

GUATEMALA, PAÍS DE FRONTERAS

PERLA PETRICH
Université de Paris 8

Las diferencias sociales y culturales que estructuran a Guatemala, evidentes incluso para un turista preocupado sólo en fotografiar las bellezas del paisaje, responden a hechos históricos constatables, de los cuales el más fácilmente discernible es el de la imposición hegemónica de un grupo —españoles, luego “criollos” y actualmente “ladinos” y “blancos”— sobre la población maya. No nos detendremos en esos hechos sino en las representaciones que originaron esta situación. Para comenzar, nuestro interés se centrará en el análisis de las fronteras simbólicas,¹ en las líneas imaginarias que separan, a nivel social, cultural, étnico, económico, religioso y político, el “nosotros” de “los otros”, “lo propio” de “lo ajeno”, hasta consolidar el eje hegemonía/subalternidad que separa a los no-indígenas de los indígenas. En un segundo momento nuestra intención será ir más allá y marcar las fronteras instauradas en el interior del mismo mundo maya.

Referidos a las fronteras los adjetivos “simbólicas” o “imaginarias” hacen alusión a representaciones mentales, a un carácter inmaterial e invisible de límites. Ello no excluye una fuerza operacional, tangible que se traduce en comportamientos y en actos, uno de ellos el de organizar redes sociales y, en definitiva, permitir —o impedir— el ejercicio del poder.

Esas fronteras son líneas de tensión que por una parte, establecen resistencias y afirman diferencias y por otra, permiten intercambiar, modificar, combinar e interrelacionar identidades sociales y culturales. Se trata de espacios híbridos de negociaciones en donde, a la vez que estalla el conflicto, se instaura la comunicación con “el otro” y eso gracias al carácter permeable y móvil que las caracteriza. El límite posee virtualmente la posibilidad de cambio porque es el punto de enfrentamiento, es decir, de encuentro entre las diferencias. Diferencias que en el contacto pueden acentuarse o bien diluirse e incluso recrearse con otros con-

¹ Para el concepto de fronteras simbólicas hemos consultado en particular a Rizo García y Romeu Aldaya, 2006.

tenidos. Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya (2006: 37) resumen con pertinencia esta condición doble y dialéctica:

[Frontera] como límite o demarcación, que obstaculiza la comunicación en tanto constituye la zona de resistencia donde lo irrenunciable se defiende y la frontera como zona de ruptura, rendición y negociación de las identidades sociales y culturales, o sea, como espacio físico y mental contaminado, híbrido, permeable y “dispuesto” a la integración.

ALGUNOS DATOS INTRODUCTORIOS

Guatemala es un país multicultural² de 12 500 000 habitantes, entre los cuales existen 20 comunidades lingüísticas mayas, una xinca³ y una garífuna,⁴ que constituyen el 55% de la población total. Sin embargo, el poder estatal siempre ha estado en manos de una oligarquía que engloba a mestizos y a una franja mínima de blancos (1%). Los miembros de este grupo se definen como “guatemaltecos” y suelen adicionar a esta identidad nacional otras como “de origen español”, “de origen europeo”. Algunos efectivamente lo son pero, en muchos casos, estas categorías responden simplemente a criterios racistas. El término “ladino” como posibilidad de autodefinición es equivalente de “mestizo”, lo que implica aceptar “genes” indígenas y una historia familiar en algún momento bifurcada. De ahí el rechazo de gran parte de la clase alta a autodefinirse como “ladina”, aunque sus rasgos físicos lo confirmen.

Durante la Colonia el poder se concentró en manos de españoles, pero a partir de la independencia se distribuyó entre los descendientes “criollos” y luego entre los que, desde una perspectiva descentrada, podríamos definir como “ladinos”, es decir mestizos. Poco ha variado la situación hasta el presente y siguen vigentes las fronteras que separan, oponen y crean en el interior del país sectores diferenciados por sus propias lógicas de funcionamiento, sistemas discriminatorios y particulares formas de resistencia pero, lo que sí se constata es que esas fronteras, a distintos niveles, son susceptibles de cambios a veces radicales, a veces parciales y ello dentro de una dinámica que les permite reconstruirse con

² Para reafirmar ese carácter multicultural en 1995 se firmó un acuerdo gubernamental estipulando la educación bilingüe intercultural.

³ Grupo no-maya, presente ya en la época prehispánica en el sur y el oriente del país. Su origen no ha sido bien establecido, algunas hipótesis los suponen relacionados con los incas; se trataría de grupos que remontaron el Pacífico desde el Perú. Actualmente la lengua está casi extinta. Se estima que no más de 100 ancianos la hablan.

⁴ Grupo de origen africano. Esclavos llegados en el siglo xvii y luego mestizados con la población indígena local. En Guatemala no hay más de 5 000 individuos pero este grupo también está presente en otros sectores de la costa caribeña de América Central, incluyendo Nicaragua, Honduras y Belice.

otras características, multiplicarse e incluso superponerse en una compleja red de espacios interrelacionados.

Dada la complejidad y variedad de los pueblos mayas de Guatemala, en este caso se ha optado por tomar casi siempre como ejemplo a un pueblo del lago Atitlán: San Pedro la Laguna. Eso limita la proyección del estudio pero, al mismo tiempo, asegura datos recientes y fiables ya que provienen de trabajos de campo realizados en la zona durante muchos años.

FRONTERAS A NIVEL NACIONAL

Dentro del país, en el interior de las ciudades y los pueblos, existe una frontera heredada y consensual que cantona a los individuos en una genérica oposición radical: la de “indígenas” y “ladinos”. El estado guatemalteco se cimentó en este *apartheid* y ello gracias a la aplicación de un sistema infalible de discriminación que consistió en excluir al indígena de la educación, al menos de una educación entendida no sólo como un somero aprendizaje de la escritura sino como una formación de futuros ciudadanos. Esta línea de exclusión es un eje fundamental de la subalternidad y fue mantenida en el pasado, tanto por los conservadores como por los liberales, con la consecuencia esperada: el mundo ladino radicado en centros urbanos —o al menos en relación— con acceso a la educación, organizó sus redes económicas y consolidó el control social gracias a la explotación de mano de obra indígena, en su mayoría analfabeta.⁵

Lo anterior no quiere decir que todos los ladinos gozaran de las mismas prerrogativas económicas o sociales. Una gran parte de la población ladina radicada en las ciudades o en la zona Oriente es pobre, carece de educación escolar y se encuentra en una situación de opresión similar a la del indígena.

El inmovilismo del sistema se explica en parte porque, desde siempre, la oposición ideológica y política fue sistemáticamente neutralizada o eliminada por las dictaduras del siglo XIX y XX, épocas del reinado indiscutible de La “United Fruit Company”, con sus máximos representantes en Manuel Cabrera de 1898 a 1920 y el tan temido Jorge Ubico de 1926 a 1944. Si bien Arévalo abrió ventanas a la democracia en 1944 y este proceso se afianzó con Arbenz en 1951 durante un breve periodo, el golpe militar de 1954, auspiciado por la CIA y concretado a través de una intervención armada que se lleva a cabo desde Honduras, dio término a toda posible apertura.

La oposición se organizó en armas a partir de 1960 y desde 1968 se expandió la influencia de la Acción Católica⁶ como apoyo a la insurrección. La lucha armada se desencadenó a partir del terremoto de 1976 y adquirió una violencia incontro-

⁵ Indispensable para comprender históricamente (desde el siglo XIX hasta 1940) la deficiencia educativa del medio indígena rural, es la consulta de Taracena (2002: 207-266).

