

DERECHOS HUMANOS Y RELATIVISMO CULTURAL: LA ÉTICA ANTROPOLÓGICA EN EL ÁREA MAYA

Edward F. FISCHER

En los trágicos conflictos que enfrentamos entre aquellos a quienes estudiamos, nuestra disciplina no nos proporciona una posición. Esta posición es algo que nosotros debemos construir en el curso de nuestro trabajo etnográfico, documentar y defender en nuestros escritos y, si las circunstancias así lo exigen, traducir en acción política.

FABIAN 1999

El presente artículo examina las cambiantes normas de la ética antropológica, los derechos humanos y el relativismo cultural desde una perspectiva práctica, la de los etnógrafos que trabajan con los pueblos mayas en el contexto politizado de la Guatemala actual —y que presentan su trabajo en el contexto politizado de la academia contemporánea—. Comenzamos con una discusión acerca de las bases filosóficas de las declaraciones modernas de derechos humanos, destacando las contradicciones entre la ética universalizadora y los conceptos antropológicos del relativismo cultural. Posteriormente, abordamos el caso particular de Guatemala y las respuestas antropológicas a su historia de abusos a los derechos humanos; en esta discusión recurrimos al concepto de Diane Nelson (1999) de «fluidaridad» para enfatizar la posición, fundamentalmente inestable, de aquellos antropólogos que consideran que están trabajando en «solidaridad» con los mayas. Empleamos ejemplos de la reacción a la «revelación» que hizo David Stoll de la historia de la vida de Rigoberta Menchú, así como de nuestro trabajo de campo, para ilustrar las relaciones en rápido cambio entre los antropólogos y sus «sujetos»; nuevos vínculos que dan como resultado términos más fluidos de compromiso ético entre el que estudia y el estudiado, y que se resisten a la codificación en las declaraciones universalizadoras.

Concluimos demostrando cómo las normas emergentes del decoro antropológico y los nuevos problemas a que se enfrentan los etnógrafos que actualmente trabajan en el campo hablan de una antigua e irresuelta tensión dentro de la antropología entre el relativismo cultural y el universalismo ético. Finalmente, como sugiere Johannes Fabian en la cita anterior, afirmamos que la posición ética de los antropólogos «es algo que nosotros debemos construir en el curso de nuestro trabajo etnográfico, documentar y defender en nuestros escritos y, si las circunstancias así lo exigen, traducir en acción política» (Fabian 1999: 490).

DERECHOS HUMANOS Y RELATIVISMO CULTURAL

Un colega filósofo y yo mantenemos una continua discusión acerca de la universalidad de los derechos humanos y animales. Él argumenta que existen ciertos derechos fundamentales que trascienden las diferencias culturales y que deben ser reconocidos por toda la humanidad; la crueldad con otro ser humano, o incluso con un perro o una gallina —dice—, es innatamente incorrecta sin importar cuál sea el contexto cultural. No puedo evitar la inquietud por el corolario lógico de su argumento: que las formas culturales que permiten o promueven dicha barbarie son en sí inmorales en algún sentido universal; sobre todo porque desde nuestra perspectiva aislada, algunos mayas pueden tratar ocasionalmente a sus animales con crueldad —he visto perros víctimas de golpes que me han hecho estremecer— lo cual no significa que sea un pueblo cruel. Continuamente rebato su reflexión con lo que considero un planteamiento antropológico estándar: la ética, al igual que la religión, el folklore y otros sistemas simbólicos primarios, es fundamental e inherentemente relativa en términos culturales.

Los antropólogos, particularmente aquellos que trabajan en el área maya, poseen un largo historial de compromiso académico con aquellas cuestiones que guardan relación con los derechos humanos, así como un sentimiento y conciencia de que el trabajo de la antropología no sólo puede sino que debe ser utilizado al servicio del bien social. En su historia de la ética antropológica, Murray Wax contempla «el relativismo y la intervención» como asuntos centrales de interés recurrente y, de hecho, ambos se erigen como aspectos esenciales en los debates contemporáneos que se suscitan en el campo. De cualquier forma, los intereses éticos en la antropología siempre han gozado de una coexistencia precaria con relación al talante del relativismo cultural propugnado por la disciplina. Así, si la ética en términos filosóficos implica un sentido de universalidad (esto es correcto y aquello es incorrecto), desde una orientación culturalmente relativa se

considera que dichos criterios dependen, en todo momento, del contexto. En este sentido, la noción de «relativismo cultural» quizás haya sido la mayor contribución de la antropología a la tradición occidental, implicando un respeto indispensable hacia las diferencias culturales cuyo uso ha llegado a ser común en los intercambios políticos y populares. Irónicamente, es precisamente este respeto hacia otras culturas el que induce y estimula a muchos antropólogos a promover las causas de derechos humanos.

El problema surge cuando entre los antropólogos culturales dicho respeto se confunde, frecuentemente, con el deseo de ayudar a aquéllos a quienes se estudia y con quienes se desarrollan fuertes vínculos afectivos, pues el hecho de auxiliar implica intervenir y, en múltiples formas, el arbitraje se hace incompatible con el relativismo cultural. Esta relación nos induce a ver las tendencias antropológicas intervencionistas de corte moderno como ingenuas, erróneas e incluso teñidas con matices de conspiración. Numerosos antropólogos que trabajaron en el área maya durante la primera mitad del siglo XX consideraron inevitable la marcha de la modernización y la homogeneidad consecuente, de manera que sintieron la obligación moral de destinar su investigación para facilitar a estos pueblos la transición hacia la modernidad. No obstante, las pretensiones progresistas de aquel entonces hacia la asimilación cultural son, actualmente y en gran medida, éticamente indefendibles y consideradas como contrarias a los mejores intereses del pueblo maya¹.

