

# IDENTIDAD INDÍGENA EN GUATEMALA

## UNA CRÍTICA DE MODELOS NORTEAMERICANOS

Kay B. Warren\*

### Resumen

En este ensayo se examinan las formulaciones notablemente distintas que los antropólogos norteamericanos desarrollaron en los años setenta y ochenta para comprender la identidad y la diversidad cultural indígenas de Mesoamérica. Tras una crítica a estos enfoques, se pasa a analizar perspectivas antropológicas más recientes que destacan como fuentes de crítica y resistencia culturales tanto el carácter de agentes de las comunidades locales como la importancia de la cultura local. La autora muestra los contrastes entre las diferentes elecciones que han hecho comunidades indígenas de Perú y de Guatemala al responder con sus propios planes y objetivos al racismo y a los desafíos del cambio social.

### Abstract

This essay discusses the strikingly different formulations North American anthropologists developed in the 1970s and 1980s for understanding indigenous cultural diversity and identity in Mesoamerica. After critiquing these approaches, the essay goes on to discuss more recent anthropological perspectives which stress the agency of local communities and the importance of local culture as sources of cultural critique and resistance. The author contrasts different choices made by indigenous communities in Peru and Guatemala as they respond to racism and the challenges of social change with their own plans and agendas.

A un cuando se admire el esfuerzo por dar un tratamiento adecuado a un área de estudio compleja y siempre cambiante, es preciso hacer una revisión periódica de los planteamientos antropológicos del concepto de la identidad indígena y cuestionar los modelos generales. En la primera parte de este análisis se explora la gama de

\* Kay B. Warren es estadounidense y obtuvo su doctorado en Antropología Cultural en la Princeton University. Actualmente es jefe del departamento y profesora de Antropología de dicha universidad. Su obra más reciente es *Indigenous Movements and their Critics: Pan-mayanism and Ethnic Resurgence in Guatemala* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, en prensa). Esta ponencia fue leída en el Seminario/Taller de Estudios Mayas y en CIRMA en mayo de 1989. La autora desea agradecer a Arcadio Díaz-Quiñones, a Nora England y a Irma Otzoy sus preguntas y sugerencias.

cofradías.<sup>2</sup> Una tercera vertiente plantea la creación del concepto de indianidad en el siglo XIX cuando la expansión comercial para el mercado internacional y la ideología del liberalismo justificaron una nueva serie de medidas políticas de trabajo forzado, la erosión por parte del Estado de los reclamos indígenas de la tierra y la transformación de la agricultura de hacienda en una producción comercial orientada a la exportación.<sup>3</sup>

La noción de una identidad indígena intacta, enraizada en el pasado prehispánico conlleva un riesgo nostálgico y tendiente a lo romántico, aun cuando saca a relucir sorprendentes continuidades frente a la dominación colonial. Que un complejo adivinatorio basado en el calendario maya sea todavía tan importante en la vida en Momostenango<sup>4</sup> o que los *k'amal be* (que eran los cabeza de linaje en la región k'iche' y al sur antes de la conquista) siguieran nombrándose y guiando el pasado reciente, son continuidades notables frente a los 450 años de dominación étnica y cambio social.<sup>5</sup> En el importante estudio de Carmack, la identidad indígena k'iche' persistió a pesar de todo y sólo se perdió hacia los años treinta y cuarenta; en el estudio de Tedlock, la práctica adivinatoria maya persiste hasta el presente.

En tensión con la visión de una identidad indígena con raíces en el pasado está el argumento de que las disyunciones radicales, las pandemias y las dislocaciones económicas de los siglos XVI y XIX despojaron a las poblaciones indígenas de su identidad cultural al imponer a los sobrevivientes una indianidad construida desde afuera.<sup>6</sup> Aunque con varios siglos de diferencia, estas coyunturas cruciales para la creación

---

<sup>2</sup> Véase William L. Sherman, *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1979).

<sup>3</sup> Véanse Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas* (New York: W.W. Norton and Co., 1964); Manning Nash, "The Impact of Mid-nineteenth Century Economic Change Upon the Indians of Middle America", en *Race and Class in Latin America*, Magnus Mörner, editor (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 170-183; Rodolfo Stavenhagen, "Classes, Colonialism and Acculturation", en *Masses in Latin America*, Irving Louis Horowitz, editor (New York: Oxford University Press, 1970), pp. 235-288; Mary W. Helms, *Middle America: A Cultural History of Heartland and Frontiers* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1975); Robert Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas* (Berkeley: University of California Press, 1983); y Jim Handy, *Gift of the Devil: A History of Guatemala* (Boston: South End Press, 1984).

<sup>4</sup> Tedlock, *Time and the Highland Maya*.

<sup>5</sup> Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán*.

<sup>6</sup> Véanse Sherman, *Forced Native Labor*; Judith Friedlander, *Being Indian in Hue-*

de la identidad indígena se caracterizan como períodos de transformación nacional económica y política de extraordinaria intensidad.

La percepción de la etnicidad como función de la economía y de políticas laborales del Estado implica ver cínicamente a los indígenas no como sujetos de sus propias vidas sino como creación de sus patrones. Esta interpretación suele acompañar los análisis verticales del cambio en donde el orden económico capitalista es el motor de cambio y el Estado, con toda su lucha de facciones, está subordinado a esos intereses. El relato histórico narra una serie de transformaciones capitalistas determinadas desde afuera, que fijan los períodos y los momentos históricos cruciales; todo lo demás se estructura y se deriva de esta construcción del tiempo y del significado de los acontecimientos.