⁶ Corriente teológica en el seno de la Iglesia católica que se implanta en Iberoamérica tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (Colombia, 1968).

lada entre 1980 y 1990. Durante ese decenio la política gubernamental se centró no sólo en reprimir la guerrilla sino en eliminar sistemáticamente todo apoyo directo o indirecto que la población pudiera prestarle. El saldo fueron aldeas arrasadas, miles de muertos, desaparecidos, desplazados y exilados. Sin poder contar con cifras exactas se estima entre 40 000 y posiblemente 100 000⁷ los refugiados en México que se establecieron en campamentos en la zona chiapaneca y en menor cantidad en los estados de Campeche y Quintana Roo. Para atisbar un cambio fue necesaria la presencia internacional. Otorgar el premio Nóbel de la Paz a Rigoberta Menchú —miembro del CUC⁸ y militante del EGP⁹— en 1992 fue una denuncia de la injusticia y una adhesión a las reivindicaciones de la población maya. Los Acuerdos de Paz firmados entre el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) supusieron, a su vez, un reconocimiento nacional. En 1995 se firma un acuerdo sobre la identidad y los derechos indígenas y se inicia el regreso de los refugiados radicados en México¹⁰.

La violencia acentuó las diferencias pero, al mismo tiempo, acercó a los contrincantes: el ejército que representaba a la Nación impuso una presencia casi cotidiana en muchas zonas indígenas hasta ese entonces casi aisladas y con la sola conciencia de su pertenencia local. Los que estuvieron obligados al exilio no sólo abandonaron la única tierra que conocían, sino que además debieron abrirse a nuevos contextos físicos y humanos de los que el ladino formaba parte; a su vez los acuerdos supusieron hacer admitir que la mitad de la población guatemalteca era indígena y que la negociación se imponía. Todo ello sin olvidar que, al menos una parte de esa población maya ya tenía experiencia de lucha puesto que había participado desde la década de los setenta en movimientos campesinos e incluso guerrilleros. La consecuencia casi inmediata fue que los indígenas se sintieron capaces y con fuerzas para establecer reivindicaciones.

⁷ Los cálculos sitúan el número de refugiados guatemaltecos reconocidos por el ACNUR que se encuentran en México entre 30 000 y 40 000, mientras que las estimaciones de los refugiados no reconocidos en México oscilan entre 50 000 y 150 000. La mayoría de los refugiados eran indígenas de ascendencia maya víctimas de violencia (Fuente: Comisión Interamericana de derechos Humanos, INFORME ANUAL 1993). Por su parte Wollny (1998: 228) hace referencia a 200 000 refugiados.

⁸ El Comité de Unidad Campesina (CUC) se crea en 1978 y son sus miembros los que protagonizan en 1980 la ocupación de la Embajada de España que terminó con la muerte, entre otros, del padre de Rigoberta Menchú y reéscutió en la Gran Huelga de la Zafra en febrero del mismo año.

⁹ El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se inicia como grupo guerrillero en 1967.

¹⁰ Muchos decidieron quedarse en México e incluso adoptaron la nacionalidad mexicana. Ya en 1996 ACNUR constataba que: “Desde agosto de 1996, unos 5 100 refugiados guatemaltecos residentes en los estados de Campeche, Quintana Roo y Chiapas han adoptado la nacionalidad mexicana por medio del Programa de Estabilización Migratoria, el cual incluye un procedimiento ágil de naturalización por la vía rápida. Cerca de 12 000 son mexicanos de nacimiento, aunque la mayoría son menores de edad, y otros 5 000, principalmente en el estado de Chiapas, tienen residencia permanente y podrían optar por la nacionalidad mexicana”. Este “Programa de Integración” duró hasta el 2001 (Fuente: Global Appeal 2002, Informe anual preparado por el ACNUR).

A partir de la firma de Acuerdos de Paz el importante aumento de ONGs con ayuda logística y económica significó otro paso hacia adelante. Estas ONGs, que ya habían empezado a implantarse a raíz del terremoto de 1976,¹¹ fueron posiblemente el primer detonador para modificar la política educativa ya que intervinieron sobre todo en el ámbito indígena para incrementar las posibilidades de acceso a la educación, no sólo de los jóvenes sino de la población en general y de las mujeres en particular.

Las ONGs aportan divisas y organizan talleres orientados hacia problemas técnicos (agricultura, artesanías, prevención de enfermedades, control de la natalidad, etc.) y también culturales (recolección y valoración de saberes autóctonos, apreciación y difusión de las lenguas mayas a través de folletos, libros, radios, etc.).

Las mujeres, hasta ese entonces limitadas a dos o tres años de escuela primaria y, muchas veces a ningún acceso, son las más beneficiadas. Gracias a los talleres adquieren conocimientos prácticos que les ayudan a alcanzar una cierta autonomía económica; además se informan sobre sus derechos tanto dentro de la familia como frente al estado y, fundamentalmente, toman conciencia de la importancia de una escolarización prolongada, no sólo para los hijos varones, sino también para las hijas. La consecuencia casi directa es que en la actualidad muchas jóvenes llegan hasta la escuela secundaria y algunas incluso hasta la Universidad. En este ascenso hay que reconocer otra participación muy activa: la de las Iglesias protestantes, cada vez más presentes en las comunidades. Uno de sus ejes de proselitismo es el establecimiento de escuelas y el seguimiento de los ciclos escolares con importante aporte pedagógico y abundante material escolar. También ha sido de relevancia la participación de la Iglesia católica y los Padres Mariknoll que establecieron centros educativos o apoyaron proyectos en las zonas rurales.

Este avance educativo incontestable del mundo indígena no ha derribado la frontera que separa a “indígenas” de “ladinos” pero sí la ha permeabilizado. Lo que antes era imposible (presencia de una indígena en la Universidad o en ámbitos de trabajo que no fueran los de empleadas domésticas) hoy parece aceptable e incluso, en algunos círculos progresistas, necesario.

Pero hay que admitir que muchas deficiencias persisten, en primer lugar porque con frecuencia la presencia de las ONGs suponía no sólo asesoramiento y capacitación, sino también asistencia económica. Un gran número de ONGs¹² ha

¹¹ Cabe destacar que a partir de los Acuerdos de Paz las ONGs se concentraron en la ayuda del mundo campesino indígena, manteniéndose por lo general en posiciones independientes frente a las instancias oficiales de gobierno. Ese no fue el caso anteriormente en donde se encontraron comprometidas con sectores muy diversos, ya fuesen los partidos políticos legales o la guerrilla o en actitud de apoyo a los proyectos de militarización y desarrollo del gobierno. Para mayores datos consultar AVANCSO, 2008.

¹² Con la relativa consolidación de la democracia y habiendo transcurrido varios años en el país, muchas ONGs consideraron que ya habían cumplido su tarea y se disolvieron o se desplazaron hacia otras zonas.

partido y con ellas el apoyo que aseguraban, lo que ha provocado el desvanecimiento de muchos proyectos. Con respecto a los niveles de analfabetismo hay que tener en cuenta que, si bien ha retrocedido, actualmente aún un 31.7% de la población es iletrada¹³ (sin contar el analfabetismo secundario, por olvido) y que de ese porcentaje la mayoría es indígena y vive en los pueblos del interior. Además, como la pobreza no ha sido erradicada, la violencia persiste bajo otras facetas. Actualmente el terror lo ejercen las maras, los traficantes de drogas y los delincuentes que actúan en las ciudades y en las comunidades. Por otra parte, los desastres naturales que periódicamente asolan el territorio —como fue el caso, en mayo 2010, de la erupción del volcán Pacaya y el paso del huracán Agatha— contribuyen a aumentar la pobreza endémica de una gran parte, tanto de indígenas como de ladinos, sean unos y otros campesinos o urbanos. Esa franja de la población no ha podido acceder ni al bienestar económico ni al respeto de los derechos humanos que tanto les prometieron acuerdos y gobiernos.