La intervención no deja de ser el producto de los intereses políticos contemporáneos así como el pronóstico imperfecto de las tendencias culturales y, por lo tanto, siempre resulta problemática desde la óptica del relativismo cultural, lo cual no denota que la mediación sea innecesaria o equivocada sino que la relatividad cultural, como incluso sus más abiertos defensores reconocen, tiene sus límites. En momentos señalados todos estamos obligados a actuar, y el reconocimiento de ciertos derechos humanos nos obliga a defender e intervenir en las vidas de aquéllos a quienes estudiamos en formas que contrastan con las nociones antropológicas del decoro relativista. Al igual que en el Holocausto, las atrocidades de la guerra civil en Guatemala demandaban, indudablemente, una acción dramática —en tales situaciones extremas, las reglas normales de comportamiento son suspendidas y proteger vidas se convierte en el objetivo primordial—. Me atrevo a decir que no serían pocos los antropólogos que estarían de acuerdo en que dichas

¹ Para no ignorar la riqueza de la documentación etnográfica adjunta, debe notarse que las predicciones de la inevitabilidad de la asimilación cultural no fueron hechas sin un sentimiento de pesar o lástima. De hecho, muchos estudios fueron motivados por la necesidad de rescatar datos etnográficos antes de que desaparecieran, implicando que dichas tradiciones fueran, eminentemente, dignas de ser salvadas.

circunstancias nos obligarían a colocarnos políticamente en favor de aquéllos a quienes estudiamos, pero la mayoría de dilemas éticos no exige que quienes trabajan en el campo asuman decisiones de vida o muerte y en estos casos la cuestión radica en cuándo y en qué contextos dicha acción es justificada y necesaria.

No estamos sugiriendo que los antropólogos deban guardar silencio cuando son testigos de abusos a los derechos humanos sino que, en última instancia, deben emplear su propio juicio para decidir cuándo actuar y qué tipo de acciones son las más apropiadas. Los etnógrafos poseen, debido a su singular relación empática con aquéllos a quienes estudian, una posición privilegiada para efectuar dichos juicios; sin embargo, deberíamos ser conscientes en todo momento de que estas acciones siempre son partidistas —no podemos hablar completamente por todos los miembros de un grupo de cualquier tamaño— y están abiertas a su interpretación y refutación. No obstante, ello debe informarnos en lugar de inhibirnos por completo para actuar según nuestras obligaciones morales propias y autopercebidas.

UNA LECTURA RELATIVISTA DE LAS DECLARACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y LOS CÓDIGOS DE ÉTICA

El desarrollo de las declaraciones de derechos humanos conlleva el problemático y complejo proceso de codificar y solidificar las posiciones éticas que son factibles de ser aplicadas interculturalmente. En ciertos aspectos, el concepto antropológico de la relatividad cultural resulta incompatible con las declaraciones universales de derechos humanos, pues éstas, al tiempo que asumen una especie de aplicabilidad global, implican la pluralidad de una posición moral predeterminada, en particular cuando la moral se encuentra, sin duda, entre los elementos más relativos en términos culturales. Para constatarlo, tomemos algunos ejemplos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, ratificada en diciembre de 1948. El Artículo primero establece el tono del documento:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Sin duda, este es un punto de vista representativo de las nociones occidentales del razonamiento Ilustrado, pero fuera de la tradición occidental, su aplicabilidad disminuye dramáticamente. El hecho de que se vea mermado su empleo se debe,

en principio, a cuestiones de semántica, pues qué son la «dignidad», los «derechos» y «fraternalmente», sino conceptos que poseen significados muy diferentes en culturas no occidentales alrededor del mundo; tal es así que para los mayas kaqchikeles con quienes he trabajado, el término «dignidad» puede traducirse como «respeto» (cf. Warren 1978, Solares 1995), pero el respeto se gana, no se nace con él, y ciertamente no es algo que está distribuido equitativamente. Una segunda razón es que la noción de igualdad, entendida como un derecho inalienable, es ajena para muchas culturas. Entonces ¿Se supone que debemos asumir que las sociedades de casta violan inherentemente los principios universales de derechos humanos al negar la igualdad de derechos al nacer?. En este mismo sentido, y menos radicalmente, parecería demasiado etnocéntrico asumir que, para los mayas, las fuerzas coercitivas de la cultura que moldean las divisiones sexuales en asuntos laborales tradicionales violan, de forma similar, los derechos naturales de sus mujeres². De manera que, con todo ello, no es necesario ser un relativista extremo para reconocer que las diferencias culturales de este tipo deben ser reconocidas y legitimadas.

El Artículo quinto prohíbe «la tortura [y] el trato cruel, inhumano o degradante» y, de nuevo, lo que a primera vista podría parecer una proposición irrefutable, al ser analizada más detenidamente también denota un desacuerdo con el relativismo cultural ya que lo que es considerado «cruel» y «degradante» varía, igualmente, de una cultura a otra. Pero vamos a asumir, de momento, que cada cultura es libre de interpretar dichos conceptos según sus propios términos; bajo estas circunstancias debemos reconocer, por ejemplo, que entre culturas como la mehinaku la violación es una forma culturalmente aprobada de castigo para aquellas mujeres que infringen ciertos límites (Gregor 1985), sin embargo, en la práctica, para muchos de nosotros sería difícil permitir que las normas culturales patriarcales de dichas sociedades violasen una de las nociones de derechos fundamentales a la que más apegados estamos.

El resto de artículos que conforman la Declaración Universal de Derechos Humanos son igualmente problemáticos desde esta orientación; por ello, el Código de Ética de la American Anthropological Association (1998) intenta reconciliar el interés en los derechos humanos fundamentales con las obligaciones particulares de los antropólogos que trabajan en el campo. Así estipula que:

² Este tipo de casos plantean la duda de si los individuos pueden ser o no oprimidos sin que sean conscientes de ello. Los marxistas ortodoxos, por supuesto, dirían que sí; una fuerte postura cultural relativista afirmaría lo contrario. Sin embargo, incluso si no aceptamos un relativismo extremo, tales circunstancias confusas aún requieren que evaluemos nuevamente la obligación de intervenir.

Los antropólogos tienen obligaciones éticas básicas hacia la gente, la especie, los materiales que son objeto de sus estudios y hacia la gente con quienes trabajan. Estas obligaciones pueden reemplazar la meta de buscar conocimiento y pueden conducir a la decisión de no emprender o de suspender un proyecto de investigación cuando la obligación básica entra en conflicto con otras responsabilidades, tales como aquéllas que se les adeudan a los patrocinadores o clientes... Los antropólogos deben hacer todo lo que les sea posible para asegurar que su investigación no dañe la seguridad, dignidad o privacidad de la gente con quien trabajan.

