 1970 hasta la de 1980, cuando los insurgentes armados libraron una batalla rural para derrocar al Estado y el ejército respondió con la militarización violenta de la campiña y la invasión a las comunidades rurales. Cuando los acuerdos de paz cobraron impulso a principios de la década de 1990, hubo posibilidades para nuevas alianzas y consenso acerca de una agenda nacional que trataba asuntos de derechos que incluían un replanteamiento de los intereses indígenas. La lección de los movimientos indígenas en toda Latinoamérica, como se evidencia en Guatemala, ha sido que los activistas han estado más alertas en su evaluación y respuesta a las corrientes cambiantes de la política nacional y transnacional y de los medios de comunicación.

ESTUDIANDO EL MOVIMIENTO PANMAYA

Una de mis metas al escribir *Indigenous Movements and Their Critics* 20 años después de mi estudio comunitario de San Andrés Semetabaj era describir el surgi-

miento del movimiento indígena multifacético en Guatemala con sus complejas historias locales y nacionales.² Después de que Demetrio Cojtí Cuxil, un prominente activista maya, publicó su trabajo pionero, sentí que yo podía publicar mi propio estudio antropológico del movimiento.³

Mi proyecto enfocó en la *experiencia* y los *medios* del activismo y la diferencia que hicieron los individuos y nuevas organizaciones en las etapas iniciales del movimiento panmaya. Es decir, quise hablar acerca de los asuntos que se debatían tanto tras puertas cerradas como en público, tratar las interrogantes planteadas por los jóvenes en las primeras reuniones de concienciación. Un aspecto importante en estas discusiones fue el papel del racismo y la discriminación estructural en la perpetuación de la jerarquía étnica del país y de la división laboral, así como el impacto del prejuicio en la formación de opinión de sí mismo. Circulaba libremente la idea pública de que el pueblo indígena era inherentemente inferior y carente de inteligencia, cultura moderna y un idioma completamente desarrollado. La cuestión para el movimiento fue la forma en que los individuos indígenas internalizaban estos conceptos racistas en sus vidas y, de esta forma, limitaban su propia autoridad y protagonismo. Éstas eran las cicatrices del racismo que los activistas buscaban combatir.

También me interesé en el proyecto de recuperación cultural e histórica. El movimiento culturalista analizó los medios de comunicación y las historias oficiales para dejar al descubierto los mensajes racistas subyacentes. Examinaron textos antiguos de autores mayas para investigar su propia herencia cultural —idiomas, cosmología e historia mayas— en un mundo social independiente antes de la conquista española. Como un afiche del movimiento rezaba: “Si no conoces tu historia, no puedes construir un futuro”. Para ellos la puerta de escape al racismo consistía en la educación y alfabetización en un idioma maya y en español. Querían que los niños comprendieran que los idiomas mayas revelaban los secretos de la historia maya y eran totalmente capaces de comunicar cualquier tema en el mundo contemporáneo. Los proyectos de investigación culturalistas resultaron en talleres y publicaciones para el público en general sobre idiomas, religión e historia mayas, así como también en materiales de alfabetización para escuelas primarias en una amplia variedad de idiomas mayas.

Me interesó además la forma en que los líderes de la comunidad y los intelectuales públicos mayanistas representaban la guerra de contrainsurgencia a través de sus propias narrativas orales y testimonios escritos de muerte y supervivencia a medida que el Estado organizaba la vigilancia local, las redadas de nuevos reclutas

² Kay B. Warren, *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town* (Austin: University of Texas Press, 1978).

³ Demetrio Cojtí Cuxil, *Ri Maya' Moloj pa Iximulew; el movimiento maya (en Guatemala)* (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1997).

para el ejército y las patrullas civiles para incorporar la campaña a su aparato de violencia genocida a principios de la década de 1980.⁴

El énfasis en asuntos “culturales” para los culturalistas del movimiento panmaya fue una ruta más segura para el activismo antes de la re-escalada de la violencia de la contrainsurgencia en Guatemala, al igual que generaciones precedentes buscaron un refugio seguro para su activismo en grupos religiosos en las décadas represivas anteriores. A través de estas generaciones, líderes y miembros de la comunidad encontraron la oportunidad en lugares inesperados para imaginar un mundo justo con cierta medida de autodeterminación y un sentido culturalmente arraigado de valor moral. Sin embargo, durante la guerra el liderazgo y el activismo indígenas fueron catalogados como subversivos, las desapariciones forzadas y los asesinatos eran comunes y muchos líderes de la comunidad fueron intimidados a guardar silencio.