FRONTERAS CON LA CAPITAL

A partir de los años cuarenta Guatemala, la ciudad capital, empezó a afianzar su importancia y la mano de obra barata y en cantidad se hizo necesaria. Desde entonces muchos indígenas se han desplazado en búsqueda de mejores condiciones de vida y han ocupado sobre todo puestos de albañilería y servicio doméstico. El terremoto de 1976 aumentó esta migración y la mayor afluencia hacia el centro urbano se produjo durante la década de los ochenta, como consecuencia de la violencia vivida en el interior

Los nuevos habitantes si no son recibidos por parientes ya instalados en la capital, lo que les asegura una relativa integración, se ubican en zonas pobres (por ejemplo la colonia La Ruedita en la zona 3 y la Rafael Arévalo, zona 7). Los demás se hacían en áreas marginales que crecen sin ningún control en los barrancos y zonas aledañas al centro urbano (Adams y Bastos, 2003: 343-344).

El fenómeno migratorio hacia la capital es un acelerador de cambios, y si no destruye, al menos debilita ciertas fronteras. Los indígenas comenzaron por ser invisibles y se cantonaron en lugares aledaños al casco urbano pero, poco a poco, fueron desplazándose hasta llegar al mercado de la Terminal, el más importante de la ciudad. El paso siguiente fue extenderse, a través de un comercio informal y callejero, hacia el epicentro. El parque central de la ciudad se convirtió en el lugar de recreación de los domingos. En otras palabras: el indígena adquirió visibilidad urbana. La reacción de los capitalinos fue la de abandonar el centro urbano e instalarse en las afueras, en zonas residenciales protegidas. Las fronteras espaciales entre “ladinos en la ciudad” e “indios en el campo” se desplazaron,

¹³ Cifras citadas en Adams y Bastos, *op. cit.*: 181. El capítulo 6 (“Educación”) de este libro es de consulta obligada para informarse de la situación educativa actual en Guatemala.

pero los territorios continuaron estando separados. Sin embargo, algo cambió fundamentalmente: se terminó admitiendo que el indígena podía ser urbano y, asimismo, romper con los límites laborales que le habían impuesto (mano de obra de poco costo, trabajos dependientes) para convertirse, en no pocos casos, en un comerciante independiente o en un asalariado con los mismos derechos que los otros ciudadanos. Además para el indígena el contacto con la ciudad ha supuesto oportunidades de estudio para los hijos. Todo ello sin olvidar, como lo señalan Richard Adams y Santiago Bastos (*op. cit.*: 346) que en la capital se asientan las centrales de las organizaciones del movimiento maya.

COMPLEJAS RESISTENCIAS

La embestida de la “modernidad” en las zonas rurales se inició ya desde mediados del siglo XIX con el auge del café y el obligado desplazamiento de los indígenas hacia la costa y Bocacosta. La presión aumentó en la época de la guerrilla con la irrupción del Estado que militarizó a la población civil (comisionados militares, reclutamiento forzoso, Patrullas de autodefensa...) y los enfrentamientos directos entre la guerrilla del Altiplano y las fuerzas militares. Por su parte el liberalismo y la globalización —con su expansión tanto económica como ideológica— han introducido nuevos hábitos, nuevas mercaderías y nuevas apetencias.

En la época de la guerrilla se produjo un encuentro doloroso y violento entre el interior rural e indígena y una fuerza que representaba al Estado, del que muchos ignoraban la existencia. Por primera vez gran parte del mundo indígena tomó conciencia de pertenecer a una Nación y tener deberes frente a ella. De los derechos se hablaría mucho después. La frontera —física y a la vez imaginaria— que los aislaba y cantonaba en la existencia reducida de la localidad o la región, desapareció en ese momento. Además, en el torbellino de la violencia, indígenas, ladinos pobres, ladinos ricos, intelectuales y analfabetos se encontraron por primera vez compartiendo un mismo miedo y un mismo destino: el exilio. La búsqueda común de un espacio de refugio en el exterior, México o Estados Unidos, fue un movimiento inédito que creó estrategias de supervivencia similares entre ladinos e indígenas.

En cuanto al liberalismo y la globalización, su fuerza ha consistido en debilitar las fronteras económicas que separaban a los indígenas de los ladinos. Muchos mayas se han convertido en propietarios, en productores-exportadores, no sólo de café o de cebolla en el caso de los pueblos del lago Atitlán, sino también de legumbres como col de Bruselas, repollo, zanahoria, lechuga, brócoli y otras. Los comerciantes han proliferado y venden y compran todo tipo de productos, y ellos y sus familias son sensibles a las ofertas que reciben a través de la publicidad “mundializada”. Chips, *Coca-Cola*, telas brillantes de confección industrial, celulares, televisores, motos, *pick-ups*, juegos electrónicos, computadoras..., se han convertido en objetos de uso corriente.

Las fronteras culturales también se han dilatado. Ya señalamos el hecho de una escolarización más prolongada de los indígenas en general y de un dominio cada vez mayor del español. En el ámbito religioso muchos han abandonado a los “costumbristas” y han adherido a alguna de las múltiples variantes de la Iglesia católica o a una de las tantas Iglesias protestantes u optado por declararse ateos. Estos desplazamientos los han acercado a los ladinos.

Sin embargo, a pesar de estos cambios y de una aparente asimilación, en estos últimos años se ha producido un cambio de perspectiva: las comunidades se han fortalecido en una actitud de resistencia. Las reivindicaciones —al menos a nivel macro— son hacer reconocer los derechos del indígena dentro de la sociedad nacional, de incluirse como ciudadano guatemalteco pero sin dejar de ser indígena o, en otras palabras, ser indígena dentro de un país que los reconozca como ciudadanos. Tenemos en ese punto la confirmación de una actitud de auto-segregación o quizá, para ser más exactos de búsqueda de “congregación”, según el término utilizado por Adams y Bastos (*op. cit.*: 373). En otras palabras, búsqueda de una ciudadanía igualitaria manteniendo —e incluso reivindicando— la diferencia.

Pero quizá sea necesario rastrear en el tiempo estos movimientos de “congregación” y/o resistencia. El primero se inició a fines de la década de los ochenta y se concentró particularmente en la revaloración de la cultura tradicional y particularmente de las lenguas mayas, y la búsqueda de una forma de escritura uniforme. La Academia de Lenguas Mayas, fundada en 1986¹⁴ tuvo en este sentido un papel relevante, como también lo tuvieron instituciones como las organizaciones mayas y las ONGs, ya que no pocas se centraron en la recolección y conservación de valores culturales. Esto hizo participar a los campesinos indígenas en un proceso de revitalización de las tradiciones de “los antiguos”, “los robles”, los de antes”, “los padres” pero sin que llegaran a asociarlo a “lo maya”. Este concepto sólo fue manejado en los papeles y en las publicaciones antropológicas pero, no en la transmisión oral del patrimonio cultural.

Este movimiento mayanista evolucionó, sobre todo bajo la égida de intelectuales indígenas, hacia una identidad “pan-maya”¹⁵ con carácter etnonacionalista. Los principios esgrimidos, como en el caso anterior, son la valoración de la herencia maya y la lucha por revivir los valores culturales, pero esta vez con acentos de segregación que pueden rayar en el integrismo.