La mayoría de antropólogos estaría de acuerdo en que, en los casos de abusos atroces a los derechos humanos, estamos moralmente obligados a hablar, a hacer que se escuche nuestra voz y nuestra opinión en aquéllos lugares donde nuestros informantes y colaboradores serían ignorados. Las atrocidades sufridas por la población maya durante la época de violencia en Guatemala a manos del ejército, y en menor grado en las de la guerrilla, requirieron de dichas acciones.

DAVID Y RIGOBERTA

La publicación en 1998 de la obra de David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*, suscitó un gran debate tanto dentro de la Academia como en los medios de comunicación debido a que cuestionaba la veracidad de una de las más famosas piezas contemporáneas de literatura antropológica, la autobiografía oral transcrita *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La prensa popular de los Estados Unidos, siguiendo el ejemplo de un artículo en primera página del *New York Times*, consideró que las revelaciones de Stoll pertenecían a ese tipo de periodismo de investigación que dejaba al descubierto hechos indecorosos sobre la vida de personas famosas. En este caso, los descubrimientos fueron especialmente pasmosos ya que se trataba de un personaje conocido públicamente que había recibido el Premio Nobel de la Paz, una mujer maya que desde hacía tiempo abogaba por la expresión de la verdad sobre aquellos asuntos de derechos humanos relacionados con la violenta guerra de contrainsurgencia en Guatemala.

Como suele suceder en todo el mundo, los antropólogos, con un pie en las comunidades donde han pasado largos años de trabajo y otro en los círculos académicos internacionales, disfrutaban de una posición privilegiada para dar a conocer los efectos de las atrocidades que ocurrían en las geográficamente remotas y socialmente marginadas áreas del altiplano guatemalteco durante la época de la violencia. De este modo, no faltaron los que en Guatemala, Estados Unidos y otros

lugares se lanzaran a la acción, escribiendo artículos académicos y populares condenando la violencia, uniéndose a las cadenas de solidaridad para apoyar la resistencia y la huida, sirviendo como traductores y testigos en las audiencias de asilo político, etc. Los trabajos académicos de Montejo (1987), Carmack (1988), Manz (1988), Smith (1990) y otros son ejemplares a este aspecto.

La contribución más famosa a esta literatura vino de la colaboración de Elisabeth Burgos-Debray y una joven mujer maya k'iche', Rigoberta Menchú. La alianza dio sus frutos en 1983 cuando se publicó una edición transcrita y editada de la historia oral autobiográfica de la segunda. El libro, *Me llamo Rigoberta Menchú*, es una poderosa narración de la vida en el pequeño pueblo de Uspantán, localizado en un área gravemente afectada por la violencia en Guatemala, en la que se yuxtaponen los relatos de una existencia pobre, aunque no infeliz, antes de la violencia, con descripciones gráficas de los horrores presenciados durante esta época. La historia descrita es convincente, con frecuencia desgarradora, y fue suficientemente verosímil y decisiva para no ser cuestionada antes de que Stoll iniciara su investigación. Este tipo de atrocidades estaban sucediendo en Guatemala y, debido a sus experiencias personales, Menchú pudo describirlas con sus efectos en un estilo particularmente conmovedor. Por otra parte, el hecho de que la prosa, en múltiples ocasiones sea dispareja y la cronología no resulte clara solamente se sumó al brillo de la autenticidad indígena y se prestó al deseo de los occidentales de poseer y consumir la pureza percibida de la experiencia nativa.

Muchos, entre los que me incluyo, han asignado el libro en sus clases, tanto para disuadir a los estudiantes sobre cualquier persistente creencia de que las sociedades aparentemente marginadas que los antropólogos estudian se encuentran, de alguna forma, aisladas de los eventos del mundo en general como para humanizar las tragedias de la violencia infringidas por el Estado. Así, la obra se convirtió además en un icono del multiculturalismo y un pararrayos para aquéllos que se oponían a la reforma curricular, y asignarlo a los estudiantes se transformó en una herramienta de subversión para aquéllos que pretendían alterar el canon establecido dominado por «hombres blancos ya fallecidos», aunque omnipresentes. Soy simpatizante de la revisión canónica, como sospecho que lo son la mayoría de antropólogos, y el estar profesionalmente formados en el relativismo cultural nos predispone a la introducción de nuevas perspectivas (no blancas, no occidentales, no masculinas) en áreas núcleo de la enseñanza. En este sentido, el libro de Menchú se acomoda perfectamente en un casillero alternativo al ser un poderoso testimonio escrito por una joven maya refugiada, con poca o ninguna educación formal, cuyas descripciones de los efectos (y causas) humanos de la vio-

lencia refutan eficazmente las justificaciones políticas abstractas de la Guerra Fría para combatir el comunismo en Guatemala.

Si Stoll escribe en su relato de la historia de la vida de Menchú que «el panorama de Uspantán no es simple, ni ecológica ni étnicamente», he de decir que tampoco es sencillo en términos éticos, como su obra deja incómodamente claro. En su investigación, Stoll tropezó con varias inconsistencias perturbadoras entre las letras de imprenta de *Me llamo Rigoberta Menchú* y la manera en la que algunos de sus parientes y compatriotas recordaban los eventos. Por ejemplo, sostiene que Rigoberta poseía una mejor educación en el momento de exiliarse de lo que ella había afirmado, que la violencia que padeció su familia fue precipitada en mayor medida, por las luchas recíprocas por las tierras que a causa de los conflictos interétnicos y que el famoso incidente que había descrito en el que se narraba cómo los soldados quemaron vivo a su hermano en la plaza del pueblo, realmente nunca llegó a ocurrir. Hay que reconocer que Stoll aclara que sucesos como éstos, sin duda, ocurrían en Guatemala en aquella época, señalando la validez fundamental (si no veracidad precisa) del relato de Menchú. En efecto, el hecho de que la historia de Menchú no fuera cuestionada durante tanto tiempo indica su credibilidad (incluso para los expertos en el campo) al representar los efectos de la violencia en individuos y comunidades.

