

LOS MAYAS NO IMAGINADOS ANTROPÓLOGOS, OTROS Y LA ARROGANCIA INELUDIBLE DE LA AUTORÍA

John M. Watanabe*

Resumen

Este ensayo plantea que, a pesar de las protestas de quienes afirman lo contrario, los recientes desarrollos en los llamados enfoques posmodernos de la antropología se refieren sobre todo a la forma en que los antropólogos deben escribir para otros académicos e intelectuales occidentales —lo cual se nota más en el constante refrán de “imaginar a los otros”— y no se ocupan de cómo los nuevos modos de representación etnográfica podrían, de hecho, dar poder a los pueblos que los antropólogos representan. Mediante un examen del encuentro de la antropología con los mayas de Guatemala y el sur de México y de los actuales intentos de ciertos académicos, profesionistas y activistas mayas para promover y lograr que se acepte una identidad pan-maya en la sociedad guatemalteca, el artículo llega a la conclusión de que la mejor manera de que los antropólogos sirvan a esos otros a quienes representan es que en sus escritos hagan más claras las técnicas —y la necesidad— de abstracción, generalización y comparación culturales que, a su vez, puedan servir a los intelectuales y activistas locales en la definición de su propia cultura e identidad.

Abstract

This essay argues that, despite protestations to the contrary, recent developments in so-called postmodern approaches in anthropology primarily concern how anthropologists should write for other academics and western intellectuals —best revealed in the constant refrain of “imagining others”— not how new modes of ethnographic representation might actually empower the peoples anthropologists portray. Through an examination of anthropology's encounter with the Maya of southern Mexico and Guatemala, and current efforts among Guatemalan Maya scholars, professionals, and activists to foster and find acceptance for a pan-Maya identity in Guatemalan society, the article concludes that anthropologists can best serve the others they represent by making clearer in their writings the techniques —and necessity— of cultural abstraction, generalization, and comparison that in turn may serve local intellectuals and activists in defining their own cultures and identities.

En estos tiempos del quinto centenario colombino, se ha puesto de moda en ciertos círculos no sólo denunciar el saqueo a los pueblos originarios de América que se dio con la invasión y la conquista europeas, sino también condenar el saber académico

* De nacionalidad estadounidense, John M. Watanabe obtuvo su doctorado en antropología social en la Universidad de Harvard y actualmente es catedrático en el departamento de antropología de Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, EE.UU. Una versión en inglés de este artículo se publicó en *Bulletin of Latin American Research* 14: 1 (enero de 1995), pp. 25-45, a cuya editorial agradecemos el permiso para esta edición. Traducción de Lucía Melgar Palacios.

occidental dominado por hombres blancos por despojar aún más de sus culturas a los oprimidos. Como ciencia por excelencia de la "otredad" cultural, la antropología ha sufrido por tanto una crisis de confianza tanto interna como externa. Los críticos académicos, alentados por la teoría literaria posmoderna con sus hondas sospechas acerca de los sesgos innatos del lenguaje y de la autoridad autodeclarada de los textos, acusan a la antropología de objetivar y despersonalizar falazmente a los otros mediante narrativas que perpetúan la autocracia del observador sobre el observado, del autor sobre el tema, del colonizador sobre el colonizado. Al suponer que hablan por aquéllos a quienes Eric Wolf llamó irónicamente "los pueblos sin historia",¹ los apólogos no-reconstruidos o, peor aún, proveedores inconscientes, de la antropología empírica (léase "imperialista"), han acallado por el contrario, si no es que burdamente mal representado, a esos otros.

A este respecto, los pueblos mayas de Guatemala y del sur de México han sin duda sufrido la doble tachonadura de la opresión colonial y de la atención académica.² Con una población de más de seis millones, los mayas constituyen hoy el mayor grupo superviviente de pueblos autóctonos al norte de Panamá. En la imaginación pública, sin embargo, siguen opacados por la sombra de sus antepasados que hace más de mil años construyeron ciudades en las selvas de Guatemala y el sur de México y luego las abandonaron, para no regresar jamás. Desde principios de este siglo, el romanticismo antropológico de esta civilización perdida incitó a muchos académicos a ver a los Mayas vivos como vestigios de un pasado antiguo pero por demás olvidado. En palabras de Robert Redfield: "Los Mayas...habitan la casa en ruinas de sus antepasados...El arqueólogo, no el indio, es el que ve al nieto como habitante del cascarón cuarteado de la casa de su abuelo".³

A medida que fijaron una mirada más firme en el presente, los etnógrafos llegaron a reconocer las cicatrices permanentes dejadas por la conquista y el colonialismo españoles en el espíritu maya, así como

¹ Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

² Véase Dennis Tedlock, "Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans", en *American Anthropologist* 95: 1 (1993), pp. 139-152.

³ Robert Redfield, "Maya Archaeology as the Maya See It", en *Human Nature and the Study of Society: The Papers of Robert Redfield*, 2 vols., Margaret Park Redfield, editora (Chicago: University of Chicago Press, 1962-1963 [1932]), I: 152.

la depredación de los barones guatemaltecos del café en las tierras y la mano de obra de los mayas de Guatemala durante los siglos XIX y XX.⁴ Al reconocer este “legado de la conquista”, sin embargo, muchos etnógrafos pronosticaron la inminente desaparición de los mayas o, en el mejor de los casos, su menguante resistencia a asimilarse a las sociedades nacionales de México y Guatemala.⁵ En el mismo tenor, la guerra de contrainsurgencia y el terrorismo de Estado contra las comunidades mayas guatemaltecas en los años ochenta, centraron la atención antropológica en la desigualdad económica y la injusticia política de la crisis nacional guatemalteca, dejando a menudo en la sombra las dimensiones racistas y culturales de la difícil situación de los mayas.⁶ No es sorprendente pues que los revisionistas suelen censurar a la antropología por reducir a los mayas vivos a inconscientes anacronismos de una civilización desvanecida o a desventuradas víctimas de la explotación colonial y capitalista vigente.⁷

Es irónico que, al tratar de rectificar lo que perciben como expropiaciones y representaciones falaces por parte de la antropología, la preocupación casi exclusiva de los llamados críticos posmodernos sea el modo en que la antropología representa a sus “otros” ante un “público lector más sofisticado”.⁸ A pesar del mundo globalizado y en proceso de hibridación que contemplan, los posmodernistas tratan casi como

⁴ Oliver La Farge, “Maya Ethnology: The Sequence of Cultures”, en *The Maya and Their Neighbors*, Clarence L. Hay, *et al.*, editores (New York: D. Appleton Century, 1940), pp. 281-291; y Charles Wagley, “Economics of a Guatemalan Village”, en *Memoirs of the American Anthropological Association* 58 (Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1941).

⁵ Sol Tax, editor, *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952).

⁶ Véanse Beatriz Manz, *Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala* (Albany: State University of New York Press, 1988); y Robert M. Carmack, editor, *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis* (Norman: University of Oklahoma Press, 1988).

⁷ Véanse Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two World Wars* (New York: Alfred A. Knopf, 1989); y Nancy M. Farris, “Indians in Colonial Yucatán: Three Perspectives”, en *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*, Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, editores (Lincoln: University of Nebraska Press, 1983), pp. 1-39.

⁸ George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 38-39.

ocurrencia posterior el corolario de que la lectura de textos antropológicos se ha extendido más allá de la sociedad occidental hasta incluir a los propios pueblos antropologizados.⁹

En este ensayo, me ocupo de la relevancia de una “poética posmoderna” para los otros que la antropología, por más posmoderna que sea, de todos modos sigue representando. Me centro en un grupo creciente de intelectuales y profesionistas mayas guatemaltecos que, no obstante la última ola de violencia política contra su pueblo, han empezado a reclamar la devolución de su herencia, su historia y su identidad, por parte de los antropólogos, pero más importante aún, de su propio país.

Aunque no he trabajado personalmente con estos pan-mayanistas, y debo por tanto basarme en textos selectos escritos por ellos y sobre ellos, su valentía ante un gobierno que tacha de subversivos hasta los llamados limitados a favor de la autodeterminación lingüística y cultural (por no hablar de la política), requiere apoyo partidista —pero también compromiso académico— por parte de los antropólogos que han trabajado entre los mayas. Empezaré por las deficiencias de los llamados enfoques posmodernistas para “dar poder”¹⁰ a quienes son otros culturalmente y luego me ocuparé de los encuentros de los mayas con conquistadores y antropólogos para sugerir de qué modo hasta una antropología menos que plenamente posmoderna puede todavía tener algún valor para estos pan-mayanistas en ciernes que buscan convertirse en nuevos tipos de mayas.

LA ARROGANCIA —Y RESPONSABILIDAD— INELUDIBLE DE LA AUTORÍA

En años recientes, la antropología, o al menos algunos antropólogos, ha sentido la necesidad de hacer una revisión drástica o, para parafrasear

⁹ Marcus y Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, pág. 163.