No estoy sugiriendo que no se tome en cuenta al Estado o la economía, sino que más bien es necesario crear modelos de etnicidad que muestren a individuos en tensión con el mundo en el que están engranados.<sup>7</sup> Las obras recientes que estudian formas de resistencia a la dominación constituyen un paso alentador para asegurar que se vea a la gente como sujetos con interpretaciones de la realidad quizás muy distintas de las que les atribuimos.<sup>8</sup> La verdadera pregunta respecto a los estudios de la resistencia es si sus análisis sucumben o no ante los aspectos sobre-determinantes de lo que se convierte en la narrativa histórica dominante de la expansión del capitalismo según las versiones materialistas de los estudios mesoamericanos. ¿Es la cultura indígena ante todo una respuesta reactiva al capitalismo? o ¿existen otras dinámicas internas y proyectos étnicos que hayan creado otras narrativas históricas, que se escucharían si se les prestara atención?

(2) Una segunda idea falsa es que *en sistemas culturalmente plurales el cambio significa pérdida de la cultura*. Esta es una suposición muy

---

yapán: *A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico* (New York: St. Martin's Press, 1975); y Eric Wolf, "Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1957), pp. 1-18.

<sup>7</sup> Véanse Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán*, pp. 323-324; y Shelton H. Davis, "Agrarian Structure and Ethnic Resistance: The Indian Guatemalan and Salvadoran National Politics", en *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Remo Guidieri, et al., editores (Austin: Rothko Chapel y University of Texas Press, 1988), pp. 76-106.

<sup>8</sup> Véanse Handy, *Gift of the Devil*; y Kay B. Warren, *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*, 2ª edición (Austin: University of Texas Press, 1989).

común en los estudios mesoamericanos.<sup>9</sup> La idea es que la particularidad cultural distintiva es cultura y que de algún modo la sociedad nacional no es cultural. Esta percepción es semejante al supuesto occidental, demasiado extendido, de que las sociedades del Tercer Mundo son culturales mientras que el Occidente trasciende estas subjetividades en su racionalidad económica y científica. Esta ficción cultural crea una distinción polarizadora entre “el propio ser” y “el otro” y como resultado, deja en la sombra los aspectos discutibles e ideológicos de la cultura dominante, ya sea la “cultura nacional” de Guatemala o la “cultura occidental” fuera del Tercer Mundo. Un segundo argumento suele acompañar este punto de vista: según éste, o la identidad indígena implica una cosmovisión indígena homogénea o no significa nada.<sup>10</sup> Aquí se plantea que los individuos sólo pueden elegir entre aceptar o rechazar un concepto determinado de etnicidad. Esta, desde luego, ha sido la conclusión a la que han llegado la mayor parte de los análisis sobre Guatemala. Esta elaboración de elecciones polares, mutuamente exclusivas —indígena o ladino— nos aleja mucho de la abrumadora evidencia de que los individuos manipulan continuamente las identidades y de que es posible que las interpretaciones mayas de la costumbre hayan promovido esta diversidad entre los indígenas.<sup>11</sup> Lo mismo que la raza, la etnicidad es una construcción cultural: el indígena o el ladino no existen, excepto en tanto esas identidades se ponen en duda, se negocian, imponen, atribuyen, resisten y redefinen en acción. El proceso no tiene fin; a pesar de las ideologías que afirman lo contrario, la identidad nunca acaba de cristalizarse en una forma estática.

(3) La tercera idea falsa sostiene que *la etnicidad desaparecerá con el surgimiento del individualismo y la creciente diferenciación de clases entre la población rural*. Los teóricos de la modernización expresan el planteamiento en términos de libertad para el espíritu empresarial individualista y la participación democrática con el declive de la tradición.<sup>12</sup> La disolución de la etnicidad también ha sido la

<sup>9</sup> Friedlander, *Being Indian in Hueyapán*; Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán*.

<sup>10</sup> Douglas E. Brintnall, *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala* (New York: Gordon and Breach, 1979).

<sup>11</sup> Warren, *The Symbolism of Subordination*.

<sup>12</sup> Frank Cancian, “State and Church Effects on Community Boundaries of Zinacantan”, ponencia presentada en la reunión de la American Anthropological Association, celebrada en Phoenix, Arizona en 1988.

esperanzada predicción de los neomarxistas que piensan que la etnicidad es una barrera para la politización de las poblaciones rurales, o que, para empezar, ven la cultura como epifenómeno.<sup>13</sup> Se representa la economía de mercado moderna, en su búsqueda de consumidores y de fuerza de trabajo proletarizada, como factor que de manera inevitable mina las identidades étnicas.<sup>14</sup> En conjunto, esto se ve como un proceso benéfico que revela la naturaleza real, es decir clasista, del conflicto y el cambio necesario, como los desafíos revolucionarios que llevan al socialismo. La particularidad étnica sería entonces un impedimento, producto de la dominación colonial que perpetuó una falsa consciencia de la naturaleza sistémica de la opresión de las clases bajas del campo.