El gran pecado de Stoll, desde mi particular punto de vista, es el de excluir en vez de incluir. Sus datos parecen ser sólidos y definitivamente provocadores y guardan relación con varios asuntos apremiantes en la teoría y práctica antropológicas, desde los debates acerca de la construcción de la memoria y la autenticidad hasta la crisis de autoridad etnográfica y representación textual. Lamentablemente, la construcción teórica de Stoll yerra al no ir más allá de un intento de atribuir una culpa relativa de las tragedias de la guerra guatemalteca, pues ello impide que se distinga adecuadamente entre el estilo autoconsciente que Menchú confiere al texto para promover los objetivos políticos de un movimiento revolucionario en el que había encontrado refugio, de aquel otro inconsciente de la memoria debida al trauma y al adoctrinamiento ideológico. Al eludir asuntos de esta índole, Stoll puede evitar recurrir a la retórica teórica, pero paga el precio de no lograr elevar el nivel del debate más allá de lo particular de sus descubrimientos.

Como resultado, el libro de Stoll avivó una retórica incendiaria en la prensa popular con respecto al personaje de Menchú y la culpabilidad de la violencia en Guatemala. Incluso cuando fue publicado existió el temor de que los informes reduccionistas de la prensa («Rigoberta es una mentirosa») causaran un daño irreparable a los triunfos progresistas que se habían alcanzado en Guatemala y para

los cuales Menchú sirvió como el icono más notorio. El mismo Stoll (1998: 259) cita a un hombre maya quien expresaba lo siguiente: «es fácil para usted hacer sus entrevistas, escribir su informe y dirigirse al avión, pero la gente de aquí tiene que quedarse».

No obstante, ya antes de la publicación, la noticia de estos descubrimientos se había difundido en Guatemala, siendo ampliamente tratada en la editorial de varios periódicos, en donde sirvió, fundamentalmente para afianzar las posiciones ya establecidas que para modificar las creencias de alguien en cuanto a la violencia. Pero no ocurrió lo mismo en la prensa estadounidense en donde se sucedieron las críticas al respecto. Así, una de las respuestas más incendiarias fue una editorial del *Wall Street Journal* firmada por Stephen Schwartz y titulada «Un Premio Nobel por mentir». Schwartz escribe acerca de «el engaño» revelado por Stoll y ataca a «los apologistas liberales de la Señora Menchú» así como al «movimiento guerrillero marxista que causó estragos en Guatemala por décadas»; su redacción y estilo es similar al de los estudios revisionistas del holocausto y compara la obra *Me llamo Rigoberta Menchú* con la memoria, que resultó ser ficticia, de Benjamin Wilkomirski sobre las atrocidades nazis. Él y otros establecen la suposición, demasiado simple y errónea, de que debido a que la veracidad de algunas partes del relato de Menchú es cuestionable y dudosa, entonces la obra completa y lo que representa deben ser rechazados rotundamente. De este modo obvian el hecho de que aunque el hermano de Menchú no fuera asesinado en la forma en que ella lo describió no altera la realidad de que miles de personas fueran asesinadas y torturadas bajo circunstancias casi inimaginables. De manera parecida, David Horowitz, al escribir para la revista *Salon*, llega a la conclusión de que «aparentemente todo lo que Menchú ha escrito es una mentira» y culpa al «poder cultural de los autores de este engaño» y a aquéllos que siguen «defendiendo sus falsedades». Tales titulares, sin duda alguna, provocan que Stoll se estremezca, ya que no es de ninguna manera un revisionista del holocausto guatemalteco y, sin embargo, se expuso a dichos malentendidos reduccionistas a través de su estrategia representativa de dejar (aparentemente) que los hechos hablaran por sí mismos.

Las refutaciones menos convincentes de la obra de Stoll y la violenta reacción contra Rigoberta que estimuló, recurren a un relativismo un tanto ingenuo, argumentando que los mayas y otros nativos americanos poseen diferentes criterios de la verdad y la validez. Definitivamente, las tradiciones orales mayas relatan como realidades —o un cierto tipo de realidad, marcada contextualmente por el género— elementos que nosotros consideraríamos objetivamente falsos. Estoy pensando aquí en mis propias experiencias en Tecpán, donde, por ejemplo, muchas personas razonables me han informado, con toda seriedad, que existe un

hombre en el pueblo que periódicamente se convierte en mono; a juzgar por las apariencias, me resulta imposible creer y catalogar esta historia como objetiva y sin embargo, al mismo tiempo, la fábula expresa metafóricamente una verdad social significativa acerca del comportamiento antisocial del individuo en cuestión. En los Estados Unidos también es común que los mitos sean relatados como realidades, cuestión que acontece desde las historias bíblicas hasta las leyendas urbanas. Nosotros simplemente reconocemos diferentes géneros y les atribuimos diferentes criterios de la verdad, igual que hacen los mayas en sus relatos; lo cual no quiere decir que ellos sean incapaces de reconocer lo que nosotros denominamos verdades objetivas, ni que dicha categoría carezca de importancia. De hecho, encuentro que con frecuencia en Tecpán las discusiones giran alrededor de lo que denominaríamos el valor de la verdad objetiva de una historia, especialmente originado porque resulta imposible conseguir con facilidad periódicos u otros medios legitimadores formales.

Desgraciadamente, los contrataques más convincentes a la obra de Stoll también son los más resistentes al reduccionismo periodístico y han sido bastantes los que han señalado que los testimonios siempre están, hasta cierto punto, marcados por el uso de representaciones compuestas que pueden ser empleadas por los memoristas como una estrategia figurativa consciente. Más sutil y comúnmente, éstas se introducen en los textos a través de procesos de entremezclamiento de la memoria donde las historias que escuchamos a lo largo del tiempo llegan a vincularse inextricablemente con nuestras propias experiencias personales. Diane Nelson sostiene que los informes de la prensa sobre la obra de Stoll asumen una noción demasiado simplista de lo que son la verdad y la validez y escribe que «uno no tiene que ser un postmoderno para saber que la dualidad verdadero/falso es posible que no siempre esté bien definida y en realidad puede empobrecer nuestro entendimiento de las realidades complejas» (Nelson 1999). De hecho, es probable que la obra *Me llamo Rigoberta Menchú* continúe siendo muy leída y asignada en cursos precisamente debido a su eficacia en decir la verdad respecto a la violencia en Guatemala, valor que los descubrimientos de Stoll no disminuyeron.