Mi investigación abarcó la gama completa de actividades de revitalización culturalistas, proyectos de educación y la búsqueda de derechos culturales, civiles y políticos a través del proceso de paz del país, así como también la búsqueda de los mayas de un cargo político. Evitando el sistema de partidos políticos, algunos culturalistas buscaron cargos públicos a través de comités cívicos, estrategia que Rigoberto Quemé Chay utilizó con éxito al nivel de alcaldía en Quetzaltenango, la segunda ciudad más grande de Guatemala. Los líderes culturalistas empezaron a aceptar nombramientos en el gobierno nacional y, después del rechazo del referéndum de los derechos indígenas en 2001, a postularse como candidatos en una variedad de listados partidistas. Se unieron a líderes populares con bases en organizaciones populares más antiguas que tenían una trayectoria más larga de trabajar en el sistema y de ocupar cargos públicos en el congreso.

LA DIFERENCIA ENTRE TRABAJO DE CAMPO Y ESCRIBIR ETNOGRAFÍA RESPECTO AL ACTIVISMO MAYA

Smith tampoco reconoce la diferencia entre el trabajo de campo que se realiza para generar evidencia y los libros que los etnógrafos producen para presentarle al lector los descubrimientos, análisis e interpretaciones. Ella mal interpreta mis metas al enfocar en individuos y grupos de trabajo de intelectuales públicos en particular. El trasfondo más amplio que fui adquiriendo acerca de la situación en la que los intelectuales públicos mayas crearon su propio movimiento fue crucial. Mu-

⁴ Para dos ejemplos de este género, véanse Victor Montejo, *Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1992); y Victor Montejo y Q'anil Akab', *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del mayab' (Guatemala)* (Providence, Rhode Island: Maya Scholars Network, 1992).

chos de los cientos de personas que entrevisté con respecto al movimiento provenían de familias agricultoras de circunstancias modestas pero con una participación social y religiosa notable. Los participantes en grupos mayas a quienes visité en el transcurso de los años provenían de una amplia variedad de comunidades y ciudades rurales. Aunque mi investigación etnográfica a largo plazo enfocaba en una comunidad, estas entrevistas generales, que llevé a cabo de 1989 hasta 1996, me dieron un panorama más completo del activismo y de las organizaciones en todo el altiplano.

Uno de los beneficios de la investigación a largo plazo es seguir individuos y organizaciones con agendas distintas en algunos momentos históricos y agendas en común en otros. Aunque algunas veces tensa, la interacción de culturalistas y populares en la década de 1990 se tornó más productiva a medida que el proceso de paz adquiría impulso. Desde finales de la década de 1970 hasta principios de la de 1990 surgieron conflictos porque los dos movimientos hablaban idiomas políticos diferentes con perspectivas contrastantes acerca de la importancia relativa de la identidad étnica respecto a la clase en la movilización por el cambio, por no mencionar las diferentes perspectivas de la meta de la lucha armada. Algunos culturalistas radicales se unieron a la lucha armada y algunos rebeldes se desilusionaron y abandonaron la insurgencia indignados, lo que sería una historia interesante por explorar. La guerra intensificó las tensiones entre mayas y ladinos en muchas comunidades. El carácter genocida de las masacres de civiles perpetradas por el ejército en 1980–1983 significó que no había escapatoria si el Estado definía a los pueblos indígenas como “el otro peligroso”.

