

INVESTIGACIÓN Y COLABORACIÓN EN EL MOVIMIENTO MAYA-CH'ORTI'

Brent E. METZ

Existe una pregunta que con frecuencia nos plantean turistas, alumnos, parientes o colegas a los antropólogos especializados en la cultura maya ya sea que nos dediquemos a la arqueología, la lingüística, la epigrafía, la biología o la etnografía, siempre surge aquella pregunta sobre lo que aconteció a la civilización maya —«¿Qué le ocurrió a la civilización maya?»—. Solemos responder de manera llana e ingenua que aún perdura, y sin embargo, cuando examinamos y clasificamos lo maya en contextos académicos, nuestros intereses por defender o crear un espacio profesional priman a la hora de alcanzar un acuerdo. Esta tarea de establecer un consenso se convierte en una labor difícil y compleja ya que nuestras disputas profesionales no pueden obviar la realidad de que numerosos grupos indígenas se hayan organizado para exigir derechos de autonomía cultural, protección y compensación en base a su legado socio-cultural, histórico y biológico. De este modo los debates profesionales se entremezclan y matizan, ineludiblemente, con planteamientos y discursos que hacen de lo meramente académico una controversia política.

Esta polémica en torno a lo genuino y original de la cultura afecta de forma directa a la investigación que realizo sobre el movimiento maya en el área oriental de Guatemala, dificultando la clasificación y adjetivación de mi trabajo debido a que allí la identidad maya es gravemente discutida tanto en términos demográficos y lingüísticos como históricos y de otra índole. En este sentido se producen afirmaciones y hechos, como los que a continuación relato, que afianzan y avivan las polémicas con relación a la misma denominación. Es así que, según la idea popular y académica, los indígenas mayas residen exclusivamente en el Occidente de Guatemala, el estado mexicano de Chiapas y la península de Yucatán, pero no en el Oriente de Guatemala¹; una opi-

¹ Existen excepciones ejemplares como son los trabajos de Dary (1986), Fought (1972), Feldman (1982, 1985), Girard (1949), Little-Siebold (1997), López García (1994, 1998), Gillin (1958), Terga (1980), Tumin (1945, 1952) y Wisdom (1961).

nión que se mantiene a pesar de que algunos mapas lingüísticos muestran grandes extensiones de hablantes de ch'orti' y poqoman en este territorio. Por lo tanto, podría decirse que se encuentra firmemente arraigada la idea de una Guatemala con un Occidente indígena y un Oriente ladino. Una idea reforzada por el énfasis que los expertos se empeñan en conferir al etnocidio sufrido en el Occidente, como si la opresión étnica de la guerra civil no hubiera ocurrido en las regiones orientales. De este modo, no es de extrañar que los ch'orti' de los departamentos de Chiquimula y Zacapa lleguen a ser tan invisibles que incluso infinidad de ladinos desconozcan que miles de sus vecinos rurales hablan ch'orti'.

Por otro lado, llegan voces de académicos que, si bien lo hacen implícitamente, cuestionan la identificación «maya» de las organizaciones étnicas que trabajan en el área ch'orti'-la Coordinadora Maya Majawil Q'ij y la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Afirmación que subrayo ya que algunos mayas y académicos enfatizan el carácter «popular» e izquierdista de Majawil Q'ij en lugar de su carácter cultural², como si los métodos y metas populares y mayas se contradijeran o fueran incompatibles (Cojti 1997: 106-107 en Warren 1998: 35; Stoll 1998: 206-211; Ekern 1998: 76-77; Warren 1998: 34-35, 48, 55, 64-65; Nelson 1999: 19-24; Bastos y Camus 1993, 1995). Más radical es la postura adoptada por los críticos posmodernos ladinos al declarar que ni la Academia ni nada merece ser adjetivado como maya ya que la misma denominación no es más que una invención discursiva que los antropólogos han ideado y que está al servicio tanto de indigenistas como de mayistas que la aprovechan para obtener privilegios (p. ej. véase los comentarios ladinos en Warren 1998: 41-43; Hale 1994; Hale 1996; Fischer 1999: 475; Martínez Paláez 1979; Friedlander 1976). Todo ello me obliga a reflexionar no únicamente acerca del sentido de los derechos de los «mayas-ch'orti'», sino también sobre la cuestión ética y la política de mi investigación colaborativa centrada en este movimiento.

Con esta preocupación, comienzo realizando un examen de los cuatro paradigmas que otros antropólogos han aplicado para definir y acotar sus responsabilidades profesionales, así como la manera en que los emplean con relación a la identidad y los derechos de los indígenas. Estos modelos no son necesariamente opuestos ni excluyentes (como veremos en el caso de Guatemala), pero sí poseen extremos y diferencias que proceden, fundamentalmente, de litigios académicos y políticos. Como dice Hale, los diferentes extremos polémicos «son impulsados más

² Fue fundada por grupos como CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala), CUC (Comité Unidad Campesina), GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), CONDEG (Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala), CERJ (Consejo de Comunidades Etnicas - Runujel Junam), CPR (Comunidades de Población en Resistencia) y ACG (Acción Cristiana Guatemalteca).

por las disputas entre sí que por el compromiso empírico sostenido con el sujeto de estudio» (1997: 4). Basándome en los supuestos teóricos de esos cuatro paradigmas, evaluaré el modo en que las organizaciones «mayas» se han arraigado en el área ch'orti' y cómo puedo enfrentar mi investigación colaborativa con ellas.

LA ÉTICA EN LA ENCRUCIJADA DE PARADIGMAS ANTROPOLÓGICOS

En décadas recientes, el poscolonialismo y posmodernismo han influido para que los antropólogos, y otros académicos debatan su ética y razón de ser. De manera que, ambas corrientes han reabierto el debate que desde tiempo atrás mantiene enfrentados a positivistas y activistas por cuestiones referidas a la pertinencia de la neutralidad científica y las obligaciones morales.

Los positivistas entienden que la labor del antropólogo debiera ser desapaionada, sin compromisos ni implicaciones éticas que pudieran cuestionar la pretendida credibilidad científica que enaltecen como meta y referente básico de toda investigación antropológica; desechando así la acción moral, defendida por activistas. De este modo su objetivo se centra, única y exclusivamente, en la investigación y comprensión de los hechos para después iluminar con los conocimientos extraídos cualquier actividad, pues afirman que sin hechos cabe la posibilidad de prestar apoyo, erróneamente, a opresores y no a oprimidos o, incluso, de ver opresión donde en realidad no existe (p. ej. D'Andrade 1995; Crapanzano, Friedman y Kuper en D'Andrade 1995: 421-426).

De cualquier forma, a pesar de que este talante realista del positivismo (respecto del empeño de plasmar la realidad supuestamente objetiva de los otros), es compartido por aquellos que se decantan por la actuación, ambas posturas, positivismo y activismo, discrepan en lo relativo al valor y relevancia de la implicación ética, ya que los segundos advierten que resulta imposible dissociar la tarea científica de la preocupación moral, bien por que motivaciones éticas han dado pie a grandes avances científicos o bien por que entienden que el objeto y finalidad de la descripción es favorecer la acción y la actuación política, hasta el extremo de ser lícito para ellos asumir la denuncia de la opresión. Es precisamente en este punto donde critican la ausencia absoluta de intervención, postura adoptada por los positivistas, pues conciben la indiferencia, o la pretensión de neutralidad frente al sufrimiento, como un acto agresivo y subrayan que los antropólogos no pueden permitirse el lujo de recolectar datos sin más, sin intervenir, en aras de la deseada objetividad, cuando existe gente sufriendo.

Además, revelan la inutilidad de este planteamiento aseverando que la acumulación de hechos no ha impedido que científicos «neutros» adopten posiciones derechistas erróneas (p. ej. Scheper Hughes 1995; Harris, Nader O'Meara en D'Andrade 1995: 423-427). En ambos sentidos, la actividad científica y la ética no se pueden concebir como opuestas, sino como convergentes hacia un mismo fin.

Por su parte, los paradigmas posmodernistas y poscoloniales difieren de las posiciones anteriores al considerar que resulta imposible hacer mención a «realismo» u «objetivismo» alguno cuando la visión del antropólogo, sea positivista o activista, está cargada de prejuicios y desconoce, en el fondo, las voces nativas. Ante esta censura, los positivistas aseguran no negar la subjetividad humana, pero mantienen que es precisamente por esa cualidad de ausencia de objetividad por lo que urge un estudio desapasionado y tan abierto a la evaluación como fue posible, no simple y únicamente basado en la crítica textual y la política apasionada. Así, ambas posturas criticadas defienden el estilo realista al ser más comprensible, informativo y explicativo que las narraciones evocadoras preferidas por los posmodernistas (Spiro 1994; Scott *et al.* 1996; Wolf 1992). En este sentido, el debate ha sido tal que los críticos del posmodernismo han revelado la construcción subjetiva que poseen los textos científicos, sugiriendo que los antropólogos positivistas carecen de autoridad objetiva (p. ej. Van Maanen 1988; Clifford 1983; Marcus y Cushman 1982; Clifford y Marcus 1986; Rosaldo 1989; Manganaro 1990; Geertz 1988; Fox 1991).

Tanto el posmodernismo como el poscolonialismo enfatizan la política y la práctica en la representación etnográfica hasta decir que el positivismo y el activismo ético son estrategias para privilegiar los puntos de vista e intereses de los colonizadores (p. ej. Said 1978; Spivak 1988; Trask 1991; Deloria 1994; Warren 1998: 79). Por ello, manifiestan que incluso los códigos éticos como el de la Asociación Americana de Antropología de 1998 se erigen como estrategias contradictorias que intentan aplacar tanto a los investigados, como a los patrocinadores financieros y a los investigadores a la vez (Pels 1999; Simard 1990: 349; Clifton 1997: 145-47; Rosaldo 1989: 168-169).