DETENGAN LAS IMPRENTAS

Mientras asistía a las sesiones de la American Anthropological Association celebradas Washington D.C en el año 1997, acudí a una pequeña fiesta en la habitación de hotel de un amigo junto con otros diez o quince antropólogos nortea-

americanos, la mayoría de los cuales habían trabajado en Latinoamérica. Tras varias copas, y una gran variedad de discusiones, la conversación se orientó hacia el tema de la obra de Stoll sobre Rigoberta Menchú. El libro aún no había visto la luz, ni tan siquiera había sido aceptado para su publicación y, a pesar de que él había ofrecido cuatro charlas públicas previas (a una audiencia combinada de aproximadamente cien personas) y había hecho circular un manuscrito preliminar entre unos cuantos colegas interesados, podría decirse que Stoll no estaba promoviendo agresivamente su obra ni promocionando una campaña contra de Rigoberta. No obstante, su investigación acerca de la historia presentada en *Me llamo Rigoberta Menchú* ya era conocida y comentada en los círculos académicos tanto de los Estados Unidos como de Guatemala, lo que originó que —muchas veces incluso antes de leer el manuscrito— la gente desarrollara opiniones apasionadas sobre ella y los motivos de su autor.

En esta fiesta quedé sorprendido por las reacciones vehementes a dicho libro. Aparentemente todos estaban de acuerdo, aunque con reservas, en que Stoll estaba siendo moralmente imprudente al efectuar una investigación de estas características; igualmente, expresaron el temor de que su crítica a la historia de la vida de Menchú minaría los progresos que se habían alcanzado en Guatemala, durante los últimos años, en el campo de los derechos humanos. Este argumento fue el mismo que recibí cuando hablé personalmente con Stoll momentos antes del día; me comentó entonces que más de 30 editoriales (académicas y comerciales) habían rechazado el manuscrito, e inclusive rehusado a considerarlo, supuestamente por temor a las secuelas políticas. En la fiesta se encontraba el editor de una de las editoriales universitarias que recientemente se había manifestado en esta línea alegando que la editorial a la que representaba no quería manchar su imagen al publicar un libro que parecía apoyar perspectivas políticas reaccionarias en Guatemala.

La reacción de quienes participaban en la fiesta fue que dicha «auto censura» (entendiendo aquí que el «auto» se refiere a la Academia así como también al individuo) era aceptable y necesaria. Se alzaron voces como la de una mujer que argumentó que si desde hacía bastante tiempo «la derecha» había reprimido información al tratar de alcanzar sus metas, ¿Cuál era el motivo por el que no habría de hacerlo «la izquierda» cuando la oportunidad se presentara? Manifestó que éstas eran, por antonomasia, las reglas del juego, para bien o para mal, y de este modo por qué no emplear cualquier arma disponible por una causa noble. Tal referencia no es más que para ilustrar la idea de que el camino de la censura es de hecho resbaladizo, especialmente en el terreno académico cuyo objetivo es fomentar el debate abierto de juicios, análisis y teorías. En aras de la investigación intelectual,

nuestro conocimiento académico debe sostenerse por sus propios méritos o, de lo contrario, tiene que ser revisado, modificado y desglosado bajo el minucioso escrutinio de la crítica académica. Por ello, y a mi juicio, la obra de Stoll es académicamente válida: su evidencia es sólida (y existen pocos desafíos en ella en cuanto a los hechos), su línea de razonamiento es lógica y plantea algunos puntos provocadores y relevantes con respecto a las causas y efectos de la violencia en Guatemala. Uno puede no estar conforme con sus análisis y conclusiones, pero sus perspectivas merecen una seria consideración. Negarse a publicar una investigación académicamente válida, aunque políticamente volátil como ésta, supone un acto de censura política; entonces, si comenzamos a suprimir activamente obras con este pretexto ¿En dónde nos detenemos? ¿Cuál de las dos, política o ética, será la que determine y oriente el proceso de vigilancia académica?. En este sentido, resulta irónico que las que eran hasta hace poco perspectivas subversivas, subalternas y teóricas en la antropología, como la multivocalidad, el individualismo metodológico y el deconstruccionismo, hayan adquirido una posición hegemónica, al menos dentro de algunos círculos del campo. Esta es una posición precaria para perspectivas que buscan desestabilizar el *status quo* y conduce a paradojas como la que se aprecia en el debate de Stoll en tanto que la Academia, políticamente progresiva y a favor de abrir diálogos con voces a las que anteriormente no se les escuchaba, emplea su condición para suprimir el trabajo, políticamente fuera de moda, de un colega.

Podría decirse que fue moralmente imprudente por parte de Stoll el continuar con esta línea de investigación sobre la historia de vida de Menchú, y muchos han especulado acerca de sus posibles intereses políticos ocultos, a pesar de que él es cuidadoso en hacer notar sus simpatías políticas liberales y su deseo inicial de confirmar la historia relatada. En su defensa, manifiesta que los datos le fueron presentados originariamente en el curso del trabajo de campo y que se sintió obligado a proseguir con estas investigaciones acerca de Menchú y sus implicaciones. Con esta explicación o excusa algunos argumentarían que traiciona la ciencia con una confianza ingenua y equivocada (un planteamiento de «únicamente los hechos, Señora») y una ignorancia deliberada de las consecuencias políticas. Pero igual de fácil sería pensar que podría tratarse de un caso más directo de curiosidad intelectual. Sin embargo, cualesquiera que hayan sido los motivos de Stoll para realizar esta investigación, es penoso que tantos editores y críticos quisieran ocultar sus hallazgos y silenciar una voz por el bienestar de la multivocalidad y el progresismo liberal.

No podemos prever los efectos que tendrán nuestros trabajos, pero tenemos la obligación moral de presentar los datos que encontremos en aras de una investi-

gación intelectual honesta, sin importar cuán desconcertantes puedan parecer nuestras afinidades políticas. Es así como, a pesar de las deficiencias de la obra de Stoll, sin duda, su ejemplo nos obliga a todos a confrontar nuestras propias posiciones y obligaciones éticas para con aquéllos a quienes estudiamos y, como tal, representa un gran servicio a la antropología.