Esta visión se basa a menudo en la teoría de la dependencia, una fuerza dominante en los estudios de la etnicidad en los años sesenta y setenta. La teoría de la dependencia ha sido criticada por una nueva generación de académicos marxistas que, en sus estudios de la economía global, demostraron de qué modo las formas modernas del capitalismo, y las multinacionales en particular, fomentan la etnicidad, el género, la edad y otras identidades con el fin de estructurar casillas de fuerza laboral y mantener la disciplina de los trabajadores.<sup>15</sup> Lo importante aquí es que el capitalismo moderno no se contrapone a las diferencias étnicas, aun cuando la interpretación de la etnicidad por parte del sistema difiera de la de sus trabajadores. La diversidad cultural tampoco es incompatible con los valores de consumo, aun cuando el significado del consumo sea muy distinto para el sistema y para el consumidor.

Otra forma del mismo argumento plantea que, por ser creada y estar sostenida por las demandas del capitalismo, la etnicidad siempre ha sido un simple camuflaje para los intereses económicos y políticos individuales en competencia, condicionados por posiciones de clase agraria. Por tanto, las variaciones de la cultura local, las delimitaciones

---

<sup>13</sup> Susanne Jonas y David Tobias, editores, *Guatemala* (Berkeley: North American Congress on Latin America, 1974); Waldemar R. Smith, *The Fiesta System and Economic Change* (New York: Columbia University Press, 1977); Wasserstrom, *Class and Society*.

<sup>14</sup> Stavenhagen, "Classes, Colonialism and Acculturation".

<sup>15</sup> Véanse June Nash y María Patricia Fernández-Kelly, editoras, *Women, Men, and the International Division of Labor* (Albany: State University of New York Press, 1983).

étnicas y las afiliaciones de grupo en Mesoamérica no serían en realidad más que el resultado de la historia de microvariaciones en el mercado, la estratificación de clase, la demografía local, la posesión de la tierra y las condiciones ecológicas.<sup>16</sup>

Por mi parte plantearía que una visión más equilibrada conllevaría una noción dinámica y no lineal de la etnicidad, en vez de tratar la etnicidad como una posesión, una máscara o un escenario. Desde el punto de vista de la cultura local ¿por qué no podría ser la etnicidad uno de varios medios para la negociación de intereses colectivos y contrapuestos en el contexto de unas condiciones locales en proceso de cambio y de una política y una economía más amplias? ¿Por qué no podría la etnicidad autotransformarse continuamente en este proceso?

(4) Finalmente, una cuarta idea falsa sostiene que *la etnicidad, y en particular la "substancia" cultural de una identidad étnica, se deriva de reacciones ante los grupos dominantes*. Esta es una respuesta culturalista reciente al determinismo económico.<sup>17</sup> En su forma extrema, por desgracia, ésta viene a ser otro modelo vertical de arriba a abajo. En este marco, la cultura ladina crea los términos de referencia a los que los indígenas sólo pueden reaccionar definiéndose a sí mismos como lo opuesto. La etnicidad y la ideología del grupo dominante se representan por tanto como algo no cuestionado, no problemático y autoconcebido. Los indígenas sólo pueden reaccionar como prisioneros de una gramática de dicotomías y su cultura es por completo reducida a un discurso de oposición. La única forma de cambiar es adaptarse, en el caso de la etnicidad, haciéndose pasar por (ladino).

## POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE UNA ALTERNATIVA CONSTRUCCIONISTA

De esta lectura crítica de la investigación reciente surge un acercamiento específico a la etnicidad: un acercamiento interactivo a la etnicidad como un *collage* de significados planteados de manera

<sup>16</sup> Véase Wasserstrom, *Class and Society*.

<sup>17</sup> John Hawkins, *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984).

simultánea por distintos actores en los sistemas sociales. La etnicidad es práctica, representación, negociación, resistencia, apropiación para todas las partes. Hay una tensión inevitable entre la experiencia y la representación de la etnicidad para los individuos, las comunidades, la sociedad nacional y el Estado.<sup>18</sup> En estos procesos culturales, la dominación y la subordinación son problemáticas: el poder se pone en cuestión y la subordinación no es mera sumisión derivada. El Estado se vuelve un asunto problemático que requiere un estudio cuidadoso, a la vez una creación y un creador cultural, un reactor con sus propias ideologías y objetivos contradictorios.<sup>19</sup> Este enfoque, en síntesis, aboga por el estudio del proceso cultural, del *cómo* más que del simple *por qué* del cambio. Las etiquetas "*indígena*", "*natural*" o "*maya*" pueden contrastarse con "*ladino*" pero tanto el significado de este contraste como las etiquetas de "*lo propio*" o "*el ser*" y "*lo otro*" son muy volátiles en el curso de los acontecimientos, las vidas y la historia reciente.

Esta perspectiva no niega la importancia de las transformaciones económicas y políticas sino que plantea que el proceso de determinar su relevancia en la cultura local no está predeterminado. Tiene más sentido asumir que la historia de las comunidades mayas puede tener una periodicidad diferente, que puede haber una forma del tiempo étnico distinta, en vez de suponer que su vivencia histórica está determinada por una experiencia vertical, de arriba a abajo, de la transformación económica nacional. Esto, desde luego, sólo podemos saberlo develando *sus* interpretaciones de la historia. Como Macdonald ha sostenido con tanta fuerza en relación con los Miskitos de Nicaragua,<sup>20</sup> no hay sólo un marco de referencia para comprender la historia, porque no hay sólo una única interpretación o experiencia de la historia.