A pesar de dichos encuentros teóricos, y de afiliación en determinados aspectos, difieren en lo que atañe al tratamiento objetivo de la realidad. Los posmodernistas entienden el objetivismo como una utopía insuperable, tanto cuando es el antropólogo quien da la voz como cuando lo hacen los nativos, porque los textos de unos y otros al «deconstruirse» reflejan variaciones imposibles de estructurar para adquirir sentido de realidad. De esta manera, confieren énfasis a la deconstrucción textual de toda narrativa realista, inclusive la de los poscolonia-

dos. Por el contrario, los poscolonialistas estiman que sí es posible aproximarse a la realidad a través de la voz de los colonizados, una voz silenciada en los textos de activistas y positivistas, por lo que reclaman el derecho de controlar todas las publicaciones sobre «su gente» (Briggs 1997; Watanabe 1995; Warren 1992). Planteamiento que no se salva de la crítica posmodernista que expresa su parecer con relación a la anacrónica, obsoleta e innecesaria estrategia de conferir voz a los marginados cuando los grupos colonizados están representándose política y académicamente.

Si bien las censuras de unos hacia otros se hacen patentes, no se pueden obviar las convergencias producidas con idénticos motivos. Tal es así que, mientras activistas y poscolonialistas critican al posmodernismo por prestar demasiada atención a la construcción de textos y poca a la realidad de los sujetos (Scheper-Hughes 1995; Wolf 1992; Agar 1995; Watanabe 1995; Mascia-Lees *et al.* 1989), también se alían, activistas y positivistas, contra el poscolonialismo al rechazar el esencialismo de los «antropólogos colonizadores» frente a los «sujetos neo-colonizados» y el relativismo extremo que priva e imposibilita el entendimiento ético y el establecimiento de realidades universales (Scheper-Hughes 1995; Ahmad 1995, Dirlik 1996; Clifton *et al.* 1990; Keesing 1991; Linnekin 1990; Linnekin 1991).

Aunque parece que las rupturas polémicas entre los cuatro paradigmas son irreparables, existe tanta superposición en la práctica de publicación que es una tarea en sumo compleja dividir a todos los académicos según estos cuatro patrones pues nadie rechaza la necesidad de investigar los hechos ni niega la subjetividad humana; nadie erige un paradigma como más exacto o válido que otros; nadie recomienda una ciencia élite, ni promueve la opresión, o argumenta que la competencia corresponde a la «raza», el país, la etnia, la clase social o el género. Entonces, tan sólo queda decir que las divergencias afloran, más que nada, cuando los académicos intentamos crear o defender espacios profesionales y políticos propios.

LOS CUATRO PARADIGMAS Y LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

Si bien es cierto que la adopción de posiciones extremas surge a colación de los intereses particulares de los académicos por amparar o crear espacios profesionales y políticos propios, también lo es que el peligro de gravitar hacia cualquiera de estos extremos aumenta cuando las prácticas profesionales hacen alusión a los movimientos indígenas, ya que existen múltiples variables referidas a

derechos políticos, económicos, o incluso profesionales, esperando a ser disputadas. Por tanto, debido a que hay mucho que ganar o perder, no es ocasión de converger y las discrepancias hacen más que nada referencia a la posibilidad de emplear lo «indígena» como adjetivo o por el contrario desechar esta delimitación conceptual por inapropiada e irrelevante.

Así, si para los positivistas parece necesaria una investigación desapasionada acerca de todas aquellas realidades que responden al calificativo indígena, ésta es una tarea y actitud nada compartidas desde las posiciones extremas de las perspectivas activistas y poscoloniales en tanto abogan por que ningún investigador extranjero posea el derecho a clasificar qué o quién detenta este rasgo, es decir, de descubrir qué es lo indígena. Por otra parte, discrepan asimismo de la premisa de no-intervención enfatizando el apoyo para la autonomía y la compensación a los indígenas como pueblo históricamente oprimido (Deloria 1994).

La clasificación parece complicarse más aún si se le presta atención al objeto de estudio, no ya a la tarea del investigador, pues los extremos del positivismo abogan por la idea de que la adopción de caracteres occidentales, en todo momento, corrompería irrevocablemente a los indígenas; un extremo que conduce a la creencia de que, en la actualidad, tan sólo quedan parodias de éstos apoyadas por activistas con una pasión irracional³ (Clifton *et al.* 1990: 1-28; Clifton 1997). En cambio, activistas y poscoloniales, dan por sentado que, a pesar de las grandes convulsiones debidas a la globalización, los indígenas han tenido un éxito completo al resistir frente a la homogeneización y que dicha continuidad cultural —ya se localice en una estructura o lógica que organiza símbolos y recursos prestados de los invasores— ofrece alternativas a la hegemonía capitalista, materialista y/o individualista del mundo occidental. A pesar de los encuentros teóricos que comparten ambos paradigmas entran en conflicto a la hora de determinar quién y cómo se controla la representación indígena.

Frente a todas estas disertaciones, y a modo solución o postura intermedia, una perspectiva posmodernista confiere énfasis a la construcción estratégica de identidades y culturas de tal manera que entiende la identidad «indígena» como «fluida» y configurada en un «juego libre» por agentes con conocimientos, intereses y

³ Clifton *et al.* (1990) proporciona un ejemplo nítido de este énfasis y pasión irracional en la crítica del indigenismo norteamericano: las conquistas no eran tan crueles como muchos presumen (Clifton 1990: 29-47; Henige 1990); los indígenas no eran igualitarios (Leland 1990: 146-167) y hoy muchos son corruptos y sin capacidad para gobernarse (Feraca 1990); además, las supuestas contribuciones indígenas como el emplear peces para abono, el sacar jarabe de arce, el concepto de la confederación y la noción de Madre Tierra realmente tiene raíces europeas (Ceci 1990: 71-89; Mason 1990: 91-105; Tooker 1990: 107-128; Gill 1990: 129-143; cf. Keesing 1987; Keesing 1990; Keesing 1991 para el Pacífico).

recursos diversos. Así, los posmodernistas conciben la autenticidad y continuidad como innecesaria y sin fundamento, además de calificar de «esencialistas arcaicos» a los supuestos indígenas, sus críticos modernistas, y a los tribunales que requieren de la originalidad para el reconocimiento de derechos. De este modo, apoyar a grupos por proclamarse «indígena» es considerado, desde esta óptica, como una actividad paternalista e interesada, pues el mismo amparo internacional en ocasiones promueve una versión de «lo indígena» que únicamente sirve a sus metas ecologistas e izquierdistas. Ideas todas ellas que no son sino la expresión del sentimiento y propósito posmodernista que propugna que en lugar de ver a los «indígenas» como víctimas, bien sea de la opresión o de la globalización, es mejor enfatizar su imagen como «agentes» con proyectos propios (Handler y Linnekin 1984; Clifford 1988; Linnekin 1991; Tsing 1993; Handler 1993; Jackson 1995; Hanson 1997; Conklin 1997; Veber 1998; Rogers 1998; Beck y Mijeski 2000). Como ningún paradigma se haya exento de extremos, el posmodernismo proclamaría que todo se haya en construcción continua, no tanto que resulta imposible entender y legitimar las prácticas presentes por costumbres y tradiciones pasadas.

LOS ÉNFASIS DE LOS PARADIGMAS EN GUATEMALA

En Guatemala estos paradigmas se hacen patentes e identificables tanto en los debates Menchú-Stoll como en las reflexiones acerca del movimiento maya. Así, en relación con la polémica surgida entre ambos autores, podría decirse que Stoll (1999), basándose en una investigación empírica, critica el testimonio poscolonial de Menchú, y a sus colaboradores activistas, por construir y organizar apasionadamente el mundo en términos binarios y dicotomías excesivamente simplistas de bueno/malo, indígena/ladino y pobre/rico; por ello, expresa su deseo de que, en el fondo, Menchú debiera ser vista más como una izquierdista pragmática e irresponsable y menos como buena, indígena y pobre. Para él, los acontecimientos justifican la implicación activa en nombre de las víctimas tanto de la derecha como de la izquierda; cuestión no muy clara para aquellos que argumentan que Stoll escoge, excluye y tergiversa los hechos para construir una historia derechista (Smith 1999; Stolz Chinchilla 1999; Sanford 1999). Entre los posmodernistas, unos celebran la deconstrucción de testimonios (Volek 2000), mientras otros mantienen que existen verdades generales en el testimonio de Menchú y que, por tanto, debiera ser leído mejor como literatura y no como una historia verídica (Gossen 1999; Gugelberger 1999; Rus 1999: 8) y en cuanto tal es un vehículo legítimo y efectivo.

Con relación al movimiento maya cabe decir que, si bien varios académicos han combinado con cautela los cuatro paradigmas, aún son distinguibles entre sí. De este modo, algunos científicos, especialmente lingüistas, han apoyado activamente al movimiento como un intento por revitalizar la cultura maya (Sturm 1996; Schelle y Grube 1996; Maxwell 1996; England 1996); e incluso organizaciones e instituciones internacionales han amparado y prestado apoyo económico a este colectivo tal y como lo hacen con otros grupos necesitados como las mujeres, las víctimas de la guerra y los pobres (Fisher 1996: 68; Warren 1998: 39, 62). Pero el movimiento no ha estado exento de críticas, más privadas que públicas, procedentes de otro colectivo de científicos que ven en el hecho de inventar o adoptar tradiciones románticas del Occidente la ilícita finalidad de apoderarse de recursos, incluso de recursos científicos (Montejo en Warren 1998: 115). Por otra parte, también han surgido voces desde orientaciones posmodernas que enfatizan la fluidez de la cultura y la identidad, con unos que apoyan el movimiento por su capacidad de acción (Warren 1998; Nelson 1999) mientras otros lo desdeñan y repudian por su divisionismo (p. ej. Morales en Warren 1998: 41-44). En ocasiones, también emerge el énfasis poscolonial que se hace patente en las acusaciones de neo-colonialistas a extranjeros interesados (p. ej. Warren 1992; Fischer 1999; Sturm 1996: 128). En mi estudio del movimiento maya ch'orti', obviamente, existen muchas precauciones por evitar declinar me hacia cualquiera de los extremos, pero lo intentaré examinando el contexto en que el movimiento llegó al área ch'orti'.