LOS NATIVOS RESPONDEN

El postmodernismo y las críticas antiesencialistas de la antropología han abierto nuevas formas de comprensión de las diferencias culturales, así como también maneras novedosas de representar dicha diversidad. Es por tanto una época emocionante en el campo gracias a las críticas apasionadas y contra-críticas que afinan constantemente los debates y mejoran nuestro entendimiento acerca de los procesos de cambio cultural. Pero también es un momento traicionero para practicar la etnografía (o las ciencias académicas interpretativas en general) ya que existe una mayor conciencia de que los etnógrafos poseen el potencial suficiente para traicionar a aquéllos a quienes estudian. Inclusive, un comentarista ha comparado la etnografía con el espionaje (Castañeda 1996). Aparentemente, las conspiraciones maniqueas abundan en la Academia a la espera de frustrar nuestras mejores intenciones y ya no podemos aducir el tipo de inocencia política que en múltiples ocasiones se les atribuyó a nuestros antecesores. De este modo, los antropólogos se enfrentan a crecientes, y a veces insolubles, dilemas morales, y simultáneamente, la torre de marfil se ha tornado menos hospitalaria con aquéllos que buscan refugio de las acusaciones de tal inmortalidad.

Los asuntos del relativismo adquieren un nuevo significado, de tal manera que el terreno ético en el cual operamos cambia de modo vertiginoso. Este vaivén se ve afectado por la tan discutida contracción de las diferencias tiempo-espacio, que ha acercado el campo a casa y propiciado el hecho de que la gente sobre la cual escribimos comprenda, cada vez mejor, el trabajo que realizamos. Puede ser que los tratados antropológicos no sean cosa común en las aldeas mayas, pero siempre existe la posibilidad de que aquéllos sobre quienes escribimos lean lo que tenemos que decir acerca de sus vidas o, al menos, escuchen informes de lo que hemos escrito. Este es un desarrollo y progreso loable, pues nuestra audiencia es ahora más amplia y los resultados del trabajo que realizamos gozan de un mayor potencial para impactar en las vidas de nuestros «estudiados». Pero, por supuesto, también tiene sus escollos, ya que debemos ser más cautos que nunca en cuanto al modo de identificar a los individuos y cómo representar la diversidad local políticamente

recargada; preocupaciones que incluso convergen con la presión que existe dentro la Academia para evocar mejor la diversidad individual (a diferencia de enfatizar el esencialismo cultural).

El desafío más evidente a la autoridad etnográfica tradicional y a la posición que ocupa la ética en Guatemala proviene de una intelectualidad maya en emergencia, conformada por individuos educados según la tradición occidental, muy interesados en los métodos, descubrimientos y ética de la antropología e involucrados en diversas formas de la política de identidad maya. De este modo, no son pocos los académicos y activistas mayas gravemente críticos con la investigación científico-social que sobre ellos es realizada por individuos de fuera (*kaxlanes* o no mayas). Ello está justificado, pues si se consideran las metas políticas actuales de la mayoría de estos grupos —derechos culturales y lingüísticos, mayor autonomía regional y representación proporcional en las instituciones nacionales—, no es de extrañar su reticencia y disconformidad, dado que los primeros intentos antropológicos tendieron a facilitar la asimilación cultural indígena. Así, desde la óptica más favorable, dichas actuaciones parecen equivocadas y desde la peor, etnocidas.

Los académicos mayas critican también a sus colegas norteamericanos por subrayar, con demasiada intensidad el esplendor de las civilizaciones precolombinas, al tiempo que ignoran las injusticias que se perpetran contra los pueblos nativos en el presente (Montejo 1999: 17). Por ello advierten que este tipo de investigaciones favorecen, de modo sutil, las percepciones comunes de disyunción entre los mayas clásicos y los campesinos indígenas modernos; cuestión que permite a las élites guatemaltecas apropiarse de la gloria de una tradición arqueológica famosa mientras albergan actitudes racistas hacia los descendientes de dicha tradición³.

Gran parte del trabajo etnológico efectuado en el área maya durante los últimos cien años contradice esta disyunción percibida al subrayar las continuidades y elementos autóctonos la tradición indígena. Los intelectuales mayas, con frecuencia, alaban y citan dichos estudios para reafirmar su legitimidad política con relación al estado guatemalteco y exigir que los derechos establecidos desde antaño (incluso antes de la llegada de los españoles), por posesión y práctica, sean formalmente reconocidos en el sistema legal.⁴ Sin embargo, esta orientación ha

³ También se ha argumentado que los relatos arqueológicos de sacrificios humanos mayas y de guerras brutales favorecen los estereotipos de los indígenas como salvajes y, de esta forma, respaldan las justificaciones militares de que su propia brutalidad es una respuesta justificada a las circunstancias. Dichas perspectivas muchas veces coexisten contradictoriamente con la disyunción percibida entre el pasado y el presente mayas en discursos sobre «el problema indígena» en Guatemala.

⁴ En muchos aspectos, esto es análogo a las peticiones legales mayas presentadas durante el período colonial que hacen valer el derecho a la tierra basándose en la continuidad de ocupación.

sido atacada dentro de la Academia y calificada demasiado romántica por intentar hallar, ingenuamente, lo auténtico sin cuestionar las bases epistemológicas del concepto de autenticidad en sí. Al respecto, Víctor Montejo escribe que «como mayas nos es difícil lidiar con el mundo académico, porque si les decimos a los ‘expertos’ lo que es maya, se resisten a escucharnos; en cambio, les parece más científico (¿O quizá más cómodo?) decirnos qué se supone que es un maya o cómo se define la cultura maya» (Montejo 1999: 13).

Las reservas de los académicos mayas con respecto a las intenciones y métodos de sus colegas extranjeros dificultan la realización de cierto tipo de investigación etnográfica en Guatemala; actitud que he sufrido durante el estudio que llevo a cabo sobre el trabajo de activistas e intelectuales mayas prominentes, no siendo pocas las ocasiones en las que me he visto impelido a defender mi investigación, posición política y obligaciones morales que profeso hacia aquéllos a quienes analizo. Para muchos de ellos, la obra de Stoll representa un escenario del peor caso de antropología en la tradición académica neo-colonial, pues consideran que ocultan cierto modelo de lo maya bajo una apariencia de cientificidad. Otros con quienes he tenido ocasión de conversar sobre el tema, lo condenan universalmente por considerarlo un ataque político contra su pueblo y sospecho que, la mayoría, estarán menos abiertos a hablar libremente con antropólogos extranjeros en el futuro. En consecuencia, y aunque el libro de Stoll ofrezca un ejemplo extremo debido a la fama del autor, todos los antropólogos se están enfrentando, cada vez más, a las ramificaciones y consecuencias políticas de su trabajo en los lugares sobre los cuales escriben. En este mundo donde las barreras comunicativas se diluyen con rapidez, la secuela política potencial es mucho mayor y más generalizada que antes.