Hay que admitir que este movimiento retrospectivo, que implica una revaloración de las tradiciones, acerca a generaciones que en un momento se separaron, como ocurrió entre los jóvenes y los padres-abuelos. En el caso de San Pedro La laguna, cuando se abrieron posibilidades educativas muchos jóvenes

¹⁴ Dedicada a la promoción y estudio de las 21 lenguas mayas existentes en Guatemala y a normalizar los diferentes sistemas de escritura utilizados.

¹⁵ Consultar sobre el tema a Fischer y Brown, 1999.

salieron de los pueblos para ir a estudiar a las ciudades y ahí adquirieron nuevos hábitos. Al regresar inevitablemente se producían choques y en esta situación esta generación joven constituía un bloque bastante sólido de resistencia “moderna” frente a la “tradicción”.

A medida que fue avanzando la idea de una “identidad maya” o, al menos de “una identidad indígena”, las fronteras se volvieron porosas y muchos jóvenes, sobre todo varones, se aliaron al campo de los “tradicionalistas”. Las mujeres fueron las que más se mantuvieron en la posición de “modernización”, acaso porque han sido históricamente quienes tuvieron menos oportunidades y debieron vivir en estado de sumisión frente a los padres y maridos. Muchas estudiantes defienden posiciones feministas. Para “recuperarlas” la presión social en el pueblo ha aumentado y es interesante constatar que a esa presión se suman los jóvenes profesionales. Las muchachas suelen pintarse las uñas y a veces un poco los labios, y el corte de pelo se ha generalizado. Frente a estas nuevas costumbres es común escuchar juicios como el siguiente: “Definitivamente esa moda la traen de las ciudades donde van a estudiar, y eso también refleja la falta de respeto a los padres de familia, que nunca están de acuerdo con que sus hijas se corten el pelo”.

A esos comentarios se suman prejuicios machistas que hacen suponer que todas las que se han ido, sobre todo a trabajar en las ciudades, han adquirido “malas costumbres” e incluso son potenciales portadoras del sida.

La resurgencia de “lo tradicional” en el interior de los pueblos y, sobre todo la aceptación e incluso la reivindicación por parte de un sector de jóvenes “letrados”, significa al mismo tiempo, una nueva demarcación frente a “lo ladino”, por antonomasia asociado a “lo moderno”.

En cuanto a “la mayanización” como nomenclatura identificatoria, hay que tener en cuenta que la mayor parte de la población indígena sigue definiéndose por su pertenencia a una etnia (tz’utujil, kaqchikel, k’iché...) y a un territorio y más precisamente a un pueblo. La definición “maya” sigue siendo difusa para el indígena rural y depende de la mayor o menor influencia de organizaciones presentes que aboguen por atribuirles este tipo de identidad. Como bien acota Marta Elena Casaús: “Esta novedosa conciencia étnica resulta incipiente y caemos en la cuenta de que el panmayanismo aún no ha permeado a ese conjunto de la población que continúa prefiriendo el vocablo ‘indígena’ para referirse a sí mismos” (2001: 225).

Lo que se definen “mayas” son, como acertadamente lo establece Casaús, individuos que poseen estudios primarios e incluso secundarios y universitarios y en mayoría pertenecen a asociaciones de derechos humanos o son promotores o educadores o miembros de una ONG. El resto, por lo general pobre y en muchos casos analfabeta, no se autodefine con este término, que para ellos carece de valor identificador, pero sí son sensibles a conservar sus valores tradicionales y, sobre todo, han tomado conciencia de un pasado de discriminaciones y de un presente

en donde la identidad atribuida (la de subalternidad) es constantemente rebatida, tanto por las organizaciones e instituciones indígenas como por las ONGs.

El mundo ladino resulta ser el más sensible a la nomenclatura “maya” y eso por múltiples razones, entre otras, por el conocimiento libresco de la existencia de una antigua civilización maya, por la utilización de este tipo de terminología en la prensa y en la literatura y finalmente por la influencia de la opinión internacional que se refiere a los “mayas” y no a “los indígenas”. Además la etiqueta “maya” se cantona en el ámbito cultural y en un pasado del que sólo quedan ruinas mientras que “indígena” implica una dimensión presente y conflictiva que se prefiere ignorar.

Poco a poco el movimiento mayanista se ha ido asociando con tendencias ecológicas, en parte por influencia de los movimientos indígenas internacionales (Consejo Indígena de Centro América, Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo y muchas otras). La población en general se identifica con estos argumentos porque cuentan con gran difusión a través de todos los medios de comunicación, porque son la punta de lanza de muchas ONGs y por la simple razón de que sus conceptos resultan familiares dentro de la cosmovisión tradicional. En el caso, por ejemplo, de los pobladores de las orillas del lago Atitlán, la atención se concentra en proteger el lago cada vez más contaminado. Éste se considera una divinidad y, en consecuencia, todo el discurso se orienta hacia su protección, como la de la “Madre tierra”.

Una derivación es la de los llamados “espiritualistas”. En estos últimos años han proliferado jóvenes “sacerdotes mayas” que aplican ritos y terapias creadas a base de lecturas antropológicas, datos acumulados a través de encuestas a los “principales” y en no pocos casos completadas con invenciones personales y mucha influencia *New-age*. Internet es un medio de difusión muy utilizado para los adeptos a esta corriente y cuentan con una buena audiencia. A nivel comunitario estas prácticas no unifican, sino que más bien crean nuevas oposiciones. En los pueblos muchos “tradicionales”, así como “los modernos” se oponen a estas actividades. En San Pedro la Laguna proliferan actualmente improvisados “buscadores de alma” que se desplazan sin problemas a cualquier lugar apartado y eso porque están motorizados y pueden ofrecer servicios a pedido y en el tiempo, exigido cobrando costosos honorarios. Frente a esta situación las críticas de los pobladores suelen ser muy acerbicas: “No hay una reafirmación en lo indígena, porque la vida indígena, la cultura en sí ya es más negocio que interés real por mantener y desarrollarla, por ejemplo hoy en día están surgiendo muchos sacerdotes mayas y curanderos, cosa que, por lo menos en mi caso critico mucho.”

La figura de “*Tata* don Alejandro Cirilo Pérez Oxla. Embajador de los Pueblos Indígenas Mayas, Xinca y Garífuna de Guatemala y Presidente del Consejo Nacional de Ancianos”, nombrado por el Gobierno, es un buen ejemplo de estas tendencias ecologistas-espiritualistas. Eso explica que esta figura —que reemplazó a Rigoberta Menchú y su dimensión política— no cuente con el beneplácito de

la totalidad de la población indígena. Comentarios como el siguiente son frecuentes, al menos en boca de jóvenes intelectuales de San Pedro:

Él no es noticia en Guatemala y no tiene trascendencia porque se lo utilizó para apan-tallar el proyecto de Colom que utilizó el slogan “mi gobierno tendrá un rostro maya” pero, nada que ver. Se ha vuelto como cualquier político, dominado por los ladinos.

“Tiene bonitas palabras”, dice la gente, pero ¿De qué sirven buenas palabras si no hay acciones? El trabajo de él era velar y unificar a todos los pueblos indígenas, pero eso lejos quedó.

Si don Cirilo hubiese tenido un proyecto para el pueblo maya, Rigoberta Menchú estuviera mejor posicionada ahora que es nuevamente candidata a la presidencia.

