

FANTASÍA Y DESDÉN. IMÁGENES Y CONTESTACIÓN

Irma Otzoy*

Resumen

En este ensayo se examinan, por una parte, las premisas que han sustentado y amparan dicotomías construidas, tales como cultura *versus* civilización, nativos *versus* no-nativos. Por otra parte, aunque la influencia del discurso emanado de las ciencias sociales sea muchas veces limitada e indirecta, la trascendencia del mismo en las sociedades es real y amerita nuestra atención. El discurso social científico ha tomado parte de responsabilidad en la creación y recreación de las imágenes distorsionadas de los "nativos". Una aplicación directa tiene relación con la gente maya cuando se ha construido una serie de "indios mitológicos" a su alrededor. Es preciso seguir formando espacios de regeneración socio-intelectual. El derecho a la vida, el de ser como se es y el derecho intelectual de los "nativos" son sólo algunos elementos para aprender a percibir a los seres humanos en su amplia dimensión. Esto, sin embargo, puede significar el tener que sacrificar algunas de las inversiones teórico-intelectuales de los no-nativos.

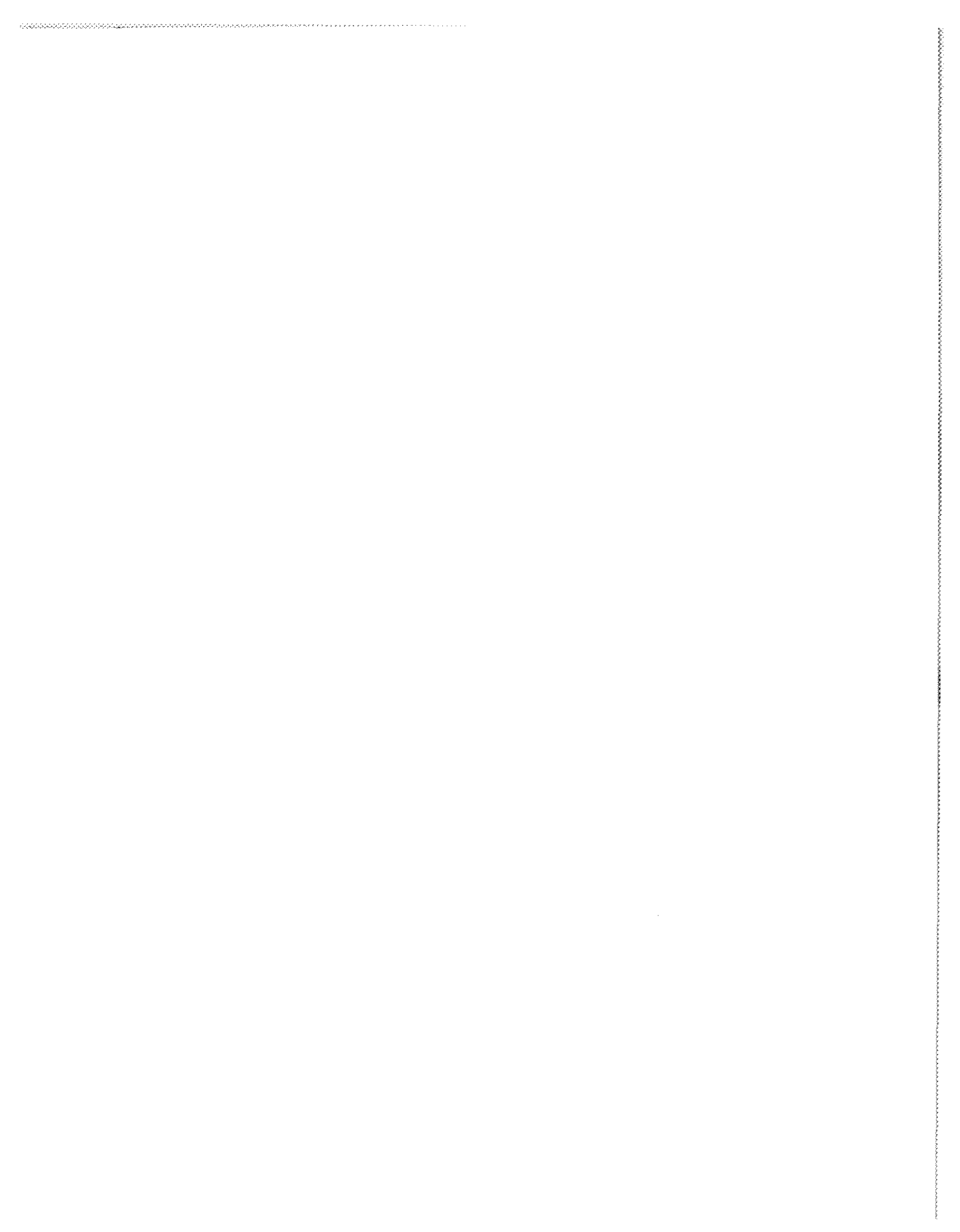
Abstract

The author examines, on the one hand, premises which have sustained and protected artificial dichotomies such as culture versus civilization, natives versus non-natives. On the other hand, even though the influence of the discourse generated by social scientists is frequently limited and indirect, its significance in society is real and deserves our attention. The social-scientific discourse has become in part responsible for creating and re-creating the distorted images of the "natives." One direct application of this was the creation of a series of images of "mythological Indians" regarding the Mayan population. It is necessary to continue to create room for socio-intellectual regeneration. The right to live, to be what one is, and the intellectual right of the "natives" are only a few aspects of learning to perceive human beings in their full scope. This, however, may mean that non-natives might have to sacrifice some of their theoretical and intellectual investments.

Una amiga de raza blanca admiraba en los Estados Unidos el traje exquisito de una mujer maya¹ retratada en una foto. De pronto, algo en la foto pareció haberla decepcionado un poco: ¡los lentes!. Con cierta burla, preguntó: ¿Son los lentes típicos de la

* Irma Otzoy es guatemalteca, obtuvo su maestría en antropología sociocultural en la University of Iowa y se encuentra preparando su doctorado en antropología sociocultural en la University of California-Davis. Actualmente realiza investigaciones en el área etno-histórica con enfoque en temas de nacionalismo, mestizaje y resistencia cultural. Una versión preliminar de este estudio fue presentada en el XVII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, que se llevó a cabo del 24 al 27 de septiembre de 1992, en Los Angeles, California.

¹ Los términos "maya" o "indio" serán utilizados aquí alternativa o simultáneamente.