Recientemente terminé una etnografía en la cual analizaba las nociones kaqchikeles de persona y alma, así como la manera en que dichas ideas afectan al comportamiento social. Representar adecuadamente la diversidad, sin dejar de tener presente la continuidad y la gente común, es decir la individualidad, originó problemas en mi trabajo. Por ejemplo, todos los sujetos con los que hablé poseían una concepción un tanto diferente de lo que es el alma, entonces, la cuestión que me planteaba dificultades era: ¿Cómo se supone que debemos extrapolar de esta realidad diversa categorías y análisis que sean aplicables a más de un individuo? Ante tal dilema existían dos caminos de fácil acceso: el primero consistía en recurrir a un nivel tan alto de abstracción, de forma que la riqueza de las intenciones individuales y el libre albedrío se diluía. El segundo planteaba la opción de centrarse en el individuo y la variabilidad idiosincrásica, de forma que el significado de los procesos mayores se difuminase. Sin embargo, la postura intermedia

que adopté requirió suavizar declaraciones generalizadas con ilustraciones de lo que es diversidad a través de estudios individuales y ensayos etnográficos, pero, los ejemplos específicos en etnografía muchas veces son problemáticos en la medida en que escribimos acerca de las vidas de otras personas.

Empleé seudónimos en el texto e incluso modifiqué ciertos detalles para proteger el anonimato de los informantes y, a pesar de todo ello, cuando estaba terminando el manuscrito, me sentí molesto por un capítulo basado en el análisis de un ejemplo único. Se trataba de una desgracia traumatizante que le ocurrió a uno de mis colaboradores y amigos en el campo, un evento que le causó un enorme dolor emocional. Utilicé dicho modelo para ilustrar las diferentes formas en que se recurre al alma para explicar cómo los eventos externos afectan a los individuos. Para aliviar mi preocupación por haberme servido de tan desagradable experiencia me puse en contacto con la persona en cuestión, explicándole lo que había escrito y que sería totalmente anónimo, y del mismo modo solicité su permiso para valerme del ejemplo. Viéndolo ahora en retrospectiva, me estremezco ante mi ingenuidad, pero en aquel entonces no estaba preparado para la reacción vehemente que recibí: fui acusado de traicionar la confianza, la amistad y abusar de los lazos afectivos establecidos a través de años de interacción con el propósito de mejorar mi propia posición en el campo; me sentí devastado. Por supuesto, eliminé la referencia ofensiva y reelaboré el artículo en el cual aparecía, pero todavía me siento temeroso cuando escribo descripciones etnográficas. ¿Qué será lo que mis amigos/colaboradores/informantes encontrarán ofensivo? ¿Cómo es posible representar la diversidad individual sin discutir las partes desagradables de las vidas de los individuos, las alegrías y los triunfos así como los fracasos y los momentos vergonzosos?.

Este tipo de nuevas relaciones con nuestros «otros» tradicionales nos obliga a modificar la forma en que escribimos acerca de ellos y la manera en que los imaginamos. Cada vez nos sentimos más obligados a tratarlos como iguales o colegas y a abandonar nuestras suposiciones paternalistas de poderío, lo cual requiere el establecimiento de un diálogo de dos vías que implica, antes que nada, a los nativos respondiendo a nuestro trabajo (lo que generalmente es aceptado positivamente, siempre y cuando no sea nuestra propia investigación la que está siendo criticada). Muchos antropólogos han continuado con el poderío retórico de sus antiguos sujetos al «darles voz» a aquéllos que no tienen una audiencia receptiva, dejándoles que expresen, en sus propias palabras, lo que necesita ser expresado. Esta tendencia es loable y definitivamente ha contribuido a la riqueza de gran parte de la etnografía contemporánea. Los informantes que responden, con frecuencia basan su posición en afirmaciones de autenticidad. He observado en otra

parte (Fischer 1999) la ironía de que sus defensores dentro de la Academia adopten, asiduamente, una perspectiva escéptica de dichas afirmaciones esencialistas de autenticidad en otros contextos (construcciones hegemónicas, por ejemplo) mientras que, en el caso de causas nativas políticamente progresistas, no revelan tales análisis críticos.

Pero tratar a nuestros informantes como iguales también implica otro lado del diálogo académico: los antropólogos *kaxlanes* respondiendo al trabajo de los nativos. Si vamos a tratarlos como iguales, y no como sujetos, entonces definitivamente ellos también están expuestos a ser acusados de mala conducta académica. Desde este punto de vista, la obra de Stoll expande los límites de mayor igualdad en las relaciones etnográficas: responder a los nativos que están respondiendo. No necesitamos proteger con condescendencia a nuestros informantes e interlocutores de nuestras afirmaciones de objetividad. Como observa Herzfeld (1998), dichas afirmaciones y discusiones en realidad fortalecen nuestro entendimiento de los problemas complejos y multifacéticos.

Al mismo tiempo, debemos reconocer que los asuntos que discutimos muchas veces tienen un significado muy diferente para nuestros interlocutores nativos. Como expresa Watanabe «los paradigmas que ellos [académicos y activistas mayas] buscan rechazar son reales —opresión, racismo, desigualdad— no virtuales —teorías, géneros, representaciones—; el poderío que buscan es para ellos mismos y para su pueblo; la retórica que buscan aspira a la autenticidad y autoridad, no a la evocación o equivocación» (Watanabe 1995: 40). Las posiciones académicas mayas deben ser contextualizadas en términos de estos contextos e imperativos políticos diferentes, algo que el relato de Stoll trata sólo superficialmente. La obra de Stoll hubiera sido teóricamente más instructiva, y menos incendiaria, si se hubiera centrado más en los procesos generadores de los cuales surgió *Me llamo Rigoberta Menchú* y diera respuesta a la interrogante de por qué esta mujer en particular se vio obligada a escribir este libro en particular.