Ahora, en mi propia opinion te digo que los mayas van de mal en peor, por falta de sueños grandes, por falta de preparación académica y emprendimiento propio, sólo piensan en enriquecerse. Un claro ejemplo es el Congreso de la República, donde hay indígenas, pero ni siquiera presentan alguna iniciativa para los pueblos, nunca los miramos defender y menos fiscalizar, es decir que llegan para nada, porque llegan por casualidad, tal como le pasó a don Cirilo, tal vez ni soñaba ser parte del gobierno y llegó como por arte de magia.

Como podemos colegir de lo anterior, sería erróneo suponer que la única frontera es la que separa a “los ladinos” de “los indígenas”. La situación es mucho más compleja. A esa primera frontera se superponen otras y muchas de ellas existen en el interior mismo de pueblos, entre los mismos mayas.

FRONTERAS A NIVEL INTERIOR

En los pueblos

La primera diferencia es la que establecen entre “los de las aldeas” y “los del pueblo”, es decir, los que viven en el casco urbano. En el caso de San Pedro la laguna¹⁶ no existen aldeas sino cantones que están prácticamente incorporados al centro urbano, pero hay otros pueblos, como San Juan, que sí tienen. Se produce entonces un fenómeno interesante porque los pobladores, al estar en zonas limítrofes hablan un tz’utujil mezclado con k’iche’. La barrera lingüística ha dejado

¹⁶ Una de las características de los pueblos del lago Atitlán es que su población es casi exclusivamente indígenas. El porcentaje de ladinos es mínimo y en pueblos como San Pedro inexistente.

de existir como elemento diferenciador. En general con respecto a las aldeas se opina que:

Son más agresivos y los del pueblo son más tranquilos, además la gente de las aldeas son los que roban más que los del centro porque son desconocidos y entonces se animan. Los del pueblo los califican como pobres y los aldeanos se quejan de que todos los beneficios se quedan en el centro. Básicamente se diferencian en que viven más lejos, sus servicios no están del todo satisfechos, son más marginados, y con poco interés en formarse. No hay competencia, por eso no se motivan para seguir estudiando. Creo que la envidia, en un buen uso y entendimiento, sería buena para que estos aldeanos se superaran y mejoraran el estilo de vida.

A su vez, dentro de los pueblos los considerados “ricos” (dueños de almacenes, tierras, medios de transporte, hospedajes para turistas, etc.) se reconocen desde varias generaciones por el apellido. Son ellos quienes emplean y con frecuencia mal pagan a “los pobres” (los que no tienen tierras y concentran todos los esfuerzos en asegurar la subsistencia y por ello están obligados a trabajar como peones, no sólo para “los ladinos”, sino también para “los ricos” de su comunidad). Tal es la importancia de esas familias principales que los distintos barrios se reconocen por sus nombres: Chuasanai-Norte: “Los González”; Pacuchá-Sur: “Los Pop”; Tzan-jay-Este: “Los Chavajay”; Chuacanté-Oeste: “Los Cox”, Centro: “Los Méndez”.

El sistema de cofradía —en vías de desaparición o ya desaparecido— siempre estuvo en manos de quienes tenían medios y podían asumir los gastos de una fiesta comunitaria. Los cargos dentro de la cofradía implicaron un poder que asociaba lo religioso con la administración política y económica. En el caso de cargos institucionalizados y dependientes del gobierno central, los candidatos a alcaldes emanan por lo general de ese estrato social de familias reconocidas por su bonanza económica y su influencia sobre los pobladores. Sus miembros suelen ser “letrados” y actualmente incluso profesionales. Lo anterior no excluye el reciente surgimiento de una nueva generación de jóvenes, procedentes de familias pobres de origen exclusivamente campesino, quienes gracias a becas o apoyos de las ONGs, han logrado realizar estudios y luego se han afianzado económicamente ejerciendo su profesión o actuando en el comercio o la política.

La existencia de mayas profesionales (profesiones liberales, maestros...) ha creado entre los mismos indígenas una barrera que antes no existía, se trata de la que separa a los que han seguido un proceso, más o menos prolongado, de educación formal y lo que no lo han hecho. Pero en este caso se trata de fronteras que podríamos definir como reversibles u ocasionales, encuadradas dentro de estrategias identitarias. Dichas estrategias se ponen en marcha o desaparecen según las circunstancias: cuando es conveniente este indígena “letrado” y “moderno” se convertirá en un maya tradicional y viceversa. Esta situación es constatable cuando se implanta una ONG y busca gente que conozca “las tradiciones” o “las técnicas antiguas” o “el derecho consuetudinario”. Los que están dispuestos a

colaborar y tienen las capacidades para hacerlo, ya que pueden escribir en español y en maya, son aquellos que han estado en contacto con la educación superior y en mayor o menor grado se han “ladinizado”, pero conservando todos los contactos con la comunidad, sobre todo con los ancianos que conocen “sobre los tiempos de antes”. Apoyados por la ONG su papel de “mayanistas”, no sólo les otorga un salario, sino que además les asegura un cierto prestigio en el pueblo. En este sentido una “ladinización” o, por el contrario una “mayanización”, actualmente parecieran ser estados reversibles cuya oscilación no depende solamente de factores culturales sino también de intereses económicos o de poder. Estamos frente a identidades coyunturales. Identidades fronterizas como las definen Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya (2006: 37).

En el interior de los pueblos, además de un ámbito definido por sus dimensiones económicas (“ricos”-“pobres”) e incluso culturales (“analfabetos”-“profesionales”), existe otro definido por la religión. En muchas regiones —por ejemplo San Pedro la Laguna— más de la mitad de la población ha adherido a una Iglesia protestante.¹⁷ Los conflictos entre familias “católicas”¹⁸ y “los de las iglesias”—término genérico con el que se engloba a evangelistas y a pentecostistas— son frecuentes. También en el interior mismo de la familia suelen existir oposiciones según las distintas creencias asumidas.

Un hecho importante, que trasciende la esfera puramente religiosa, es que los protestantes se sienten ante todo identificados con los miembros de su Iglesia, a los que consideran “hermanos” y eso no sólo a nivel local sino también nacional e internacional. En este caso la identificación como “indígena”, como originario de tal o cual pueblo “guatemalteco”, es secundaria. Lo que cuenta son los lazos que se crean entre “los hermanos” y la participación en una misma creencia religiosa. Esto tiene, a su vez, incidencias en otros niveles, sobre todo el de compartir una misma visión de la existencia basada en la idea de progreso material. En lo económico la ideología protestante sostiene y afirma la necesidad de ahorrar, invertir y aumentar el capital para disfrutar de un bienestar, no sólo celestial, sino también terrenal. Esto implica que por lo general los protestantes progresan económicamente ya que no gastan en fiestas de cofradía, tienen prohibido el alcohol y mantienen una conducta de vida bastante austera. Gozan además de servicios médicos, de propias escuelas y, sobre todo, poseen redes de mutua ayuda que les permiten desplazarse sin mayores problemas e incluso mandar a los hijos a estudiar en las ciudades. Una familia protestante instalada en la urbe los acogerá y mantendrá una vigilancia constante sobre los jóvenes.

¹⁷ En 1980 el 20% de la población guatemalteca pertenecía a una Iglesia pentecostista. Actualmente se trata del 45%. Se cuentan cerca de 20 000 templos evangelistas (mayor información en García Ruiz, 2004).

¹⁸ En esta categoría estamos englobando a los católicos tradicionales o sincréticos y a los que siguen exclusivamente las directivas de la Iglesia católica.