LA SITUACIÓN CH'ORTI'

Cuando en 1991 di inicio a mi trabajo de campo, de veinte meses de duración, entre los ch'orti' (Metz 1995 y 1998), tanto ellos como yo desconocíamos la existencia del movimiento pan-maya que se estaba gestando en el Occidente del país. Si bien el objeto original de mi investigación se limitaba al análisis de la relación existente entre religión y economía, me resultó imposible desaprovechar la oportunidad de estudiar y colaborar en el movimiento regional cuando dos factores fundamentales me brindaban tal ocasión. El primero de ellos fue la inauguración de la actividad de Majawil Q'ij y la Academia de Lenguas Mayas en esta área en 1992 y, el segundo factor que propició tal motivación fue el hecho de que algunas de mis amistades ch'orti' llegaran a ser sus primeros líderes regionales. A pesar de todo, no abandoné las intenciones y planes iniciales de aprender la lengua ch'orti', de vivir con tres familias en tres aldeas, de realizar una encuesta socio-económica en los hogares de las mismas (445), así como de entrevistar a varias personas (60 en total) acerca de sus opiniones respecto al cambio; labores que

compaginé con el análisis del fenómeno que poco a poco surgía. Concluí mi trabajo afirmando que los ch'orti' habían sido víctimas de una crisis de identidad debido a la erosión de su estilo de vida (Metz 1995 y 1998).

Los ch'orti' habitan en un área quebrada por escarpadas montañas que originalmente les han servido como zonas de refugio frente a las epidemias y la explotación. Su cultura campesina se ha basado tradicionalmente en una economía de subsistencia, una visión del mundo localista que se fundamenta en principios morales en torno a la reciprocidad, el respeto y humildad, así como a una estrategia étnica de aislamiento y quietud frente a sus vecinos ladinos, los cuales han dominado los valles fértiles desde la época colonial.

Cuando Wisdom (1961) investigó la cultura ch'orti', a comienzos de los años 30, advirtió que a pesar de que eran conscientes de su carencia de poder oficial en los centros municipales, estaban igualmente convencidos de su superioridad moral y su relación privilegiada con Dios frente a los ladinos. Pero, lo más relevante es que incluso en aquellos tiempos ya pudo apreciarse un desequilibrio entre la población y el medio en que habitaban; cuestión que aún perdura debido al efecto de las fincas y la expansión campesina que han bordeado y saturado el área, limitando considerablemente la extensión de tierra cultivable mientras la población continúa creciendo, cuadruplicándose desde el siglo pasado. Esta situación ha provocado la iniciativa de miles de indígenas de emigrar pero, con todo, no ha supuesto una válvula de escape en tanto el crecimiento y la consecuente presión sobre la tierra se mantienen, situación agravada por los periodos de sequías, la deforestación y la erosión del terreno. Además, desde los años 30, los ch'orti' han padecido varias oleadas de represión estatal —como el trabajo forzado bajo la dictadura de Ubico, la contrarrevolución de Castillo Armas y varias masacres durante la Guerra Civil, concretamente de 1966 a 1968 y de 1978 a 1982— hechos que contribuyeron al incremento de una especie de cultura campesina de la violencia⁴.

Así, podría afirmarse que los ch'orti', empujados por la necesidad, se han visto obligados a alternar la producción milpera con la labor migratoria y la venta de artesanías, pero continúan marginados económica y socialmente dentro del Estado nacional, el cual presta una atención desproporcionada a la capital; incluso, hasta hace poco, la labor de las organizaciones no gubernamentales se limitaba, más que nada, al Occidente del país. El escaso interés que hay hacia ellos provoca que servicios estatales como la educación, los centros de salud y los proyectos de infraestructuras, luz eléctrica y agua potable, estén escasamente financiados y dominados

⁴ Entre 1996 y 1997, más del 20% de los muertos reportados en Jocotán lo eran por homicidio, casi exclusivamente entre campesinos.

por ladinos que hacen caso omiso al bienestar campesino. Una actitud discriminatoria mantenida por la sociedad ladina rural en su conjunto pues, a pesar de que algunos organicen festivales en nombre de los ch'orti', son raros los que los conciben como a semejantes, siendo habitual tratarlos como a niños, brutos o presas para la explotación. En cuanto al gobierno local, el soborno, la corrupción, la intimidación y el asesinato son notas que lo caracterizan; sus prácticas además siembran la desconfianza tanto en el sistema judicial como en la policía y guardias de hacienda, pues parece como si la meta suprema de dichas instituciones sea la extracción de la máxima rentabilidad económica, olvidándose de la justicia en las aldeas. De este modo, no es de extrañar que los ch'orti' aprecien el sistema judicial como un oxímoron pues sus prácticas entran en continua contradicción con lo dictado por ley.

Durante el periodo en que residí en las tres comunidades ch'orti', los sentimientos de fatalismo, alienación, vergüenza y miedo (al Estado, la naturaleza y a sí mismos) hacían sombra a la esperanza y buen humor de un pueblo resuelto. Estas emociones se conjugaban con la creencia y la duda, compartida por muchos de mis conocidos, de que la cultura de los ancianos fuera la correcta, desconfianza que iba creciendo a medida que estas ideologías eran propagadas en las fincas y difundidas desde las escuelas. Por su parte, las cofradías se habían disuelto y los especialistas espirituales eran acusados de brujería con cada evento desafortunado. Con todo este caos, no asombra que, aunque para algunas personas los proyectos de desarrollo y las religiones cristianas ofrecieran una identidad positiva alternativa, no se lograra borrar, ni aún disolver, el sentimiento de marginación social derivado de ser «indio campesino».

De manera que, puedo afirmar que los ch'orti' apenas poseían una identidad como grupo y eran distinguidos por parámetros como la desconfianza hacia otros, la carencia de comunicaciones modernas, la práctica de diversas y variadas religiones y las experiencias educativas diferentes, así como la misma artesanía o el desempeño de labores y trabajos distintos. Se entiende entonces que la identidad común era débil y el calificativo «indígena» no inspiraba sentimientos de orgullo sino que, más bien, era vivido como un estigma y se acompañaba de manifestaciones de envidia hacia aquellos campesinos «desarrollados» o ladinos «civilizados» que habitaban el pueblo. A la inversa, los campesinos que se denominaban ch'orti' enfatizaban el valor de la sangre y la lengua, pero de las setenta y cinco mil personas que se identificaron como indígenas en el censo de 1994, no más de veinte mil eran hablantes de ch'orti' ya que numerosas comunidades hablantes de ch'orti' de principios de este siglo lo han abandonado y otras lo están dejando caer en el olvido. En los pueblos casi ninguno emplea el ch'orti' para comunicarse en presencia de ladinos pues es en este entorno donde se experimenta

tanto la vergüenza de sí mismos como las maravillas tecnológicas patrimonio exclusivo de este colectivo; de hecho, un compañero llegó a evitarme en los pueblos debido a mi empeño por practicar el idioma con ellos pues se mostraban reacios y, además, el que los vieran con un gringo «rico» podría desatar envidias y violencia por parte de otros campesinos (López 1994).

Cuando llegaron Majawil Q'ij y la Academia de Lenguas Mayas en 1992, los ch'orti' nunca se habían identificado con los mayas del Occidente o «cobanes», como algunos les llaman, y tenían la idea de que sus trajes, idiomas y costumbres eran exóticas (Burgos-Debray 1984: 169). Sin embargo, algunos se impresionaron ante su carencia de vergüenza étnica. Un hombre que acababa de retirarse del servicio militar en occidente expresaba lo siguiente:

«Yo he visto muchos casos en que la gente del pueblo desprecia al que es de aldea, pero dicen unos que uno no tiene que sentirse orgulloso de ser indígena ... Uno no tiene que perder su orgullo. Y que como dice mucha gente aquí, los de Occidente... esa gente se sienten orgullosos.»

Del mismo modo, un sacerdote que había vivido casi toda su vida en el área también hacía notar, con las siguientes palabras, el aislamiento cultural padecido por los ch'orti':

«Mira, en primer lugar, ¿para mí, verdad?, hay cosas que se tienen que cambiar.

El ch'orbi' ha vivido cerrado en su mundo. Ellos han vivido cerrados en sus mundos y son pocas las personas que conocen la cultura ch'orti'; ni siquiera nosotros que vivimos, la gente de Jocotán, San Juan Ermita, de Olopa. El mestizo, la gente del pueblo, ¡no sabe nada! Esa es la verdad. ¡Nada! Y no solamente no saben nada, sino que no entienden al indígena, y algo más, lo explota todavía. Lo explota. El gran problema del indígena en términos generales en Guatemala es de que ¡no están organizados! No hay organización. El día que chortís, que los chortís, que los indígenas guatemaltecos se organicen, la situación del país cambiaría. Pero hay mucho individualismo.»