---

<sup>18</sup> Con esto *no* se pretende sugerir que la "experiencia" sea cruda o no mediada, sino que los individuos pueden apropiarse o rechazar representaciones que siguen siendo producidas por otros que tienen sus propios intereses políticos.

<sup>19</sup> Véanse Richard N. Adams, *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966* (Austin: University of Texas Press, 1970); y Merilee S. Grindle, *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

<sup>20</sup> Theodore Macdonald, "The Moral Economy of the Miskito Indians: Local Roots of a Geopolitical Conflict", en *Ethnicities and Nations*, Guidieri, et al, editores, pp. 107-153.



En este sentido, los individuos, familias, comunidades y países reelaboran continuamente las nociones culturales del mundo en la práctica de la vida cotidiana. Por tanto, la cultura no se pierde, sino que se transforma. El mayor reto para los antropólogos es estudiar la cadena de transformaciones culturales, contrastándola con la cadena de transformaciones de otros sistemas étnicos.

Desde esta perspectiva no se observa que la etnicidad esté perdiendo terreno ante la clase y el individualismo en una narrativa lineal de progreso hacia un futuro utópico, ya sea la democracia liberal o el socialismo. En primer lugar, las comunidades mayas han construido culturalmente las nociones de "individuo" y de "clase" de modos diversos.<sup>21</sup> En segundo lugar, la etnicidad parece ser en gran medida un producto del mundo moderno; no es un mero remanente temporal del pasado tradicional como lo hemos aprendido de Irán, Bosnia, Israel, Irlanda del Norte, el Sudeste asiático y Sri Lanka. Si algo está quedando claro es que el nacionalismo y la etnicidad son combinaciones políticas explosivas, aunque su mezcla sea increíblemente variada. Las cuestiones de clase son cruciales en tanto esta estratificación es una dimensión más en el cálculo del cambio, aunque no su única explicación, como deja en claro un examen de la bibliografía internacional.<sup>22</sup> Los estudios sobre el nacionalismo y la etnicidad, por no hablar de su común conjunción, plantean desafíos similares a la ciencia social contemporánea precisamente porque ambos son luchas modernas con la identidad y la otredad.<sup>23</sup> Esta perspectiva, por último, se opone a las teorías del significado que se centran en una cosmovisión unitaria dominante, en símbolos centrales con significados definitivos, en textos separados de sus usos y contextos o en significados envueltos en

---

<sup>21</sup> Véanse Tedlock, *Time and the Highland Maya*; Warren, *The Symbolism of Subordination*; y Sheldon Annis, *God and Production in a Guatemalan Town* (Austin: University of Texas Press, 1987) para Guatemala. Para el Perú, véase Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves; Ecology and Ritual in an Andean Village* (Austin: University of Texas Press, 1978).

<sup>22</sup> Guidieri, et al, editores, *Ethnicities and Nations*.

<sup>23</sup> Véanse Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983); Eric Hobsbawm y Terence Ranger, editores, *The Invention of Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1983); y Kay B. Warren, *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations* (Boulder: Westview Press, 1993).



contrastes estructuralistas. Como dijo Bruner al referirse a las identidades de los indios de Norteamérica, las narrativas culturales tienen el potencial de conllevar muchos mensajes y su relevancia política puede cambiar drásticamente como contrapunto a los experimentos y lecciones del cambio.<sup>24</sup> La importancia de las narrativas de la etnicidad se comprende en su creación y en su transformación. Por lo tanto, al parecer sería más exacto ver las culturas como marcos de referencia y representación múltiples, cambiantes y debatidos.

### IDENTIDAD INDÍGENA Y CULTURA LOCAL EN PERÚ

Pero ¿acaso no era más fácil comprender los sistemas étnicos antes de esta teoría del significado, cuando las etnicidades se concebían como productos directos de las exigencias estructurales de la economía de hacienda o del capitalismo orientado al consumidor? Es posible; pero, si el objetivo es adquirir un entendimiento más completo y sutil del cambio, este enfoque cultural interactivo tiene ventajas particulares.

Un breve ejemplo tomado del Perú puede ayudar a demostrar la utilidad de este acercamiento para examinar delimitaciones, identidades y el choque de interpretaciones culturales que con tanta frecuencia caracteriza el pluralismo cultural.

En las comunidades quechuas de la sierra se puede observar una gama de construcciones étnicas, algunas de las cuales parecen reforzarse mutuamente mientras que otras se contraponen entre sí. Delinearé brevemente estas elaboraciones y su polémica naturaleza en el Perú contemporáneo, sin dejar de señalar que este asunto tiene también importantes dimensiones históricas.<sup>25</sup> Mis datos etnográficos provienen

---

<sup>24</sup> Edward M. Bruner, "Ethnography as Narrative", en *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner and Edward M. Bruner, editores (Urbana: University of Illinois Press, 1986), pp. 139-155.