cultura maya también? No. Sólo los lentes de contacto —le dije. Reímos en ese momento, pero creo que hasta la fecha ella tampoco lo ha olvidado. ¿Por qué se le habrá arruinado el cuadro “cultural”? Si en la imagen tradicional colonialista los mayas en tanto nativos, no tienen cultura o bien tienen “poca” cultura en relación con los no-nativos. ¿Qué está pasando últimamente? Paradójicamente, la dicotomía cultura *versus* no-cultura parece haberse transformado en una nueva: cultura *versus* civilización. ¿Por qué esta inversión de imágenes? y ¿cuáles son sus consecuencias? ¿Hay alguna posibilidad de que este cambio de imágenes esté relacionado con un nuevo significado de las mismas? Estas son algunas de las preguntas que exploraré al examinar esta vez las “imágenes del indio” antepuestas a la gente maya.²

Por imagen se entiende aquí el conjunto de ideas casi espontáneas que se asocian con algo o alguien a quien generalmente se llega a conocer en apariencia o bien por referencias de terceros. Estos fenómenos tienen, no obstante, algún peso (académico o *científico*) y poder (social y político) capaces de penetrar hasta la “conciencia” de sus adeptos, obstruyendo así otras posibles perspectivas y alternativas. En el caso específico de la gente maya, estas imágenes corresponden a una especie de “indios mitológicos” que en unas épocas más que en otras se han cristalizado en la mente de individuos, sectores e incluso poblaciones. Hablaremos primero del panorama mitológico y de cómo éste constituye un muro que impide reconocer la humanidad de los indios mayas actuales. Finalmente, como una limitante más a lo humano, veremos cómo el poder sociopolítico del conocimiento, tiende a insinuar el conocimiento universal como “su propiedad”, generando así la inclusión de unos (*occidentales*) y la exclusión de otros (*no-occidentales*) en el proceso.

Prácticamente hay una diversidad de “indios mitológicos” según la heterogeneidad de gustos. Aunque algunas de estas imágenes han emanado localmente, muchas de ellas no son sino réplicas o vestigios

² Voy a referirme al caso de los mayas de Guatemala, excepto si señalo lo contrario. Dejo de lado el caso de los “mayas clásicos”, con la salvedad de que la imagen pacífica de ellos ha sido reemplazada por la bárbara, sangrienta y guerrerista, cuya acogida comienza a verse en publicaciones como en el *National Catholic Reporter* (septiembre 1986) y en los anuncios de “Nike” en la revista *Sports Illustrated* del 30 de marzo de 1992, pág. 11 y la del 6 de abril de 1992, pág. 11.

fantasmagóricos de engendros externos.³ No siendo mi intención hacer una revisión exhaustiva de este tipo de imágenes, voy a limitarme a aquellas imágenes de indios mitológicos que han “hecho eco” en el ámbito guatemalteco. Entre las imágenes cristalizadas del indio están la del “indio colonial”, del “indio heroico”, del “indio retrógrado”, del “indio verdadero, digno de mi respeto” (tipo I y tipo II) y del “indio ideal”. Cada uno de estos “indios mitológicos”, se basan en la construcción de un indio imaginario, congelado y perdido en un pasado colonial, en un espacio mental o en uno literario. Subyacente en la mayoría de estas imágenes, sin embargo, pueden discernirse algunos dilemas que acosan a sus impulsores, como lo veremos en el transcurso de este ensayo.⁴