EL IMPACTO DE MAJAWIL Q'IJ Y LA ACADEMIA EN EL ÁREA CH'ORTI'

Majawil Q'ij y la Academia irrumpieron en el área ch'orti' enarbolando la bandera de la identidad maya en un momento de absoluto vacío de cualquier sentimiento positivo de pertenencia a este colectivo. Así, con el fin de atacar estas conciencias surgió, durante los inicios de las conversaciones de paz y las organi-

zaciones de protesta en contra de las conmemoraciones del V Centenario, la Coordinadora maya Majawil Q'ij. Establecida en 1990 por 18 organizaciones religiosas, humanitarias, de campesinos y sindicatos, tiene entre sus objetivos prioritarios y generales tanto la recuperación del orgullo y conocimiento indígena como la creación de un Estado y sociedad guatemalteco más inclusivo. Algunas metas específicas hacen alusión a la reducción del poder militar, el establecimiento de escuelas mayas, la redistribución de bienes nacionales y el derecho de los sacerdotes mayas a practicar en las ruinas arqueológicas. Por otra parte, la Academia, concebida por el Estado en 1989 como una organización autónoma, cobró vida a causa de la preocupación originada por la toma de conciencia de que los idiomas y las culturas mayas estaban desapareciendo y, con ellas, parte del patrimonio nacional, dejando así a la población sumida en una crisis de identidad (Academia de Lenguas Mayas 2000). Para prevenir estas pérdidas promueve el estudio, la alfabetización y la oficialización de los idiomas mayas, al tiempo que fomenta la tolerancia multicultural y multilingüística.

En 1994, ambas instituciones se afiliaron con otras organizaciones⁵ para conformar la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA). Asociación que desempeñó un rol fundamental en la negociación del Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995) donde, tanto el Estado como la guerrilla, reconocieron los derechos lingüísticos, territoriales, espirituales, de vestuario, científicos, educativos, políticos y de comunicaciones que el gobierno debía reforzar y proteger. Un Acuerdo, por otra parte, que contiene casi la mitad de todos los compromisos que se adquirieron en el proceso de paz (52/106).

Pero tanto Majawil Q'ij como la Academia han tenido éxitos y cometido errores en su labor en este área. Cuando comenzaron a impartir seminarios en Jicotán cientos de ch'orti' les aplaudieron y dieron la bienvenida pues les parecía casi milagrosa la manera en que los promotores entendían sus problemas y profesaban una identidad indígena al tiempo que daban muestras de un alto grado de profesionalidad y educación formal, cualidades normalmente reservadas a los ladinos. De este modo hablaban de valores ya conocidos (el respeto a la naturaleza y a los mayores, el comunitarismo y la igualdad) y conferían énfasis a cuestiones tales como la revalorización de los idiomas, los trajes tradicionales, el modo de vida basado en la agricultura y, cómo no, al «rescate de la cultura maya» por auto-estudios etnohistóricos; asimismo, declararon su creencia en la espiritualidad sin dejarse intimidar por los cristianos. Pero Majawil Q'ij no defendía solamente

⁵ Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) y Asociación de Pueblos Mayas (APM).

estos postulados pues expresó la necesidad no única y exclusivamente de negociar con el Estado, sino de participar activamente y formar parte de él y de la sociedad nacional con estrategias como el seguimiento de las noticias, la alianza con sindicatos, grupos estudiantiles y organizaciones internacionales con interés sinceros por los mayas. Reconocía las contradicciones existentes entre los principios que defendía basados en la preservación de culturas únicas y el anhelo por incorporarse en un Estado y economía global, y por ello, para arbitrar este proceso de integración deseaba ejercer algún control y formar parte del Estado.

Fuere de un modo u otro, los participantes ch'orti' hallaron en el movimiento una vía para comprender la historia nacional y expresar su resentimiento y frustración hacia el gobierno, los ladinos y las iglesias, tanto católicas como protestantes, a causa su intolerancia. Denunciaron también la apropiación de los estudios mayas por parte de los extranjeros, e inclusive, algunos participantes fueron incitados a condenar abiertamente a aquellos ladinos que habían acusado a los campesinos de subversión y de emplear la revuelta con la finalidad de apropiarse de sus tierras durante la Guerra Civil.

De cualquier forma, la finalidad de ambas organizaciones no se basaba exclusivamente en la denuncia del trato que recibían del exterior sino que, igualmente, perseguían la construcción de una identidad más sólida para lo cual se multiplicaron las censuras de las mujeres hacia los hombres por su machismo, de los ancianos a los jóvenes por su carencia de respeto y de los campesinos a los asalariados por su olvido de las tradiciones. De este modo, el movimiento ha cruzado barreras de género, generaciones, aldeas, municipios y fronteras nacionales,⁶ y aún étnicas por primera vez. El entusiasmo precipitado por la inclusión femenina, fundamentalmente, ha constituido una fuerza inspirativa. Un líder de Maja-wil Q'ij se pronunció de la siguiente forma en relación al desafío que suponía liberar a las mujeres de la vergüenza y la marginación:

«Las mujeres siempre tienen vergüenza y los hombres las tratan como niños, pero no hay razón temer. ¿Qué dicen los hombres cuando sus hijos andan lejos de la casa? Dicen «ya viene el carro», o «ya viene el sapo», o «ya viene el gringo» (pidiéndome perdón), y los hombres da el mismo miedo a las mujeres. Las mujeres deben tener sus grupos permanentes, su propia cooperativa con su propia tienda. Las mujeres deben tener la misma libertad de chupar y bailar que los hombres (risas). No

⁶ El movimiento ch'orti' en Honduras se formó de manera independiente, pero en la actualidad mantiene una ligera relación con el Comité Regional Maya Ch'orti' que imparte clases cada mes en Copán. El movimiento hondureño posee dos sedes, una en Copán y otra en Ocotepeque, y ha sido más activo políticamente, organizando marchas a la capital y recuperando centenares de hectáreas de terreno al Estado; aunque también han tenido que sufrir asesinatos a causa de los escuadrones de la muerte.

deben casarse y tener hijos tan temprano, y muchos me han dicho que no saben por qué se casarán. Las mujeres tienen que votar. No podemos casarnos y tener hijos tan jóvenes; ya es la culpa de los dos. Y los gringos van a la luna y están dividiendo el terreno ya, y en cambio Uds. no se unen para llegar al Congreso en la capital».

Ambos, la Academia y Majawil Q'ij, prestaron ayuda a los ch'orti' para levantar sedes en Jocotán con personal ch'orti' asalariado; fruto de ello es la filial de Majawil Q'ij en este área (Comité Regional Ch'orti'-Maya) que se divide en cuatro subcomités con enfoques en mujeres, ancianos, recuperación de tierras y alfabetización⁷. Desde entonces, han sido muchos los que han abrazado este nuevo concepto de «maya» como una liberación en tanto ofrecía una imagen positiva del indígena. Ésto provocó que los participantes sintiesen más autoestima, las mujeres concretamente expresaron mayor confianza en sí mismas e, incluso, que los jóvenes reclamaran a los ancianos «su sabiduría». También, fueron numerosos los que perdieron la vergüenza de hablar su lengua en presencia de ladinos, e incluso estos últimos están aprendiendo el idioma. En palabras de un promotor, «ya no nos van a conocer como indios, indígenas o morenos, sino como los hablantes de ch'orti'».

Como contribución significativa del movimiento y de las organizaciones mayas podría citarse la introducción del concepto «derechos humanos», idea también promovida y enfatizada por la Misión de Naciones Unidas para la verificación de los derechos humanos en Guatemala (MINUGUA) y la Iglesia Católica. Entre 1996 y 1997, la Fundación Rigoberta Menchú y el Programa de Desarrollo de la ONU instruyeron a un ch'orti' para que explicara a los campesinos los términos de los Acuerdos de Paz debido a que nadie había logrado comprenderlos en aquellas comunidades ya que el movimiento se hallaba inactivo; es más, algunos llegaron a sospechar que tales convenios guardaban algún tipo de relación con la guerrilla. A pesar de las dificultades, el promotor logró superar la desconfianza de

⁷ En 1997 treinta y ocho promotores, cobrando 30 dólares mensuales, se encargaban de la alfabetización de 1120 participantes ch'orti', en materia de historia, estudios sociales, medicina tradicional y geografía cultural, registrados en veintinueve comunidades rurales y siete municipios de Honduras y Guatemala. En Guatemala son: Jocotán con 538 participantes registrados; Olopa: once comunidades con 392 participantes registrados; Camotán: cuatro comunidades con 140 participantes registrados; Chiquimula: una comunidad con 30 participantes registrados y San Juan Ermita: una comunidad con 20 participantes registrados. Las edades de los promotores oscilaban entre los veinte y los sesenta años, con una media de 37, pero el nivel educativo de 4,1 años excedía el promedio de la población en general (en 1993 solamente el 17% de los niños menores de dieciocho años asistieron a la escuela). La Academia estaba pagando a quince promotores por impartir clases de idiomas en las aldeas a razón de veinte horas semanales, e incluso un curso dirigido a la población ladina en Jocotán; de cualquier forma estas cifras se han reducido debido a la competencia de los instructores del Comité Nacional de Alfabetización (CONALFA).

sus conciudadanos y logrando varios pedidos del gobierno que habían sido solicitados desde las comunidades de Jocotán, Camotán, San Juan y Olopa. En aquellas peticiones existían numerosas coincidencias, unas solicitudes que unidas hacían un total de 63 demandas diferentes (vease Tabla 1) pero, de cualquier forma,

TABLA 1

Demandas de campesinos ch'orti' de Jocotan, Camotan, Olopa y San Juan Ermita al Estado en 1997