<sup>25</sup> Véanse Thomas Davies, *Indian Integration in Peru: A Half Century of Experience, 1900-1948* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970); Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of the Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982); y Steve Stern, editor, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).

de Chiuchin y Mayobamba,<sup>26</sup> en las laderas occidentales de los Andes, en el departamento de Lima, donde Susan C. Bourque y yo estudiamos el cambio social del período 1974-1983.<sup>27</sup> Estas comunidades se perciben a sí mismas como étnicamente homogéneas, formadas por gente que nació en la región. Los maestros, policías y extensionistas temporalmente asignados ahí son por lo general gente de fuera, que en su mayoría dice tener orígenes urbanos y costeños, aun cuando a veces de hecho provenga de otras regiones agrarias del país.

Desde el marco de referencia nacional, el Perú es una sociedad con marcadas divisiones, en la cual las poblaciones rurales ("indios" o ahora más comúnmente llamados "campesinos") viven en la sierra, en el aislamiento cultural y económico, en contraste con los habitantes de la ciudad ("mestizos", también llamados "costeños", y "limeños" si son de la capital) que viven en la costa, en el centro del comercio, el gobierno y la cultura contemporánea. Estas dicotomías, que son parte muy importante de la consciencia nacional y del racismo peruano, ocultan una realidad compleja, negociada.

La etnicidad quechua tiene lazos locales con poblados específicos en los que existen un compromiso de membresía y responsabilidades comunales (como comunero), exaltados vínculos de reciprocidad en el intercambio de trabajo y productos materiales, así como trabajo común en zonas ecológicas interdependientes para responder a la pronunciada zonificación vertical de los Andes. En algunas comunidades se llama

---

<sup>26</sup> Existen importantes diferencias entre estas comunidades colindantes, las cuales se tratan en Susan C. Bourque y Kay B. Warren, *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981). Mayobamba tiene una fuerte tradición comunal, mientras que Chiuchin es un puesto de avanzada comercial más reciente, poblado por familias que provienen de las comunidades agrícolas de los alrededores y de una hacienda cercana.

<sup>27</sup> Véanse para una presentación más amplia Susan C. Bourque and Kay B. Warren, "Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities", Occasional Papers 8 del Programa de Estudios Latinoamericanos (Amherst: University of Massachusetts, 1978); Susan C. Bourque y Kay B. Warren, "Political Participation and the Revolution: Lessons from Rural Peru", Latin American Program, Working Papers Series 25 (Washington: The Wilson Center, 1979); Susan C. Bourque y Kay B. Warren, "Multiple Arenas for State Expansion: Class, Ethnicity and Sex in Rural Peru", en *Ethnic and Racial Studies* 3 (1980), pp. 264-280; Bourque y Warren, *Women of the Andes*; y Susan C. Bourque y Kay B. Warren, "Democracy Without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru", en *Latin American Research Review* 24: 1 (1989), pp. 7-34.

*galas* (pelados) a quienes viven totalmente afuera del universo moral de estas reciprocidades, en el mundo del pago directo por mercancías y servicios.<sup>28</sup> En Chiuchin y Mayobamba este contraste no es tan categórico por el modo en que se han mezclado el pago al contado y la reciprocidad. Siguiendo otros ejes, surgen tensiones entre la gente de la *puna* (personas de la sierra alta a las que se considera étnicamente diferentes) y la gente del valle, así como entre comunidades que viven en la misma altitud.<sup>29</sup> Gran parte de esta tensión se ha escenificado en este siglo en amargas disputas por la tierra que involucran tanto a haciendas vecinas como a comunidades agrarias. En muchas áreas, y desde luego en Mayobamba y Chiuchin, la gente sigue teniendo una fuerte identificación con sus comunidades de origen.

El siglo XX en Mayobamba y Chiuchin se representa como un período de cambios complejos: los relatos de su historia oral atribuyen al período inicial una imagería de muros de piedra, un asesinato y un deseo de aprender. Estas imágenes se usan para transmitir una historia en la que, por primera vez, a principios de siglo, se erigieron de pronto en Mayobamba muros de piedra para delimitar terrenos privados (y para prefigurar diferencias económicas internas); un gamonal (líder, persona con poder) de la región fue asesinado por quienes habían vivido demasiado tiempo en la intimidación y así liberaron a las comunidades para que ellas buscaran su propio futuro, incluyendo el establecimiento de un centro mercantil en Chiuchin; finalmente, las familias progresistas pero pobres contrataban a algún maestro cuando podían encontrarlo para que, a pesar de la falta de escuelas públicas, sus hijos tuvieran acceso a la lengua y cultura de la costa urbana.

En décadas recientes las imágenes de la historia oral han pasado a los autobuses, las luces de Lima y los gobiernos nacionales. A través de estas historias se oye hablar de comercio, emigración y del regreso de los parientes citadinos para ayudar en la cosecha y celebrar la feria titular del pueblo. También se oyen críticas rurales de la corrupción del Estado y de la política nacional (como por ejemplo, la substitución de importaciones, la reforma agraria, las reformas administrativas locales, la nacionalización de la prensa durante la Revolución peruana), así como descripciones de la vida costeña, a principios de los años ochenta, como un imperativo para el avance de la próxima generación.

---

<sup>28</sup> Véase Isbell, *To Defend Ourselves*.

<sup>29</sup> Isbell, *To Defend Ourselves*.

