

IMÁGENES DEL MAYA EN GUATEMALA

EL PAPEL DEL TRAJE INDÍGENA EN LAS CONSTRUCCIONES DEL INDÍGENA Y DEL LADINO

Carol Hendrickson*

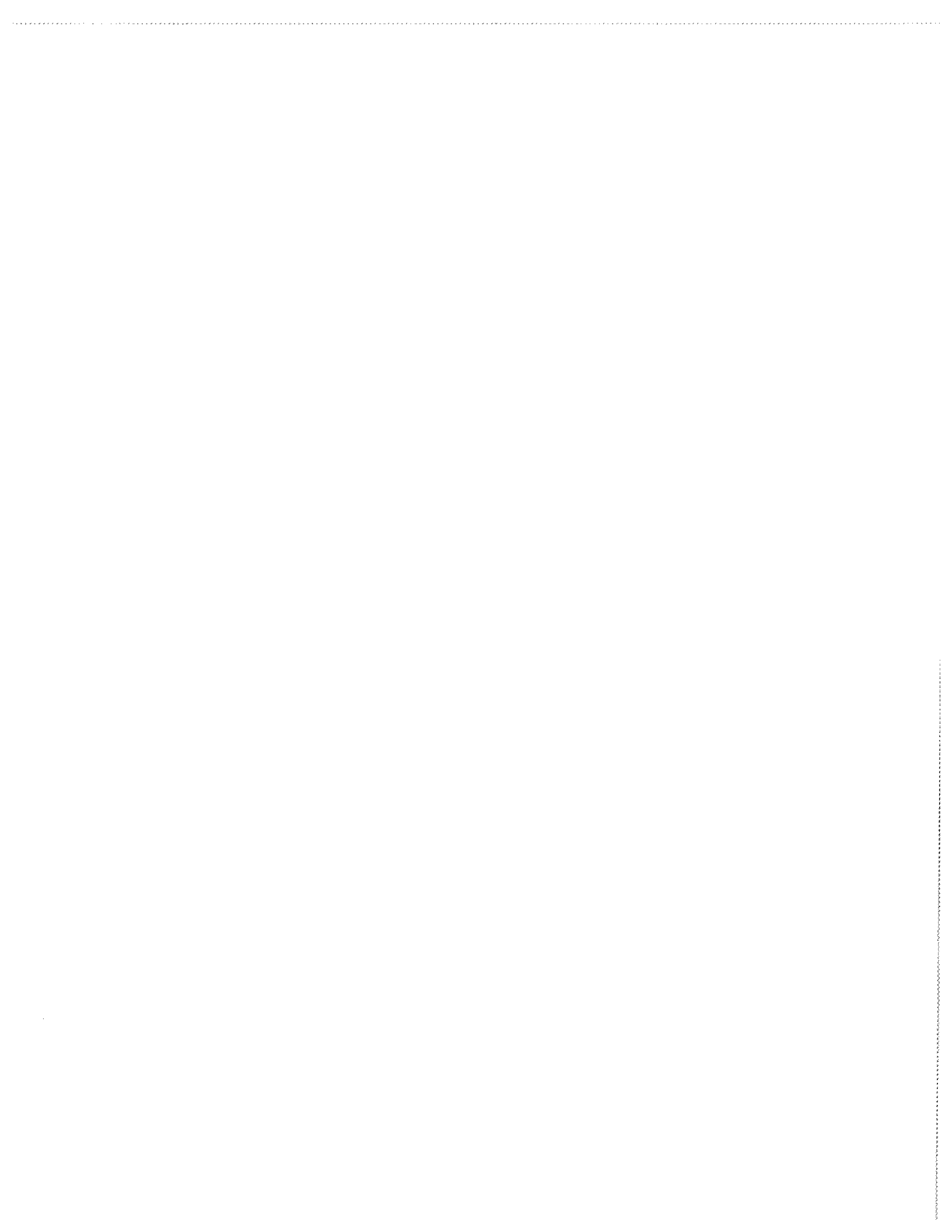
Resumen

En Guatemala, las imágenes del maya se construyen, comercializan, alaban, manipulan y denuncian a nivel tanto local, como nacional e internacional. Este artículo examina las diferencias fundamentales en cuanto a la concepción que la gente indígena y no-indígena hacen del "maya" y, en particular, del papel del traje maya en la producción y valoración de estas características convencionales. Las clasificaciones de los mayas aquí tratados, sugieren modelos distintos de construcción de la sociedad guatemalteca y señalan las relaciones entre los dos grupos étnicos principales. En sus extremos, las imágenes se usan para caracterizar a la población como un grupo integrado e interrelacionado, por un lado, o como unidades autónomas, únicas y discretas, por el otro. Se presentan ejemplos del comercio para el turismo, de concursos de belleza, de celebraciones nacionales y de declaraciones anti-gubernamentales.

Abstract

In Guatemala, images of the Maya are constructed, marketed, praised, manipulated, and denounced at the local, national, and international levels. This article examines fundamental differences in how indigenous and non-indigenous peoples conceive of "the Maya" and, in particular, the role of *traje* (Maya dress) in the production and valuation of these conventional characterizations. The classifications of the Maya examined, point to distinct models of the construction of Guatemalan society and the relation between the two principal ethnic groups. At their extremes, images are used to characterize the population as an integrated, interrelated group, on the one hand, or as autonomous, unique, and discrete units, on the other. Examples are drawn from tourist marketing, beauty pageants, national celebrations, and anti-government pronouncements.

* Carol Hendrickson es estadounidense y obtuvo un doctorado en Antropología en la University of Chicago. Actualmente es profesora de Antropología en el Marlboro College en Vermont, EE.UU. y realiza investigaciones sobre los festejos de 1924 respecto al 400 aniversario de la fundación de la primera capital de Guatemala. Una versión anterior de este artículo fue presentada en la conferencia "Nation-State and Indian in Latin America" en la University of Texas en 1988. La versión en inglés llevó el título "Images of the Indians in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions" y se publicó en *Nation-States and Indians in Latin America*, Greg Urban and Joel Sherzer, editores (Austin: University of Texas Press, 1991), pp. 286-306. Esta versión se publica con el permiso de dicha editorial. La autora desea agradecer a Nancy Munn, Michael Silverstein y Milton Singer, por sus comentarios sobre este artículo. Igualmente, agradece a Greg Urban y a Charles Briggs por sus útiles sugerencias. Traducción de Lucía Melgar Palacios.



Indígena o natural y ladino (mestizo o no indígena) son los nombres que más usan los guatemaltecos para asignarse una identidad étnica o racial.¹ Según las explicaciones locales, los términos remiten a una definición de la persona en función de ciertos marcadores visibles (ropa, idioma, etc) sangre, herencia o raíces históricas y/o una historia de relaciones entre conquistadores y conquistados aún vigentes hoy en día. Dada la naturaleza asimétrica de estas dos categorías principales —indígena es la categoría no marcada o menos general— estas características definitorias muy a menudo son usadas por, y aplicadas a, la población indígena y a las instituciones y objetos asociados con ella. No es una coincidencia que lo que la gente elige especificar como los contenidos de estos términos son también los temas principales que se usan en la vida cotidiana para fomentar, mantener, validar o criticar las nociones de etnicidad y, como se verá, de nacionalidad, especialmente en la medida en que éstas se relacionan con la identidad indígena. Esto no debería parecernos extraño, dado que, como explica James Scott respecto a los símbolos claves de las relaciones de clase en Malasia, estos

no constituyen un conjunto de reglas o principios determinados que los actores simplemente siguen [o, podría yo añadir, que reflejan el mundo "de afuera"]. Son, por el contrario, la materia prima normativa que la actividad humana cotidiana crea, mantiene, modifica y, sobre todo, manipula.²

En Guatemala, la etnicidad comúnmente se da como una razón fundamental para la acción. Entre quienes se definen como indígenas bajo las circunstancias más generales, una persona puede consciente y explícitamente hablar, actuar de cierto modo o criticar a otro ser humano conforme a un ideal de lo que se considera que es la identidad indígena y cómo este ideal debería expresarse en el mundo. Según este criterio, los indígenas y el modo de vida indígena están amenazados por fuerzas no indígenas, las cuales son poderosas, casi omnipresentes y a menudo

¹ Los términos preferidos que se usan en el país son *indígena* y *natural*. El término *indio* tiene connotaciones negativas y no suele usarse para autodefinirse.