Conforme la guerra perdía fuerza, fue más común que los mayas cruzaran la división popular/culturalista en su activismo. Muchos culturalistas admiraban a los populares por su valentía al enfrentar la violencia de la época de guerra en Guatemala, al organizarse para satisfacer las necesidades de la gente y al demandar justicia para los pobres a través de organizaciones como Comité de Unidad Campesina (CUC), Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), Consejo de Comunidades Étnicas - Ranujel Junam (CERJ), Comité Campesino del Altiplano (CCDA) y Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala (CONDEG), entre otras. Majawil Q'ij, un comité coordinador maya activo durante la celebración contra el Quinto Centenario en 1992 y el posterior proceso de paz, fue creado para unificar la política popular y los asuntos culturales en la campaña. Los populares mayas que criticaban las jerarquías étnicas y las divisiones laborales dentro de sus organizaciones biétnicas decidieron formar grupos escindidos, tales como Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), que promovían directamente asuntos indígenas. Otros extendieron esta crítica a las fuerzas rebeldes. Los mayas de ambos lados estuvieron activos en el proceso de paz a través de Saq'ibichil-COPMAGUA (Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala) y la Asamblea de Sociedad Civil (ASC). De manera que transcurría la década de 1990, rebeldes indígenas ahora manifies-

tos exploraban su espiritualidad. Como resultado, se ha abierto más espacio para maniobrar bajo el paraguas del panmayanismo. Podemos observar la maduración de un panmayanismo en foros tales como los Congresos Nacionales de Estudios Mayas, que se iniciaron en 1996 e incorporaban a una gama de culturalistas, activistas con inclinaciones populares, académicos extranjeros y críticos del movimiento para discusiones y debates acerca de una variedad de asuntos políticos e intelectuales. A medida que se aproximaban las elecciones presidenciales de 1999, era común escuchar a los culturalistas hablar de su apoyo al candidato presidencial popular, Álvaro Colom.

ESCRIBIENDO UNA ETNOGRAFÍA MULTIRREGIONAL SOBRE CREATIVIDAD CULTURALISTA Y ANÁLISIS POLÍTICO

Al escribir mi estudio del panmayanismo, enfrenté un problema crucial: ¿Cuál era la mejor forma de convertir cientos de horas de entrevistas y conferencias grabadas, miles de páginas de notas de campo y documentos y una rica colección de publicaciones en un relato que ilustrara las dinámicas culturales del movimiento durante el período formativo desde finales de la década de 1960 hasta el final del proceso de paz? Decidí crear una historia social multirregional de un movimiento multifacético, perfilar culturalistas individuales y sus grupos de trabajo y enfatizar la importancia del conocimiento como la narrativa en la cultura maya.

El asunto clave era cómo representar un movimiento social que no tenía listados de sus miembros, nunca transportó en autobús grandes grupos de personas a las ciudades para participar en manifestaciones políticas y no buscaba formar un partido político propio. Más bien, este movimiento expresaba una activa visión de cambio que involucraba la transformación institucional para lograr una sociedad más inclusiva, libre de las jerarquías étnicas que estaban afianzadas en vidas rurales. Por una parte, esta visión política imaginaba una solución separatista o federalista al racismo con grupos lingüísticos regionales mayas involucrados en la autoadministración de los asuntos regionales y comunitarios. Por otra, utilizó la influencia política de los principales países donantes durante el proceso de paz para presionar el cambio constitucional, el reconocimiento oficial y la protección de la diversidad cultural y la representación directa de los ciudadanos mayas en todas las instituciones públicas.

Mi escrito rechazó lo que Bill Nichols denomina la narración “voz de Dios”, una autoridad omnipresente que les dice a los lectores qué pensar.⁵ Opté más bien por incluir muchas voces diferentes en mi relato —toda clase de defensores y detractores de las posiciones culturalistas, ladinos racistas y aliados del movimiento,

⁵ Bill Nichols, *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

mezclas de puntos de vista culturalistas y populares de los asuntos rurales, grupos comunitarios que buscaban hacer la cultura maya atractiva para los jóvenes con el fin de contrarrestar la erosión de la pertenencia a la Iglesia y revitalizadores de las narrativas de violencia según el género. Presenté escenas de un filósofo maya que circulaba manifiestos acerca de las cicatrices del racismo, de élites guatemaltecas preocupadas por guerras de razas, de líderes rurales volviendo a contar antiguas narrativas en nuevas situaciones para poder entender la violencia del Estado contra su comunidad y de un crítico ladino cosmopolita que producía comentarios cínicos en los periódicos del mercado posmoderno donde todo, incluyendo la cultura de uno, está a la venta.