La imagen del *indio colonial* surgió en gran parte a partir de un postulado económico “liberador” para el país. En este marco, se explica que tanto el “indio” como “su mundo” nacieron de la crueldad histórica de la conquista, que lo convirtió desde entonces en dócil víctima de “sus problemas” socioeconómicos y pseudo-culturales.⁵ Así, esta doctrina establece la necesidad de “liberar” al indio de “sus problemas”. Si el indio fuese únicamente un pobre resultado histórico colonial, ¿por qué entonces bajo cualquier régimen militar, socialista, reformista o civil siguen existiendo indios? Obviamente, la concepción colonial omite y evita discutir el papel que juega el Estado, las instituciones y el ladino

³ Para las imágenes del indio en las mentes de los anglosajones específicamente, véase Stephen Benz, “Anglo-American Images of Indigenous Guatemalans”, presentado en la 40^{va} Conferencia Anual del South Eastern Council on Latin American Studies, en La Antigua Guatemala, febrero 18-20 de 1993. El autor nos proporciona un panorama del asunto que abarca desde la literatura turística al discurso de connotadas figuras como Thomas Gage, John Lloyd Stephens hasta la jerga liberal de escritores anglosajones. Los estereotipos y la xenofobia hacia los mayas, así como la fuerte convicción de una “misión” de expansión mundial anglosajona construyen la imagen del indio en este escenario.

⁴ Pese a que en el transcurso de los estudios universitarios se repite de continuo la convención académica de que “no se critica al autor sino a sus trabajos”, de hecho ésto no se cumple en todos los casos. Desde luego no cuando se habla de algunos autores “nativos”, en términos académicos, y se menciona incluso su edad (sin propósitos biográficos) y hasta su forma de caminar! Este ensayo, algunas veces, no será consecuente en un 100 por ciento con dicha convención ética.

⁵ Véase Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1970) y, del mismo autor, “Los pueblos indígenas y el proceso revolucionario”, en *Polémica* 3 (1982), pp. 47-56.

actual (“no colonialista”) con respecto al indio. En breve pues, el indio colonial que nos pintan aquí, posee un carácter episódico-incidental y no procesal y tiene más cabida conceptual que real.

La imagen del *indio heroico*, por otra parte, ha sido construida dentro de un marco romanticista y de apropiación de “lo bueno” del indio histórico. Tecun Uman es aquí el ejemplo por excelencia. ¿Por qué habría de exaltarse a Tecun Uman, si después de todo fue un indio k’iche’ “vencido por el cruel conquistador”? Poca utilidad le traería al vencedor vanagloriarse del vencido si lo mantuviere oculto. Y, ¿por qué convertirlo en “héroe nacional”? ¿A qué se debe que si hay algo bueno en el indio se proclame “es nuestro”, es “nacional”,⁶ mientras que lo malo que hay en cada “nacional” y en cada indio es típicamente indio?⁷ Como en el caso de Tecun Uman, también se exalta la nobleza de otros personajes históricos mayas y se les adopta en tiempos y lugares convenientes. A fin de cuentas, los “indios heroicos” son “indios muertos”.

La imagen del *indio retrógrado* nace de un pensamiento reaccionario que se vale del racismo hacia los indios para justificar la condición tercermundista del país. El racismo hacia los indios permite descargar las frustraciones por los fracasos de los denominados “creadores y gestores de la economía nacional”.⁸ En este contexto la gente india se describe como “en ellos [los indios] se manifiesta nuestro desarrollo”;⁹ “núcleos retrógrados perdidos allá en las montañas...[de] la edad de piedra”;¹⁰ “sector atrasado”;¹¹ o como “[l]os indígenas son exiguas minorías que no saben usar el idioma español y viven aislados en las montañas”.¹² Esto implica que los indios “no cambian” y no

⁶ Véase Carol Hendrickson, “Images of the Indian in Guatemala: the Role of the Indian Dress in Indian and Ladino Constructions”, en *Nation States and Indians in Latin America*, Greg Urban, editor (Austin: University of Texas Press, 1991), pp. 286-306.

⁷ Véase, por ejemplo, el análisis del discurso ladino sobre los indios; en particular, sus *clichés* de “indio”, “no seas indio”, “se te salió lo indio”, en Timothy B. Jafek, “Looking At and Speaking About: Non-Indian Discourses on Indians in Guatemala, 1940-1990’s” (tesis de licenciatura del departamento de Sociología y Antropología, Swarthmore College, 1992).