² James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1985), pág. 309.

opuestas a los valores indígenas. A nivel local, se considera a los ladinos como representantes de dichas fuerzas, lo mismo que el gobierno nacional y los Estados Unidos en ciertos contextos "más elevados".

A juzgar por su amplitud de uso y su poder para explicar la gama más amplia de fenómenos sociales, la etnicidad —ser indígena o ladino— debe considerarse como uno de los clasificadores fundamentales de la persona en Guatemala.³ Existen, desde luego, otros sistemas de designación, pero se considera que muchos de los que tienen una orientación más sociopolítica están incluidos en distinciones étnicas básicas. Ese es un punto de vista, por lo menos. Así, por ejemplo, los indígenas acusan a los ladinos de realizar acciones discriminatorias basadas en consideraciones étnicas, mientras que los no indígenas, refiriéndose a la misma situación, rechazan los cargos indígenas y alegan que la división se basa en criterios contextualmente apropiados y racialmente no discriminatorios (a menudo "hechos" cuantificables), tales como la riqueza, el tamaño de las propiedades de tierra o el número de votos. Los indígenas, al hablar de estos últimos alegatos, están de acuerdo en que otros criterios, aparte de la etnicidad, se pueden usar para dividir a la población. Sin embargo, según su opinión, *porque* son indígenas se les mantiene en los escalones socioeconómicos más bajos y por lo tanto siempre pueden ser separados por esquemas clasificatorios que dividen de acuerdo a elementos de poder.

En este artículo, me propongo examinar una gama de imágenes de los indígenas de Guatemala, imágenes que son construidas, comercializadas, alabadas y denunciadas por voces indígenas y no-indígenas en el país y en el extranjero. Entre los que participan en estas actividades se encuentran, por una parte, el propio gobierno nacional (a través de acciones institucionales), individuos que representan al gobierno y miembros de la sociedad cuyas tendencias personales generalmente los alinean con la que puede considerarse la

³ Mientras que por lo general *ladino* e *indígena* son los términos que se usan para denominar y distinguir a la población de Guatemala, estos dos términos no siempre bastan. Jude Pansini en "El pilar: A Plantation Microcosm of Guatemalan Ethnicity" (tesis de doctorado, Depto. de Antropología, University of Rochester, 1977), pp. 138-177, distingue entre "guatemaltecos europeos" —aquellos que tienen nexos directos y fuertes con familias y forma de vida del extranjero— y *guatemaltecos*, nombre que expresa más que la nacionalidad de la persona e indica una condición de grupo semejante al de los *criollos* del pasado de Guatemala (es decir, descendientes de nacimiento de extranjeros con lazos socioeconómicos de la clase alta).

postura gubernamental y, por otra parte, los que consideran que están fuera de, o en oposición a, las categorías anteriores. Aunque "ladino" seguramente no siempre equivale al grupo dominante representado por los primeros, ni "indígena" al grupo subordinado representado por los últimos, estos términos reflejan la polarización general de los datos que se van a examinar. Habrá más precisión cuando examine no sólo la gama de imágenes —los diversos ejemplos concretos del "indígena" que se hacen públicos— sino también la naturaleza de las representaciones, la composición de los grupos que las producen, la función que las imágenes desempeñan (o se supone que desempeñan) para quienes las usan y los comentarios que éstas provocan en quienes se definen como indígenas en todas las circunstancias.

Como indica el subtítulo de este ensayo, se subrayará especialmente el papel que juega el traje en las diversas imágenes del indígena.⁴ Esta circunstancia se deriva del hecho de que mi investigación de campo en Guatemala se ha centrado en el *traje*, o ropa indígena, y en la construcción de la identidad social a través de este medio material y visual. Más aún, el énfasis geográfico en el sistema de categorías y percepciones que aquí se describe tiende a situarse en las tierras altas centrales ya que realicé mi trabajo de campo en Tecpán Guatemala, un pueblo de unos seis mil habitantes (aproximadamente dos tercios indígenas y un tercio ladino) ubicado a cincuenta millas de la ciudad de Guatemala, a poca distancia de la carretera Panamericana.⁵

Como generalmente me he limitado a usar datos reunidos en Tecpán (entre ellos comentarios locales sobre acontecimientos e imágenes producidos fuera del pueblo), no me ocupo, por ejemplo, de material procedente de las campañas militares en los departamentos del noroeste ni de proyectos dirigidos por el gobierno, como las aldeas modelo o los polos de desarrollo, los cuales reflejan y tienen la función de crear imágenes muy particulares de la sociedad indígena: sencillamente no

⁴ Respecto al uso del traje como expresión de resistencia, véanse Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People* (Chicago: University of Chicago Press, 1985) y Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (New York: Methuen, 1979).

⁵ Realicé el trabajo de campo para este proyecto durante trece meses entre octubre de 1979 y febrero de 1981 y luego volví a Guatemala por breves períodos de tiempo en 1983 y 1985.

tengo comentarios locales sobre estos temas. Sin embargo, usando los detalles de la vida cotidiana en el altiplano central durante los primeros cinco años de la década de 1980, surge un sistema de imágenes y contraimágenes del indígena que creo que capta cierto sentido del cuadro más amplio.⁶

Dicho brevemente, las clasificaciones del indígena de las que me voy a ocupar, apuntan a modelos de la construcción de la sociedad guatemalteca más amplia y, diversamente, a la relación entre los dos grupos étnicos principales o entre la población indígena y el gobierno guatemalteco. Dentro de este conjunto de imágenes, se considera que la sociedad está compuesta de pueblos interrelacionados, por una parte, o unidades autónomas, por otra. Del mismo modo, está caracterizada por la unidad creada por una historia y una herencia comunes o por una falta de unidad engendrada por conflictos y por siglos de dominación. Además, los atributos indígenas se consideran naturales (incluso al extremo de considerarlos biológicamente basados), por una parte, o impuestos desde afuera por fuentes no indígenas, por otra.

Finalmente, se considera que cada imagen del indígena tiene un aspecto de juicio o evaluación. Así, por ejemplo, los jóvenes de Tecpán que se van del pueblo para entrar en el mundo social más amplio hablan de llegar a conocer "la realidad" de la vida en Guatemala. Este "llegar a conocer" habla de su creciente toma de conciencia de las dimensiones políticas de la vida del altiplano y de toda la gama de esquemas clasificatorios que conforman y clasifican la existencia de los indígenas. Este es un conocimiento de cuándo, dónde y cómo es probable que lo "dado" de una situación social sea construido de acuerdo a una u otra imagen determinada. Lo que es más, va acompañada de una habilidad para actuar evitando estos estereotipos o pasando a través de ellos (es decir, representaciones que se reconoce que son incompletas o de algún modo no ciertas) en un esfuerzo por controlar y dar forma, no sólo a la propia vida personal como indígena, sino a la construcción más amplia de la imagen del indígena en Guatemala.

⁶ Para un estudio complementario de materiales de la región Ixil, véase Michael Richards, "Cosmopolitan World View and Counterinsurgency in Guatemala", en *Anthropological Quarterly* 58: 3 (1985), pp. 90-107.