EN BUSCA DE LA SOLIDARIDAD Y LOS LÍMITES DE LA ÉTICA

La adopción de posiciones de solidaridad, defensa y amparo son centrales para los conceptos de la ética antropológica hasta el extremo de que la mayoría de antropólogos consideran que, en cierta manera, son protectores y solidarios con los pueblos que estudian. De hecho, el Código de Ética de la American Anthropological Association hace alusión a ellas cuando declara que la «principal obligación moral» de los antropólogos es para con aquellos a quienes estudian. En este sen-

tido, puedo aventurar que parte de la reacción al libro de Stoll sobre Menchú es el resultado de una percepción y sentimiento de traición hacia la solidaridad antropológica con los pueblos mayas y su visión del empleo incorrecto de una posición de apoyo. Ello, a pesar de que las posiciones de solidaridad y defensa en raras ocasiones están tan bien definidas, tal y como lo indican los pronunciamientos filosóficos en general.

Así y todo, parece que la noción de solidaridad obvia la cuestión del relativismo en tanto que alinea a los antropólogos con una posición culturalmente relativa: colocarse a sí mismo en solidaridad con un grupo oprimido, cuando la solidaridad en sí es una posición relativa. Diane Nelson (1999: 42) escribe que, desde hace tiempo, venía considerando que su «relación con Guatemala se fundamentaba en la *solidaridad* como investigadora y activista», lo que la llevó a establecer «alianzas con guatemaltecos y otros gringos con formas de pensar similares» y producir investigaciones que optan por «el lado de los oprimidos». Inevitablemente, con el transcurso del tiempo, fue consciente de que dicha solidaridad siempre era parcial, incompleta y en constante cambio; razón por la cual llegó a desarrollar el concepto de «fluidaridad» con el objetivo de poder describir los procesos que actualmente se están llevando a cabo en cuanto a la negociación de acciones apropiadas en apoyo de nuestros colaboradores. Como el mismo término indica, la posición del antropólogo es considerada como fluida, cambiando con frecuencia según las circunstancias y los precedentes en continuo devenir. Así, si el término fluidaridad captura adecuadamente las experiencias involucradas en la negociación de nuestra posición ética con relación a nuestros colaboradores, también resalta la deficiencia de tratar de dictar posiciones éticas a priori. De modo que, para tener una aplicabilidad general, dichas previsiones deben ser casi tan vagas como para dejar de tener sentido. Nelson señala que, en la práctica, la solidaridad siempre implica que uno se alinee con una facción en particular, quizá incluso una individual; idealmente ésta podría estar formada por un colectivo numeroso, pero en la práctica, casi siempre se trata de una facción política particular y aquí los antropólogos pisan peligrosamente terrenos intervencionistas.

De igual forma, la solidaridad elude los asuntos espinosos de relativismo y la intervención al pretender, simple y llanamente, hablar *por* los pueblos nativos; no obstante, como en el caso de la solidaridad, mientras mayor sea la cantidad de personas *por* las que se busca hablar, más difícil será representar la diversidad de opinión encontrada entre esos individuos. A pesar de los argumentos que afirman lo contrario, uno no puede estar en solidaridad con, o suponer que puede hablar por, el pueblo maya porque, simplemente, existen demasiadas condiciones y deseos di-

versos e irreconciliables como para homogeneizarlos en una sola posición con la cual uno podría estar en solidaridad. En última instancia, quienes trabajan en el campo deben recurrir a una posición de fluidaridad, guiados tanto por el contexto social y las creencias personales como por las declaraciones universales de derechos humanos y códigos disciplinarios de ética.

BIBLIOGRAFÍA

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. (1998). *Code of Ethics of the American Anthropological Association*. [Http://www.ameranthassn.org/committees/ethics/ethcode.htm](http://www.ameranthassn.org/committees/ethics/ethcode.htm).
- CARMACK, Robert M. (Ed.) (1988). *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. University of Oklahoma Press. Norman.
- CASTAÑEDA, Quetzil. (1996). *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- FABIAN, Johannes. (1999). Comentario sobre «Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism» por Edward F. Fischer. *Current Anthropology* 40: 489-490.
- FISCHER, Edward F. (1999). Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism. *Current Anthropology* 40: 473-499.
- GREGOR, Thomas. (1985). *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. University of Chicago Press. Chicago.
- HERZFELD, Michael. (1998). Factual Fissures: Claims and Contexts. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 560: 69-82.
- HOROWITZ, David. (1999). I, Rigoberta Menchú, Liar. *Salon* 11 January 1999. [Http://www.salon.com](http://www.salon.com).
- MANZ, Beatriz. (1988). *Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala*. State University of New York Press. Albany.
- NELSON, Diane. (1999). *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press. Berkeley.
- MENCHÚ, Rigoberta. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ed. y Trad. Elisabeth Burgos-Debray. Editorial Argos Vergara. Barcelona.
- MONTEJO, Victor. (1987). *Testimony: Death of a Guatemalan Village*. Curbstone Press. Willimantic. CT.
- (1999). *Voices from Exile: Violence and Survival in Modern Maya History*. University of Oklahoma Press. Norman.
- SCHWARTZ, Stephen. (1998). A Nobel Prize for Lying. *The Wall Street Journal* 28 December 1998.
- SMITH, Carol A. (Ed.) (1990). *Guatemalan Indians and the State, 1542-1988*. University of Texas Press. Austin.
- SOLARES, Jorge. (1995). *Derechos Humanos desde la Perspectiva Indígena en Guatemala*. FLACSO. Guatemala.

- STOLL, David. (1998). *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*. Westview Press. Boulder.
- WATANABE, John M. (1995). Unimagining the Maya: Anthropologists, Others, and the Inescapable Hubris of Authorship. *Bulletin of Latin American Research* 14(1): 25-45.
- WAX, Murray L. (1987). Some Issues and Sources on Ethics in Anthropology. En *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*. Ed. J. Cassell y S. Jacobs. [Http://www.ameranthassn.org/committees/ethics/ethics_hndbk.htm](http://www.ameranthassn.org/committees/ethics/ethics_hndbk.htm).
- WARREN, Kay B. (1978). *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*. University of Texas Press. Austin.
- (1998). *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press. Princeton.