Elaboré estampas de la vida real para presentarle al lector individuos que trabajaban en diferentes organizaciones mientras luchaban por definir lo que es importante para la revitalización de la cultura maya en este movimiento diversificado. Mis ensayos y fotografías ilustran a los culturalistas en toda clase de situaciones, asistiendo a reuniones internacionales con la izquierda popular en 1992, trabajando en las crónicas tempranas de la conquista para estudiar su política cultural, escribiendo testimonios de masacres después de escapar al exilio, analizando textos escolares por su presentación de los mayas como un pueblo sin historia contemporánea, enseñando en escuelas primarias mayas y en programas de fin de semana para adultos que tomaban cursos por radio y atacando el paternalismo de los investigadores extranjeros.

Estos estudios de grupos activistas e intelectuales públicos se ven desconectados en ocasiones cuando el libro enfoca en el municipio de San Andrés porque su experiencia particular de la guerra ilustra el costo personal del conflicto sostenido en la vida comunitaria y en la confianza social. Como observa Smith, San Andrés también representa tendencias más amplias en el altiplano en la década de 1970, incluyendo el activismo local en el movimiento cooperativo, Acción Católica y luchas con ladinos locales por tierras y poder en el gobierno local. A estos compromisos yo agregaría educación para las familias pobres —todo antes de que surgiera el movimiento panmaya. Los movimientos populares eran menos activos aquí que en otras áreas del altiplano, aunque los miembros de la comunidad ciertamente estaban conscientes de la política basada en las clases.

En contraste con las perspectivas de Smith, sin embargo, estas actividades diversas no eran vistas por la gente de San Andrés como tácticas “populares”, como la palabra era comúnmente usada y entendida a principios de la década de 1970, cuando señalaba una participación izquierdista popular en la organización laboral en las plantaciones o, más tarde, cuando hubo causas populares diversificadas. Más bien, los miembros de la comunidad vieron este activismo inicial como acción religiosa que se derivaba del compromiso de igualdad de Acción Católica en este mundo que reflejaba la igualdad de almas en el mundo espiritual. Además, no creo que sea particularmente útil trazar una línea fija entre la agenda “cultural” y la “material” y catalogar todas las demandas materiales rurales como intereses “po-

pulares” de izquierda. Obviamente, lo que los extranjeros podrían denominar la “hibridez” de las actividades religiosas y económicas de los catequistas era visto por los grupos locales como un conjunto coherente de actividades religiosas. Como se hace evidente en el estudio del caso de San Andrés, “la base” es una entidad compleja y dinámica, con historias de liderazgo en competencia, fuentes de trabajo cambiantes y una variedad de tácticas locales para definir las necesidades de la comunidad y responder a las intervenciones externas.

Otra estrategia que utilicé al escribir esta etnografía fue recrear la pugna de las críticas en Guatemala para ver qué revelan estos conflictos acerca de la lucha por establecer la importancia de eventos y acciones políticas. Los grupos activistas en Guatemala enfrentaban acaloradas críticas sociales en sus comunidades y en el escenario nacional. En mi etnografía, la crítica vuela por todas partes y diferentes direcciones —desde miembros de la familia, ancianos, líderes rurales, iglesias locales y populares de base hasta importantes conferencias urbanas y personalidades mayas y ladinas de los medios de comunicación, y columnistas de los sucesos de Guatemala y más allá. Los antropólogos extranjeros también fueron objeto de duras críticas por parte de todos los grupos, lo que nos obligó a muchos a reevaluar nuestras prácticas de investigación a principios de la década de 1990. Yo quería que el libro mostrara los efectos de esta crítica política, a veces traumatizante, sobre los investigadores extranjeros y los beneficios de tomar a los mayas seriamente como intelectuales y activistas.