LA IMAGEN Y SU OBJETO

En *The Colors of Rhetoric*, Wendy Steiner examina la relación entre las artes verbales y visuales y entre cada una de éstas y la realidad que representa. En este contexto caracteriza los tres tipos de iconos de Charles Peirce —la imagen como “un signo que duplica *substantialmente* su objeto”, el diagrama como “signo cuyas *relaciones* duplican las de sus objetos” y la metáfora como “signo que representa lo que Peirce llama el ‘carácter representativo’ de otro signo a través de un *paraletismo*”⁷— y añade que, al llamarlos “hipoiconos”, él se refiere a la naturaleza convencional de los tres. Por lo tanto, la imagen, lejos de distinguirse del diagrama y de la metáfora representando su objeto de todas las maneras posibles, lo representa en un grado que satisface los dictados de un tiempo y un pueblo determinados. Tratando un tema similar, Gombrich señala que las imágenes (imágenes visuales, retratos, cuadros, etc., en su caso) representan sus objetos al grado de exactitud que requiera el objetivo específico de que se trata.⁸

Aunque no pretendo adherirme demasiado a una noción técnica, peirceana, de la imagen para los materiales que examino, las implicaciones de dicha caracterización son, sin embargo, valiosas. Una imagen y lo que representa contienen en esta relación de imagen y cosa representada un juicio de que para alguien, en alguna circunstancia y para algún propósito particular, el “grado de exactitud” de la representación es adecuado o correcto. De hecho, si se acepta que la imagen representa perfectamente su objeto, la línea divisoria entre los dos puede volverse en gran parte invisible y la imagen puede tomarse (u ofrecerse) como si de hecho *fuera* la cosa misma. Por otra parte, si no hay acuerdo respecto a los criterios para la representación, lo que es una imagen aceptable para un grupo puede ser una distorsión horrible para otro y puede surgir un conflicto en torno a este punto.

⁷ Wendy Steiner, *The Colors of Rhetoric: Problems in the Relation between Modern Literature and Painting* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pág. 20.

⁸ Ernst Hans Gombrich, “Truth and the Stereotype”, en *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972), pág. 90.

Las imágenes a las que se refieren Gombrich y Steiner son imágenes visuales convencionales (por ejemplo, pinturas, grabados en madera, etc) o, en el trabajo de Steiner, las imágenes verbales de la literatura. En el caso guatemalteco, voy a ocuparme de una variedad más amplia de representaciones —fotografías, descripciones en folletos turísticos, espectáculos durante fiestas públicas, presentaciones en concursos de belleza y otras semejantes— donde el indígena es el tema común. Sin embargo, cada una de estas imágenes tiene una forma convencional, algo entre paréntesis o enmarcado como entidad separada dirigida al consumo público. Es más, cada una funciona como acto de definición o persuasión: definir lo que es ser indígena en Guatemala o persuadir a un grupo particular de que la imagen que se transmite es una representación adecuada de la gente indígena. En los casos en que el gobierno guatemalteco o sus aliados tratan de mantener la hegemonía cultural, la noción de una “representación adecuada” del indígena adquirirá una dimensión más de “representación natural” —una representación que se presenta como completa y verdadera, tanto para los indígenas como para los ladinos. Desde luego, la otra cara de la moneda es que la gente, los indígenas en particular, pueden no ser persuadidos o no estar de acuerdo con la integridad o la veracidad de un expresión y decidan presentar la suya propia.⁹ En realidad, esto es lo que sucede en Guatemala, donde está ocurriendo una lucha relacionada con las imágenes del indígena en muchos frentes, no con pistolas y balas sino con folletos turísticos, presentaciones en festivales y reinas de belleza.

PERSPECTIVAS NO-INDÍGENAS

En Tecpán, y en toda Guatemala, los términos “ladino” e “indígena” se usan explícitamente como nombres de raza o grupo étnico. Sin embargo, los no indígenas, desde el nivel nacional hasta otros niveles de más abajo, adoptan a los indígenas como “nosotros” en expresiones de la identidad nacional guatemalteca. A pesar de la afirmación de un autor guatemalteco de que, entre los ladinos, no hay tal “nosotros los

⁹ Hedbige, *Subculture*; y Scott, *Weapons of the Weak*.

guatemaltecos",¹⁰ los ciudadanos no-indígenas rutinariamente adoptan el espíritu del indígena como suyo propio y, de hecho, proclaman que son de la misma esencia histórica (si no siempre de la misma sangre). Esta adopción está a menudo marcada visualmente por el uso del *traje* que sintetiza bellamente su orgullo por su herencia étnico-nacional.

A nivel internacional, el uso de la cultura indígena (material) como *la* imagen de la identidad nacional de Guatemala se observa cada año en el concurso de Miss Universo. Año tras año, el Instituto Guatemalteco del Turismo (INGUAT) patrocina un concurso de belleza y la mujer (ladina) que es elegida Miss Guatemala representa a su país en la competencia mundial ataviada con el "traje nacional" guatemalteco. En 1975, Miss Guatemala ganó la sección del traje nacional del concurso y fue aclamada internacionalmente por lucir el traje más bello del mundo. Posteriormente, el INGUAT distribuyó miles de carteles y tarjetas postales en los que la joven concursante —de piel blanca, muy maquillada y posando como modelo parisina— aparecía radiante en su traje indígena. El propósito de toda la publicidad era claro: el honor era algo de lo que todos los guatemaltecos debían estar orgullosos. Guatemala había sido elegida por encima de todos los otros países del mundo y reconocida por su riqueza cultural única. Su rico legado maya, simbolizado en el traje, hacía a Guatemala *Guatemala* y la presentaba bajo una luz positiva.

Adopciones similares de lo indígena se dan para públicos estrictamente nacionales. Por ejemplo, el 20 de febrero es el día que el gobierno ha designado para honrar a Tecun Uman, el guerrero maya quiché derrotado por los españoles. Las proclamas que se difunden desde la capital lo presentan como el antepasado de todos: un "símbolo del hombre americano" hecho "sin distinción entre indígena y ladino".¹¹ Mientras que la figura de Tecun Uman aparece en las municipalidades del altiplano y es tema de obras de teatro en las escuelas y personaje clave del Baile de la Conquista, en realidad el 20 de febrero sólo se celebra extensamente en la capital.

¹⁰ Carlos Guzmán Böckler, "El ladino: un ser ficticio" en *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, editores (México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1975), pp. 101-121.

¹¹ "Tecun Uman: símbolo de la nacionalidad" en *El Gráfico* (20 de febrero, 1980), pág. 6.

También fue en la Ciudad de Guatemala donde tres profesionales destacados fundaron el Comité para la Exaltación del Héroe Nacional de Guatemala, con el objetivo de “exaltar la figura de Tecun Uman”, afirmando que “negarle [su existencia] es negar nuestra propia esencia nacional”.¹² Por lo tanto, Tecun Uman es debidamente exaltado cada año por los funcionarios públicos, los regimientos militares y los alumnos de las escuelas y aparecen editoriales en los periódicos nacionales proclamando que:

Tecun Uman, el príncipe guerrero, no es sólo un héroe nacional, sino el símbolo de la nacionalidad guatemalteca: es la imagen del honorable guerrero que muere en defensa de su territorio. Pero es también símbolo de la nacionalidad americana: del hombre americano —es decir, del hombre que pobló este continente antes de la llegada de Colón...del mestizaje producido por el encuentro y la fusión de dos grupos étnicos distintos: el indígena guatemalteco y el español. En él veneramos a nuestro antepasado indígena— parte de nuestra esencia; en él veneramos al heroico defensor de la tierra de nuestros antepasados y de sus hijos, en él veneramos la dignidad de la gente que se rindió ante...un continente más desarrollado técnica y científicamente pero no sin antes presentar heroica resistencia, pagando el precio con su vida.¹³

Aunque este relato de la subyugación de la población indígena conlleva temas de la subordinación de la cultura indígena, la ironía del subsecuente elogio a Tecun Uman no es reconocida por el autor. Más bien, el punto que se destaca es que Tecun Uman, como un ser guatemalteco primordial, puede haber sido “sólo” un indígena pero que es transformado a través de la muerte, de la conquista de su pueblo y de la resurrección como héroe nacional. Al dominar al líder autóctono, los españoles lo liberan de representar sólo a la población indígena y lo elevan para que represente a toda una nueva sociedad, cuya unidad se sugiere que es el principal producto del conflicto.