¹⁰ El término en inglés es “empower” que literalmente significaría facultar o autorizar a alguien para ejercer determinada función. En el contexto al que se refiere el autor el término implica dar voz, poder o autoridad a los “otros”. Dado que no se “empower” a los otros para fungir como intermediarios sino para ser oídos en el texto, por ejemplo, se ha traducido “empower” como “dar poder” o “conferir poder” o “autoridad” para destacar el uso vigente en inglés (nota de la traductora).

de nuevo a Eric Wolf, de volver a llevar el hacha retórica a la madera muerta de los viejos paradigmas en la ya común práctica de “deforestación intelectual”.¹¹ El hacha que ahora se usa para podar el marchito crecimiento teórico excesivo de la antropología implica “imaginar” otras culturas y “reimaginar[nos]” a nosotros mismos. Invocando a menudo el título (si no el contenido) del estudio de Benedict Anderson sobre el surgimiento del nacionalismo como nuevas “comunidades imaginadas”,¹² este imaginarse expresa bien el “doble código” de ironía y “parodia crítica” típico del posmodernismo.¹³ Evoca la percepción creativa y la inmediatez vivencial de la “imaginación” a la vez que juega con la arbitrariedad que se desinfla sola de las creaciones “imaginarias”. Al hacer borrosos los límites —en particular entre la alta cultura y la cultura popular, las ciencias y las artes— su “duda ontológica” acerca de la naturaleza del mundo (o, más bien, de los distintos mundos y sus posibles interacciones), y, sobre todo, su rechazo de cualquier autoridad máxima respecto al conocimiento y representación de estos mundos, el posmodernismo también resuena con los dilemas inherentes a la antropología acerca del modo de desentrañar lo que no es común y conocido en términos culturales. ¿Qué hacen los etnógrafos para lograr que el modo de vida de otros pueblos parezca creíble y por tanto digno de consideración, sin romantizar en exceso las diferencias ni reducir demasiado pronto los contrastes a comparaciones denigrantes o a semejanzas supuestamente más fundamentales, pero a menudo simplemente más prosaicas?

La antropología posmoderna —¿o es acaso “alto-moderna incompleta”?¹⁴— se encuentra entonces dividida entre profundizar la autenticidad de sus representaciones de otras culturas o repudiar la verdad autorizada de dichos pronunciamientos. George Marcus y Michael Fischer disciernen el surgimiento de una “antropología de la experiencia” dedicada a incorporar mejor a la etnografía la totalidad de otra experiencia cultural tal y como está construida en lo local y tal

¹¹ Eric R. Wolf, “Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions”, en *American Anthropologist* 92: 3 (1990), pág. 588.

¹² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

¹³ Robert Pool, “Postmodern Ethnography?”, en *Critique of Anthropology* 11: 4 (1991), pp. 312-318.

¹⁴ Pool, “Postmodern Ethnography?”, pp. 319-321.

como se sitúa en lo global.¹⁵ Los más posmodernos de estos escritores usan a consciencia el artificio estilístico para acentuar las múltiples voces, las ideas en competencia y la cuestionada y ambigua naturaleza de los “símbolos y significados” al interior de las culturas y entre ellas. Buscan presentar a los lectores, más que un recuento inequívoco, una impresión evocadora de cómo otros viven su mundo de modo que haga auténtica la diferencia cultural y relativice a la vez el “análisis final” del antropólogo como una mera voz más entre muchas otras.¹⁶

Esta atención especial al trabajo artesanal de “escribir la cultura”, que James Clifford y George Marcus consideran el quehacer de la etnografía,¹⁷ también censura a los antiguos practicantes del género por hacer pasar sus obras por representaciones con autoridad, evidentes en sí, del “punto de vista de los nativos”. En su prolegómeno a esta crítica, Clifford declara que las historias críticas del colonialismo occidental y las teorías posmodernistas sobre los “límites de la representación” han vuelto insostenible ese tipo de pretensiones de “transparencia de la representación e inmediatez de la experiencia”.¹⁸ Por el contrario, “las verdades etnográficas son...inherentemente *parciales*, comprometidas e incompletas”; ya no deben “prefigurarse visualmente —como objetos, teatros, textos— para materializarlas en alguna “cultura” atemporal, despersonalizada. Deberían construirse, en cambio, como “un interludio de voces o emisiones de voz desde determinadas posiciones” que requieren un fundamento histórico, que abarque desde las relaciones de poder más globales hasta las fascinaciones, afiliaciones y antipatías entre los interlocutores involucrados.¹⁹ La crítica empieza (y en gran medida termina) con la teoría y la forma textuales y tiende a equiparar las prioridades y dificultades de la

¹⁵ Marcus y Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, pp. 43-44.

¹⁶ Stephen A. Tyler, “Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George E. Marcus, editores (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 122-140.

¹⁷ Clifford y Marcus, editores, *Writing Culture*.

¹⁸ James Clifford, “Introduction: Partial Truths”, en *Writing Culture*, Clifford y Marcus, editores, pp. 2 y 8-11.

¹⁹ Clifford, “Introduction”, en *Writing Culture*, Clifford y Marcus, editores, pp. 7, 12 y 15-16; énfasis en el original.

“antropología interpretativa” con las de la antropología cultural y las “ciencias humanas” como un todo.²⁰

Lejos de pregonar el fin de la antropología tal y como la conocemos, este giro posmoderno favorece las preocupaciones humanistas por el relativismo cultural y “el punto de vista de los nativos”, de los que la disciplina se ha ocupado largo tiempo. Su acrecentada atención a la contingente y cuestionada naturaleza de la vida cultural —y por tanto de las representaciones etnográficas de ésta— pone en guardia a los antropólogos respecto a las generalidades satisfechas de sí mismas y por demás estáticas que pueden resultar cuando el autor y el público aceptan con excesiva facilidad las abstracciones dictadas por limitaciones metodológicas y descriptivas. Al mismo tiempo, muchos posmodernistas suponen (si no es que proclaman de viva voz) que la antropología se rehará a su imagen y semejanza porque, para ellos, la “poética” de cualquier representación intercultural es inseparable de la “política” de quién llega a representar a quién.²¹ Dan por supuesto que con sus pretensiones positivistas de alcanzar la verdad científica, la antropología hace poco más que autoconferirse autoridad de decir lo que se le antoje acerca de aquéllos a quienes estudia. Suponen también que existe un antagonismo inherente entre el antropólogo y los antropologizados que condena a la antropología (al menos tal como está constituida ahora) a estar siempre equivocada en beneficio propio, a nunca ser auténticamente cierta. Los posmodernistas rectificarían esta dificultad, en términos retóricos, “dando poder” etnográficamente a otros y descentrándose ellos mismos en tanto autores.

Por desgracia esta poética posmoderna no tiene más éxito que el positivismo ingenuo en lo que se refiere a resolver las asimetrías políticas inherentes a la problemática —y ciertamente inevitable— apropiación de las vidas de los sujetos en estudio que la etnografía lleva a cabo para fines que están más allá del vivir de esas vidas. Como todos los antropólogos, sea cual sea su retórica, los posmodernistas tienen objetivos distintos de los de los sujetos que estudian: entre más imaginan a otros (o a sí mismos) en sus textos, más revelan su primordial preocupación por el modo en que el público, occidental en su mayoría,

²⁰ Clifford, “Introduction”, en *Writing Culture*, Clifford y Marcus, editores, pág. 20; Marcus y Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*.

²¹ Véase Clifford, “Introduction”, en *Writing Culture*, Clifford y Marcus, editores, pp. 2, 4 y 6.

lee la etnografía y no por la forma en que la etnografía podría de hecho “dar poder” a la “gente de carne y hueso” a la que representa. Lidar con la crisis de la representación en los círculos intelectuales occidentales puede hacer más deliberado el “escribir la cultura” pero esto no cambia ni el estatus ni el poder de los así representados —ni siquiera *vis-à-vis* de los antropólogos.

Por una parte, “dar poder” en términos retóricos a los sujetos en estudio etnográfico mediante el empleo consciente del ambiguo lenguaje de los *pastiches* posmodernos requiere de la mano autorizada del antropólogo tanto como de los relatos etnográficos convencionales. Por otra parte, restar autoridad a los autores antropológicos demasiadas veces significa privilegiar demasiado a los sujetos de estudios etnográficos como única encarnación auténtica de lo que ellos son —pero a pesar de todo hasta los antropólogos más posmodernos de todos modos escriben sobre ellos. En ambos casos, esta poética de la diferencia cultural corre el riesgo de dar demasiada importancia en vez de aliviar la artificial —así como inevitable— distancia entre antropólogo y antropologizado: sea cual sea su forma textual, la etnografía siempre diverge del “punto de vista de los nativos”, aunque sólo sea porque el antropólogo pondera mundos que otras personas viven. Experimentar con la forma textual puede enriquecer la experiencia de la otredad que percibe el lector (o autor) de etnografía pero aun así implica dar a los otros el rol de objetos de estudio, por mucho poder que se les haya conferido en términos retóricos.

A fin de cuentas, ya sean posmodernos o no, los antropólogos escriben con autoridad acerca de la otredad cultural. Como nadie —aún menos los posmodernos— escribe para que no le crean, esa escritura, no importa cuán conscientemente matizada o ingeniosamente desautorizada, conlleva de todas formas la autoridad que se atribuye al que se supone experto. Lo menos que implica es que se tiene algo que decir lo bastante importante como para ponerse a escribir. Cualquier intento de negar esta inevitable atribución de autoridad equivale a una evasión de responsabilidad éticamente sospechosa. En efecto, escribir para cifrar la arrogancia inherente a la autoría sólo dificulta ver cuál es la mejor manera de asumir la propia responsabilidad por el escrito que uno, por último, se siente empujado a realizar.

El intento de la antropología de desentrañar lo no conocido debe por tanto seguirse fijando no sólo en cómo escriben los antropólogos

sino también en lo que escogen como tema de sus escritos. Como sostienen los propios posmodernistas, la buena fe —y la credibilidad— de la antropología empieza con las preocupaciones de la gente misma —con lo que ella, no sólo los antropólogos, considera importante acerca de sí misma. Al mismo tiempo, las indagaciones no pueden detenerse aquí porque toda la gente, por más consciente de sí misma que esté, existe en un universo cambiante de posibilidades que quizás no perciba del todo pero que de cualquier modo moldea sus intereses y constriñe sus intentos de alcanzarlos; el antropólogo debe definir al menos en parte cuales pueden ser esas posibilidades.