⁸ Véase *Prensa Libre* (23 de septiembre de 1991), pág. 12.

⁹ Jafek, “Looking At and Speaking About”, pág. 59.

¹⁰ *Prensa Libre* (25 de agosto de 1982), pág. 10.

¹¹ *Prensa Libre* (23 de septiembre de 1991), pág. 12.

¹² Véase *Crónica* (10 de abril de 1992), pág. 69

hacen nada por sostener la economía de Guatemala, porque no son indios los que sí trabajan por la economía del país. No obstante, ante el *impasse* socioeconómico del país, los exponentes de esta cómoda postura, necesitan recurrir al indio y crear en él al "indio retrógrado", para poder redimir las maniobras propias de otros. La imagen del "indio retrógrado" es una construcción que funciona más para cubrir las ineptitudes no-indias, que una aseveración de la vivencia de los indios mayas en Guatemala.

Sin embargo, los propagandistas de la imagen del "indio retrógrado" imaginan también la "solución" para que el país "progrese". Esta consiste básicamente en que el indio deje de ser indio, aprenda el español y se "educe". Pero esto no se queda aquí. Incluso esta supuesta solución conlleva otros problemas más para los exponentes del "indio retrógrado", no sólo porque los enfrenta a un dilema, sino también porque resulta ser falsa. El dilema es esencialmente anti-indio. Por una parte, si el indio no se asimila no se integra y, si no se integra, el país no cambia. Por otra parte, si el indio decide aprender el español y se escolariza, tampoco está bien porque no resulta como "debería ser". En 1945, en el editorial de un periódico de Guatemala, un terrateniente y agro-industrial escribía:

¿Qué beneficio traería a los indios y al país que supieran leer o escribir? ¿Pueden comprar periódicos y revistas? Claro que no...Utilizan su superioridad como alfabetos para convertirse en jefes de otros indios y crear toda clase de dificultades al propietario de la finca...El indio debido a su atavismo prefiere la vida primitiva...Si muestra aparente interés en cualquier sugestión de que se civilice, es porque cree en la posibilidad de obtener una ventaja material y no espiritual en ello.¹³

La "solución" anti-india es también engañosa e irresponsable. Si con hablar el español y escolarizarse cambiara automáticamente la situación del país, ¿cómo se explica la existencia de tantos compatriotas pobres y de tantos maestros e hispanohablantes desempleados? Como se aprecia, la condición tercermundista del país persiste.

Valga hacer aquí una digresión para señalar que ciertos tipos de cambios en los indios parecen inquietar no sólo a "opresores" sino

¹³ *El Imparcial*, página editorial del 25 de julio de 1945, citada por Luis Cardoza y Aragón en *Guatemala las líneas de su mano* (La Habana: Casa de las Américas, 1968), pág. 395.

también a ciertos “libertadores” del país. Para los primeros, la “utilidad” del analfabetismo de los indios se justifica (como en la cita anterior), prescribiendo “la opresión del indio por el indio”. Es decir, se predetermina el producto de la escolarización de los indios y, con base en ello, se les prefiere analfabetas. Para los segundos, el mejoramiento económico de los indios es condenable por otros, en cuanto presuponen que conllevaría una “explotación del indio por el indio”. Aquí el prejuicio no se da sólo con respecto al resultado del mejoramiento económico de los indios —convertidos en “burgueses explotadores”—, sino que también incluye el origen de éste —“explotando a otros indios”. No por nada se insiste y se exhorta a estudiar más, al derecho y al revés, a los indios.¹⁴ Ambas concepciones tienen la función de delimitar el rol de los indios y, a la vez, de salvaguardar agendas ideológicas exclusivas.

La imagen del “indio verdadero” o el “verdadero indio” es probablemente la imagen de un indio mitológico en que mejor se manifiesta el dilema resolutivo de dos clases y dos corrientes ideológicas acerca de los mayas. Una corriente favorece la inmutabilidad del indio (tipo I); la otra le dicta un cambio (tipo II). En cada una de estas corrientes hay una creación interna del “indio digno de mi respeto” o del “indio que yo reconozco”. Una de estas corrientes se aferra a la figura del “indio puro” o “indio auténtico”; es decir, al que no tenga nada de lo que yo materialmente tenga, que no sepa nada de lo que yo sé (salvo ciertas dosis en oportunas excepciones), el que esté lejos de lo que es *mío* y que cuando esté a *mi* vista demuestre lo que se supone debe ser, saber y hacer. No es sorprendente que, a mediados de la década de 1980, un ciudadano guatemalteco indignado condenara las protestas públicas de un ciudadano maya quien, a su criterio, no era un “verdadero indio”, porque ya no actuaba con “humildad”. Es similar el incidente que cuenta una maya k'iche', estudiante de pedagogía, ocurrido en 1990 en una galería que exhibía pinturas del “arte indígena” en la ciudad de Guatemala:

Yo estaba viendo un cuadro de unos cofrades, cuando se me acercó un hombre que seguro era alguien importante, porque llevaba muchos

¹⁴ Véanse Mario Solórzano Foppa, “El nacionalismo indígena: una ideología burguesa”, en *Polémica* 3 (1982), pág. 45; y Arturo Arias, “Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity”, en *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*, Carol A. Smith, editora (Austin: University of Texas Press, 1990), pág. 237.

guardaespaldas. Yo, como no conozco a esos señores, no sé quien era. [El señor] vio el cuadro, me vio y me dijo: "Estos indios [los retratados en el cuadro] sí son dignos. Ante éstos sí me quito el sombrero. No como vos, ¡guerrillera!"¹⁵

Por una parte, la "autenticidad" del indio en este caso y, por lo tanto su dignidad, están determinados por un carácter peculiar y distante. Por otra parte, el nombre de "guerrillera" encierra otras connotaciones. Una de ellas está ligada a la vieja y latente idea de que "los indios se levantarán un día a matar a todos los ladinos", lo que ha sido más una amenaza para los indios que una realidad para los "asustados" individuos. Por otro lado, el nombre de guerrillera, como en el ejemplo anterior, es una acusación injusta que indica y provoca una represalia militar directa contra víctimas inocentes. No eran fusiles, sino cuadernos, los que portaba la mujer k'iche' que asistía a la exhibición pública de pinturas del "arte indígena".

En forma inversa, para la otra corriente, la dignidad del indio no estriba en su "pureza" (colonial, primitiva y "de montaña"), sino en su presencia en las montañas donde cumple con su misión. Aquí la liberación del indio en tanto que indio es necesaria, porque del indio se dice:

Sospecho que ser indio estriba en la opresión y el despojo, en la inalteración, en la fijeza de su hábitat, de usos y costumbres y tradiciones...La falta de evolución no los ha liquidado pero sí los ha esclavizado. La constancia en su rutina es inestimable para su explotación despiadada.¹⁶

Lo que esto implica es que el indio es el responsable de su propia explotación, de la cual se debe liberar. Un intelectual que, según Cardoza y Aragón, "[n]o se inclina con los ojos entrecerrados hacia la desindianización"¹⁷ y manifiesta que:

[n]o es el indígena con mentalidad de ayer el que está combatiendo en Guatemala, el que está resistiendo conscientemente; es el indígena de

¹⁵ Comunicación personal, Ciudad de Guatemala, junio de 1981.

¹⁶ Luis Cardoza y Aragón, "Los indios de Guatemala", en *1492-1992, la interminable conquista*, Heinz Dieterich, coordinador (México, D.F.: Planeta, Horas de Latinoamérica, 1990), pág. 20.

¹⁷ Cardoza y Aragón, "Los indios de Guatemala", pág. 19.

hoy que ve el mañana...La evolución de su cultura les dona conciencia que les hace ver y entender los mecanismos de la dominación y de la liberación.¹⁸

Así, la misión liberadora del indio llega a ser librarse primero de sí mismo y, luego, luchar por liberarse como los demás: misión que de hecho —y entre muchas consecuencias más— ha cobrado ya muchas vidas indias. (Es justo recordar que, así como no toda vida “cobrada” pertenecía a miembros de la resistencia armada —durante la destrucción y masacre de pueblos enteros, por ejemplo—, tampoco todo proletario guatemalteco —indio o ladino— resiste en esa forma.)

Esta ideología de liberación conlleva por lo menos tres elementos medulares que atentan contra la *persona* de los indios. En primer término, aquí el indio no sólo puede cambiar sino que debe cambiar. No obstante, este cambio tiene una forma y un horizonte predefinidos. En segundo lugar, este tipo de ideología liberadora subestima en gran medida la capacidad de decisión, los motivos y la conciencia propia de los indios que con dignidad se solidarizan, aportan y luchan por sus derechos. En tercer lugar, con tales restricciones, es inconcebible que los indios puedan o deban abrir nuevos espacios o crear otras alternativas. De manera análoga al caso de los indios mayas, las acciones “no armadas” de otros indios mesoamericanos contemporáneos tampoco parece pasar las pruebas de aprobación de algunos intérpretes. La objeción implícita es que, después de todo, ¿cómo podría un indio explicarse asimismo sin distorsión? Para eso hay “expertos en indios”. La liberación legítima y positiva de los indios debería consistir en que los indios se sumergieran en las luchas sociales con los demás aunque, lamentablemente hasta ahora, esto haya implicado poner en riesgo sus vidas.¹⁹

Por último, nos encontramos con la imagen del “indio ideal”. Esta es una imagen más “humanitaria” del indio porque aquí no se le aniquila, sino que se le abstrae, se le busca como indio prototípico. Es una imagen del indio como super agente en cuanto se le adjudican múltiples

¹⁸ Cardoza y Aragón, “Los indios de Guatemala”, pág. 15.