No es sólo a nivel nacional o para públicos extranjeros que los ladinos se visten con *traje* y adoptan al indígena o se vuelven “indígenas”,

¹² “Génesis del movimiento”, en *El Gráfico* (20 de febrero, 1980), pág. 5. Por lo que he leído sobre los fundadores de esta celebración y sobre las principales fuerzas que la promueven, parecen similares a las del movimiento mexicano que describe Judith Friedlander en *Being Indian in Hueyapan. A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico* (New York: St. Martin Press, 1975).

¹³ Véase “Tecun Uman: símbolo de la nacionalidad”.

como expresión de lo que es ser guatemalteco. Este uso simbólico de la persona y/o del traje tradicional indígena también se emplea en el altiplano, en contextos donde los indígenas existen en cantidades mucho mayores. Así, por ejemplo, en una ceremonia para el puesto regional del Ministerio de Agricultura de Chimaltenango (un pueblo cercano y cabecera del departamento al que pertenece Tecpán), las paredes del escenario y la mesa para los dignatarios que iban a pronunciar discursos estaban cubiertas con chales indígenas y con la tela que las mujeres usan para sus faldas. En este ambiente, los oradores ladinos que hablaban de proyectos locales apoyados por el gobierno, hacían un llamado a un público étnicamente mezclado para que cooperara “como Chimaltecos” (refiriéndose a los residentes de todo el departamento) y “como guatemaltecos”. La referencia a lealtades hacia unidades geográficas limitadas y la presencia visual de artefactos que se pretendía fueran considerados como exclusivos de Guatemala en general, y de Chimaltenango en particular, contribuían a acentuar la unidad de los que escuchaban y servían para contradecir (o camuflar) la creciente evidencia de tensiones y conflictos sociopolíticos en ese área del altiplano. Además, me parece que como todas las piezas tenían fuertes asociaciones con las mujeres y que las mujeres, a su vez, son simbólicamente asociadas con la esfera doméstica, tanto la población indígena como los guatemaltecos —en tanto indígenas— estaban representados como esencialmente apolíticos.¹⁴ De nuevo, esto ayudaba a crear una atmósfera que alejaba al público de la realidad sociopolítica del altiplano en ese momento.

Como sugieren los ejemplos anteriores, el uso “ritual” del traje (especialmente las mujeres con traje) por parte de los ladinos puede ser un medio poderoso para expresar unidad social e ignorar o, como se verá, reparar rasgaduras en la estructura social. Este también es el

¹⁴ De muchas maneras importantes, las mujeres de Guatemala son asociadas con la esfera doméstica privada y los hombres con la esfera pública, jurídico-política. Así, aunque el público se horroriza y entristece por los asesinatos políticos de los hombres, este horror da un salto cuantitativo cuando las víctimas son mujeres. Debido a su género, se piensa que la mujer debe ser protegida por su padre, marido o hijo y cuando las mujeres son asesinadas en conflictos políticos, ésta es una señal de que algo anda claramente mal en la sociedad. De hecho, esto fue lo que sucedió en 1980 cuando la muerte de algunas mujeres conocidas públicamente se usó como evidencia de que *la situación* (como se llama de manera eufemística a la situación política) en Guatemala había empeorado.

caso a nivel local del altiplano, donde la presencia del traje indígena puede estar aún más cargada de significado, debido al mayor número de experiencias comunes y de suposiciones pragmáticas que comparten los miembros del público. Para documentación sobre Tecpán, un ejemplo notable se centra en las celebraciones de la feria anual del 14 de octubre, el día de San Francisco de Asís, el santo patrono del pueblo. En 1983, el comité de la feria de Tecpán era un cuerpo unificado de miembros ladinos e indígenas que planeaban juntos las actividades que, idealmente, representaban los intereses de todos los tecpanecos. Así había estado conformado el grupo hasta mediados de la década de 1970. Sin embargo, en esa época el sentimiento indígena era que las desigualdades entre los dos grupos étnicos eran perpetuadas por el comité, el cual, como si fuera un microcosmos de toda la sociedad, estaba dominado por sus miembros ladinos. Como consecuencia de esto, el segmento indígena formó una organización separada con presupuesto, comité de planificación y eventos propios. Lo que una vez habían sido rivalidades dentro de un solo grupo se convirtieron en rivalidades entre grupos, ya que cada organización competía por contratar el mejor conjunto de marimba para los bailes de la feria o por tener un público mayor en sus presentaciones.

Los dos comités existieron por separado hasta 1981. Sin embargo, en las semanas y meses que siguieron al asesinato del cura católico en mayo de ese año, varios líderes indígenas de Tecpán fueron asesinados y otros fueron obligados a irse precipitadamente. El efecto fue una disminución en el número de líderes de las organizaciones indígenas (ya fueran personas con experiencia previa o los que estaban dispuestos a asumir el poder...o incluso a participar), hasta el punto de que muchos grupos ya no podían funcionar. Mientras que algunas organizaciones dejaron de existir (por ejemplo, las organizaciones culturales fundadas para que los indígenas de la localidad tuvieran la oportunidad de reunirse y discutir acontecimientos de actualidad a la luz de su herencia maya), el Comité Indígena de la Feria simplemente volvió a unirse, como lo estaba antes, con el grupo ladino.

En septiembre de 1983, cuando volví a Tecpán por un breve período de tiempo, el grupo recién reconstituido estaba presentando su primer gran evento: La Primera Fiesta Folklórica de Tecpán, patrocinada por Maybelline (*Cosmético Oficial/Concurso Miss Universo*, como indicaba una manta colgada en el escenario). Como el evento era en gran parte un concurso de reinas, la atención se centraba en las doce jóvenes

candidatas; seis jóvenes ladinas, una de las cuales se convertiría en Reina de la Feria, y seis jóvenes indígenas, una de las cuales sería coronada Reina Iximché y otra Princesa Ixmucané. Para su primera presentación de la tarde, las doce candidatas —indígenas y ladinas— se vistieron de traje; las primeras con los atuendos más antiguos y tradicionales de Tecpán y las segundas con una mezcla de piezas de distintos pueblos. Retrospectivamente, este uso diferencial del traje parece comprensible, no sólo desde un punto de vista práctico (las piezas más antiguas y tradicionales no siempre forman parte de las posesiones de una familia indígena, mucho menos de las de una familia ladina) sino también en términos de los distintos mensajes que cada grupo quería comunicar. Mientras que las mujeres indígenas mostraban respeto por su herencia y un conocimiento de las costumbres locales, las mujeres ladinas en realidad estaban reconociendo que su relación con los antepasados mayas era más superficial o reciente. Les bastaba presentarse simplemente con un atuendo contemporáneo fino para mostrar la solidaridad actual entre los dos grupos. De hecho, este sentimiento salió a la luz cuando el maestro de ceremonias subrayó que el objetivo de la tarde era celebrar “nuestra guatemalidad” y, como entendió todo el público, una restauración de la paz y de las buenas relaciones en el pueblo.

Sin embargo, los indígenas no tienen que darles su ropa a los ladinos (como en el ejemplo del Concurso de Miss Universo) o aparecer junto con ellos (como en la presentación de Tecpán) para que sean considerados representantes de todos los guatemaltecos. En la literatura turística que producen el Instituto Guatemalteco del Turismo y otras entidades privadas, atractivas fotografías de indígenas nos presentan a la gente amable de Guatemala —“gente amable”, “gente sonriente” como indican los folletos— que da la bienvenida a su país a los visitantes extranjeros y presenta las regiones exóticas de su propia tierra a los turistas guatemaltecos. En estas situaciones, los indígenas se unen a las imágenes de volcanes, lagos de montaña, ruinas antiguas, arquitectura colonial y tejidos, y todos estos símbolos de identidad nacional muestran una belleza pasiva que el observador puede contemplar con una actitud muy similar a la que adoptaría ante una obra de arte. También se sugiere que todos los símbolos no son afectados por el visitante que pase entre ellos.