En el caso de los indígenas protestantes habría que pensar en otro tipo de identificación: los protestantes, más que “ladinizarse”, se convierten en “hermanos”, es decir, en miembros de un círculo casi autónomo con respecto a las leyes comunales o nacionales. Construyen una identidad colectiva descentrada, sin que esto implique que dejen de participar en otros círculos. Se trata de preeminencia identitaria basada en la religión. Definirse como “evangelista” puede llegar a ser la identidad primordial. Paradójicamente, esta identificación tiene la fuerza de abrir brechas en la frontera que los separa de los ladinos: un evangelista de origen maya del interior será bien recibido por un ladino evangelista de la ciudad, aceptación que difícilmente logrará un católico maya del interior frente a un católico ladino urbano.

Tampoco hay que suponer que se trata de sectas autónomas y cerradas. Todo lo contrario: participan activamente en la sociedad, sobre todo nacional y tienen líneas políticas muy definidas, casi siempre ultra conservadoras y primando la adscripción religiosa del candidato. Así fue como Ríos Montt¹⁹ contó con buen apoyo de los evangelistas mayas cuando se presentó como candidato a la presidencia en 2003, aunque ese apoyo no bastó para que llegara al poder.²⁰ Sin entrar en detalles podemos simplemente citar al pasar que la pertenencia étnica parece jugar un papel menor que el religioso en la política ya que Rigoberta Menchú cuando se presentó como candidata sólo obtuvo un 3.02% de sufragios, lo cual la colocó en el sexto lugar entre los 14 candidatos que se presentaron.

A su vez, las fronteras religiosas suelen diluirse y crear nuevas alianzas estableciendo otras fronteras, en ese caso de carácter cultural. Tal es el caso de aquellos que conservan una visión tradicional y son generalmente “católicos tradicionalistas” (también reconocidos como “costumbristas”) y se oponen a los que se asumen como “modernos”, categoría que engloba a los catequistas y a los protestantes y, en menor medida, a los que siguen la tendencia ortodoxa de la Iglesia católica y se ajustan a la misa, la confesión privada y las procesiones. Estas tres posiciones se acercan y aúnan en calificar las creencias de antes como “supersticiones”. En ese punto los catequistas se aproximan más a los protestantes que a los católicos. Estas nuevas corrientes religiosas, ya sean católicas o protestantes, han sido por igual vectores de modernidad y han vinculado ideológicamente a los adeptos indígenas con la globalización. La globalización es impuesta por *hobbies* económicos pero es aceptada o rechazada en mayor o menor medida, según la influencia de los agentes que la promocionen o denigren. Los pastores y los agentes catequistas y, con ellos los adeptos, apoyan incondicionalmente esta tendencia.

La porosidad y los puntos de coincidencia aumentan actualmente entre las distintas orientaciones religiosas que están en juego. Uno de los pilares de las Iglesias protestantes es el apoyo a la salud a través de servicios médicos muy bien organiza-

¹⁹ Pastor evangelista, miembro de una junta dictatorial que dirigió el país entre 1982-1983.

²⁰ Para mayores datos sobre la situación religiosa en Guatemala, consultar: Le Bot, 1994; García Ruiz, 1997 y 2006 y Pédrón-Colombani, 2001.

dos, como así también de “sanaciones” públicas en el caso de los neopentecostalistas, sobre todo a partir de 1967. No es sorprendente que la Iglesia católica, en un esfuerzo proselitista llevado a cabo por los carismáticos, haya incorporado métodos similares.²¹ Las ceremonias de sanación que se realizan en las iglesias católicas de los pueblos varias veces al año tienen gran éxito y eso a pesar de que, en la mayoría de los casos, haya que pagar para ingresar a la iglesia. El monto recaudado se destina a costear los gastos de transporte del equipo sonoro y el viaje del sacerdote que oficia y sus ayudantes laicos. La ambigüedad entre “la salud del alma” y “la salud del cuerpo” es mantenida para conservar la expectativa de curas milagrosas y asegurarse la adhesión y el aumento de la concurrencia.

Un aspecto interesante es que tanto los carismáticos católicos como los neopentecostalistas, recaudan adeptos sobre todo en grupos sociales bajos y cuentan con un importante componente multiétnico. Cabe preguntarse si no es ésta otra vía que puede neutralizar parte de las barreras étnicas que separan a los “ladinos” y a los “indígenas”, sobre todo en los medios urbanos en donde interactúan. En el caso de las poblaciones de gran porcentaje indígena la neutralización sería más bien social porque todas las familias (“ricas” y “pobres”) participan. Sin embargo es de notar que en el caso de los carismáticos católicos las diferencias se mantienen ya que los lugares en la iglesia son pagados.

La ceremonia de “sanación”, común a católicos y protestantes, es un espacio de contacto entre creencias aparentemente diversas. Además, si consideramos que este tipo de ceremonia tiene aspectos similares a las curaciones propuestas por los curanderos tradicionalistas, ya sea para curas individuales o para los actuales ritos de sanación de la “Madre Tierra” a cargo de los ancianos, se constataría un punto importante de convergencia entre protestantes, católicos y tradicionalistas, en tanto las distintas tendencias religiosas en competencia utilizan medios similares para atraer a los fieles (milagros, curaciones). Es sobre todo a través de ciertas ceremonias comunes como “las sanaciones” en donde se manifiesta la hibridez de fronteras doctrinarias.

Si nos concentramos en la frontera que separa a los indígenas que se consideran “modernos” (ya sean protestantes o catequistas) de los “tradicionalistas” observamos otras zonas donde se debilitan las oposiciones. Aunque lo niegue, es frecuente que un protestante siga en su fuero interno creyendo en los dioses de las montañas o consultando a los curanderos en momentos de “necesidad” (enfermedad, problemas de dinero, conflictos amorosos...) o rogando a divinidades tradicionales como Maximón. También es corriente que un joven “moderno”

²¹ El movimiento carismático se originó dentro de la Iglesia católica por influencia del pentecostalismo y dentro de la apertura del Concilio del Vaticano II (1962-1965). La renovación fundamental consiste en establecer la comunicación con Dios a través de alabanzas, aplausos, llanto, música, y movimientos corporales. Se busca a través de estas ceremonias la solución a problemas individuales y para ellos se recurre a los testimonios personales y la oración (para mayor información sobre el tema consultar Barrera Lara, 2007).

sumergido en los avatares del liberalismo recurra a los valores tradicionales como un valor agregado. El testimonio de un joven comerciante t'zutujil de San Pedro es elocuente:

Prefiero leer y participar en reuniones de empresarios. Pero también hay una cosa muy importante, nosotros los comerciantes aplicamos muchos valores mayas en nuestro negocio (por ejemplo, celebramos ceremonias para nuestro negocio, consultamos a los ancianos sobre los problemas internos de la empresa, la forma de saludar a la gente y atender a la gente) por eso me inclino a lo práctico y no lo teórico.

A su vez, es frecuente que los que se consideran “tradicionalistas” pongan en duda sus creencias y los principios que rigen la comunidad —por ejemplo las reglas consuetudinarias— y que en determinadas circunstancias adhieran a ideas modernas que les aportan ventajas ya sea en su vida familiar o en sus actividades laborales.

De todos modos en una dinámica social permanente, a medida que ciertas fronteras se debilitan, otras nuevas surgen, las que a su vez serán luego modificadas o totalmente neutralizadas por cambios que pueden ser políticos, económicos, culturales, etc. Las variaciones se producen a distintos niveles pero siempre en forma correlacionada y funcionando como vasos comunicantes. El motor desencadenante es siempre la modernidad, entendida tal como la define Alain Touraine (1992) como aporte de nuevas tecnologías, ideas y tendencias que no son asumidas en forma pasiva sino que provocan reacciones variadas según cada sociedad y cada individuo.