Estas construcciones de la historia mayobambina y chiuchinista hablan de contactos más intensivos con la costa y de la incorporación de la cultura nacional a la propia, aunque es evidente que Mayobamba todavía tiene una lista local de disputas y proyectos en curso. Esta historia documenta la ruralización de la vida limeña con el traslado de familias enteras a los *pueblos jóvenes* de la ciudad (asentamientos irregulares), a la vez que documenta la urbanización de la vida rural con la visita de los parientes de la costa y el regreso de los emigrantes. En estos relatos de cambio hay una interesante subversión de las distinciones —tales como la costa y la sierra— básicas para el racismo nacional. La clave de este sentido de incorporación e inclusión está en las redes rurales-urbanas que enlazan a las familias desde sus comunidades de origen hasta la capital con una o dos paradas en el trayecto. Las redes que históricamente han enlazado a las familias a través de zonas ecológicas rurales, ahora las enlazan a través de regiones, clases y economías agrarias y comerciales. Estas redes conllevan una amplia gama de intercambios: fuerza de trabajo, cuidado de los niños, educación, excedentes agrícolas, empleo y seguridad urbana. Constituyen una forma social que la gente del campo ha elaborado para hacer frente a la limitación de la tierra, el crecimiento de la población y las presiones del empleo que han llevado la emigración a la costa y a Lima a niveles sin precedentes desde los años treinta. Estas redes permiten que las familias tengan participación tanto en el campo como en la ciudad y respondan a las oportunidades o crisis en una u otra situación. A través de estas redes se crean y refuerzan lazos basados en elementos que se conciben como puntos en común, tales como el lugar de origen, la ascendencia y/o el parentesco. Las redes son el medio a través del cual los migrantes del campo crean “comunidades” familiares no obstante su radical dispersión.

¿Existe algún subtexto étnico respecto a estas narrativas de cambio? La respuesta es afirmativa, aunque el significado de la etnicidad difiera entre los campesinos, las autoridades de la costa establecidas en las comunidades y el Estado. En breve síntesis: los mayobambinos y los chiuchinistas dicen que ahora no viven “indios” en la región, aunque tal vez haya algunos, lejos, en la alta *puna*, al otro lado de la sierra en la zona minera del Cerro de Pasco o en los alrededores del distante Lago Titicaca. Pero aquí no hay ninguno. Hubo una vez, hace algunos años, dicen, un indio que pasó por Chiuchin, lo explotamos de manera terrible y le pagamos muy poco. Lo significativo de estas historias

parece ser que para los mayobambinos y chiuchinistas, los indios son víctimas y están muy lejos. Ellos no son nosotros, aun cuando mayobambinos y chiuchinistas señalen que, algunas generaciones atrás, ellos tenían la piel más oscura y eran indios. Esta narrativa étnica sitúa pues la desaparición de la indianidad en un pasado no muy remoto. De hecho, hace tres generaciones esta región estaba habitada por hablantes quechuas monolingües que vivían en poblados con gobiernos locales y terrenos comunales. Aunque el español es ahora la lengua franca, la autoridad local y los terrenos comunales perduran en las comunidades agrarias. En los años veinte el Estado reconoció a estos poblados como *comunidades indígenas* con el fin de proteger sus tierras comunales; el Gobierno revolucionario de 1969 les cambió el nombre al de *comunidades campesinas*.

¿Han perdido los mayobambinos y los chiuchinistas su etnicidad, su identificación cultural? No; más exacto sería plantear que han encontrado un nuevo término para expresar su sentido del propio ser: lo regional. Ahora, en vez de ser indios —en contraste con los mestizos— o de caer en la desprestigiada categoría intermedia de cholo,<sup>30</sup> son serranos —en contraste con sus parientes de la costa o costeños. Esta transformación forma realmente parte de su propia estrategia de desarrollo que ha recurrido a redes para canalizar el acceso a las sedes urbanas. En vez de llegar a la costa como verdaderos desconocidos, ahora los inmigrantes se representan como parientes y coterráneos con los mismos orígenes. Los jóvenes de ambos sexos han internalizado esta concepción; la generación de sus abuelos, en cambio, está más a disgusto en la costa, se siente abrumada por un ambiente que le es ajeno y es más feliz de ser la avanzada rural de las redes de las que forma parte. En la capital, la ascendencia comunitaria se transforma a menudo en ascendencia regional que entrelaza a la gente que vive en los mismos sectores de los “pueblos jóvenes”, que pertenece a asociaciones urbanas que honran nostálgicamente sus orígenes serranos y que discute qué tipos de desarrollo debería promover en sus comunidades de origen.