La conclusión de *Indigenous Movements and Their Critics* explora el escepticismo de la comunidad en San Andrés y las tácticas de sus habitantes para lidiar con grupos que consideraban “externos”, ya fueran éstos religiosos, gubernamentales, políticos o movimientos sociales involucrados en la construcción de la paz, la democratización y los derechos humanos. Las organizaciones que enviaron extranjeros a talleres y eventos —sin importar cuál fuera su política o retórica— eran consideradas como distantes y difíciles de desentrañar, incluso para los líderes de la comunidad. Esta reacción desentona con la experiencia de comunidades más remotas, las cuales consideraron a los culturalistas, activistas populares y promotores de derechos humanos como personas de otros mundos culturales. Desde su punto de vista, estos extranjeros vestían bien, probablemente tenían buenas intenciones y, definitivamente, buenos contactos; no obstante, hablaban en términos que eran difíciles de entender. Para los locales era difícil ver a estas personas como defensores.

Dado el campo de aplicación de mi investigación de campo y el género que elaboré para relatar la historia del activismo rural y urbano, me extraña que Smith piense que mi libro enfoca en “unos pocos intelectuales de élite”. Considero que su lectura selectiva del texto no hace justicia a las múltiples voces y diferentes medios de comunicación que examino para discutir la experiencia nacional y local de los activistas en este movimiento de gran importancia.

REFLEXIONES FINALES

Según mi estudio, tendríamos que juzgar el movimiento culturalista como exitoso en cuanto a atraer el apoyo internacional, ayudar a transformar los términos en los que la diversidad y los derechos culturales se debaten a nivel nacional, a crear escuelas mayas con clases innovadoras y comidas subsidiadas para los niños rurales, además de cursos nocturnos para adultos, y apoyar a los profesionales en una variedad de nuevos campos dedicados a la reforma institucional. Así como los grupos populares fueron presionados por sus miembros mayas para ser más receptivos a los asuntos indígenas y a las jerarquías de autoridad en sus grupos biétnicos no examinadas anteriormente, los culturalistas confrontaron el hecho de que el racismo de algunos ladinos se alimentaba de la pobreza que trasciende la división étnica. Como resultado, a lo largo de la década de 1990 el panmayanismo se convirtió en un paraguas más extenso para Guatemala, con miembros que aprendieron a practicar una política de mayor coalición que en un principio.

Existen patrones complejos de politización y despolitización en la historia de la política de identidad. El trabajo de James Ferguson a este respecto es instructivo.⁶ Él caracteriza la “despolitización” como llevar los asuntos fuera de la esfera del debate y toma de decisiones públicas. En los casos de desarrollo internacional, examina esto a través de medios burocráticos, aunque se pueden imaginar otros mecanismos para lograrlo. Podríamos argumentar que los culturalistas del movimiento panmaya han repolitizado muchos asuntos —diferencia cultural, formas convencionales de jerarquía social, enseñanza en una sociedad multilingüe y multicultural, exclusión institucional en un país comúnmente considerado democrático y diversidades culturales a simple vista que impugnan la autopercepción de la nación como una sociedad contemporánea monocultural. Anteriormente, estos asuntos habían estado “fuera de lugar” en los debates públicos en Guatemala.

El panmayanismo en sus diversas formas está enfrentando nuevos desafíos. Es probable que evolucione en nuevas direcciones a medida que los activistas asuman sus voces, capacidades, recursos y conexiones para enfrentar otros obstáculos y posibilidades. ¿Cómo se adaptará el movimiento a circunstancias cambiantes, tales como el debilitamiento del apoyo internacional a medida que los donantes se enfocan en otras crisis internacionales? ¿Cómo atraerá fructíferamente nuevas generaciones de jóvenes mayas con valores más materialistas? ¿Cómo lidiarán los panmayanistas con la creciente disparidad en los ingresos y la pobreza persistente de la campaña? Éstas son incógnitas por resolver para culturalistas y populares por igual.

⁶ James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Minneapolis: University of Minnesota, 1994).