¹⁹ Véase Claudio Lomnitz Adler, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 240-241.

obligaciones unilaterales.²⁰ Desde esta perspectiva, se espera que el indio sea un ser de múltiples balances: que no se sitúe ni tan a la izquierda ni tan a la derecha; que no sea ni tan rico ni tan pobre, ni tan pro-indio ni tan pro-ladino, ni tan "educado" ni sin "educación", ni tan "tradicional", ni tan "moderno". Esta imagen del indio es sin duda encantadora, imaginativa, fuente de inspiración literaria, pero carece de persona. Buscar perfecciones en los indios vivos es tan turbio como idealizar todo lo que los rodea.²¹ La imagen del "indio ideal" es también un indio mitológico.

¿Qué efecto tienen las imágenes de estos "indios mitológicos"? y ¿qué consecuencias se derivan de esto? El hecho es que, debido a cierto respaldo político-intelectual, los "indios mitológicos crean "un indio", cuya imagen es distante, abstracta y estereotipada. Así, estas imágenes ni quieren ni dejan ver a los indios como gente y personas que deciden, crean y protagonizan su propia humanidad. La naturalización de los indios mitológicos por encima de los indios vivientes es una hegemonía intelectual. Por lo tanto, cuando los indios de carne y hueso no se ajustan a los indios mitológicos, se opta por buscar en ellos la distorsión para no "descomponer" las interpretaciones. Se dice entonces, con toda la comodidad y simpleza, que los indios de hoy no son verdaderos indios, porque ya no son como los que yo concibo. Los indios de hoy tienen una "cultura sincrética" o son indios "aculturados". Como si en la faz de la tierra existiera algún pueblo que, manteniendo su identidad como tal, no se hubiera aculturado en diversos grados y aspectos. ¡Ni antes de Colón estaban los mayas en estado prístino! Un proceso de vitalización intercultural ha mantenido en vida a las sociedades del mundo y los mayas no son la excepción. Este es un

²⁰ Vale la pena mencionar aquí la nueva corriente ideológica de estar "entre uno y otro" (en un estado de "ni aquí ni allá") respecto a dos o más grupos de población en conflicto. Esto sucede a pesar de lo que se sabe de la subyugación histórica de ciertos pueblos en comparación con otros. Por ejemplo, en ocasiones en las que los indígenas hablan de sus culturas, algunos oyentes suelen pedirles que establezcan una relación "fraternal" con los mestizos o ladinos, mientras que sólo muy rara vez se le pide lo mismo a alguno de estos dos grupos. Quizás esto se deba a que 1) casi nunca se habla de algo como "la cultura ladina". Hasta los propios ladinos tienden a hablar de y por los otros grupos (en el caso de Guatemala, de los indios y los garífunas) o 2) se les considera "solventes" en términos culturales.

²¹ Véase Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1970).

proceso constante y dinámico en el que la permeabilidad intercultural coincide con la preservación intracultural vivificante de cada población. La divergencia se da porque, mientras este proceso se considera como una cualidad de lo más normal y natural de las sociedades no-nativas, el mismo proceso se ve con repudio, rechazo y condena y hasta se percibe como un crimen cuando se da en las sociedades nativas. Antes de continuar, vale notar que no sólo los cambios impuestos, sino también el deplorar, proscribir y sancionar los cambios que los indios mismos realizamos coartan nuestra humanidad y nuestra capacidad de actuar, de pensar y de cometer errores.

No obstante, mantengo objeción por el término sincretismo, no sin antes rozar sus espinas. Dennis Tedlock afirma que:

el sincretismo conlleva connotaciones negativas que vienen desde la antigüedad del Viejo Mundo y que estaban muy vigentes cuando los antropólogos tomaron prestado el término del vocabulario de los modernos historiadores de la religión.²²

Primera objeción: el uso del término discrimina a los nativos, sin reparar un segundo en que, a lo largo de su existencia, el mundo entero, nativo o no, ha recurrido a "préstamos extra-culturales". Si así no fuera, ¿cómo podrían existir el idioma inglés y la pizza, por ejemplo, sin la asistencia de elementos "exo-culturales" que les proporcionan tanta "riqueza"?²³ Un día, sin embargo, se creó un orden sociocultural jerárquico que estableció "lo híbrido" o "lo sincrético" como derecho exclusivo de las sociedades no-nativas. En cambio, para las sociedades nativas se ha construido un cuadro de *pureza* cultural exótica que no se debe "dañar" extra-culturalmente. La interrogante que se plantea entonces es: ¿hasta qué punto la idea de la "pérdida" de esta "pureza" no es sino una nostalgia imperialista también?