1. Agua potable.	28. Grupos comunales de costureras.	46. Templos evangélicos.
2. Letrinas.	29. Carpinterías y talleres de albañilería comunales.	47. Reconstrucción de centros ceremoniales.
3. Luz eléctrica.	30. Capacitación técnica para la agricultura.	48. Enseñanza espiritual por los ancianos.
4. Herramientas.	31. Mejoramiento del medio ambiente.	49. Refuerzo de creencias sobre movimientos celestiales.
5. Mejoramiento de casas.	32. Reforestación.	50. Apoyo para música tradicional.
6. Estufas.	33. Apoyo técnico para guardar los suelos.	51. Promoción del traje ch'orti'.
7. Tierra.	34. Salarios justos.	52. Tratamiento legal para indígenas en los hospitales.
8. Tierras comunales indígenas.	35. Empleo.	53. Leyes contra la explotación de mujeres en el Festival Folklórico.
9. Préstamos sin interés para la agricultura.	36. Mercados para artesanía y productos agrarios.	54. Educación.
10. Precios bajos para granos.	37. Participación política.	55. Comida en las escuelas.
11. Medicina más barata.	38. La participación femenina.	56. Un diccionario ch'orti'-castellano.
12. Erradicación de malaria.	39. Control de la corrupción.	57. Escuelas bilingües.
13. Precios bajos para abono.	40. Acceso a fondos internacionales.	58. Colegios bilingües.
14. Bombas para pesticidas.	41. Una sede local de la Fundación Rigoberta Menchú.	59. Becas para indígenas.
15. Semillas mejores.	42. Prohibición de las fuerzas armadas en las aldeas.	60. Control por los padres de la horas de clases.
16. Casas comunales.	43. Eliminación de terroristas.	61. Tiempo de estudiar para los niños.
17. Radios comunales.	44. Una investigación sobre armas ilegales.	62. Maestros y promotores de salud más capaces.
18. Carreteras y caminos.	45. Oratorios católicos.	63. Comida para los ancianos.
19. Puentes.		
20. Transporte, vehículos.		
21. Proyectos de irrigación.		
22. Farmacias comunales.		
23. Panaderías comunales.		
24. Molinos de <i>nixtamal</i> comunales.		
25. Campos de fútbol y centros de recreación.		
26. Veterinarios.		
27. Un escuela mecanográfica.		

lo sorprendente no es este dato sino la relevancia que posee el mero hecho de la realización de una lista, pues cuando comencé mi trabajo de campo el sentimiento predominante era el de evitar al gobierno y no relacionarse con él. Estas poblaciones, en su totalidad, se reafirman en su deseo de integrarse en la sociedad siempre y cuando no pierdan el control local de sus vidas. De todos modos resulta imposible soslayar el carácter de las solicitudes recogidas, pues todas ellas hacen alusión a aspectos económicos, políticos y legales, no explícitamente culturales. El mismo promotor me demostró cómo entiende los derechos:

«... nunca nos respeten nuestros derechos en un tribunal. Por ejemplo, si soy un alcalde, por ejemplo, y llega un indígena por la mañana para ser atendido enfrente de una mesa, pero hay una cola, y luego llega un conocido mío, digo «ah, pase adelante». Siempre paso a uno del pueblo adelante, a despecho de que un campesino camine horas o días de su casa para sacar un boleto de nacimiento. Entonces, pues, no respetan que llegamos a la cola primero. Entonces, por eso iluminamos a la gente en las comunidades, y la gente dice «ah pues, Uds. nos enseñan, como ya aprendieron...» Damos esta toma y les preguntamos, «¿es la verdad o mentira?» Responden, «ah, es verdad. Así, es como eso, y cualquier comerciante hace lo mismo.» Es en eso que trabajamos»⁸.

Yo no lo había predicho en 1991, pero en la Consulta Popular de 1999 sobre los cambios constitucionales basados en el Proceso de Paz el porcentaje de participación en el área ch'orti' fue generalmente más elevado que en el resto de Guatemala y votaron en favor del «sí», contrariamente a la mayoría del país.

A pesar de los éxitos, el movimiento ha tenido muchos desafíos en tanto todos tenían dificultades para comprender su lenguaje a excepción de un pequeño colectivo de personas que había sido educados entre lingüistas, antropólogos, o por el programa de maestros bilingües, la radio local católica, las universidades regionales o los maestros ladinos. Esto fue así debido a que los líderes pan-mayas,

⁸ *...porque non tama inte' tribunal siempre ma' chi uchiob' respetar inte' derecho tikab'a. Por ejemplo, jay nen alcalde'n por ejemplo, jay nen, jay ak' otoy inte' indígena ya sajmi' x wa' nto e mesa twa' ache atender, pero ayix inte' cola por ejemplo, pero jay turu inte' niconocido «ah bien pase adelante,» siempre inte' ajchinam inumse inwajk' u tu' t inte', y inte' tal vez uk' antwa' axana por cuantas horas jayte' dias kaxana tuyotot, por sacar inte', pagar inte' boleto o por sacar inte' boleto de tama e kuxpa'r. Entonces, pues, ma' chu' che conocer que nen wa' ren b' ajxan entonces nen me tocan por amigo pero, pero nen me tocan uch' amien b' ajxan. Entonces por eso kache kasijb' an ko' jron tama e comunidad, y e gente chenob' «ah pues non ma' chi k' oyk' i e' ra, y no' x kocha kay kanwo' x,» y e gente aketpo' b, war ub' ijnwob' «b' an unumuy verdad.» Non kawajk' u inte' toma, «es mentira, es mentira, es de verdad, o es mentira?» «Ah verdad,» chiob'. «Ah si es, b' an kocha yena verdad.» En cualquiera, yaja', toma inte' cualquier chonma' r b' an achenani inte'. Ma' chi-, entonces non kache atrasar e objetivo ira. Takar ira war kapatna.*

profesionales y en algunos casos formados en universidades, empleaban conceptos antropológicos tales como «cultura», «identidad», «cosmovisión», «marginación», «sacerdote maya», y aún «maya», que los ch'orti' (de los cuales únicamente el 18% eran alfabetos en 1993) no entendían. Y, aunque Majawil Q'ij se preocupa por la desigualdad entre alfabetos y analfabetos, tantos ellos como la Academia, implícitamente, tienden a favorecer a los primeros en sus programas y folletos; en este sentido, la misma carta de la Academia beneficia explícitamente a los líderes con formación universitaria (ALMG 1991; Nelson 1999: 154). Por ello, cuando las sedes ch'orti' fueron establecidas, resultaron ser los hombres jóvenes educados los elegidos para ser líderes (véase Warren 1998: 210; Nelson 1999: 271-279 sobre la marginación de la mujer en el movimiento «cultural»).

De la misma manera, los mayas occidentales tenían tendencia a emplear términos culturales exclusivos como «corazón del cielo» y hablaban de la existencia de varias entidades sobrenaturales superiores y no así un único Dios, en el que los ch'orti' creían; al respecto, es relevante señalar que únicamente cuando los panmayistas han comenzado a conocer la espiritualidad ch'orti', han supuesto que la habían perdido, reforzando así las dudas de éstos en sus especialistas espirituales. Por otro lado, los ch'orti' se muestran vergonzosos, escépticos e inconscientes de los rasgos distintivos de su «cosmovisión» hasta el extremo de afirmar que no poseen creencias distintas, y mientras que los líderes les enseñan que la naturaleza es benevolente, en las aldeas se la concibe más como caprichosa. Del mismo modo, e irónicamente, a los especialistas ch'orti' les está prohibido efectuar ritos públicamente debido a que pueden ser acusados de ejercer la brujería, o ser brujos, al tiempo que las ceremonias celebradas por sacerdotes mayas occidentales han atraído a multitud de ch'orti's.

Además de las incompatibilidades lingüísticas y culturales, también hay que decir que los promotores ch'orti' gozan de escasa experiencia y sufren numerosos obstáculos. La planificación de foros resulta una tarea muy compleja ya que las aldeas y pueblos se encuentran separados por distancias que tardan horas en recorrerse, y hasta días de camino, y las organizaciones no disponen de vehículos; además no existen teléfonos en las áreas rurales y únicamente, en 1993, fueron instalados en los pueblos. Si los seminarios se retrasan, o son cancelados, frustra a los campesinos que en ocasiones planifican su participación con semanas de antelación. Así, debido a dicha dificultad para reunir a los participantes, una vez conseguido, no es de extrañar que los seminarios se alarguen hasta tres días lo cual origina que, tanto oyentes como líderes, tengan dificultades en mantener su atención despierta.

Otro problema lo constituyen los fondos, pues gran parte del apoyo que reciben dichas organizaciones depende de los donativos extranjeros (Fischer y Brown

1996; Warren 1998: 39) y una mínima cantidad de este dinero, insuficiente, es la que llega al Oriente donde la competitividad para conseguir un trabajo en la Academia que se remunera hasta con 400 dólares al mes ha sido, a veces, intensa. En este sentido, las sospechas de corrupción, común en proyectos del área, han reducido el número total de miembros. Por su parte, los promotores rurales de ambas organizaciones ganan poco más de treinta dólares al mes, que no es insignificante, pero algunos se quejan de que resulta insuficiente para compensar varias horas de enseñanza por semana; hechos que provocan una gran desmotivación que conlleva bien a simplemente no realizar el trabajo o a cambiar de empleo (por ejemplo, prefieren el Comité Nacional de Alfabetización (CONALFA), que paga unos dólares más al cabo del mes).

Con todo ello, muchos ch'orti' que no participan en las organizaciones dicen no tener tiempo para aquellas actividades que no reporten beneficios económicos y otros las rechazan por su política. Desde el principio reclamaban los derechos de los mayas y se aludía al horror de la guerra en el Occidente y al heroísmo de Rigoberta Menchú. Algunos ladinos han llegado a condenar los principios de los derechos humanos por servir de protección a guerrilleros, terroristas y criminales, incluso los asocian con el resurgir nacional del crimen. Tal es así que uno sostuvo que su amigo se limitó a pegar a un campesino con su pistola en lugar de dispararle, y que gracias a los derechos humanos pasó cinco meses en la cárcel. Muchos ch'orti' que han experimentado directamente la represión estatal se han sentido incómodos y temerosos en las discusiones efectuadas acerca de los derechos humanos y del enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla. Además, Majawil Q'ij, aliada con partidos políticos populares (como el Frente Democrático Nueva Guatemala), les ha irritado por sugerirles cómo votar en la Consulta Popular y en las elecciones nacionales.