Las fotografías que destacan esta manera amistosa típicamente presentan caras (a menudo de niños...un reflejo revelador de la actitud

del productor ante la población más amplia)¹⁵ o tomas de media distancia de personas dispuestas a servir. Meseros, meseras, empleados de hotel, vendedores con montones de objetos hechos a mano, marimbistas y artesanos (algunos con *traje*, otros no) aparecen radiantes en las fotografías y tientan al espectador. En este contexto, los indígenas salen sonrientes y alertas, aunque según mi experiencia, la primera manera de representación definitivamente no sería la que la mayoría de ellos adoptaría si la foto fuera para sus propios fines. Pero estas fotos no son para el uso de los sujetos. Les pertenecen a los empresarios que están detrás de la cámara y están hechas para atraer al extranjero o al nacional en busca de vacaciones. Por lo tanto, el propósito es que las fotografías funcionen públicamente como afirmaciones que convengan a los extranjeros de que los indios, como "todos los guatemaltecos", son emocionantemente diferentes y, al mismo tiempo, sumamente accesibles.¹⁶ Otro objetivo de la presentación atractiva es contrarrestar los reportajes de violencia en el país y convencer a los futuros visitantes de la paz de la gente y del país.

Sin embargo, hay otro aspecto del guatemalteco indígena representado en la literatura turística que empieza a alejarnos de la imagen del indígena como símbolo de todo lo guatemalteco —tanto indígena como no-indígena— y a llevarnos hacia una imagen del indígena como ser único, esencialmente distinto de la mitad no indígena de la población. Esta impresión se expresa quizá de manera mucho más cuidadosa, pública y positiva en los folletos turísticos. En estas piezas, los indígenas que no están prestando servicios, aparecen en actividades concebidas para ser vistas como culturalmente específicas: por ejemplo, rezando en altares de piedra o en iglesias oscuras llenas de velas, tejiendo en telares de cintura y cargando en la cabeza tinajas llenas de agua, canastas grandes u otros objetos pesados. A diferencia de las fotografías antes mencionadas, donde las personas aparecen interactuando con los turistas en la escena o, por medio del contacto visual, con quien observa la fotografía, este segundo tipo de imagen está concebida para ser vista

¹⁵ Jean-Paul Dumont, "The Tasaday, Which and Whose?: Toward the Political Economy of an Ethnographic Sign", en *Cultural Anthropology* 3: 3 (1988), pp. 261-275.

¹⁶ Patricia C. Albers y William R. James, "Tourism and the Changing Photographic Image of the Great Lakes Indians", en *Annals of Tourism Research* 10: 1 (1983), pp. 123-148.

desde lejos, como un paisaje impresionante que se admira pero se comprende poco.¹⁷

Quizás más que en las fotografías, los textos describen al indígena como un ser distinto y categóricamente diferente para el visitante. Incluso un solo ejemplo de un folleto del INGUAT servirá para ilustrar cómo se representa al indígena como “diferente”.

[La vegetación tropical en Guatemala] es una vegetación casi humana. Humana porque prolifera y vive con rápidos y vigorosos movimientos y con expresiones semejantes a las del...mundo animal. Porque todo ello es misterio, es sugerente y provoca mitos y leyendas. En un mundo como éste, el hombre se vuelve un ser que pregunta y cree en respuestas y mitos como dioses semejantes a la naturaleza que lo rodea.

En este ambiente nació la cultura maya. No es una cultura serena como la griega, que es producto de islas claras y mares transparentes, sino más bien barroca en el sentido más amplio de la palabra, que significa: confusa, llena de misterio y de oscuras y terribles leyendas.¹⁸

Los mismos temas —incluso las mismas palabras, a veces— se repiten en otros pasajes y destacan los lazos entre los mayas y su misterioso pasado, la cualidad invariable del indígena, los nexos entre los *naturales* y la naturaleza y la brecha entre los indígenas y la gente no-indígena.

Aunque algunos aspectos de la naturaleza indígena que se subrayan en el material turístico se relacionan con características que ellos mismos señalan, existen diferencias esenciales entre ambos. Por ejemplo, tanto los folletos como los propios indígenas subrayan los lazos con el pasado. Sin embargo, mientras que los primeros destacan la naturaleza invariante y misteriosa de esta relación, la gente indígena subraya una continuidad con el pasado que se basa en una reproducción creativa seria de temas tradicionales y que encaja en una visión más amplia, coherente y culturalmente racional del mundo social. En contraste, la imagen que proyecta el material turístico es una imagen de misterio semejante a la

¹⁷ En su artículo sobre el concepto del *Tasaday* (*Tasadayity*, como él lo llama), citado anteriormente, Dumont hace una distinción similar entre, por una parte, la brecha que separa al “Yo” occidental y al “Otro” temporal/espacialmente distante y, por otra parte, el atractivo (estético, moral, etc.) de este mismo *Otro* al *Yo*.

¹⁸ INGUAT, *La Democracia, Cradle of Mesoamerica*: Instituto Guatemalteco de Turismo, s.f.

irracionalidad, un espíritu más cercano a la naturaleza que otros seres humanos, una falta de conciencia de otras formas de ser no-indígenas, una adhesión al pasado que es automática y no una decisión conciente y resuelta. No se ve a los indígenas como gente que tiene una visión de la sociedad que es tan válida como la de los no-indígenas (aunque distinta de ésta); más bien, se les ve como seres distintos, enigmáticos y esencialmente limitados.

A nivel local, por lo menos en mi experiencia de campo, la expresión pública de sentimientos tan negativos era muy rara (de hecho, mucho más de lo que yo había previsto que sería)¹⁹ y casi siempre se pronunciaban en conversaciones privadas entre personas que ya conocían los sentimientos de los otros, en situaciones más públicas donde al menos una de las partes (a menudo la que más hablaba) no era del lugar, o en episodios donde se habían consumido bebidas alcohólicas. Que no haya afirmaciones más abiertas o directas no debería parecer del todo sorprendente en una comunidad donde indígenas y ladinos viven y trabajan lado a lado, donde existe cierto nivel de integración de la gente ladina e indígena en todos los aspectos de la vida, donde hay amistad verdadera entre individuos (los estudiantes, en particular, mencionan esto) y donde el sentimiento general de la comunidad es que las relaciones étnicas son mejores en Tecpán que en muchos de los pueblos circundantes. Por estos motivos, fue aún más sorprendente y memorable cuando el alcalde ladino de Tecpán proclamó públicamente que los indígenas eran escaleras para los ladinos que trataban de mejorar su situación. Y si el comentario mismo no era suficiente, el contexto donde fue pronunciado fue el concurso de reinas del comité de la feria indígena. Esto significa que el orador hizo tal declaración en su calidad oficial de alcalde y ante un público casi exclusivamente indígena que esperaba oír la acostumbrada retórica patrocinada por el gobierno en alabanza de la cultura maya. La infracción de la etiqueta normal en presentaciones públicas (y, dirían algunos, el reconocimiento público de lo que comúnmente subyace bajo la superficie explícita) conmocionó tanto a la comunidad indígena que años después este episodio seguía siendo para los indígenas de Tecpán el

¹⁹ Tani M. Adams, "San Martín Jilotepeque: Aspects of the Political and Socioeconomic Structure of a Guatemalan Peasant Community" (trabajo inédito, 1978), por ejemplo, escribe sobre el pueblo cercano de San Martín Jilotepeque e incluye algunas declaraciones directas de ladinos que denigran el carácter indígena.

mejor ejemplo de lo que motiva las acciones de los ladinos contra los indígenas; es decir, un deseo de obtener riqueza, una posición sociopolítica elevada y control sobre los demás.