Esto a su vez subraya la importancia aún vigente de la generalización comparativa en la antropología. La cultura, y los imperfectos y sesgados intentos de los antropólogos por sondear a fondo su naturaleza, implica algo más que intentos de captar vagos entendimientos o dificultades locales. También sirve como marco para conceptualizar cómo puede funcionar la vida humana en general. En este sentido, la abstracción y la objetivación inherentes a la generalización comparativa reflejan menos la desfachatez de la antropología respecto a los otros que su intento de relacionarse con ellos: ante las variaciones y prejuicios humanos evidentes en sí, encontrar fundamentos para la semejanza requiere de alguna abstracción-guía tal como la cultura para sugerir dónde buscar puntos de contacto y comparación. Sin esos fundamentos, las diferencias humanas vienen a ser poco más que curiosidades para entretener, o peor aún, para exterminar.

La pregunta sigue en pie: ¿tal antropología tendiente a la abstracción y a la generalización puede acaso tener alguna mínima utilidad para los propios sujetos que estudia? En busca de una posible respuesta, me ocuparé ahora de los mayas de México y Guatemala y de sus diversos encuentros con la antropología.

LOS MAYAS DE AYER Y DE HOY

Los problemas para los mayas empezaron mucho antes de que los invasores españoles —o los antropólogos— usurparan su mundo. Lejos de ser algún tipo de idílica Edad de Oro, el mundo prehispánico maya comprendió una larga sucesión de impresionantes logros artísticos y culturales, regímenes políticos cada vez más complejos e irrevocables

depredaciones ecológicas.²² A pesar de haber inventado el cero y la escritura jeroglífica, una fina observación astronómica y una profunda cosmología religiosa —por no mencionar el haber dominado un medio ambiente tropical despiadado y las complejidades de un régimen político bajo reyes divinos— para fines del siglo IX a.C., la civilización que hoy denominamos Maya Clásica había caído en un declive irreversible.²³ Cualesquiera que fuesen las razones, los mayas de las tierras bajas del Petén en el norte de Guatemala dejaron de construir sus palacios y pirámides, ya no se tomaron la molestia de registrar sus historias dinásticas en inscripciones de piedra y cómputos calendáricos y acabaron por abandonar sus ciudades a la selva invasora. Al norte de Yucatán y al sur de las tierras altas de Guatemala, los señores mayas prevalecieron los seiscientos años siguientes, preocupados por alianzas cambiantes, guerras intestinas y las profecías de sus sacerdotes encargados del calendario. Los mayas del común sin duda siguieron igual que tiempo atrás: sembrando su maíz, rindiendo sus tributos y servicios, honrando a sus guardianes del campo, los bosques y la familia, consultando con shamanes adivinos cuándo les caería la enfermedad o la mala suerte.²⁴

Cuando llegó la intromisión española a sangre y fuego en el siglo XVI, trajo a los mayas problemas sin precedente. Según un cronista maya: “De este modo llegaron los castellanos antaño, oh, hijos míos! En verdad inspiraban miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los señores los tomaron por dioses”.²⁵ No conformes con sólo extraer

²² Véanse Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art* (New York: George Braziller, 1986); Tatiana Proskouriakoff, *Maya History*, Rosemary A. Joyce, editora (Austin: University of Texas Press, 1993); y Don Stephen Rice y Prudence M. Rice, “Lessons from the Maya”, en *Latin American Research Review* 19: 3 (1984), pp. 7-34.

²³ T. Patrick Culbert, editor *The Classic Maya Collapse* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973); compárese con Jeremy A. Sabloff y E. Wyllys Andrews V, editores *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986).

²⁴ Véanse Sabloff y Andrews, *Late Lowland Maya Civilization*; Alfred B. Tozzer, editor *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 18 (Cambridge: Harvard University Press, 1941); John W. Fox, *Quiché Conquest: Centralism and regionalism in Highland Guatemalan State Development* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978); y Robert M. Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemalan Kingdom* (Norman: University of Oklahoma Press, 1981).

²⁵ Adrián Recinos y Delia Goetz, traductores, *The Annals of the Cakchiquels* (Norman: University of Oklahoma Press, 1953), pág. 121.

tributos, como tradicionalmente lo hacían los vencedores, los extranjeros pretendieron rehacer a los mayas a imagen de su propio "nuevo mundo". Las leyes y costumbres españolas depusieron a los gobernantes mayas; las enfermedades infecciosas del Viejo Mundo devastaron a la sociedad maya y frailes misioneros fanáticos derribaron viejos dioses, quemaron libros sagrados y dedicaron nuevas comunidades mayas a la iglesia, a los santos patronos católicos y a la humildad cristiana.²⁶

La imposición más insidiosa, sin embargo, llegó quizá con la "inexpugnable otredad" que según la historiadora Inga Clendinnen divide a españoles y habitantes originarios en "nuevas y decisivas formas" desde la primera conquista en adelante: acicateada por sus malas lecturas de las convenciones de guerra de la otra, cada una de las partes llegó a ver la "crueldad feroz y no natural" de la otra como prueba de su inhumanidad.²⁷ Esa repugnancia generó el racismo que hasta hoy discrimina entre "indios", en tanto descendientes colonizados de los mayas conquistados, y "ladinos", la progenie mestiza e hispanizada de los conquistadores españoles. Para los mayas, los ladinos, cualesquiera que sean su condición y antecedentes, son por naturaleza autoritarios, perezosos, indignos de confianza, peligrosos; para los ladinos, los mayas, cualquiera que sea el idioma maya que hablen o la comunidad específica a la que pertenezcan, siguen siendo siempre *indios*, brutos, incivilizados, que sólo sirven para laborar y obedecer.²⁸ Mientras que las sutilezas y

²⁶ Nancy M. Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984); Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1987); Robert Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas* (Berkeley: University of California Press, 1983); Murdo J. MacLeod, *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720* (Berkeley: University of California Press, 1973); W. George Lovell, *Conquest and Survival in Colonial Guatemala: A Historical Demography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821*, edición revisada (Kingston, Ontario y Montreal: McGill-Queen's University, 1992); Adriaan C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1986).

²⁷ Inga Clendinnen, "Cortés, Signs and the Conquest of Mexico", en *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Anthony Grafton y Ann Blair, editores (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), pp. 87-130.

²⁸ Véanse Oliver La Farge, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian town* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 15-17; Melvin M. Tumin, *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1952), pp. 117-118 y 264-266; Douglas E. Brintnall, "Race Relations in the Southeastern Highlands of Mesoamerica", en *American Ethnologist* 6: 4 (1979), pp. 638-652.

ambigüedades de las relaciones concretas entre mayas y ladinos rebasan oposiciones tan drásticas, estos estereotipos racistas afectan (y moldean) la vida guatemalteca.

Como en el racismo de todas partes, el miedo tiñe la antipatía entre indios y ladinos. Como dijera una vez el politólogo guatemalteco Edelberto Torres-Rivas, “los ladinos nunca han dormido tranquilos en Guatemala”.²⁹ Todavía en minoría hoy, los ladinos desde hace tiempo han temido una revuelta local, lo mismo que los españoles antes que ellos.³⁰ Ya se trate de luchas por el poder entre liberales y conservadores en el siglo diecinueve o de reformas agrarias o políticas —entonces activismo revolucionario— en el siglo veinte, invariablemente cualquier disturbio en Guatemala hace sonar la alarma de la inminente insurrección indígena.³¹ El estoicismo maya ha estallado a veces en forma de rabia mortífera —de manera esporádica, en unas cuantas celebradas masacres de ladinos en Guatemala; de manera más general, en la Guerra de Castas de Yucatán en el siglo diecinueve, cuando los mayas casi echaron a los mexicanos de la península y luego los mantuvieron a raya cincuenta años en las remotas selvas de Quintana Roo.³² Aunque sea más excepción que regla, cada incidente de violencia maya justifica más a

²⁹ Edelberto Torres-Rivas, “Summary: Critique of Main Issues”, en la sesión “Indian Communities and the State in Guatemala: Historical Change/Regional Variation”, XIV Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, Nueva Orleans, 1988; véase también Richard N. Adams, “Conclusions: What Can We Know About the Harvest of Violence?”, en *The Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Robert M. Carmack, editor, pág. 284.

³⁰ MacLeod, *Spanish Central America*, pp. 192 y 212-213.

³¹ Véanse Ralph Lee Woodward Jr., “Social Revolution in Guatemala: The Carrera Revolt”, en *Applied Enlightenment: 19th Century Liberalism*, Publicación No. 23, Middle American Research Institute (New Orleans: Tulane University, 1972), pp. 43-70; David McCreery, “State Power, Indigenous Communities, and Land in Nineteenth-Century Guatemala, 1820-1920”, en *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Carol A. Smith, editora (Austin: University of Texas Press, 1990), pp. 108-109; Jim Handy, “‘A Sea of Indians’: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution, 1944-1952”, en *The Americas* 46: 2 (1989), pp. 189-204; Richard N. Adams, “Ethnic Images and Strategies in 1944”, en *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*, Smith, editora, pp. 141-162; Carol A. Smith, “The Second ‘Encuentro Continental’”, en *Guatemalan Scholars Network News* (abril de 1992), pág. 3.