LA INVESTIGACIÓN COLABORATIVA EN EL MOVIMIENTO MAYA-CH'ORTI' Y SUS IMPLICACIONES

Cuando una investigación se asienta y efectúa sobre la base de la colaboración con quienes están siendo estudiados resultaría quimérica la tarea de evitar las posibles implicaciones, tanto éticas como políticas, derivadas de tal participación. En este sentido, ésta ha sido la directriz de mi trabajo acerca del movimiento maya-ch'orti' pues, si bien la actitud adoptada se entiende antagónica al ideal positivista que trata de evitar cualquier tipo de implicación al servicio del cientificismo, puedo afirmar, gracias a la experiencia, que la información de mayor calidad etno-

gráfica procede del establecimiento de relaciones recíprocas y respetuosas con los «otros», no tanto por abrazar una postura distante y desprendida, en definitiva, no participativa.

Dicha conclusión es la causa, en este caso particular que relato, tanto de la curiosidad e interés que manifiestan los mayas-ch'orti' por lo académico, razón que facilitó el acercamiento y motivó su invitación a conocerles, como de la especial idiosincrasia y personalidad de este pueblo que raramente responde con sinceridad a los interrogantes de un extranjero entrometido si la conversación no se asienta en el diálogo y la reciprocidad. Por ello, resulta casi imposible evitar la adopción de posturas éticas que recuerden a las premisas del activismo, las políticas de la teoría poscolonial, el subjetivismo y las prácticas del posmodernismo; así, en este sentido, la superposición entre los cuatro paradigmas se hace ineludible. De cualquier modo, he de decir que la correspondencia y el respeto son variables delicadas cuando el objeto de la investigación se refiere a movimientos indígenas.

Ante tales dificultades, podrían estar preguntándose cuál viene a ser el propósito o pretexto por el que se le permite a un extranjero la asistencia a foros íntimos donde un colectivo de campesinos marginados que sufren crisis de identidad se preocupan por explorarla. El secreto de dicha apertura radica en la correspondencia, el diálogo y el talante colaborativo, ya que, para ellos, lo que he aportado en los dieciocho foros, seminarios y clases a los cuales he asistido ha sido, por una parte, información acerca de ese mundo exterior que gira a expensas de su rincón marginado en el Oriente de Guatemala y, por otro lado, internacionalidad, legitimidad y alianza.

El simple hecho de hablar ch'orti', y de convivir con ellos en las aldeas, fue interpretado como un signo evidente de mi simpatía y comunión con la causa que persiguen; además, el que un forastero educado haya aprendido su lengua, realice fotografías, grabaciones y redacte notas sobre las actividades que llevan a cabo confiere un sentido de importancia internacional a sus problemas; de hecho, en la actualidad, líderes ch'orti', realizan sus propias fotografías y graban sus eventos con la finalidad de aumentar la relevancia de los mismos. De cualquier forma, el trato que recibí, y que continuó disfrutando, no es exclusivo de mi persona pues también a otros extraños se les tolera y da la bienvenida por ser considerados aliados potenciales que pueden contribuir y ayudar a neutralizar la marginación (Brysk, 1996).

A parte de todo ello, esta acogida es fruto de la posición privilegiada que poseo para acceder a fuentes etnográficas e históricas, inclusive a instituciones de poder donde ellos jamás tendrían acceso o personas con quienes nunca podrían contactar. Tampoco es posible obviar, como uno de los motivos relevantes que fa-

vorecen su agradecida actitud, mi formación y educación, pues entiendo el discurso académico del movimiento pan-maya, que procede en buena parte de la antropología, y desempeño el rol de mediador cultural que se me ha adjudicado, comprensible si se tienen en cuenta mis amistades con mediadores ch'orti' ya que algunos de mis más íntimos conocidos han participado activamente en el movimiento desde su inicio y resulta hasta posible que nuestras charlas en las aldeas les fueran de utilidad en la formulación de algunas de las estrategias en el movimiento e ideas del mismo.

Con todo no es de extrañar que mi presencia en las reuniones no se limite única y exclusivamente a la labor que desempeñaría un observador externo sino que se presenta y entienda como participativa, tal cual es. Esto se deja entrever cuando, en ocasiones, todos giran hacia mí su rostro en caso de que tengan que formular cuestiones relativas a la influencia internacional en Guatemala e incluso de su propia historia. En 1998, por ejemplo, me preguntaron sobre los Acuerdo de Paz, la política del gobierno, asuntos referidos al idioma y hasta la relación de los ch'orti' con las ruinas mayas de Copán; es más, cuando algunos ch'orti' dudaban acerca de la violencia acaecida recientemente en el Occidente me solicitaron que expusiera lo que sabía sobre el tema. En 1997 un líder ch'orti' me instó para que, frente a todos, declarara la existencia o no de superioridad de los gringos respecto a ellos y, aunque considero que siempre me he comportado como un igual, la audiencia me escuchó y celebró mi afirmación de igualdad como si fuera una cuestión discutible. Pero, no sólo soy fuente de información pues, a veces, algunos miembros emplean mi presencia para condenar el imperialismo extranjero, tal vez, porque inintencionalmente he mostrado una actitud imperialista cuando se me ha preguntado acerca de su cosmovisión, como si fuera yo, y no ellos, la autoridad.

De cualquier forma, no quiero dar a entender que la relación que mantengo con los ch'orti' sea todo bonanza y motivo de festejo pues son conocedores de que, a pesar de mi apoyo, los intereses que nos motivan no son idénticos. Es precisamente por esto, porque conocen mi labor evaluativa de su movimiento y la traslación de los datos que obtengo fuera de él, por lo que no poseo acceso a todas y cada una de las celebraciones y tal vez si mi enfoque no estuviera fundamentado en la reciprocidad apenas se me habría permitido la entrada en seminarios ni otras actividades. De hecho, mi presencia no es estimada lo suficiente pues, aunque nunca se me ha prohibido la asistencia a un evento, son pocas las ocasiones que he acudido siendo invitado.

Pero la evaluación a la que hago referencia no es exclusiva para con ellos y el movimiento maya-ch'orti', sino que además comprende el desarrollo de mi investigación colaborativa o participativa. No por ello deja de ser una valoración

que proporciona diversos resultados según se desarrolle desde una u otra perspectiva, o se aplique uno u otro paradigma. Tal es así que, desde una orientación positivista extrema, podría afirmarse que Majawil Q'ij y la Academia, en lo que respecta únicamente a los ch'orti', están llevando a cabo una labor de contaminación con ideas izquierdistas y académicas procedentes del Occidente y, en lo que se refiere a mi relación con ellos, dirían que un científico no debe intervenir en lo que investiga. Extremo este último que sería duramente criticado por el paradigma activista que calificaría mi compromiso de insuficiente entendiendo como escasa mi implicación ética cuando la colaboración se realiza a través de la investigación. Los posmodernistas, por su parte, exhortarían cínicamente a que nada es auténtico sino que está supeditado al interés, tanto que las dos partes implicadas, los dirigentes mayas y el investigador, estarían aprovechándose de manera diferente. Por último, los poscolonialistas extremos, afirmarían que con mi investigación estoy minando los conocimientos y autoridad de los neo-colonizados y que la equidad sería utópica en tanto que lo que yo podría ofrecer no guarda equivalencia con lo que recibo (p. ej. Ong 1995: 353).

Pero, ¿Cómo podría definirse mi investigación, y en qué términos, si hago converger los cuatro paradigmas? Existe una serie de problemas en ella que pueden ser resueltos adoptando principios de cada una de las orientaciones anteriores. La primera de las cuestiones que podría suscitar debate en una investigación está referida al científicismo y la meta del conocimiento; el problema que plantean ambas variables calificativas puede resolverse gracias a las aportaciones del poscolonialismo y posmodernismo pues son útiles en caso de tropezar con la controversia derivada del calificativo de ciencia y con la meta del conocimiento, desafíos, por otra parte, intersubjetivos. En este sentido, ambas corrientes se adscriben al siguiente razonamiento: cuando se estudia a otros individuos, incluso en el caso de que simplemente se establezca una relación con ellos, se origina una interacción y nuestras perspectivas, experiencias e intereses diferentes se entrecruzan de modo que es imposible evitar la intervención en sus vidas, esto provoca que se comprometa, más o menos, el carácter científico del trabajo. Por otro lado, esta intervención es, hasta cierto punto, promovida por el propio investigador con el objetivo o la finalidad de obtener una información más fiable, lo cual compromete además a la ética. Este planteamiento que justifica la intervención únicamente es contrariado por los poscolonialistas que hacen mención explícita de las desigualdades de poder para subrayar que la interacción investigador-investigado se fundamenta en el desequilibrio, no en la equidad ni en el comportamiento recíproco. Contra éstas opiniones poscoloniales que enfatizan la desproporción de poder, el posmodernismo, la ciencia y el activismo recuerdan

que la etnografía supone una negociación continua difícil de medir y no esencialmente conflictiva o explotadora pues si los etnógrafos no mantuvieran abierto un canal bidireccional y recíproco en lo que respecta a la información con sus informantes, la cooperación difícilmente sería establecida. De este modo, al informante se le concibe como un ser activo, ni inferior en poder ni en situación de desigualdad, pues, se puede decir que siempre aprenden bastante de los etnógrafos. No obstante, en caso de que ocurriera un desequilibrio, en el intercambio existen múltiples posibilidades de incrementarlo o atenuarlo si fuera preciso, estrategias con las que se logra que las relaciones sean siempre más o menos recíprocas.