Esta interrogante abarca las siguientes objeciones al término en discusión. Es preciso cuestionar el término sincretismo porque, desde una perspectiva naturalista, se considera al indio como ente pasivo y como parte de la naturaleza. Se da por hecho así que los indios son

²² Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983), pág. 262.

²³ Para mayor información sobre los préstamos culturales, consúltese el artículo de Ralph Linton, "One Hundred Percent American", en *The American Mercury* 40 (1937), pp. 427-429.

incapaces de seleccionar, reinterpretar y alimentarse de otros elementos culturales y, a la vez, poder seguir siendo indios. A tal extremo llega la noción de la incapacidad de los indios que, como dice Tedlock, "¡hasta el sincretismo tuvo que ser inventado por los europeos!"²⁴ Más aún, la connotación negativa del término sincretismo perpetúa y galvaniza la expectativa nostálgica del indio *100 por ciento puro* culturalmente. Al cuestionar ésto, Tedlock agrega:

al antropólogo cultural le gusta ver que los nativos quemen copal pero, al menos en su fuero interno, se siente desilusionado cuando los ve persignarse antes de hacerlo.²⁵

No es sorprendente entonces que algunos sientan decepción, angustia y contrariedad cuando los indios vivientes no responden a sus expectativas.

Así, en el discurso que se autoriza a sí mismo para definir al indio, se da una constante negación de los indios reales a cambio de una creación de indios mitológicos. Esto explica por qué el apego a esos caracteres mitológicos conduce a abstracciones intelectuales como la "doble personalidad" y la "crisis de identidad" que se atribuyen a los indios de carne y hueso. No obstante, esta descalificación étnica suele provenir de individuos que rara vez se identifican a sí mismos con algún referente étnico; es decir, que se ven como individuos "sin marca étnica" o "aétnicos".²⁶

Los mayas hemos vivido como gente común. Nuestra existencia ha sido más que sobrevivir biológicamente. Hemos vivido múltiples experiencias culturales y pasado por difíciles situaciones sociales, económicas, políticas y militares. Como toda cultura, hemos sabido crear, cambiar, seleccionar, modificar o conservar, en la medida de nuestras posibilidades, lo que hemos podido y lo que consideramos tiene algún efecto en nuestras vidas. En ciertas mentes y en cierta literatura, sin embargo, nuestras vidas son paráliticas. Como individuos también hemos vivido una multiplicidad de experiencias y circunstancias positivas, negativas y neutras. No hay indios retrógrados; los hay

²⁴ Tedlock, *The Spoken Word*, pág. 263.

²⁵ Tedlock, *The Spoken Word*, pág. 262.

²⁶ Situación difícil de comprender, pues eso simple y literalmente sería decir "individuos sin pueblo".

marginados económica, geográfica, política y socialmente. No hay indios mitológicos coloniales; los hay contemporáneos en condiciones de opresión colonial interna y externa. Como en el pasado, en épocas más recientes ha habido y hay indios heroicos, con la diferencia de que estos últimos son desconocidos. Los indios de óleo no son indios verdaderos. Entre otros, son tan indios las mujeres y los hombres mayas (de toda edad) que son campesinos, texeles o cofrades, *ajq'ij*, comerciantes, viudas, estudiantes, "sirvientas", refugiados y tejedores, como los que participan en diferentes formas de acción política directa. No hay indios ideales, sólo indios vivos, es decir, seres humanos con defectos y virtudes. Hay indios monolingües y multilingües, muchos indios analfabetas y otros letrados, indios que resisten en silencio, otros que lo hacen en ámbitos y formas diversas. Hay muchos indios pobres y pocos con algunos o más recursos económicos. Muchos indios viven y se refugian en áreas rurales, otros en áreas urbanas dentro o fuera del país.

En breve, como gente y como individuos, los indios somos también seres pensantes, actuantes y diversos. Sólo reconociendo a la humanidad completa de los indios podrá entenderse la complejidad de las cosas y del tiempo en torno a los indios y sus vidas. No todos en el mundo vemos las cosas en una sola dimensión y en términos de oposición. Esto quizá resulte útil para soportar y comprender la vida, sobre todo cuando vemos que las acciones de los seres humanos no coinciden con nuestras expectativas respecto a ellos. ¿Por qué habría de pensarse que para que los indios puedan seguir siendo indios tienen que ser inmutables? Del mismo modo, ¿por qué se ha otorgado tan generosamente "el poder de informar" a los indios, mientras que, para algunos, las voces de los propios indios parecen representar un gran dilema?