Que la afirmación del alcalde haya sido recordada y contada muchas veces es, a mi parecer, una prueba de lo extraordinario de semejante declaración *pública*, más que lo extraordinario del sentimiento. Si bien declaraciones públicas tan directas del valor negativo de los indígenas son bastante raras en Tecpán por una parte, y en boca de funcionarios gubernamentales ante un público indígena, por otra, la población indígena siente que las acciones discriminatorias prevalecen bastante y que son mucho más dañinas que "meras" palabras. El tema de la siguiente sección es un examen de las imágenes indígenas concebidas por los propios indígenas.

PERSPECTIVAS INDÍGENAS

Las representaciones indígenas del mismo van desde una autoimagen negativa que los indígenas consideran impuesta en virtud de su posición en la sociedad guatemalteca hasta una visión positiva de un grupo de personas que practican sus costumbres tradicionales, tienen trabajos de responsabilidad y tratan de crear o mantener alguna esfera de acción (aunque de alcance limitado) dominada por valores indígenas. Como la primera suele ser muy a menudo la realidad de la vida en el altiplano y la última no es más que un ideal, las expresiones más positivas de la identidad indígena que existen generalmente aparecen como actos individuales, interacciones privadas restringidas a la esfera doméstica y actos públicos menores sin temas políticos abiertos.

Los guatemaltecos indígenas condenan el hecho de que muy a menudo cuando los ladinos parecen aceptar al indígena, sólo son sus palabras las que hablan de una unión verdadera: sus acciones, por otra parte, tienen por resultado un ordenamiento jerárquico de la gente. Los indígenas sienten que, por medio de sus acciones, los ladinos tratan de incorporarlos a la estructura del mundo social más grande e inevitablemente la posición que se asigna al indígena es una posición baja. El traje, en este contexto, no funciona como en el turismo, es decir, como un artículo que atrae a los extranjeros y los invita a venir a Guatemala y comprar, si no textiles, por lo menos toda la imagen del altiplano de Guatemala, en cuya creación los textiles y el traje son

fundamentales. Tampoco todos los guatemaltecos ven en el traje una afirmación visualmente bella de su herencia nacional. Más bien, indica la clase de quien lo lleva y lo (o la) coloca en un nivel inferior al de los observadores no-indígenas. Esta idea está muy clara en un ejemplo de Comalapa, un pueblo al noreste de Tecpán:

No me diga que no me ve en menos, no me mienta diciéndome que mi huipil, mi falda, mi tocoyal (una cinta trenzada en el pelo de la mujer) y mis caites no la humillan y no echan a perder sus bailes de gala. ¿No se acuerda de que ya me mostró cómo se sentía? Sí, claro que se acuerda...[mi ofensa fue que] me atreví a pisar sus pisos impecables con mis caites indígenas, cometí el pecado de mezclarme con ustedes cuando estaba vestida, no con una hermosa maxi, como la suya, sino con un huipil y un corte (falda indígena).²⁰

A diferencia de las mujeres (esencialmente *todas* las mujeres indígenas), los hombres indígenas de Tecpán no usan traje y esto es especialmente cierto de los más jóvenes. La razón que se da con más frecuencia es que en el trabajo se discrimina a los hombres indígenas y que aparecer en traje sólo empeora su situación, al hacer explícita su identidad. Sin embargo, me parece que hay que dar una explicación más allá de esto, ya que la mayoría de las mujeres indígenas que trabajan fuera del hogar siguen usando traje en papeles profesionales y no argumentan que *no* usar ropa indígena cambiaría su situación en el trabajo.

Yo sugeriría que la discriminación se da en parte debido a la evaluación diferencial del traje en términos de género: la imagen del hombre que usa traje es categóricamente distinta de la de la mujer indígena con atuendo indígena. El traje de la mujer (que se considera un conjunto de prendas extremadamente finas) es una expresión admirada de la belleza femenina. Dado que está trabajosamente elaborado a mano en una gama de colores brillantes y que se complementa con joyas, cintas y finos artículos para el pelo, el traje de la mujer se ajusta a (o parece referirse a) estándares "occidentales" de feminidad, encanto femenino y consumo no productivo de riqueza. Y, aunque las mujeres

²⁰ María Alicia Telon Sajcabun, *Voz del Pueblo*, San Juan Comalapa, Chimaltenango 1: 8 (Noviembre-Diciembre 1973), pág. 3; citado por Angela B. Anthony, "The Minority That Is a Majority: Guatemala's Indians", en *Guatemala*, Susanne Jonas y David Tobias, editores (Berkeley, California: North American Congress on Latin America, 1974), pág. 36.

ladinas no lo usan a diario, lo admiran e incluso incorporan algunas prendas en la ropa que usan de día o de noche. El traje masculino, por otra parte, no contiene elementos que resuenen con la expresión de masculinidad en el vestir de acuerdo con los gustos occidentales. La indumentaria que incorpora elementos tales como pantalones rayados hasta el tobillo decorados con diseños de pájaros o como el tejido multicolor enrollado en la cabeza, contrastan claramente con prendas masculinas occidentales tales como pantalones de lona, botas vaqueras y camisas de franela abotonadas. Por lo tanto, el efecto no es sólo calificar de "indígena" al hombre que usa traje, sino también verlo como alguien menos masculino (e incluso menos adulto) en un mundo dominado por valores masculinos occidentales.

Sin embargo, como se ha visto, los hombres indígenas que usan traje no siempre son representados negativamene. En la literatura turística y en celebraciones especiales, la imagen del hombre indígena en atuendo tradicional recibe una atención especial, llena de alabanzas. No obstante, acusan algunos indígenas, esta imagen positiva no es lo que parece en la superficie. Más bien, indica una victimización de la gente que es alabada, de manera que los indígenas se vuelven mercancías en el esquema capitalista del mundo más amplio, arreglo que beneficia a la clase alta donde no hay indígenas y no a los propios indígenas. Por consiguiente, el traje, es o no es elogiado, bello y único...es o no es sucio, burdo y de clase baja, según como convenga a la situación que produce dinero. El traje usado por un indígena en las zonas turísticas del altiplano es bueno porque es bueno para el turismo; el traje usado por un indígena que trabaja de peón migratorio en la costa es, en el mejor de los casos, irrelevante...irrelevante para hacer el trabajo, pero quizá no para proporcionar indicios sobre la supuesta (falta de) inteligencia, sensibilidad y deseos generales de los que lo usan.

Los comentaristas indígenas regularmente dicen sentir la presencia y la fuerza de las imágenes públicas negativas generadas, instituidas y preservadas por no-indígenas y están en completo desacuerdo con ellas. En Tecpán, las declaraciones más articuladas y explícitas generalmente provienen de los miembros de la población indígena más jóvenes, más instruidos, más activos públicamente y más conscientes nacionalmente; aquellos que tienen un alto grado de conciencia de cómo las acciones y la presentación física del "yo" pueden ser percibidas e interpretadas por una amplia gama de observadores. Los que más expresan sus opiniones son también quienes a menudo se arriesgan a

condenar a los productores de imágenes y al sistema que perpetúa una imagen determinada o un conjunto de imágenes del indígena para sus propios fines. Por ejemplo, una declaración especialmente fuerte fue pronunciada por un grupo de guatemaltecos indígenas que se reunieron en las ruinas arqueológicas de Iximché, en las afueras de Tecpán, poco después de la masacre de la Embajada de España. La masacre —el asesinato de treinta y nueve personas el 31 de enero de 1980, después de que una delegación de indígenas y partidarios de los indígenas acudiera al Embajador de España para protestar contra las violaciones de los derechos humanos— se convirtió en un símbolo de la victimización general de los indígenas por parte del gobierno y las fuerzas asociadas. En el siguiente trozo de la declaración de Iximché, los autores protestan contra las representaciones públicas de los indígenas y tildan de “masacre” su continua victimización. Los autores de la declaración tienen una idea bien desarrollada de que el pueblo indígena es usado en el sistema capitalista, donde la identidad indígena se glorifica para sacar provecho o se degrada para convertir a los indígenas en menos que humanos, buenos sólo por su trabajo:

Estos ricos y su gobierno son los peores mentirosos porque nos masacran de varias maneras y todavía tratan de engañarnos, organizando “fiestas folklóricas” como el día de Tecún Umán, el Día de la Raza, festivales... como los de Cobán y... dando medallas, diplomas, palmadas en la espalda y sonrisitas a ciertos indígenas profesionistas y “regios”. Sus trampas terminan en discursos llenos de mentiras y, finalmente, en fotografías que el INGUAT explota para el comercio turístico. El INGUAT... pinta a Guatemala de modo muy romántico y pintoresco con sus ruinas mayas, sus tejidos, danzas y tradiciones. El indígena se vuelve objeto de turismo, un objeto comercial.²¹

En esta cita se hace referencia a varios temas que ya se han tratado anteriormente en este ensayo (por ejemplo, la fiesta en que se conmemora a Tecún Umán y la campaña turística del INGUAT) pero ahora se destaca la naturaleza engañosa de las declaraciones y la victimización real del pueblo indígena. Este tema de la victimización es un tema común que con frecuencia se plantea en relación con las políticas sociales que el gobierno presenta como políticas que afectan

²¹ Guatemalan Information Center, “Iximché: The Indigenous People Declare Unity” en *Popular Histories* 5 (Long Beach, California, 1981), pág. 8.

por igual a todos los guatemaltecos cuando, de hecho, afirman los indígenas, en realidad seleccionan a la población indígena. Por ejemplo, a nivel local se considera que el sistema de préstamos gubernamentales para la agricultura, al que en principio tendrían acceso todos los ciudadanos con cierta extensión de tierra, discrimina a los indígenas, las únicas personas del área que tienen menos de la cantidad mínima de tierra y que necesitan y quieren la ayuda financiera.

Surge, por tanto, la pregunta respecto a qué medidas positivas creen los indígenas que pueden tomar (o han tomado), las cuales les permitan vivir como indígenas en el mundo más amplio. ¿En qué se basaría la unión entre indígenas y no-indígenas? ¿Y qué aspecto tendría? La Declaración de Iximché ofrece una declaración sobre este tema:

Para acabar con estos males perpetuados por los descendientes de los ricos invasores y su gobierno, debemos luchar aliados con los trabajadores, los campesinos ladinos pobres, los estudiantes comprometidos, la gente del pueblo y otros sectores populares y democráticos, para fortalecer la unión y la solidaridad entre los indígenas y los ladinos pobres, ya que la solidaridad de los movimientos populares con las luchas indígenas quedó sellada con sus vidas en la Embajada de España. El sacrificio de estas vidas nos acerca ahora más que nunca a una nueva sociedad y a la aurora de la libertad del indígena.²²

Por lo tanto, este pasaje combina una crítica contra la élite ladina gobernante —los afiliados con el “Estado”— con una visión de un nuevo orden cultural, inspirado en lo indígena que se remonta a los ideales de la preconquista. Aunque el indígena ocupa el centro del nuevo orden, éste no excluye a los no-indígenas. Más bien, los no-indígenas que están incluidos son los que tienen una orientación ideológica similar y que, junto con los indígenas, pueden forjar una sociedad gobernada por principios democráticos y populares.

¿Pero qué papel juegan ahora estos ideales en una sociedad donde, según los indígenas, el acercamiento de los grupos tiene como resultado la dominación del segmento indígena? Como sugieren algunos de los materiales anteriores, las “soluciones” reales son limitadas en el mundo actual donde incluso el menor intento de actuar públicamente conforme a los ideales indígenas le puede causar la muerte a una persona indígena.

²² Guatemalan Information Center, “Iximché”, pág. 10.

Si la acción en la esfera pública es potencialmente peligrosa, el hogar, por el contrario, proporciona un espacio protegido donde la expresión de los valores indígenas puede ser fuerte y central. Es aquí, idealmente, donde se enseña a los niños a usar traje, a hablar lengua (en referencia al idioma indígena local) y a practicar la costumbre. La costumbre incluye ciertas celebraciones que las familias pueden organizar para la siembra de los cultivos, la cosecha de la provisión anual de maíz, el nacimiento de un niño, entre otras. Todas están organizadas por unidades domésticas para beneficio de la familia y, quizá, de los vecinos cercanos. Más aún, el efecto de éstas rara vez se siente más allá de un pequeño conjunto de individuos y raras veces se ve como intromisión en aspectos de la vida valorados por los no-indígenas.

También existen organizaciones local y regionalmente basadas, con miembros estrictamente indígenas que participan en intentos por controlar y separarse de la sociedad más amplia, lo cual se considera como expresiones indígenas de valor étnico. Estos pueden considerarse esfuerzos a mayor escala, semejantes a las actividades basadas en la familia y asimismo orientadas a fortalecer el orgullo de la identidad indígena y a fomentar la práctica de la costumbre. Sin embargo, a diferencia de las actividades centradas en el hogar, éstas tienen partidarios públicos que se extienden mucho más allá del grupo patrocinador dentro de la comunidad indígena. Así, mientras que el objetivo manifiesto y, quizás el más importante, puede ser involucrar a la gente indígena en la expresión activa y pública de lo que significa ser indígena, quienes organizan los eventos y participan en ellos están también conscientes de que se están dirigiendo a observadores que están fuera del círculo estrictamente indígena. El resultado es que patrones complejos de significado —significado deliberado, significado supuesto, significado percibido, significado negado— pueden surgir y rodear los acontecimientos. También puede significar que, según las circunstancias políticas más amplias, ciertas expresiones de identidad indígena expresadas a nivel de la comunidad serán interpretadas como afirmaciones públicas de autonomía y, por consiguiente, serán vistas como un desafío o una amenaza para las fuerzas ladinas o gubernamentales dominantes de la localidad. El siguiente caso revela algunas de las dificultades esenciales que enfrenta la gente indígena en su intento por tomar el control de la producción de la imagen del indígena que se ofrece para el consumo público en Guatemala.

El festival de Cobán mencionado en la Declaración de Iximché se refiere a la ocasión y al sitio del concurso de reina indígena nacional. Patrocinado por el INGUAT, el Festival folklórico se anuncia como una celebración colorida de la cultura guatemalteca e incluye entre sus eventos, exhibiciones especiales de artesanías y bailes de disfraces, junto con la coronación de la *Rabín Ajau* o reina indígena nacional. En el concurso para reina, participan distintas municipalidades del altiplano que compiten por representar a toda la población indígena de Guatemala en eventos locales, nacionales e internacionales (a veces). Por lo menos, éste es el ideal.

Hasta mediados de la década de 1970, los pueblos del Departamento de Chimaltenango enviaron concursantes escogidas y aprobadas por grupos indígenas locales. Sin embargo, cuando las participantes empezaron a regresar con informes que destacaban lo corruptas que estaban las cosas y cómo se estaba usando a las participantes para promover fines económicos no-indígenas, los comités indígenas locales de selección empezaron a reevaluar el asunto. Llegaron a la conclusión de que la jerarquía del festival estaba dominada por ladinos que trataban el concurso de reina como un acontecimiento secundario y no como un tributo respetuoso a la belleza de las mujeres mayas, las tradiciones y el traje. A causa de esto, varios pueblos de la zona de Chimaltenango (Tecpán entre ellos) dejaron de enviar candidatas aprobadas localmente, medida que pronto fue imitada por otros grupos de otros pueblos del altiplano.

Sin embargo, ésta no fue la única reacción a la situación del festival. Un grupo de indígenas de los pueblos que boicotearon el evento del INGUAT se reunieron en Tecpán para planear un concurso de reinas organizado y dirigido por indígenas. Si bien el evento tendría una forma semejante a la del de Cobán, su objetivo sería proporcionar el contexto adecuado para la presentación de cada representante municipal y centrarse en la cultura indígena en y por sí misma. En vez de corromper la expresión de la identidad indígena con fines monetarios, la producción indígena igualaría los objetivos manifiestos con fines reales y por ello destacaría los valores puramente indígenas.