En Mayobamba, los habitantes del campo usan un humor juguetón para subvertir los prejuicios de la sociedad nacional y las representaciones urbanas de la etnicidad. Por dar un ejemplo, a finales de los

<sup>30</sup> Véanse Pierre van den Berghe y George Primov, *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco* (Columbia: University of Missouri Press, 1977).

setenta, cuando realizábamos trabajo de campo en la comunidad, los mayobambinos desafiaron a los migrantes costeños a un partido de fútbol durante las fiestas de la comunidad. En plan bromista le pusieron “criollos” al equipo visitante de la costa (los criollos son literalmente los descendientes de los españoles en el Nuevo Mundo, pero en Perú el término se usa para referirse a la cultura urbana nacional específica). Este equipo se enfrentó al que en broma se autodenominaba los “chuscos” (es decir, los mezclados, los cruzados, equiparados a las razas de animales de la sierra que tienden a ser más pequeños, más fuertes y físicamente mejor adaptados para resistir el frío y la altitud). La competencia entre los jóvenes fue feroz y, para delicia del público local, ganó el equipo de casa. Lo gracioso aquí, detrás del verdadero espíritu de competencia, era que quienes, según el glosario racial —con sus *criollos* y *chuscos*—, podrían representarse como étnicamente distintos, de hecho eran todos mayobambinos. Si no fuera así, no tendrían motivo alguno para asistir a la fiesta de un pueblo en el que sólo hay un grupo étnico. Esto se hizo más obvio después del partido, cuando las diferenciaciones entre joven comerciante y campesino, costa y sierra, criollo y chusco se fueron minando a través de las conversaciones de los parientes de la costa sobre los modos de ayudar a los posibles migrantes dándoles información sobre vivienda y empleo en la ciudad. Este rejuego de semejanza y diferencia fue el mensaje de los partidos de fútbol ese año, por lo menos para los jóvenes con quienes hablamos.

Chiuchin y Mayobamba en el Perú proporcionan un excelente ejemplo de la negociación y transformación de las etnicidades y en este caso de las identidades regionales.<sup>31</sup> Las identidades regionales estructuran la migración de tal modo que ésta es reversible y los recursos pueden fluir en ambas direcciones de las redes. Esta forma social tiene un sello rural y le corresponde también un deseo urbano de no perder

---

<sup>31</sup> Véase Anthony Stocks, “Ethnicity and Praxis: The Cocamilla Case”, trabajo presentado en la reunión de la American Anthropological Association en Phoenix, Arizona en 1988. Stocks ha realizado un estudio interactivo de las tierras bajas de Cocamilla en la parte occidental de Perú, una región muy diferente de la sierra. Analiza su rechazo a las identificaciones étnicas/clase (cholo y los cristianos misionados que se han constituido en contraste a las identidades “mestizo” e “indio”) como parte de la reciente consolidación de una nueva identidad indígena para asegurar el reconocimiento nacional de la legitimidad del control local de los recursos. Este estudio de etnógenes subraya la diversidad de reacciones a las iniciativas del gobierno.

contacto con los parientes del campo en tanto importantes poseedores de recursos agrarios. Las redes son flexibles, en cuanto redistribuyen geográficamente a sus miembros, expandiendo o contrayendo sus hogares en determinada zona según las crisis económicas y personales y la composición generacional de las familias participantes.

Esta cadena de transformaciones de la etnicidad motivó a los poblados rurales a oponer resistencia activa a las reformas agrarias destinadas a beneficiarlos a principios de los setenta. Los mayobambinos pensaban que las reformas —con las que se pretendía restringir la pertenencia a la comunidad y la tenencia de tierra a sólo aquéllos que vivieran y trabajaran en la comunidad— afectarían sus relaciones con los parientes de la ciudad que todavía tuvieran intereses en Mayobamba. El Estado concebía a los mayobambinos como “campesinos”, explotados por los ricos; mientras que los mayobambinos se consideraban a sí mismos como miembros de redes familiares rurales-urbanas. Al final, el Ministerio de la Reforma Agraria rescindió estos aspectos de las reformas para las *comunidades campesinas*. En los años ochenta, las redes facilitaron la migración directa cuando la gente huyó del campo por la violencia del gobierno y de la guerrilla. Es obvio que las formas sociales que son el resultado de nuevas concepciones de la etnicidad pueden servir como fuente de resistencia al cambio impuesto; en el caso peruano, a las reformas agrarias que no servían a los intereses de las comunidades rurales en los años setenta y, en los años ochenta, a la movilización guerrillera de Sendero Luminoso, que pretendía reducir la producción rural con el fin de acabar a las ciudades por hambre.<sup>32</sup>

### IMPLICACIONES PARA GUATEMALA

¿Qué lecciones pueden sacarse del caso de Perú para el de Guatemala, dado que las situaciones étnicas son tan distintas? Durante varias décadas el consenso de las investigaciones sobre Guatemala ha sido que el sistema bi-étnico persiste *a pesar de* las acciones de los individuos que pueden pasar por ladinos. En este caso “el sistema bi-étnico” significa una economía política estratificada basada en una división étnica del trabajo, sostenida por el prejuicio y la distinción cultural.

---

<sup>32</sup> Bourque y Warren, “Democracy Without Peace”.



El estudio del caso peruano sugiere otro punto de vista: que la etnicidad se transforma *debido* a las acciones de los individuos. En este caso “la etnicidad” remite a historias de identificación y da por sentado que el individuo tiene múltiples *personas* y un sentido de identidad y de grupo moldeable frente a la estratificación y la jerarquía.<sup>33</sup> Es importante continuar con esta segunda estrategia sin perder de vista la desigualdad y la crítica cultural que ha sido fundamental en los estudios de la etnicidad en Mesoamérica. El gran reto para los estudios sobre las comunidades mayas de Guatemala es hacer justicia a una historia de dominación colonial y contemporánea durante la cual los mayas fueron víctimas y, al mismo tiempo, comprender el papel que jugaron los mayas en la transformación de su cultura y su historia en ese proceso.