El dilema respecto a la voz de los indios es que, si éstos no hablan, surge la pregunta "¿por qué no hablan?",²⁷ y la respuesta "porque son indios desconfiados".²⁸ Y si los indios articulan sus derechos humanos, entonces uno se pregunta ¿por qué hablan si no pueden explicar su

²⁷ "El silencio del indio es lo que duele...", escribe el poeta guatemalteco Luis Alfredo Arango, en su libro *Archivador de Pueblos* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1977), pág. 183.

²⁸ Véase, por ejemplo, Arias, "Changing Indian Identity", en *Guatemalan Indians and the State*, Smith, editora, pág. 248.

cultura más que en forma distorsionada?; o bien se dice que los que hablan no son representantes legítimos de su cultura, es decir, “verdaderos indios”, porque no son como los de óleo ni son *de abajo*, de acuerdo con el lenguaje de algunos postmodernistas. ¿Sucede acaso que con el adjetivo “burgués” se intenta descalificar y deslegitimar a los indios que hablan? ¿Qué es lo que se teme? Dicho sea de paso, nunca he conocido a ningún académico proletario. Si existiera, tendría curiosidad de conocer su truco.

Es relevante aquí la discusión respecto al *continuum* de cultura-civilización y a “la mirada del nativo” *versus* “la mirada del etnógrafo” que plantea Renato Rosaldo en su estudio de las sociedades de México y de Las Filipinas. Rosaldo señala que la ciudadanía y la visibilidad cultural parecen estar relacionadas en forma inversa: en tanto los términos cultura y cultural se asocian con gente nativa, indios y otras minorías, los términos ciudadanía, racional y civilizado están vinculados con gente metropolitana (ladinos y gente de las tierras bajas). Rosaldo agrega que:

A los ojos del etnógrafo, la gente “civilizada” parece demasiado transparente para ser estudiada; se ve igual que “nosotros”: materialista, ambiciosa, con prejuicios. Como *sus* mundos son tan sencillos y prácticos, *nuestras* categorías de sentido común parecen más que suficientes para entender sus vidas.²⁹

A este respecto, en su estudio de los ladinos de Guatemala, Jafek plantea que:

En el caso específico de Guatemala, parecería que tanto los ladinos ricos de la ciudad como los antropólogos estadounidenses ven a los indios como portadores de cultura y a los ladinos, como postculturales y transparentes al análisis social.³⁰

Citando a Rosaldo, Jafek señala que la relación cultura-civilización esconde un “lado obscuro”, así:

mientras más poder se tiene, con menos cultura se cuenta y, mientras más cultura se tiene, de menos poder se goza. Si *ellos* tienen un monopolio

²⁹ Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989), pág. 199. El énfasis es de la autora.

³⁰ Jafek, “Looking At and Speaking About”, pág. 60.

explícito de la cultura auténtica, a *nosotros* nos corresponde un monopolio tácito del poder institucional...En el caso de Guatemala, *ellos* puede leerse como "indios", mientras que el *nosotros* incluye tanto a los científicos sociales de Estados Unidos como a los ladinos ricos. La conexión más insidiosa entre cultura y poder en este caso se da con el indigenismo en cuanto los ladinos y los antropólogos aseveran que ellos tienen una especial capacidad de percepción de la cultura india y usan su poder para minar la cultura india, supuestamente por su propio bien y el de su nación.³¹

A diferencia de la participación académica de nuestros compatriotas (no-nativos), las "voces" de los indios pasan por muchas instancias de escrutinio. ¿Acaso se espera que para que la voz de los indios y, en general, la de los nativos del Tercer Mundo sean reconocidas como voces legítimas, los indios debemos: 1) hablar siempre a través de no-indios y 2) no emplear el "lenguaje científico del occidental", porque no nos pertenece?³² ¿Y resulta por lo tanto que, si queremos decirle algo al resto del mundo, como nativos deberíamos irrumpir radicalmente con una ciencia y un lenguaje diferentes y naturalmente esotéricos, misteriosos y exóticos? Lo implícito en la mente de los no nativos es entonces que, de no ser así, ¿con qué derecho algunos nativos hablan nuestro lenguaje y pisan nuestros territorios?

Los mayas contemporáneos somos seres humanos y, como tales, seguiremos actuando desde y como nos sea posible. A quinientos años de distancia, los campos que "no son nuestros" podrían sernos vedados, pero estos suelos también son tierras nativas. No soy la voz maya;³³ soy una persona maya que habla aquí y ahora y por esto no debo disculpa alguna.

³¹ Jafek, "Looking At and Speaking About", pág. 60. El énfasis es de la autora.

³² La conglobación de "indianés" y "negritud" hecha por Michael F. Brown en "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity", en *l'Homme*, número especial titulado "Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes", Philippe Dascola y Anne-Christine Taylor, editores (1993), pág. 20, es un ejemplo a mano.

³³ Tampoco hay ningún "vocero" maya.