³² David McCreery, “Land, Labor and Violence in Highland Guatemala: San Juan Ixcay (Huehuetenango), 1893-1945”, en *The Americas* 45: 2 (1988), pp. 237-249; Nelson Reed, *The Caste War of Yucatan* (Stanford, California: Stanford University Press, 1964); y Sullivan, *Unfinished Conversations*.

los ojos de los ladinos el uso de fuerza preventiva para contrarrestar lo que ellos consideran el implacable odio de los mayas —que es lo más cercano que los ladinos llegan en cuanto a reconocer los amargos motivos de queja que los mayas tienen en su contra. En épocas más recientes, las guerrillas izquierdistas hicieron surgir el espectro de una guerra de razas al reclutar mayas para su causa durante los años setenta. La subsecuente campaña contrainsurgente del ejército guatemalteco contra las comunidades mayas a principios de la década de los ochenta sólo reafirmó —a la vez que aseguró— para los ladinos el persistente desafecto indígena.³³ En Guatemala la violencia alimenta sin cesar el miedo que la incita.

Como el racismo en todas partes, el miedo y los prejuicios en contra de los mayas coinciden con su indispensable subordinación a la sociedad guatemalteca. Para las élites, relegar a los mayas al rango de indios subhumanos racionaliza el explotarlos como mano de obra barata que hace rentables plantaciones de café poco productivas;³⁴ para los ladinos pobres, la negación de todo lo maya les ayuda a quedar a salvo de que quienes se sitúan por encima de ellos en la escala social los clasifiquen a ellos como indios.³⁵ En una sociedad en que las distinciones aparentemente primordiales entre conquistador y conquistado, español e indio, patrón y peón, todavía moldean la dominación ladina —aunque ya no la justifiquen abiertamente—, los mayas que no sean campesinos pobres o jornaleros son un oxímoron, si no es que una amenaza al *status quo*. Pareciera que para obtener capacitación, educación, influencia o simplemente pasar a formar parte de la sociedad guatemalteca moderna, los mayas primero tendrían que dejar de ser

³³ Véanse Mario Payeras, *Days of the Jungle: The Testimony of a Guatemalan Guerrillero, 1972-1976*, Lita Paniagua, traductora (New York: Monthly Review Press, 1983); George Black, Milton Jamail y Norma Stoltz Chinchilla, *Garrison Guatemala* (New York: Monthly Review Press, 1984), pág. 74; Carmack, *Harvest of Violence*; y Manz, *Refugees of a Hidden War*.

³⁴ Véase Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History* 26: 2 (1984), pág. 206.

³⁵ Tumin, *Caste in a Peasant Society*, pp. 257-258; Rodolfo Stavenhagen, "Classes, Colonialism and Acculturation", en *Comparative Perspectives on Stratification: Mexico, Great Britain, Japan*, Joseph A. Kahl, editor (Boston: Little, Brown & Co., 1968), pág. 58; Carlos Guzmán-Böckler, "El ladino: un ser ficticio", en *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Carlos Guzmán-Böckler y Jean-Loup Herbert, editores (México: Siglo Veintiuno Editores, 1970), pp. 101-121.

mayas.³⁶ Incluso cuando aprenden español, usan ropa ladina, practican oficios ladinos, los ladinos, aun así, tienen pocas razones para aceptarlos como algo más que ex-indios “degradados” (*déclassés*).³⁷ Por irónico que parezca, aunque constantemente se haga más difusa, la oposición presupuesta entre indios y ladinos persiste.

Podría pensarse que esta situación impediría que surgieran intelectuales y líderes indios a nivel nacional. En los últimos años, sin embargo, no obstante la violenta represión en contra de las comunidades mayas, un creciente número de mayas con educación universitaria y preparación profesional ha decidido no sólo conservar su identidad étnica sino también luchar por que sus idiomas, culturas e historias sean reconocidas como materias válidas en la academia —y dignas de respeto en la sociedad en general.³⁸ Muchos de ellos beneficiarios de los programas educativos y sociales establecidos por misioneros católicos a partir de la contrarrevolución de 1954, quienes se identifican a sí mismos como mayas son, entre otros, estudiantes e intelectuales universitarios, maestros de escuela y promotores de salud locales y miembros de organizaciones de desarrollo y cooperativas rurales por lo general no gubernamentales.³⁹

Entre los pan-mayanistas son muy escasos los políticos mayas, en parte porque la represión y el racismo vician la participación política

³⁶ Véase Richard N. Adams, “La ladinización en Guatemala”, en *Integración social en Guatemala*, Jorge Luis Arriola, editor, vol. 1, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación 3 (Guatemala: Tipografía Nacional, 1956), pp. 215-244.

³⁷ Adams, “Conclusions: What Can We Know”, pág. 283; Tumin, *Caste in a Peasant Society*, pp. 61-62 y 251-253.

³⁸ Irma Otzoy y Enrique Sam, “Identidad étnica y modernización entre los Mayas de Guatemala”, en *Mesoamérica* 19 (junio de 1990), pp. 97-100; Demetrio Cojtí Cuxil, “Lingüística e idiomas mayas en Guatemala”, en *Lecturas sobre la lingüística maya*, Nora C. England y Stephen R. Elliott, editores (La Antigua, Guatemala: CIRMA, 1990), pp. 1-25.

³⁹ Véanse Bruce Johnson Calder, *Crecimiento y cambio en la iglesia guatemalteca, 1944-1966*, serie Estudios Centroamericanos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 6 (Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1970), capítulo 4; Kay B. Warren, *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*, con una nueva introducción (Austin: University of Texas Press, 1989), parte 2; Arturo Arias, “Changing Indian Identity: Guatemala’s Violent Transition to Modernity”, en *Guatemalan Indians and The State*, Smith, editora, pp. 233-237; Carol A. Smith, “Maya Nationalism”, en *Report on the Americas* 25: 3 (1990), pág. 30

maya, pero también porque en años recientes los mayas más politizados han tendido más a abrazar la política revolucionaria que la electoral y un activismo basado en la clase social que un activismo cultural o étnico específicamente maya.⁴⁰ De hecho, los izquierdistas suelen descalificar a los pan-mayanistas como una "burguesía india" urbana, educada y elitista, demasiado alejada del proletariado de base —y por tanto más genuino— de "cultivadores rurales" comprometidos con la lucha armada.⁴¹ Incluso la Premio Nobel y destacada activista maya de izquierda Rigoberta Menchú, en su autobiografía revela, sin embargo, que su activismo se enraiza en la vida familiar y comunitaria de los mayas, no en la ideología, y cómo los secretos de sus antepasados permanecen en su conciencia revolucionaria.⁴² Carol Smith también observa que "los intelectuales orgánicos de cualquier grupo oprimido casi siempre están separados de aquéllos a quienes representan por su propia búsqueda intelectual...Para juzgar qué tan lejos están [los pan-mayanistas] de los mayas comunes y corrientes hay que usar otros criterios, tales como qué tanto se acercan sus programas a la necesidades e intereses de aquéllos a quienes representan".⁴³

En términos numéricos, Nora England estima que desde mediados de los años setenta quienes se identifican como mayas en las universidades guatemaltecas han pasado de menos de treinta, con menos de quince universitarios, a quinientos o más en 1990, sesenta o setenta de los cuales tienen una licenciatura, diez maestría y dos, doctorados (y por lo menos dos más están inscritos en programas de doctorado en Estados Unidos). Quizá sean más de trescientos los mayas que enseñan en escuelas primarias en su propia comunidad o en otras comunidades mayas y "muchos cientos más no tienen trabajo".⁴⁴ Un grupo más amplio, aunque no tan fácilmente determinable, es el de los mayas que se han convertido al catolicismo ortodoxo o al protestantismo evangélico. Desde los años sesenta, los programas de misiones católicos han reunido

⁴⁰ Véanse Arias, "Changing Indian Identity"; y Rigoberta Menchú, *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, Ann Wright, traductora, Elisabeth Burgos-Debray, editora (London: Verso, 1984).

⁴¹ Véase Arias, "Changing Indian Identity", pp. 242-243.

⁴² Menchú, *I, Rigoberta Menchú*.

⁴³ Smith, "Maya Nationalism", pág. 46, nota 4.

⁴⁴ Nora C. England, "Lengua y definición étnica entre los mayas de Guatemala", en *Mesoamérica* 22 (diciembre de 1991), pp. 314-315.

periódicamente a catequistas mayas de distintas comunidades para llevar a cabo retiros o sesiones de liderazgo y ambos promueven el alfabetismo y una conciencia étnica con una base más amplia.⁴⁵ Del mismo modo, la importancia de la autoridad de las escrituras para los evangélicos mayas fomenta su alfabetización tanto en español como en los idiomas mayas a los que se ha traducido el *Nuevo Testamento*.⁴⁶ Independientemente de cuántos mayas católicos o evangélicos se vuelvan pan-mayanistas, las habilidades y los lazos entre organizaciones que adquieren, producen públicos mayas más amplios a los que los pan-mayanistas pueden —y deben— apelar.

No obstante esta creciente base de mayas educados y con conciencia étnica, excepto unos cuantos programas en lingüística maya, las universidades guatemaltecas no ofrecen casi ninguna posibilidad de que los mayas estudien sus propias culturas. Cuando llega a mencionarse la cultura maya en el curriculum, se habla sobre todo en referencia al antiguo patrimonio, no de los mayas vivos, sino de toda Guatemala, es decir de los ladinos. Es como si toda aportación maya a la vida y a la historia de Guatemala hubiera cesado después de la conquista española. Más aún, según Demetrio Cojtí Cuxil, el único profesor maya de la Universidad de San Carlos, los catedráticos tanto de izquierda como de derecha disuaden a los estudiantes de ocuparse de cuestiones de la etnicidad maya contemporánea y, por irónico que parezca, por razones similares.⁴⁷ Los marxistas interpretan la cultura maya como falsa conciencia indígena o como adorno ideológico de la resistencia popular contra la opresión colonial y clasista; en ese sentido, estudiar la cultura maya sólo distrae de la unidad revolucionaria del proletariado, que es donde debe centrarse la atención maya. De manera similar, los conservadores desechan el estudio de los mayas vivos por

⁴⁵ Véanse Richard N. Adams, *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966* (Austin: University of Texas Press, 1970), pp. 298-299; y Arias, "Changing Indian Identity", pp. 237-240.