Otro factor importante que ha contribuido a hacer más permeables las fronteras entre “indígenas” y “ladinos” ha sido un intermediario involuntario: el turista. El turista se pasea, observa e incluso a veces se instala por largas temporadas en los pueblos del interior. A su vez, los pobladores observan su forma de vestir, hablar, interactuar con ellos, etc. Hay turistas-estudiantes (americanas, alemanas, suecas...) que se radican durante meses para seguir cursos en las “escuelas de español”.²² Es frecuente que se establezcan relaciones —que suelen ir más allá de un simple contacto amistoso— entre las jóvenes extranjeras e indígenas (maestros, estudiantes, comerciantes...). Es difícil medir las consecuencias de tales situaciones pero, al menos, son una prueba constatable de que “una güera” puede sentirse atraída por “un indígena”. Además no se trata de situaciones privadas ni ocultas; todo el pueblo puede observar y comprobar que andan de la mano o se abrazan porque para el joven exhibir la relación es un signo de éxito.

Por otra parte, el turismo en el caso preciso de los pueblos del lago Atitlán y muy particularmente de San Pedro la Laguna, ha cambiado la situación económica de la población ya que, en forma directa o indirecta todos se benefician económicamente: los bares y los hoteles en su casi totalidad les pertenecen, ade-

²² En San Pedro la Laguna hay por lo menos cuatro escuelas de español repertoriadas en internet.

más alquilan habitaciones para alojamiento, ofrecen servicio de comida, venden productos artesanales, ofician de guías turísticos, etc. Un joven comerciante me comentaba que “a San Pedro lo llaman el pequeño New York-USA, porque aquí hay mayores opciones”. Esta bonanza económica los ha relacionado más que a otros pueblos con la globalización, en consecuencia, con los cambios e indefectiblemente con la destrucción-reconstrucción de fronteras.

La existencia de las fronteras señaladas en el interior mismo de los pueblos mayas, sin ser exhaustivas, al menos nos permite establecer que estamos frente a sociedades abiertas, en contacto con otras sociedades (la de “los ladinos”, la de los “gringos turistas”) y con hobbies internacionales portadores de la globalización. Esta amalgama de influencias cada vez mayor ha creado nuevas elecciones en el interior y en consecuencia, tendencias opuestas. En esas circunstancias, antiguas fronteras se desvanecen o, al menos se debilitan, y otras nuevas se instauran.

Entre los pueblos

Si nos detenemos en el caso de los kaqchikeles, k'iches y tz'utujiles del lago Atitlán, podemos constatar que existen fronteras divisorias que se remontan a la época de la conquista y sin embargo mantienen su vigencia en la actualidad. La capitulación de los cakchiqueles frente a los españoles y el rechazo de una alianza con los t'zutujiles para enfrentarlos es un hecho histórico que se conserva —en forma sedimentaria pero palpable— en la desconfianza que caracteriza el trato de unos con otros.

Existe una barrera real que es la lengua. Ellos mismos definen esta situación diciendo: “una comunicación fluida entre kaqchikeles y k'iches no hay, no se entienden del todo, pero sí palabras”. Incluso detectan diferencias en la forma de hablar la misma lengua (el tz'utujil) en cada pueblo. “Entre los tz'utujiles en Santiago y San Pablo es en donde se habla más rápido, mientras que en San Pedro y San Juan hablan más claro”.

Sin embargo, las diferencias más profundas se dan a nivel de las representaciones y en ese campo cualquier habitante tz'utujil de San Pedro es capaz de repetir los estereotipos consensuales:

Los kaqchikeles son más agresivos en resolver sus problemas, el tz'utujil es más tranquilo. En todos los pueblos siempre hay bolos y bolos mañosos porque fingen estarlo; en Santa Cruz, Tz'ununa' hay más bolos y consumen mucha *cuxa* [aguardiente] y en San Pedro mucha droga.

Incluso entre los tz'utujiles de distintos pueblos hay diferencias importantes:

Hay pueblos que se diferencian bastante. Vea por ejemplo San Pablo, ese es un pueblo con mucha ignorancia y son raros en hablar y vestirse, sobre todo en cómo resuelven sus problemas. Le doy un caso: si un carro atropella a una persona, es más seguro que

lo queman con todo y el piloto, pero en San Pedro llaman a la policía. En San Pedro se ayuda a la gente pobre y se evidencia más cuando alguien se muere, mientras en los otros municipios no se ve la solidaridad humana. Los pauleños son más perezosos que los de San Pedro; los de San Juan viven de ayuda extranjera, de regalía; se organizan más, pero el de San Pedro es más trabajador y laborioso y no le gusta que le regalen, que le den ayuda de arriba. En San Juan hay menos Iglesias que en San Pedro, porque aquí hay mucha competencia de Iglesias. En los otros pueblos se vende menos droga que en San Pedro.

Los kaqchikeles y kiches no son buenos pagadores; entre los tz'utujiles, los de San Pablo, Pana, Santiago y San Lucas son malos pagadores, mientras que San Pedro, San Juan y San Marcos son pagadores en rangos aceptables.

Otro ejemplo: una mujer en San Pedro ya planifica su familia, se cuidan, pero en otros municipios dejan en la mano de Dios los hijos que vengan. Y todavía otro ejemplo es la educación: en San Pedro se preparan más que en los otros pueblos, ya hay abogados, doctores. Lo que no le ayuda a San Pedro son las autoridades que no hacen nada para mejorar su infraestructura, mientras que San Juan tiene mejores infraestructuras pero la gente no colabora para sacar adelante al municipio y eso porque hay mucho paternalismo. En San Pedro ya hay muchos colegios; en el resto de los pueblos apenas lo están intentando. Los pedranos son más atrevidos, se endeudan más y saben pagar sus deudas.

Si nos centramos en los pueblos del lago Atitlán, podría decirse que además hay un problema de distancia geográfica que los separa; una distancia que no se mide precisamente en kilómetros o en dificultades de transportes pero sí en hábitos de desplazamientos y temor a lo desconocido. Muchas personas de Santa Catarina o San Antonio Palopó nunca han atravesado el lago para visitar San Pedro o Santiago Atitlán y viceversa. Otros, por el contrario, hacen el viaje con frecuencia.

FRONTERAS A NIVEL INTERNACIONAL

Desde un punto de vista concreto y tangible, no ya imaginario, podemos definir una frontera como “un límite político entre dos estados”, un límite establecido por un tratado jurídico inscrito en un mapa y con frecuencia marcado en el terreno. Esas fronteras se atraviesan legalmente o se transgreden. Las fronteras con México, y más allá con Estados Unidos, se cruzan ilegalmente. Los transgresores pasan a otro territorio y sobre todo se atreven a hacer frente a la mayor diferencia de identidades que puedan haber imaginado: la del color de la piel, la lengua hablada y, sobre todo, la forma de vida que se encuentra más allá de puestos fronterizos, cercos, alambrados electrificados y muros.

Detrás de la frontera concreta entre Guatemala y México deja de existir la dicotomía “ladino-indígena”. Eso no quiere decir que las fronteras imaginarias desaparezcan sino que se cambian por otras oposiciones: en México se los reconoce como “guatemaltecos” y se los opone a los “mexicanos”. En Estados Unidos

serán “hispanos”, “latinos” o se los englobará bajo la etiqueta genérica de “mexicanos”. En los dos países serán “ilegales”.