En cuanto a las tradiciones e identidades de los ch'orti', el paradigma posmodernista me ayuda a comprender la cultura como un conjunto de conocimientos que se integran a través de simbolizaciones, acciones y premisas comunes, no ya como un objeto o una realidad esencial; y, en tanto el conocimiento es construido a través de la interacción mutua, si los etnógrafos interactúan con sus informantes en lugar de espiarles, sería más preciso afirmar que construyen cultura *con* ellos en lugar de estudiarla simplemente. Gran parte de los cambios culturales acaecidos durante el siglo xx en Guatemala surgen a raíz de una amplificación de las interacciones intersubjetivas tanto en el interior como fuera del país, es decir, de la nacionalización y la globalización respectivamente. Al igual que las condiciones sociales, la cultura posee una cualidad dinámica, motivo por el cual sería injusto exigir que los indígenas practicaran idénticas manifestaciones culturales que tiempo atrás; sin embargo, la ciencia, el activismo y el poscolonialismo me recuerdan que es insuficiente enfatizar el hecho de que la tradición, y por extensión la identidad (Mauze 1997: 12), son fluidas sino que además cabe subrayar que emergen a través de condiciones existentes, que no fluyen de donde sea pues siempre construimos la cultura sobre la base de conocimientos anteriores y respecto a unas determinadas condiciones históricas (en todo momento existe continuidad en el cambio). De este modo, cuando tiende a acentuarse única y exclusivamente la construcción, la imaginación y la invención de tradiciones, historias e identidades no solamente no se expresa toda la verdad sino que pueden socavarse intentos por neutralizar la discriminación histórica. Por otra parte, en tanto que enfatizamos tan sólo la práctica, estamos con ello obviando la existencia, por ejemplo, de víctimas del genocidio y el etnocidio. Nadie se queda sin cultura pero sí desaparecen, en muchas ocasiones por la fuerza, modos de entender y vivir (Watanabe 1995; Kley Meyer 1994: 34-35; Nash 1995; Briggs 1997; Harkin 1997; Brysk 1996; Kearney 1996: 10-11; Simard 1990; Warren 1998; Wilson 1995; Carmack 1995; Sahlins 1996; Mauze 1997: 14-15; Cervone

1998: 55-60; Field 1998; Friedman 1994; Nelson 1999: 4-5; cf. Mascialees *et al.* 1998).

¿Empleando la ciencia y la historia es posible afirmar hasta qué punto los ch'orti' y otros «mayas» comparten tradiciones comunes?. Sin duda alguna, para la mayoría de arqueólogos, lingüistas, epigrafistas y antropólogos físicos, algunos de los recursos culturales, sociales y físicos de los «indígenas» actuales se hallan profundamente arraigados en sociedades anteriores (p.ej. Fischer 1999) y, debido a la existencia de cierta superposición geográfica de tales recursos a través del norte de América Central, optan por designarlos como «maya». En este sentido, las fuentes históricas demuestran que se han originado grandes cambios y variaciones en dichas comunidades a lo largo de milenios pero, igualmente, afirman que una ruptura total con el pasado no ha ocurrido. Socialmente, nadie se atreve a negar el hecho de que un pasado colonial racista catalogó a los indígenas en la categoría socioeconómica de «indio», y tanto los líderes de Majawil y la Academia como los ch'orti' comparten este estigma (Smith 1990: 18). A pesar de la distancia que separa ambos discursos, el promovido por los líderes pan-mayas y el de los ch'orti', pronto se produjeron aproximaciones empáticas a causa de sus afinidades sociales y culturales; así, los sentimientos, señas, experiencias, perspectivas y valores que los ch'orti' poseían antes de la llegada del movimiento, les permitió captar con rapidez los mensajes y objetivos de aquellos «mayas» del Occidente hasta la fecha desconocidos. A pesar de ello, los ch'orti' han aprendido y rechazado muchas cosas nuevas de sus hermanos «mayas» porque los pan-mayistas tenían que inventar o imaginar cómo es ser indígena en Guatemala.

La investigación empírica me recuerda que, además de una cuestión de afinidades y contradicciones, en el movimiento también surgen preocupaciones relativas a la calidad de vida; y aunque no constituye una panacea que vaya a solventar todos y cada uno de los problemas de este pueblo, tras ocho años desde su puesta en funcionamiento continúa existiendo gracias a que provee a este colectivo de recursos tales como la organización, la unidad, el respeto y la motivación, cualidades que aumentan considerablemente la calidad de vida sin por ello amenazar a los ladinos. Majawil Q'ij y la Academia no imponen su visión de la cultura y metas sino que las negocian y adaptan tanto con ellos como con los extranjeros (Cholsamaj 1999). Similar a la negociación que mantengo con ellos, hay un espacio de intercambio donde entienden, negocian y emplean el movimiento a su antojo, lo cual no quiere decir que la colaboración entre las organizaciones mayas, los ch'orti' y yo vaya a continuar indefinidamente pues puede ser que los problemas del movimiento pesen más que los beneficios y se cambie de opinión pero, hasta el momento, no estoy en absoluto arrepentido de mi intromisión.

Agradecimientos: Las organizaciones maya-ch'orti', la gente ch'orti' y los ladinos de Jototán y Olopa han sido generosos con su tiempo y conocimientos y se lo agradezco sinceramente. Yo no podía haber escrito este artículo sin la paciencia y apoyo de mi amigo y colaborador en el Oriente de Guatemala Julián López y de mi compañera Gwynne Jenkins. Comentarios de Robert Trudeau en LASA, Miami, y de los profesores de Antropología, Latin American Studies, e Indigenous Nations Studies en la Universidad de Kansas, donde presenté otras versiones de este papel, también me inspiraron. Agradezco al Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany y Grinnell College por proveer fondos para mis investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ACADEMIA DE LENGUAS MAYAS DE GUATEMALA (ALMG). (1991). *Ley de la Academia de Lenguas Mayas y sus Reglamentos*. Editorial Maya Wuj. Guatemala.
- (2000) <http://iisd1.iisd.ca/50comm/commdb/desc/d37.htm>.
- ADAMS, Richard. (1970). *Crucifixion by Power*. University of Texas Press. Austin.
- AGAR, Michael. (1995). Literary Journalism as Ethnography: exploring the Excluded Middle. En *Representation in Ethnography*. Ed. John Van Maanen, pp. 112-129. Sage. Thousand Oaks.
- AHMAD, Aijaz. (1995). The Politics of Postcoloniality. *Race and Class* 36(3): 1-20.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. (1998). Code of Ethics. <http://www.ameranthassn.org/ethcode.htm>.
- BASTOS, Santiago, y Manuela CAMUS (1993). *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992*. FLACSO. Guatemala.
- (1995). *Abriendo Caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*. FLACSO. Guatemala.
- BECK, Scott H., y Kenneth J. MUESKI. (2000). Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of Mestizaje. *Latin American Research Review* 35(1): 119-137.
- BRIGGS, Charles. (1997). The Politics of Discursive Authority in Research on the «Invention of Tradition». *Cultural Anthropology* 11: 435-69.
- BRYSK, Alison. (1996). Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights. *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- BURGOS-DEBRAY, Elisabeth. (Ed.) (1984). *... Rigoberta Menchú: an Indian Woman in Guatemala*. Verso. Londres.
- CARMACK, Robert M. (1995). *Rebels of Highland Guatemala: The Quiché-Maya of Momostenango*. University of Oklahoma Press. Norman.
- CECI, Lynn. (1994). Squanto and the Pilgrims: On Planting Corn «in the Indian Manner». En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 71-89. Transaction Publishers. New Brunswick. NJ.
- CERVONE, Emma. (1998). Los desafíos de la etnicidad: las luchas del movimiento indígena en la modernidad. *Journal of Latin American Anthropology* 4(1): 46-73.
- CHOLSAMAJ. (1999). Cooperación Internacional y El Pueblo Maya. *Revista Jotaytzij* 4.

- CLIFFORD, James and George MARCUS. (Ed.) (1986). *Writing Culture*. University of California Press. Berkeley.
- CLIFFORD, James. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press. Cambridge.
- (1990). Introduction: Memoir, Exegesis. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 1-28. Transaction Publishers. New Brunswick. NJ.
- (1990). The Indian Story: A Cultural Fiction. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 29-47. Transaction Publishers. New Brunswick. NJ.
- (1997). Avocation Medicine Men: Inventive 'Tradition' and New Age Religiosity in a Western Great lakes Algonquian Population. En *Present Is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*. Ed. Marie Mauzé, pp. 145-158. University Press of America. Nueva York.
- CONKLIN, Beth A. (1997). Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. *American Ethnologist* 24(4): 711-737.
- D'ANDRADE, Roy, Nancy SCHEPER-HUGHES. et al. (1995). Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 399-440.
- DARY, Claudia. (1986). *Estudio antropológico de la literatura oral en prosa del Oriente de Guatemala*. Editorial Universitaria de Guatemala. Guatemala.
- DELORIA, Vine. (1994). God Is Red: A Native View of Religion. *North American Press*. Golden. CO.
- DIENER, Paul. (1978). The Tears of St. Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala. *Latin American Perspectives* 5(3): 92-116.
- DIRLIK, Arif. (1996). The Global in the Local. En *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Ed. Rob Wilson and Wimal Dissanayake, pp.21-45. Duke University Press. Durham.
- EKERN, Stener. (1998). Las organizaciones mayas de Guatemala: panorama y retos institucionales. *Mayab* 11: 68-83.
- ENGLAND, Nora C. (1996). The Role of Language Standardization in Revitalization. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Ed. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, pp. 178-194. University of Texas Press. Austin.
- FELDMAN, Lawrence H. (1982). *Colonial Manuscripts of Chiquimula, El Progreso, and Zacapa Departments, Guatemala*. Museum of Anthropology. University of Missouri. Columbia.
- (1985). *A Tumble Economy*. Labyrinthos. Culver City. CA.
- FERACA, Stephen E. (1990). Inside the BIA: Or, «We're Getting Rid of All These Honkies.» En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 271-290. Transaction Publishers. New Brunswick.
- FIELD, Les. (1998). Post-Sandinista Ethnic Identities in Western Nicaragua. *American Anthropologist* 100(2): 431-443.
- FISCHER, Edward F. (1996). Induced Culture Change as a Strategy for Socioeconomic Development: The Pan-Maya Movement in Guatemala. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Ed. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, pp. 51-73. University of Texas Press. Austin.