⁴⁶ Véase David G. Scotchmer, "Convergence of the Gods: Comparing Traditional Maya and Christian Maya Cosmologies", en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays on Mesoamerican Ideas*, Gary H. Gossen, editor, serie Studies on Culture and Society, tomo 1 (Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1986), pp. 205-206.

⁴⁷ Demetrio Cojtí Cuxil, "Universidades guatemaltecas, universidades colonialistas", ponencia presentada en la 90 reunión anual de la American Anthropological Association, Chicago, 1991; véase también Smith, "Maya Nationalism", pp. 32-33.

ser algo demasiado indio y por tanto indigno de interés académico serio, además de embarazoso para la integridad nacional guatemalteca.

En su afán de reclamar para sí su historia, su herencia y su orgullo étnico, los pan-mayanistas han creado sus propios centros de estudios mayas, ya sea para estandarizar y difundir los idiomas y las literaturas mayas, para descolonizar la historia y la cultura mayas o para llevar a cabo investigaciones sobre sus propias comunidades y tradiciones.⁴⁸ El idioma juega un papel primordial en estos esfuerzos, no necesariamente porque los mayas presupongan que hablar un idioma maya define el ser maya, sino porque sus idiomas sirven como indicadores no hispanos de la identidad maya y como modos exclusivamente mayas de expresar y transmitir dicha identidad.⁴⁹ Incluso a este respecto, sin embargo, los mayas muchas veces tienen que recurrir a voces distintas de las suyas y, en particular, a las obras de antropólogos y lingüistas extranjeros. Mientras que para estos estudiosos las culturas mayas han sido dignas de atención desde hace tiempo, sus objetivos y conclusiones no siempre coinciden con los objetivos políticos y las prioridades actuales de los mayas.

LA ANTROPOLOGÍA Y LOS MAYAS

La antropología maya ha estado dominada por dos modalidades: la romántica y la trágica.⁵⁰ En 1841, el viajero estadounidense John Lloyd Stephens hiló en la imaginación del público angloparlante lo romántico de los antiguos mayas con la publicación de su libro *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*.⁵¹ Sus exploraciones hicieron para siempre de los mayas un sinónimo de misterio —una civilización enterrada en la selva, con su antigua sensibilidad

⁴⁸ England, "Lengua y definición étnica", pp. 315-317; Smith, "Maya Nationalism", pp. 29-31; Margarita López Raquec, *Acerca de los alfabetos para escribir los idiomas mayas de Guatemala*, Colección Literatura Guatemalteca Siglo XX, Serie Obra Varia, No. 2 (Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 1989), pp. 87-94.

⁴⁹ England, "Lengua y definición étnica", pp. 314 y 321; Cojtí Cuxil, "Lingüística e idiomas mayas", pp. 12-13.

⁵⁰ Véase Sullivan, *Unfinished Conversations*, pág. 156.

⁵¹ John L. Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán*, 2 tomos (New York: Dover, 1969 [1841]).

grabada alguna vez en piedra pero ya olvidada hace tiempo, incluso por los indios empobrecidos que viven en sus ruinas:

Le preguntamos a los indios quién había hecho [los grabados en piedra] y su torpe respuesta fue: "¿Quién sabe?"...pero la arquitectura, la escultura, la pintura, todas las artes que embellecen la vida, habían florecido en esta selva exuberante; oradores, guerreros y hombres de estado, belleza, ambición y gloria habían vivido y perecido y nadie sabía que eso había sucedido ni podía hablar de su pasada existencia...No queda en las ruinas vestigio alguno de esta raza.⁵²

Stephens reaccionó también con típico espíritu empresarial americano en su primer encuentro con las ruinas mayas: pagó cincuenta dólares por el sitio de Copán, Honduras, con la esperanza de llevarse por lo menos un monumento entero o en partes a Nueva York, para fundar ahí un 'gran emporio comercial'...que sería el núcleo de un gran museo nacional de antigüedades americanas!⁵³

En un sentido muy real, lo romántico de Stephens sobre los mayas —y el interés de propietario en sus vestigios antiguos— se derivó tanto de su opinión acerca de los mayas del presente como de cualquier enigma que imaginara en su pasado. Lo que hacía a los mayas doblemente misteriosos para él, y por tanto para sus lectores, yacía no sólo en las glorias arruinadas de tiempos pasados sino también en los indios miserables (como solía llamarlos) que había conocido. Ante los mayas vivos, a quienes en el mejor de los casos consideraba taciturnos e ignorantes y en el peor, hoscos y brutos, Stephens sintió claramente más afinidad con los mayas muertos y desaparecidos mil años atrás: ¿cómo podía haberse desvanecido por completo toda una civilización? Y ante tan indignos descendientes, ¿no era acaso una obligación del llamado mundo civilizado redimir la grandeza olvidada de los mayas? Dejando de lado por el momento siglos de dominación española —contra la que Stephens tenía otros prejuicios típicos de su época y de su educación protestante del norte— el desprestigio indio se convirtió en oropel para la —en gran medida imaginaria— afinidad entre el explorador y lo antiguo.

Menos temerarios y sin pelos en la lengua, aunque no menos absortos en sí mismos, los antropólogos que siguieron a Stephens

⁵² Stephens, *Incidents*, I: 104-105.

⁵³ Stephens, *Incidents*, I: 115.

embellecieron su encanto de los mayas a la vez que lo extendían también a los mayas vivos. Los indios salvajes se fueron metamorfoseando lentamente en sujetos válidos para el estudio etnográfico a medida que los arqueólogos fueron dándose cuenta de que los trabajadores locales que habían contratado para sus excavaciones a menudo poseían conocimientos religiosos, calendáricos y agrícolas que les podrían ayudar a comprender sus descubrimientos.⁵⁴ Aquí una vez más, sin embargo, el pasado maya seguía definiendo el valor de los mayas del presente: aunque ya no eran salvajes retrógrados, los indios en cambio se convirtieron en las últimas reliquias vivientes de la civilización maya.

Aun cuando no estuvieran estrictamente interesados en rescatar el pasado arqueológico, los antropólogos todavía llegaron a representar la vida maya como un mundo aparte. En particular, Robert Redfield idealizó a los mayas en su conceptualización de la "sociedad tradicional" (*folk society*) —una novela pastoril de robustos granjeros campesinos resguardados en "pequeñas comunidades" alejadas de las brillantes luces de la ciudad.⁵⁵ El romanticismo antropológico elevó así a los mayas a lo atemporal: quienes buscaban el pasado maya en el presente presuponían alguna genialidad persistente de la cultura maya, quienes atribuían el presente maya a sociedades comunitarias insulares por naturaleza que se perpetuaban por sí mismas, dejaban también de lado su historia de conquista, colonialismo y dominación ladina.

Irónicamente, mientras mayor era la claridad con que los antropólogos definían sus visiones románticas de la cultura y la comunidad maya, más vulnerables al mundo cambiante que los rodeaba se volvían los mayas. Lo romántico dio paso inevitable a la tragedia cuando la pérdida de las antiguas tradiciones y de la autonomía local llevó a los antropólogos a predecir el inminente aplastamiento de la cultura maya por la vida mexicana y guatemalteca.⁵⁶ Las lúgubres prospectivas de dicha aculturación, que solían condenar a los mayas

⁵⁴ Véanse J. Eric S. Thompson, *Maya Archaeologist* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), pág. 117; y Sullivan, *Unfinished Conversations*.

⁵⁵ Véase Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatán* (Chicago: University of Chicago Press, 1941).

⁵⁶ Sol Tax, "World Views and Social Relations in Guatemala", en *American Anthropologist* 43: 1 (1941), pág. 42; Adams, "La ladinización"; pero compárese con Evon Z. Vogt, *Zinacantán. A Maya Community in the Highlands of Chiapas* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1969), pp. 582-587.

ladinizados a los escalones más bajos de la sociedad ladina, reforzaron más aún esta trágica visión al subrayar la marginalidad presente de los mayas y su hondo enraizamiento en el pasado: lejos de verlas como sociedades tradicionales aisladas, sostenidas por su propia cosmovisión intrínseca y su cohesión social, se llegó a considerar a las comunidades mayas como enclaves étnicos en una sociedad más amplia que a partir de la conquista habían evolucionado como precarios refugios para los oprimidos o como autosuficientes —y a veces refractarias— fuentes de tributo y mano de obra para los opresores.⁵⁷ Algunos estudiosos argumentaron incluso que la conquista y el colonialismo habían minado la cultura maya a tal grado que ya no quedaba nada sino una indianidad servil.⁵⁸ Al tratar de corregir los excesos del romanticismo, estas trágicas meditaciones dejaron a los mayas como rehenes de su pasado colonial, de su empobrecido presente o de su cada vez más incierto futuro.