Sin embargo, los planes para el concurso dirigido por indígenas nunca se llevaron a cabo. Al principio de la primera reunión de planificación en Tecpán, apareció alguien sospechoso de ser "oreja" del gobierno, quien dijo que quería participar. La reunión se pospuso rápidamente. Toda idea de seguir con los planes se esfumó cuando la

situación política empeoró y cuando individuos claves del joven comité fueron asesinados u obligados a esconderse. En la evaluación final (y en la intimidación de los hogares de las personas) los comentaristas indígenas hicieron la acusación de que éste era un incidente más en que los indígenas que tratan de participar en la sociedad guatemalteca más amplia, como grupo que posee su propia identidad cultural, son dominados y obligados a entregar a los ladinos y al gobierno nacional lo que, en el fondo, es sólo suyo.

La última imagen que quiero mencionar es la del indígena profesional, ya que ofrece una especie de puente entre la imagen del "indio" pobre sin tierra, condenado al nivel más bajo de la sociedad guatemalteca, y la de los guatemaltecos indígenas que practican la costumbre en las filas cerradas de la familia o en pequeños grupos locales. El indígena profesional, por su preparación, puede a menudo asegurarse un empleo en puestos respetados de la comunidad (como maestros, agentes de economía doméstica, especialistas en agricultura, etc). Al mismo tiempo, ser indígena significa que él o ella tendrá alguna pequeña influencia en la comunidad, como modelo para otros indígenas, o quizá incluso como dirigente político. Al ser profesionales e indígenas, estas personas redefinen la imagen del indígena y lo convierten en un individuo competente en las maneras del mundo más amplio y poseedor de los "talentos especiales" (por ejemplo, el idioma y el conocimiento de las costumbres locales) para trabajar con individuos que podrían ser, pero no son necesariamente, indígenas.

Lo mismo que en las actividades de las organizaciones indígenas, existe un lado ideal y un lado real en ser un indígena educado que forma parte de la fuerza de trabajo. Mientras que idealmente los profesionales indígenas funcionan como ejemplos de seres humanos inteligentes y capaces en un mundo de dos etnias, siempre existe la amenaza de que las fuerzas dominantes redefinan al individuo y lo clasifiquen como subversivo.²³ Hay una historia de esta redefinición

²³ A veces la línea divisoria entre el trabajo profesional, basado en la comunidad, y las actividades subversivas es realmente muy delgada. Tras muchos meses de trabajo en Tecpán les pregunté a algunos individuos si había personas de la comunidad involucradas en actividades guerrilleras. Aunque las personas parecían reacias a usar la palabra "guerrilla", las respuestas que obtuve mencionaron la participación de los tecpanecos en "actividades educativas". De hecho, la primera persona del área que fue asesinada en la década de 1980 fue un maestro que varias veces había manifestado su opinión en público, denunciando la injusticia contra la población indígena perpetuada por el gobierno.

suficiente como para llevar a algunos padres a admitir que están contentos de que sus hijos no hayan seguido estudiando. La opinión es que es más probable que un hombre joven y educado (y no una mujer), de carácter fuerte y con tendencia a expresar sus opiniones, ocupe un puesto público donde sus acciones sean ampliamente conocidas y puedan ser interpretadas como que han cruzado la delgada línea que divide una participación equilibrada en el mundo social más amplio y la defensa de intereses indígenas que van contra la corriente nacional dominante.

COMENTARIOS DE SÍNTESIS

En este artículo, el análisis se ha centrado en caracterizaciones convencionales del indígena y su relación con perspectivas indígenas y no-indígenas. El conjunto de imágenes, a su vez, se traduce en un modelo de construcción de la sociedad guatemalteca y, particularmente, se centra en las relaciones entre ladinos e indígenas o entre la población indígena y el gobierno. En los casos examinados, las imágenes del indígena variaban dramáticamente según la "función" que cada una desempeñaba. Sin embargo, estas variaciones no carecen de lógica.

En el Cuadro 1, presento una cuadrícula de cuatro partes que sirve para sintetizar importantes dimensiones del material que he presentado. Especialmente, me interesa destacar las diferencias fundamentales en cómo las personas indígenas y no-indígenas asignan valores a las imágenes del indígena, imágenes usadas para caracterizar a la población, por una parte, como grupo integrado e interrelacionado o, por otra parte, como unidades autónomas, únicas y distintas unas de otras. Una quinta dimensión importante cae fuera de estos esquemas claros y se relaciona con los esfuerzos indígenas por construir una imagen positiva de su pueblo en la esfera más amplia de la vida nacional guatemalteca. En el caso de Tecpán, los profesionales indígenas más claramente están incluidos en este grupo, aunque la condición real o la valoración positiva de las personas que están en estas posiciones están muy lejos de ser seguros.

CUADRO 1
IMÁGENES CONTRASTANTES DEL INDÍGENA

| | Imágenes que presentan a nivel nacional el gobierno y a nivel local los ladinos | Imágenes que presenta la población indígena |
|--------------------------------------|--|---|
| Indios y ladinos caracterizados como | Pueblos interrelacionados | + la idea de “nosotros los guatemaltecos”; alguna noción de historia y herencia comunes |
| | Unidades autónomas | - Indígenas como “otros” misteriosos y como fuente de mano de obra para el mercado |
| | | - un instrumento caracterizado por conflicto y dominación |
| | | + un pueblo que practica la <i>costumbre</i> en casa o en pequeños grupos |

Para terminar, quiero centrarme en un ejemplo específico relacionado con la ropa y examinar cómo los guatemaltecos que actúan en un momento social determinado pueden contemplar y ajustar su propia apariencia (aunque sólo sea por un momento y en una escala muy reducida) y, por tanto, el papel social que se les asigna. Es en tales situaciones concretas donde la gente tiene que pesar sus deseos, habilidades y expectativas, frente a las expectativas y percepciones de otros en estas situaciones concretas. En estos casos, también es cuestión de prever cómo reaccionarán los otros —qué imagen crea la presencia de uno— y, en casos que no son meramente rutinarios y ordinarios, arriesgarse a sobresalir como alguien “diferente” o, incluso de manera más extrema, ser objeto de acciones y comentarios negativos.

Este caso concreto tiene que ver con un grupo de mujeres indígenas jóvenes de una escuela profesional de la Ciudad de Guatemala, quienes sabían que el día de su graduación tendrían que abandonar su traje

para ponerse togas. Tres mujeres del grupo pidieron permiso a la administración para usar su traje y lo obtuvieron. El resto de las graduadas indígenas, caracterizadas por su temor a los comentarios negativos del público, optaron por las togas. Sin embargo, al final el público fue extremadamente solidario: se puso de pie para ovacionar a las mujeres indígenas, así identificadas por su atuendo, en reconocimiento de sus logros especiales como indígenas. Naturalmente, las mujeres indígenas con toga no obtuvieron el mismo reconocimiento y más tarde lamentaron su decisión de abandonar el traje por el acto "más seguro" de esconder su identidad étnica bajo las togas de graduación.

Como muestra este ejemplo, la presentación pública del "yo" a menudo se calcula con precisión y la persona elige subrayar un aspecto u otro, sin saber siempre cuáles serán todas las consecuencias del acto. Esto es particularmente cierto cuando la situación no es nada rutinaria y cuando no es obvio qué imagen del indígena se pondrá en juego en cualquier circunstancia determinada. Dada esta incertidumbre, los individuos que trabajan en el nivel cotidiano y personal están dispuestos, no obstante, a invertir mucha energía (y cuando se trata del traje, mucho dinero) en un esfuerzo para crear y hacer perdurar una nueva imagen dominante del indígena dentro del estado guatemalteco.