- (1999). Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism. *Current Anthropology* 40(4): 473-499.
- FOUGHT, John. (1972). *Chorti (Maya) Texts (I)*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- FOX, Richard G. (Ed.) (1991). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press. Santa Fe.
- FRIEDLANDER, Judith. (1976). *Being Indian in Hueyapán*. St. Martin's Press. Nueva York.
- FRIEDMAN, Jonathan. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. Sage. Londres.
- GEERTZ, Clifford. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist As Author*. Stanford University Press. Stanford.
- GILL, Sam. (1990). Mother Earth: An American Myth. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 129-143. Transaction Publishers. New Brunswick.
- GILLIN, John Philip. (1958). *San Luis Jilotepeque: la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Editorial del Ministerio de Educación Pública. Seminario de Integración Social Guatemalteca. no. 7. Guatemala.
- GIRARD, Rafael. (1949). *Los chortís ante el problema maya, historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy*. Antigua Librería Robredo. México.
- GOSSEN, Gary H. (1999). Rigoberta Menchú and Her Epic Narrative. *Latin American Perspectives* 26(6): 64-69.
- GUGELBERGER, Georg M. (1999). Stollwerk or Bulwark? David Meets Goliath and the Continuation of the Testimonio Debate. *Latin American Perspectives* 26(6): 47-52.
- HALE, Charles. (1994). Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and Identity Politics in the Anti-quincentenary Campaign. *Critique of Anthropology* 14(2): 9-39.
- (1996). Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology* 2(1): 34-61.
- (1997). Cultural Politics of Identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- HANDLER, Richard, y Jocelyn LINNEKIN. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97: 273-90.
- HANDLER, Richard. (1987). *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. University of Wisconsin Press. Madison.
- HANSON F., Allan. (1988). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91: 890-902.
- (1997). Empirical Anthropology, Postmodernism, and the Invention of Tradition. En *Present Is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*. Ed. Marie Mauzé, pp. 195-214. University Press of America. Nueva York.
- HARKIN, Michael. (1997). A Tradition of Invention: Modern Ceremonialism on the Northwest Coast. En *Present Is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*. Ed. Marie Mauzé, pp. 97-111. University Press of America. Nueva York.
- JACKSON, Jean E. (1995). Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vau-pés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1): 3-27.
- KEARNEY, Michael (1996). Introduction. *Latin American Perspectives* 23(2): 5-16.

- KEESING, Roger M. (1987). Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology* 28(2): 161-76.
- (1990). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *Contemporary Pacific* 1: 19-42.
- (1991). Reply to Trask. *The Contemporary Pacific* (Spring): 168-171.
- KLEMEYER, Charles David. (Ed.) (1994). *Cultural Expression and Grassroots Development*. Lynne Rienner. Boulder.
- LELAND, Donald. (1990). Liberty, Equality, Fraternity: Was The Indian Really Egalitarian? En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 145-167. Transaction Publishers. New Brunswick. NJ.
- LINNEKIN, Joyce. (1990). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93: 446-49.
- LINNEKIN, Jocelyn. (1991). Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific* (Spring): 172-177.
- LITTLE-SIEBOLD, Christa. (1997). *Una chapina gringa en un pueblo donde el indígena no existe: análisis del espectro étnico*. Ponencia presentado en la Latin American Studies Association. Guadalajara.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián. (1994). *Restricciones culturales en la alimentación de mayas-chortis y ladinos del Oriente de Guatemala*. Tesis doctoral en Antropología. Universidad Complutense. Madrid.
- (1998). *El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas-ch'orti'*. Ponencia presentado a la American Anthropological Association. Filadelfia.
- MANGANARO, Marc. (1990). *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton University Press.
- MARCUS, George E. y Dick CUSHMAN. (1982). Ethnographies As Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- MARTINEZ PALAEZ, Severo. (1979). *La Patria del Criollo: Ensayo de Interpretación de la Realidad Colonial Guatemalteca*. Editorial Universitaria Centroamerica. San José.
- MASCIA-LEES, Frances, Patricia SHARPE y Colleen BALLERINO COHEN. (1989). The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15(11): 7-33.
- MASON, Carol I. (1990). A Sweet Small Something: Maple Sugaring in the New World. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 91-105. Transaction Publishers. New Brunswick.
- MAXWELL, Judith M. (1996). Prescriptive Grammar and Kaqchikel Revitalization. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Ed. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, pp. 195-207. University of Texas Press. Austin.
- METZ, Brent E. (1995). *Experiencing Conquest: The Political Economic Roots and Cultural Expression of Ch'orti'-Maya Ethos*. Tesis doctoral. SUNY-Albany.
- (1998). Without Nation, Without Community: The Growth of Maya Nationalism Among Ch'orti's of Eastern Guatemala. *Journal of Anthropological Research* 54(3): 325-349.
- NASH, June C. (1995). The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas. *Latin American Research Review* 30(3): 741.

- NELSON, Diane M. (1999). *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press. Berkeley.
- ONG, Aihwa. (1995). Women Out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Post-colonial Feminism. En *Women Writing Culture*. Ed. Ruth Behar y Deborah A. Gordon, pp. 350-72. University of California Press. Berkeley.
- PELS, Peter. (1999). Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology. *Current Anthropology* 40(2): 101-136.
- ROGERS, Mark. (Ed.) (1998). Performance, Identity, and Historical Consciousness in the Andes. *Journal of Latin American Anthropology* 3(2): 2-13.
- ROSALDO, Renato. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press. Boston.
- SAHLINS, Marshall. (1996). The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology* 37(3): 395-428.
- SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*. Vintage. Nueva York.
- SANFORD, Victoria. (1999). Between Rigoberta Menchú and La Violencia: Deconstructing David Stoll's History of Guatemala. *Latin American Perspectives* 26(6): 38-46.
- SCHELE, Linda, y Nikolai GRUBE. (1996). The Workshop for Maya on Hieroglyphic Writing. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Ed. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, pp. 131-140. University of Texas Press. Austin.
- SCOTT, Eugene. *et al.* (1996). Commentary: Science in Anthropology. *Anthropology Newsletter (marzo)*: 52, 48-49.
- SIMARD, Jean-Jacques. (1990). White Ghosts, Red Shadows: The Reduction of North American Natives. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 333-370. Transaction Publishers. New Brunswick, NJ.
- SMITH, Carol A. (1990). Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space. *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Ed. Carol A. Smith, pp. 1-30. University of Texas Press. Austin.
- (1999). Why Write an Exposé of Rigoberta Menchú? *Latin American Perspectives* 26(6): 15-28.
- SPIRO, Melford. (1996). Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique. *Comparative Studies in Society and History* 39: 759-80.
- SPIVAK, Gayatri C. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. En *Selected Subaltern Studies*. Ed. Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, pp. 3-32. Oxford University Press. Oxford.
- STOLL, David. (1998). *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Westview. Boulder.
- STOLZ CHINCHILLA, Norma. (1999). Of Straw Men and Stereotypes: Why Guatemalan Rocks Don't Talk. *Latin American Perspectives* 26(6): 29-37.
- STURM, Circe. (1996). Old Writing and New Messages: the Role of Hieroglyphic Literacy in Maya Cultural Activism. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Ed. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, pp. 114-130. University of Texas Press. Austin.
- TERGA, Ricardo. (1980). El valle bañado por el río de plata. *Guatemala Indígena* 15(1-2): 1-100.

- TOOKER, Elisabeth. (1990). The United States Constitution And The Iroquois League. En *The Invented Indian*. Ed. James A. Clifton, pp. 107-128. Transaction Publishers. New Brunswick.
- TRASK, Haunani-Kay. (1991). Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific (spring)*: 159-167.
- TSING, Anna Lowenhaupt. (1993). *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton University Press. Princeton.
- TUMIN, Melvin. (1945). *San Luis Jilotepeque: A Guatamalan Pueblo*. Microfilm collection of manuscripts on Middle American Cultural Anthropology no. 2. University of Chicago Library. Chicago.
- (1952). *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste*. Princeton University Press. Princeton.
- VAN MAANEN, John. (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. University of Chicago Press. Chicago.
- VEBER, Hanne. (1998). The Salt of the Montaña: Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology* 13(3): 382-413.
- VOLEK, Emil. (2000). *Idolos rotos: los entramados ideológicos del testimonio*. Ponencia presentado en la Latin American Studies Association. Miami.
- WARREN, Kay B. (1992). Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Mayan Indians. En *Americas: New Interpretive Essays*. Ed. Alfred Stepan, pp.189-219. Oxford University Press. Nueva York.
- (1998). *Indigenous Movements and Their Critics: PanMaya Activism in Guatemala*. Princeton University Press. Princeton.
- WATANABE, John M. (1995). Unimagining the Maya: Anthropologists, Others, and the Inescapable Hubris of Authorship. *Bulletin of Latin American Research* 14(1): 25-45.
- WILSON, Richard. (1995). *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. University of Oklahoma Press. Norman.
- WISDOM, Charles. (1961). *Los chortís de Guatemala*. Editorial del Ministerio de Educación Pública. Guatemala.
- WOLF, Margery. (1992). *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford University Press. Stanford.