A pesar de las predicciones en sentido contrario —y de las continuas, muchas veces violentas, intrusiones en sus comunidades— los mayas todavía hoy se ven a sí mismos como un pueblo aparte.⁵⁹ Sin duda, ni lo romántico ni la tragedia dan explicaciones suficientes de lo que es ser maya ni de por qué los mayas deben seguir siendo mayas. Por consiguiente, los antropólogos cada vez se han apartado más de la objetivación de la cultura maya como alguna esencia primordial romantizada o como trágica maquinación del colonialismo, para ocuparse de cuestiones relacionadas con la naturaleza de la identidad maya en sí.⁶⁰ Si se ve como combinación de continuidades y trans-

⁵⁷ Eric R. Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerican and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1 (1957), pp. 1-18; Waldemar R. Smith, *The Fiesta System and Economic Change* (New York: Columbia University Press, 1977); y Wasserstrom, *Caste and Society*.

⁵⁸ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 5ª edición (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1979); y John P. Hawkins, *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984).

⁵⁹ Véanse Douglas E. Brintnall, *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala* (New York: Gordon and Breach, 1979); Sheldon Annis, *God and Production in a Guatemalan Town* (Austin: University of Texas Press, 1987); y John M. Watanabe, *Maya Saints and Souls in a Changing World* (Austin: University of Texas Press, 1992).

⁶⁰ Véase Benjamin N. Colby y Pierre L. van den Berghe, *Exil Country: A Plural Society in Highland Guatemala* (Berkeley: University of California Press, 1969).

formaciones, resistencia y opresión, formas culturales y realidades históricas, el ser maya en esta perspectiva básicamente implica un sentido de pertenencia —de familiaridad informada— basado en las actividades e interacciones en curso entre individuos particulares en lugares específicos.⁶¹

En lo que se refiere a las expresiones mayas de esas afinidades locales, en otra parte he argumentado que los conceptos mayas de las almas humanas no representan ni una esencia mística de mayanidad ni tampoco un burdo reflejo de las creencias católicas de la época colonial. Por el contrario, las almas mayas expresan una identidad más afín a las nociones de los negros de Norte América acerca del “alma” como un compromiso con los demás emergente, improvisador y sobre todo personal. Lejos de una conformidad ciega con determinado ideal explícito, el “alma” maya depende del reconocimiento mutuo de la elocuencia de su poseedor. Los mayas, no obstante, pueden perder su alma a los ojos de otros mayas si, habiéndose alejado demasiado de las expectativas comunes, no logran convencer a los otros de que sus improvisaciones son correctas; la enfermedad e incluso la muerte comprueban esta pérdida del alma. En palabras simples, maya es lo que hacen los mayas, siempre y cuando otros mayas lo reconozcan como tal.⁶²

Por ambiguo y contingente —aparte de tautológico— que esto suene, esta mayanidad emergente, definida en términos pragmáticos, está lejos de ser arbitraria, precisamente porque debe ser reconocida y afirmada por otros y no simplemente autoproclamada. Por una parte, tiene que estar en conformidad con los precedentes históricos de las realidades y posibilidades locales. Aun en este aspecto, sin embargo, Kay Warren ha sostenido de manera efectiva que la *costumbre* maya —literalmente “costumbre” en español pero que para los mayas de Guatemala se refiere a las prácticas rituales establecidas primero por los antepasados del lugar— implica menos un tradicionalismo obstinado que una disposición a actuar “en el espíritu de” los ancestros en un aquí y ahora en cambio constante.⁶³ Por otra parte, la identidad maya confronta también —y por tanto presupone en gran medida— los prejuicios y el poder de los ladinos en la sociedad más amplia.

⁶¹ Véanse Warren, *Symbolism and Subordination*; y Watanabe, *Maya Saints and Souls*.

⁶² Watanabe, *Maya Saints and Souls*, pp. 89-92.

⁶³ Warren, *Symbolism and Subordination*, pp. 56-57 y 67-73.

Lo mismo que las aseveraciones anteriores, este punto de vista deja todavía a los mayas en el limbo pero en vez de hacerlos prisioneros de un pasado sin escapatoria o de un presente igualmente duradero e inícuo, los sitúa ahora en la línea de articulación entre sus propios presupuestos, que (aunque en constante surgimiento) ellos mismos se han adscrito acerca de quiénes y qué son y los atributos que otros les han imputado. Al reconocer la libertad de los mayas para confeccionar su propia identidad —si no siempre como querían, por lo menos tampoco exactamente como otros pretendían— esta concepción también sugiere que los mayas tienen que demostrarse constantemente su mayanidad unos a otros so pena de perderla. También da cuenta de la naturaleza local de la identidad maya y la posibilidad para los mayas de cambiar sus costumbres y, a la vez, seguir siendo mayas.

LAS PARADOJAS DEL PAN-MAYANISMO

La antropología no siempre ha sido amable con los mayas. Sus propios intereses y sesgos aparte, las visiones romántica y trágica cuadran bien con las políticas de *indigenismo* de México y Guatemala —la glorificación y apropiación ladina del pasado prehispánico maya, combinadas con la denigración y asimilación de los mayas de hoy. Del mismo modo, el modo actual de pensar la identidad maya todavía se centra en comunidades locales, lo que implica quizá que los “verdaderos mayas” no tienen otro lugar en la sociedad guatemalteca. Por estos motivos, los pan-mayanistas pueden sentir que los pronunciamientos antropológicos pasados y presentes sólo hacen más difícil su tarea de definir una nueva identidad maya en cuanto reiteran la anomalía de su existencia como mayas urbanos y no rurales, profesionistas y no provincianos. Empero, los antropólogos han destacado la importancia de las comunidades mayas locales no porque las consideren una condición necesaria de mayanidad sino porque ahí es donde la historia y la sociedad guatemaltecas han dejado a los mayas el mayor margen —y a veces el único— para ser ellos mismos. Además, teorías recientes acerca de la identidad maya atribuyen a los mayas la habilidad de hacer de sí mismos lo que ellos quieran, dadas las exigencias de tiempo y circunstancia; a medida que los pan-mayanistas amplíen las esferas de autodeterminación mayas, así también cambiará y se extenderá la identidad maya.

Este proceso, sin embargo, exige más que un simple acto de voluntad o perseverancia. En su lucha por su identidad, los pan-mayanistas enfrentan tres problemas fundamentales: aparte de la hostilidad y del menosprecio de los ladinos encarnados en un estado ladino políticamente represivo, deben decidir lo que realmente significa para ellos ser maya y luego convencer a los mayas menos cosmopolitas y aún ligados a sus comunidades locales de que acepten esta definición. Nunca antes, ni siquiera en los tiempos prehispánicos, han existido los mayas como pueblo o nación únicos o autodefinidos. En cambio, los mayas de Guatemala hoy hablan unos veinte idiomas ininteligibles entre sí y, desde la época colonial al menos, han puesto su lealtad en cientos de comunidades locales, cada una con su propio modo de vestir y hablar y sus propias costumbres —por no mencionar sus lazos prácticos y espirituales con las tierras de los antepasados.⁶⁴

A medida que dejan esas comunidades para irse a la ciudad, empiezan a usar más el español y se incorporan a actividades profesionales hasta ahora monopolizadas por los ladinos, no sólo dejan de hacer lo que los mayas han hecho por costumbre sino que también atenúan la familiaridad cara a cara que constituye una parte tan grande de las identidades mayas locales.

Dadas las asociaciones entre “raza” y “clase” tan profundamente incrustadas en mayas y ladinos por igual, los pan-mayanistas que buscan reafirmar su mayanidad deben trascender los estereotipos étnicos que desde hace tiempo han opuesto ciudad y pueblo, patrón y campesino, nacionalista ladino y localista maya. Para poder incluso hablar de su identidad común, sin embargo, los hablantes de distintos idiomas mayas tienen que recurrir al español, el idioma de los ladinos. Aunque los pan-mayanistas se apresuren a señalar que lo que dicta esta necesidad es el colonialismo interno de la dominación ladina y no alguna deficiencia de sus propios idiomas ni alguna dependencia del pensamiento ladino,⁶⁵ la pregunta sigue en pie: aparte de la vivencia común de la dominación ladina, ¿en qué puede o debe anclarse esta búsqueda en ciernes de la unidad maya?

⁶⁴ Véanse Sol Tax, “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologist* 39: 3 (1937), pp. 423-444; Tax, “World View”; John Watanabe, “From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism”, en *American Ethnologist* 17: 1 (1990), pág. 139.

⁶⁵ Cojtí Cuxil, “Lingüística e idiomas mayas”, pág. 9

Lo mismo que los mayas de las comunidades, los pan-mayanistas tratan el idioma y el vestido como indicadores cruciales de su identidad. Aunque algunos ya no hablen ningún idioma maya, lo hablen mal o lo usen poco o nunca en su vida diaria o en su trabajo, los pan-mayanistas reconocen la importancia política del habla maya. Abogan por enseñar los idiomas mayas en sus propios términos y no según las categorías gramaticales del español, por reducir al mínimo las palabras tomadas del español mediante la formulación o reconstrucción de las alternativas en maya, por desarrollar alfabetos para los idiomas mayas que sean independientes de la idiosincracia de la ortografía española, por publicar textos en idiomas mayas y por promover programas de educación bilingüe que no fomenten la asimilación.⁶⁶

Usar ropa maya también se ha convertido en una afirmación políticamente más consciente de la identidad maya, sobre todo entre las mujeres mayas con educación universitaria. Los mayas de ambos sexos reconocen la "mayor valentía" de estas mujeres que siguen vistiéndose como mayas, no obstante la hostilidad con que se topan. Esto "puede indicar el mayor sentido de responsabilidad cultural que sienten las mujeres mayas en cuanto a transmitir sus valores a las generaciones futuras" de mayas.⁶⁷ Para consternación de folkloristas ladinos y turistas extranjeros, que ven los textiles mayas como arte popular de comunidades mayas específicas, los pan-mayanistas suelen usar conjuntos de ropa maya de distintos pueblos como un recordatorio patente de que, independientemente de sus múltiples orígenes locales, "lo que es maya no le es ajeno a los mayas".⁶⁸

Además del idioma y el vestido, los pan-mayanistas han fundado organizaciones culturales y educativas para mejorar la solidaridad y la consciencia étnica mayas en las ciudades; pueden llegar a adoptar nombres puramente mayas, usar el cómputo calendárico maya y participar en rituales mayas "aun cuando muy pocos [han] crecido en esa tradición".⁶⁹ Organizaciones académicas como el Seminario

⁶⁶ England, "Lengua y definición étnica", pp. 318-321; Cojtí Cuxil, "Linguística e idiomas mayas".