En Guatemala las delimitaciones étnicas y las identificaciones de grupo son objeto de continuas transformaciones y redefiniciones. Puede observarse una revitalización consciente de sí misma en las obras de intelectuales públicos mayas tales como Demetrio Cojtí, los participantes de las reuniones anuales del Seminario/ Taller de Estudios Mayas y los lingüistas de Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib, que expresan su preocupación por el futuro de los idiomas y de las identidades mayas.<sup>34</sup> Estamos siendo testigos aquí del surgimiento de la identidad trascendente “Maya”, junto con una simultánea reafirmación de la diversidad de los idiomas mayas.<sup>35</sup> Esta revitalización de la etnicidad es obra de nuevas generaciones preocupadas por lo que ser maya y pensar en/como maya puede significar en términos de uso del lenguaje, prácticas rituales, producción literaria y críticas a los modelos de desarrollo. Se requiere de más trabajo de investigación para comprender las prioridades de estos líderes culturales —entre los profesionistas, las clases comerciantes de Quetzaltenango, Tecpán, Totonicapán y las comunidades rurales.

---

<sup>33</sup> Es obvio que ésta no es la imagen liberal de un actor autónomo que elige libremente en un mercado de alternativas, sino más bien la de individuos en interacción en los contextos sociales e históricos de sus comunidades y países que dan nueva forma a su mundo al actuar en él y al recibir su influencia.

<sup>34</sup> Demetrio Cojtí Cuxil, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (Quetzaltenango: Talleres de “El Estudiante”, 1991); Nora England y Stephen Elliott, editores, *Lecturas sobre la Lingüística Maya* (La Antigua, Guatemala: CIRMA, 1990); y Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib, *Maya' Chii': los idiomas mayas de Guatemala* (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1993).

<sup>35</sup> England y Elliott, editores, *Lecturas sobre la lingüística maya*.

Sería importante observar cómo desarrollan nociones como *kaxlan* o *mo's* (ladino) en tanto crítica cultural a la asimilación, lo mismo que temas que, como la educación, han pasado a ser cuestionados y discutidos por estos líderes culturales.<sup>36</sup>

Es obvio que los "proyectos étnicos" para las comunidades indígenas peruanas y guatemaltecas, son muy distintos. En ambos casos, sin embargo, cruzan a través de las divisiones de clase histórico-materialistas de manera novedosa. En el Perú se ha puesto énfasis en la problemática de cómo las poblaciones rurales ganan control en la toma de sus propias decisiones, cómo se relacionan con la sociedad en general y cómo lidian con la precariedad económica de las comunidades rurales independientes. Las soluciones de estos problemas se negocian a través de la historia oral, las fiestas de la comunidad y las redes migratorias. En Guatemala se ha respondido a problemas similares con soluciones basadas en una revitalización cultural colectiva a través de iniciativas locales y centros culturales, educativos y de investigación en todo el país.<sup>37</sup> Los problemas que implica rechazar la política educativa que fomenta la asimilación y afirmar una historia maya fuera de la dominación colonial ocupan el pensamiento y las discusiones de los líderes educativos mayas provenientes de comunidades y grupos lingüísticos diversos. Tanto en Perú como en Guatemala, el Estado ha tenido para las comunidades mayas un "proyecto étnico" muy distinto, que conlleva la militarización de la vida civil.<sup>38</sup> Este es otro tema que merece más estudios comparativos. Aquí también el objetivo sería una comprensión

---

<sup>36</sup> Véase Cojtí Cuxil, *Configuración del pensamiento*.

<sup>37</sup> Véanse COCAD, *Cultura Maya y Políticas de Desarrollo* (Guatemala: Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral, Departamento de Investigaciones Culturales, 1989); Cojtí Cuxil, *Configuración del pensamiento*; Víctor Montejo y Q'anil Akab', *Brevísima Relación Testimonial de la Continua Destrucción del Mayab' (Guatemala)* (Providence, Rhode Island: Guatemalan Scholars Network, 1992); CECMA, *Hacia una educación maya* (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1992); y Rigoberta Menchú, *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Elisabeth Burgos-Debray, traductora y editora (London: Verso Editions, 1984).

<sup>38</sup> Véanse Montejo y Q'anil Akab', *Brevísima relación testimonial*; Víctor Montejo, *Testimony: Death of a Guatemalan Village* (Willimantic, Connecticut: Curbstone Press, 1987); Beatriz Manz, *Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala* (Albany: State University of New York Press, 1988); Robert M. Carmack, editor, *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis* (Norman: University of Oklahoma Press, 1988); y Bourque y Warren, "Democracy Without Peace".

más interactiva del proceso cultural y político. Para alcanzar una comprensión más compleja de la formación de la identidad como un proceso continuo, es preciso seguir haciendo una crítica de los estudios que restan poder a las poblaciones indígenas y reconocer las aportaciones y limitaciones particulares de cada planteamiento específico. Rechazos recientes del uso del término "etnicidad" por parte de los mayas nos recuerdan que los conceptos antropológicos claves son siempre una opción entre muchas formulaciones posibles. Para lograr estos objetivos, es vital contar con el apoyo de los académicos mayas así como llevar a cabo estudios comparativos del racismo y de la resistencia.