⁶⁷ Irma Otzoy, "Identidad y trajes mayas", en *Mesoamérica* 23 (junio de 1992), pp. 103 y 111-112.

⁶⁸ Otzoy, "Identidad y trajes", pp. 110-111.

⁶⁹ Véanse England, "Lengua y definición étnica", pág. 320; y Otzoy, "Identidad y trajes", pág. 111.

Permanente de Estudios Mayas organizado por el profesor maya Demetrio Cojtí Cuxil en la Universidad de San Carlos, buscan reapropiarse las concepciones mayas respecto a su propia cultura de los investigadores extranjeros y los apólogos ladinos, su historia y sus derechos a la igualdad y la autodeterminación en la sociedad guatemalteca.⁷⁰

En contraste directo con recientes estudios “construccionistas” de la etnicidad maya,⁷¹ muchos pan-mayanistas exploran las posibilidades de una identidad maya “esencialista” basada en las continuidades existentes en la cultura maya que se originaron en la época prehispánica y persisten hasta hoy, a pesar de los esfuerzos concertados de la invasión española y la opresión ladina para erradicarlas. En consecuencia, los idiomas y calendarios mayas, la adivinación y la autoridad ritual de los ancianos de la comunidad ya no son anacronismos sino “pruebas vivientes” de la mayanidad primordial, no hispana, doblemente autenticada por su largo desafío al gobierno y la religión extranjeros.⁷² Irónicamente, ese “esencialismo estratégico” también lleva a los pan-mayanistas a adoptar prácticas culturales que no sólo resultan muy ajenas a sus propias vidas de mayas sino que además están desapareciendo en muchas comunidades rurales mayas.

Los pan-mayanistas siguen aquí un camino peligroso. Al promover algunas prácticas mayas “exóticas” como expresiones de solidaridad y orgullo étnicos, corren el riesgo de “folklorizarse” ellos mismos y convertirse en los indios falsificados que idealizan los políticos ladinos y las guías para turistas. A la vez, hasta los líderes mayas locales reconocen la necesidad de inculcar orgullo étnico y un compromiso hacia la comunidad en sus jóvenes, a quienes la necesidad económica empuja cada vez más hacia la sociedad ladina. Kay Warren señala que los catequistas mayas de un pueblo kaqchikel han revivido rituales tradicionales que antes vilipendiaban pero que ahora escenifican como

⁷⁰ Smith, “Maya Nationalism”, pp. 29-30; véase también Enrique Sam Colop, *Jub'aqtun Omay Kuchum K'aslemal / Cinco siglos de encubrimiento*, Seminario Permanente de Estudios Mayas, Cuaderno No. 1 (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1991).

⁷¹ Kay B. Warren, “Transforming Memories and Histories: The Meaning of Ethnic Resurgence for Mayan Indians”, en *Americas: New Interpretive Essays*, Alfred Stepan, editor (New York: Oxford University, 1992), pp. 204-206.

⁷² Warren, “Transforming Memories”, pp. 206 y 209-210.

“actuaciones culturales” desacralizadas destinadas a “modernizar” su cultura mediante una conmemoración selectiva —en este caso catolicizada— de las tradiciones culturales locales.⁷³ Del mismo modo, los catequistas mayas de un pueblo mam asemejan a sus antepasados con figuras bíblicas, a pesar de antiguos pecados de *costumbre*, con el fin de acentuar las continuidades positivas entre la iglesia que construyeron sus ancestros y la iglesia universal viva de su comunidad.⁷⁴

Aunque claramente compartan con estas reformulaciones locales de la identidad maya un “recuerdo selectivo” del pasado maya, los pan-mayanistas deben trascender de algún modo los lugares y pasados en que precisamente se basan estas identidades. Como, a diferencia de las identidades locales, no pueden evocar los recuerdos tangibles de los mayas vivos, los llamados de los pan-mayanistas a una mayanidad más generalizada y abstracta podrían fácilmente resultar demasiado arbitrarios —o demasiado al servicio de sus intereses políticos— para ser aceptadas por los mayas de las localidades, sobre todo ahí donde las llamadas costumbres mayas primordiales ya no tienen fuerza. Si los pan-mayanistas insistieran en una identidad maya singular y con rasgos exóticos, los mayas no-reconstruidos podrían sencillamente empezar a verlos como una élite ladinizada más, aunque ahora indianista, que hace lo que siempre han hecho los ladinos: dictar a los mayas lo que son y cómo deben comportarse.

Del mismo modo, la búsqueda de su alma étnica hace correr a los pan-mayanistas el riesgo de alejar de ellos a la izquierda y a la derecha guatemaltecas. En la actualidad, los pan-mayanistas deben sopesar dos programas políticos. Uno implica un desafío revolucionario directo al control estatal mediante la insurrección armada; el otro, una resistencia selectiva a la dominación ladina de las instituciones políticas mediante una mayor autodeterminación cultural.⁷⁵ Cada una de estas estrategias conlleva sus propios peligros. Si su decisión de realinear el *status quo* étnico en Guatemala los lleva a una alianza demasiado estrecha con las llamadas organizaciones populares —es decir, revolucionarias— se exponen a una violencia política más intensa por parte del Estado así

⁷³ Warren, “Transforming Memories”, pp. 189-201.

⁷⁴ Watanabe, *Maya Saints and Souls*, pág. 214.

⁷⁵ Véanse las obras de Smith, “Maya Nationalism” y “Second ‘Encuentro Continental’”.

como a ser descalificados por aquellos mayas que verían esto como una capitulación ante los ideólogos ladinos de izquierda. La fallida insurgencia guerrillera de los años ochenta reafirmó en muchos mayas la idea de que unirse a los movimientos políticos ladinos es de una futilidad mortífera porque, por más revolucionarios que fueran, los líderes ladinos ni entendieron ni reconocieron nunca los asuntos de interés y las prioridades mayas.⁷⁶ Ni siquiera la notable participación en organizaciones populares de mayas como la Premio Nobel Rigoberta Menchú ha contribuido gran cosa a desvanecer la desconfianza y la desilusión de los mayas.⁷⁷

En contraparte, los pan-mayanistas que buscan una autonomía cultural condicional respecto a la dominación ladina ponen en peligro su vida y su identidad en otros sentidos. Casi por definición, ningún pan-mayanista considera que la derecha ladina pueda servir a los intereses de los mayas, pero hasta mínimos esfuerzos por llevar a cabo reformas en el marco del *status quo* corren el riesgo de ser cooptados por el Estado y de provocar el distanciamiento de la izquierda, con la que los pan-mayanistas sí comparten intereses comunes por una Guatemala más abierta, equitativa y justa. Peor aún, aunque Carol Smith reconoce el papel indispensable y valiente de los pan-mayanistas en el avance de las oportunidades y aspiraciones de los mayas en Guatemala, ella teme que los esfuerzos por unificar a los mayas en términos nacionales puedan poner en peligro las fuentes tradicionales de resistencia cultural maya que se encuentran en la diversidad de sus comunidades locales.⁷⁸ La "cuestión es si, como en el caso de la lucha guerrillera más unificada, una forma más unificada de resistencia [cultural] maya conducirá a una represión estatal aún más intensa... Como todos los estados modernos, Guatemala busca gobernar de manera más efectiva mediante la imposición de su hegemonía cultural sobre los gobernados. Por tanto, puede ver en [el pan-mayanismo] una forma de resistencia que no puede ignorarse, aun cuando el movimiento carezca de desafío político directo".⁷⁹ Al mismo tiempo, los pan-

⁷⁶ Smith, "Maya Nationalism", pág. 33.

⁷⁷ Véanse Menchú, *I, Rigoberta Menchú*; y Smith, "Second 'Encuentro Continental'".

⁷⁸ Smith, "Maya Nationalism", pág. 31.

⁷⁹ Smith, "Maya Nationalism", pág. 33.

mayanistas argumentan con razón que seguir fragmentados y centrados en sus localidades sólo favorece la subordinación de los mayas.⁸⁰

En un mundo cargado de pérdida de espíritu y de violencia política, resolver los dilemas de la identidad pan-maya requiere aún más que revitalizar las costumbres mayas inmemoriales, reimaginar pasados mayas romantizados o hasta condenar todas las injusticias de los invasores, imperialistas e intelectuales extranjeros contra los mayas. Si no más que eso, un siglo y medio de antropología ha demostrado ya lo inadecuado de esas visiones románticas y trágicas: buscar esencias culturales o raciales inevitablemente define un tema de estudio sin razón de existir, porque todos los pueblos y todas las culturas cambian; preocuparse por las injusticias de la historia da poca idea del futuro más allá de repudiar el presente que el pasado ha generado. Incluso por el ser social maya —en particular el reconocimiento mutuo y la persuasión moral de las almas mayas y de la pérdida del alma— cualquier reclamo unilateral de una mayanidad espiritual, cultural o política resulta cuestionable, si no es que fatalmente conducente a la disensión.

En cambio, para tener éxito como mayas, los pan-mayanistas necesitan primero persuadir a otros mayas de que reconozcan su liderazgo. En el pasado los mayas veían a sus ancianos rituales como “intermediarios e intérpretes especializados” que podían “[entender] el sentido de mentes e intenciones ajenas” y por lo tanto “desenmascarar” —pero también reconciliar— a los inescrutables “seres inestables” que los mayas creen que cada uno de ellos es.⁸¹ Los pan-mayanistas podrían muy bien aspirar a emular a esos ancianos pero deben hacerlo como intermediarios, más que locales, nacionales, para los cuales la *costumbre* y la adivinación ya no bastan como técnicas ideológicas de inclusión con potencia suficiente para incitar el reconocimiento informado de todos los mayas.

En este sentido, plantearía que resolver los dilemas de la identidad maya depende en última instancia de algún tipo de antropología de los mayas hecha por los mayas para los mayas. Digo esto porque los intentos mayas por definir una unidad en la diversidad maya, ya sea a nivel local o nacional, corre paralela a lo que idealmente buscan los

⁸⁰ Véanse las obras de Warren, “Transforming Memories”, pp. 211-212; y *Symbolism of Subordination*.

⁸¹ Warren, “Transforming Memories”, pág. 197; véase también Watanabe, *Maya Saints and Souls*.

antropólogos en sus propios recuentos de la “cultura maya”. Es decir, la búsqueda de una identidad más consciente de sí por parte de los mayas implica una apropiación de tipo etnográfico de aspectos de su propia vida —y de la de otros mayas— con el propósito retórico de afirmar algo más profundo acerca del ser mayas. En buen estilo etnográfico, se objetivan imágenes, prácticas y actuaciones selectas como representaciones de una otredad maya distintiva.

Esto no implica que dicha “autoetnografía” maya tenga que internalizar o reproducir ciegamente —o hasta necesariamente contradecir—⁸² las representaciones de una antropología extranjera destinada a otros: la otredad de los mayas que buscan los pan-mayanistas se refiere a su propia identidad —idealmente reclamada en concierto con otros mayas y no en controversia con los antropólogos. Del mismo modo, lo que para los antropólogos siguen siendo en gran medida cuestiones intelectuales de interpretación, comparación o generalización intercultural, para los pan-mayanistas es equivalente a su existencia en tanto mayas. Sin embargo, las técnicas antropológicas de abstracción, comparación y generalización podrían revelar a los pan-mayanistas posibilidades para una mayanidad más inclusiva, sustentada en la diversidad maya y no en alguna definición física, cultural o política verdadera para todos los mayas. Esto a su vez podría ayudar a los pan-mayanistas a evitar la presunción de la que muchas veces acusan a la antropología. Si, como debe ser, los antropólogos extranjeros tienen que dejar de hablar sobre los mayas como autoridades en la materia, los pan-mayanistas saben también que ellos deben tener el mismo cuidado al hablar por otros mayas porque afirmar simplemente su propia inalienable mayanidad, no basta. También tienen que demostrarla mediante su compromiso con otros mayas.

Por consiguiente, aunque acusen a la antropología de llevar a cabo una expropiación neocolonialista de su legado, los mayas también preguntan a los etnógrafos cómo antropologizarse mejor ellos mismos para sus propios fines.⁸³ Aunque parezca una ironía, llevar a cabo trabajo de campo en comunidades mayas podría sin duda ayudar a los pan-mayanistas a alcanzar más pronto —a la vez que a transformar— la autoridad tradicional de los líderes mayas en tanto intermediarios

⁸² Véase Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone”, en *Profession* 91 (1991), pág. 35.

⁸³ Véase Warren, “Transforming Memories”, pp. 199, 206, 208 y 211.

respetables (y por tanto respetados). Al explorar su identidad común con los mayas de la localidad, los pan-mayanistas no sólo provocarían formulaciones más centradas y conscientes de lo que hace a todos los mayas *mayas*, sino que también demostrarían su buena fe y su compromiso de conocer y ser mayas.

Los posmodernistas podrían sentir la tentación de leer en los pan-mayanistas la misma reflexividad autorial, el mismo otorgamiento retórico de poder a los otros y la misma evocación de entendimiento no expresado que ellos quieren privilegiar en el discurso antropológico. Por mi parte, yo pondría en duda, sin embargo, que los pan-mayanistas estén constituyendo “un campo de estudios culturales, diverso, fluido, que rechaza los paradigmas”⁸⁴ en el mismo sentido en que hoy se entiende el término en los círculos intelectuales occidentales: los paradigmas que ellos pretenden rechazar son reales —opresión, racismo, desigualdad— y no virtuales —teorías, géneros, representaciones—, pretenden “darse poder” a sí mismos y a su pueblo, no a algún mal representado “otro”; la retórica que buscan aspira a la autenticidad y a la autoridad, no a la evocación ni al equívoco. En última instancia, lo que los atrae no son experimentos textuales, teóricamente orientados, acerca de los límites de la representación, sino los problemas prácticos de registrar, reproducir y dar cuenta de un “genio cultural [maya]...que debe reevaluarse y revitalizarse antes de que el pasado se escurra demasiado lejos del alcance de la memoria”.⁸⁵

Irónicamente esto suena menos a la “última moda de París” —como Richard Shweder ha llamado a la fascinación (y frustración) anglo-americana por las teorías de Francia—⁸⁶ que a los objetivos de una antropología más convencional repleta de descubrimientos reales más que “imaginados” dignos de repatriarse a otros para prestar apoyo a la amenazada memoria cultural.⁸⁷

⁸⁴ Warren, “Transforming Memories”, pág. 202.

⁸⁵ Warren, “Transforming Memories”, pp. 209-210.

⁸⁶ Richard A. Shweder, “In Paris—Miniskirts of the Mind”, en *New York Times Book Review* (8 de enero de 1989), pp. 1 y 28-29.

⁸⁷ Warren, “Transforming Memories”, pág. 209.

CONCLUSIÓN

Dada la arrogancia inevitable de la autoría, la necesidad del antropólogo de escribir sobre la otredad y lo inadecuado de una poética cliffordiana para lidiar con ambas —y más aún con los programas emergentes de los pueblos antropologizados— los antropólogos pueden quizá servir mejor a sus variados públicos si escriben tan directamente como sea posible acerca de lo que creen que puede estar pasando en “otras partes” y por qué. Con esto, no quiero decir que deban retroceder a algún tipo de empiricismo imperioso y no reflexivo —ni imitar las enciclopedias o crónicas que otros pueblos pueden escribir sobre sí mismos. Por el contrario, planteo que se trate de ampliar el público lector de textos antropológicos más allá de los pocos privilegiados científicos y literarios escribiendo como si los sujetos estudiados algún día pudieran llegar a leer con intereses antropológicos propios lo que uno ha escrito —como los pan-mayanistas han empezado a hacerlo. Aunque esto de ningún modo garantice la relevancia —ni la aceptabilidad— de la antropología para esos otros, este “reimaginar” a los colegas podría al menos hacerla más accesible.

Esto también estimularía a los antropólogos a expresar lo que precisamente tienen que decir, a explicitar por qué piensan que vale la pena decirlo y a especificar los límites de lo que dicen al respecto. Así, estas razones y resultados expresamente encuadrados permitirían por su claridad, y no por su finalidad, que otros hicieran réplicas y revisiones constructivas e incluso las incitarían, con lo que se crearían diálogos a través de los textos y no sólo adentro de ellos. Al prestar atención con buena fe a las respuestas de otros, el “otorgamiento de poder” que los posmodernistas declaman para otros mediante el uso de alternativas y ambigüedad en su propio discurso podría por igual darse, extendiendo a otros el discurso de múltiples posibilidades, experimentación en proceso e intercambio abierto de aproximaciones contingentes que ha idealizado la ciencia occidental a la que los posmodernistas caricaturizan con el fin de condenarla más fácilmente.

En un mundo repleto de voces múltiples, sentidos cuestionados y realidades culturales emergentes y localizadas, la antropología debe aún tener el valor suficiente de poner en práctica sus convicciones para dirigirse directamente a sus otros y admitir sus réplicas. En contraparte, la antropología también tendría mucho que aprender de

colegas como los pan-mayanistas. Si se angustien o no al respecto en sus escritos, los buenos etnógrafos siempre han reconocido lo inadecuado de sus recuentos, aunque sea porque, al haber “estado ahí”, saben cuánto han dejado sin expresar. Precisamente porque ellos siguen ahí, sin embargo, los mayas difícilmente pueden permitirse esos silencios y la antropología se beneficiaría de sus enseñanzas sobre la forma de romperlos —aun cuando, en tanto “otros”, los no-mayas tendrían que acercarse de otra forma a estas enseñanzas. Del mismo modo, la antropología maya podría también ofrecer nuevas posibilidades para moldear comunidades humanas inclusivas que, en vez de homogeneizar, integren la diversidad personal y social y que definan límites significativos sin deshumanizar a quienes queden fuera de ellos.

Los antropólogos mayas, sobre todo, aportarían a la antropología un compromiso personal, pragmático y apasionado que va más allá de la objetividad científica o de la introspección literaria. La valentía de sus convicciones recordaría a los antropólogos que la antropología a veces sí tiene importancia en el mundo real: obligados a vivir sus teorías, los pan-mayanistas se arriesgan no a un mero debate académico sino a la pérdida misma de sus almas.