Los que llegan a la frontera con Estados Unidos y consiguen atravesarla para establecerse luego en ciudades en donde suelen estar ya asentados otros compatriotas o familiares, se confrontan a un fenómeno paradójico: la distancia que han recorrido se mide por miles de kilómetros, pero ellos se sienten cerca del pueblo que dejaron. Estar “allá” es casi como estar “acá”. Físicamente los hombres están en Houston o en otra ciudad americana, pero siguen “viviendo” en el pueblo porque reproducen en Estados Unidos su estructura comunitaria. Con frecuencia el grupo se instala en un mismo edificio o en edificios colindantes, la familia funciona con los principios que primaban en el pueblo que dejaron, el sistema de solidaridad entre vecinos se mantiene, las creencias perduran e incluso se festejan las fiestas patronales. Además telefonan a la familia, usan fax, shype, correo electrónico, mandan y reciben mensajes, videos y fotos con los recién llegados y los que regresan. Se trata de un inmigrante íntimamente conectado a su país de origen.

Los lazos sociales se mantienen bajo un sistema de vasos comunicantes. Por ejemplo, las deudas que se contraen en el pueblo pueden pagarse en Estados Unidos a los familiares radicados allá, y viceversa. El control social en el caso de las mujeres es el mismo que se ejerce en el pueblo. Una conducta considerada impropia es inmediatamente transmitida a los familiares en Guatemala y la reprimenda no tarda en llegar. La autoridad se ejerce, como en el pueblo, por el jefe de familia, generalmente el hermano mayor que está en Estados Unidos. Este sistema de organización se basa en la interacción, es decir, en conservar el máximo de redes de conexión con el pueblo natal y así reproducir en otro espacio la sociedad que han dejado. Se trata de una forma de resistencia para poder subsistir en un medio que les resulta totalmente desconocido y peligroso y en donde, al menos al principio, no encuentran ningún punto de referencia afectivo o social en el cual apoyarse.²³ Estamos aquí frente a la complejidad de la percepción de “lo familiar” y “lo extraño”. James Clifford (1997) reconoce que muchas veces en el mundo actual, lo diferente está en el barrio vecino y lo familiar puede encontrarse al otro lado del mundo. Además no hay que olvidar que existe otro elemento unificador entre estos inmigrantes: las remesas. Todos tienen esa obligación con las familias que dejaron. Es un elemento aglutinador y, al mismo tiempo, una justificación para permanecer en Estados Unidos.

La existencia de elementos comunes no impide que se reproduzcan entre ellos las diferencias que ya existían en el pueblo de origen: los profesionales aprenden el inglés e incluso pueden llegar a obtener la nacionalidad estadounidense o, al menos, la carta de residencia. Los otros corren suertes diferentes: algunos logran

²³ Para el caso de grupos mayas instalados en Estados Unidos consultar el artículo de Ochoa García, 2001.

una adaptación más o menos progresiva y al cabo de ciertos años obtienen la autorización para permanecer en el territorio; otros no logran aprender nunca el inglés y sólo salen de su habitación para ir a trabajar. El resto del tiempo tratan de circular lo menos posible para evitar la expulsión. Lo mismo ocurre con la escolarización de los hijos: los hay que ingresan en un sistema escolar regular mientras que otros no asisten a la escuela y se mantienen en un total analfabetismo.

A su vez, el regreso al pueblo implica la incorporación de un indígena que no ha dejado de serlo pero que ha sumado a su identidad elementos propios de la experiencia en el extranjero. Ha cambiado sus gustos, por ejemplo con respecto a la vivienda y construye o se hace construir una casa con un estilo diferente al tradicional. Opta por los dos o tres pisos, por la utilización de cemento en la construcción, por columnas, puertas con cerraduras vistosas, etc. Además tiene otra relación con el dinero: necesita comprar un auto o una camioneta o una moto aunque no se desplace demasiado.²⁴ Es frecuente también que cambie de actividad, que abandone la agricultura para convertirse en comerciante y, en algunos casos, hasta en “coyote”.

Hay quienes vuelven sin nada, a veces expatriados y otras con dinero apenas suficiente para llegar al pueblo y reiniciar la vida de antes. Un poco más viejos, un poco más cansados. El pueblo los juzga, los compara con los otros, los que “triumfaron”. A veces los prefieren porque no cambiaron tanto como aquéllos que sí trajeron dinero, que sí mandaron buenas remesas. De todos modos los que se fueron y regresaron ya no son los mismos. El pueblo los admira porque conocieron otro mundo y al mismo tiempo los margina, creando una frontera de desconfianza casi imperceptible o, mejor dicho, perceptible sólo por aquellos —“los regresados”— capaces de percibir la diferencia. La frontera es mayor cuando se trata de mujeres y eso aunque sólo se hayan radicado durante un tiempo en la capital de Guatemala o en alguna ciudad.

La posibilidad de movilidad (dentro del país y hacia el exterior) se ha acrecentado en estos últimos años y es un factor que ha contribuido a crear fisuras en las fronteras. Espacios que antes resultaban casi imposibles de imaginar, como las grandes ciudades o el extranjero, resultan hoy conocidos o al menos no inaccesibles. Vecinos indígenas que hasta hace pocos años se ignoraban, hoy pueden visitarse con cierta facilidad para hacer intercambios comerciales o incluso participar de las fiestas patronales. Una expresión de esta apertura es el intercambio de huipiles: actualmente es común y aceptado que las jóvenes vestan huipiles variados mezclando las regiones e incluso que con frecuencia usen blusas ladinas.

Los medios de comunicación como la radio y la televisión han permitido que pueblos alejados se familiarizaran con el mundo exterior y con otros comportamientos. Las telenovelas, por ejemplo, han incorporado nuevas expresiones de sentimientos y dilemas amorosos que ni vagamente se planteaban hacen unos

²⁴ Mayores datos sobre los inmigrantes de San Pedro la Laguna en Petrich, 2001: 151-165.

años. Hasta los horarios se han modificado en pueblos como San Pedro la Laguna; la ritual caminata cotidiana del fin del día por las calles, en donde se encuentran jóvenes y menos jóvenes y ancianos y niños, hoy está ritmada por el horario de las telenovelas y desplazada por lo menos una hora más tarde de su horario tradicional.

SUPERPOSICIÓN DE FRONTERAS, PLURALIDAD DE PERTENENCIAS

De lo expuesto en las páginas anteriores podríamos concluir que cambios de fronteras identitarias mayas se constatan a todos los niveles y muchas veces en forma contradictoria e incluso conflictiva, no sólo frente al exterior sino en el interior mismo del grupo. El resultado es una amalgama compleja ligada a la superposición de fronteras simbólicas que, al mismo tiempo que dividen, se convierten en zonas de negociación. Todo funciona por sectores muy delimitados que se definen por sus dimensiones geográficas (“los de la capital”-“los del interior del país”, “los del pueblo”-“los de las aldeas”), étnicas (“indígenas”-“ladinos”) y socio-económicas (“ricos”/“pobres”/“campesinos”/“profesionales”/“asalariados”/“comerciantes”), que, a su vez, se oponen a sectores definidos por la religión (“católicos”/“los de las Iglesias”/“los catequistas”) que suelen derivar, como ya lo señalamos, en oposiciones políticas entre grupos de derecha y otros de izquierda o centristas e incluso en enfrentamientos culturales (“tradicionalistas”/“modernos”). Sin olvidar la diferencia marcada por aquellos que han partido hacia los centros urbanos o a Estados Unidos (“los emigrantes”) con respecto a los que residen permanentemente en las comunidades. El todo con una posibilidad mayor o menor de permeabilidad según las circunstancias y los intereses del momento. Las fronteras pueden debilitarse e incluso desaparecer o, por el contrario, reactualizarse con mayor vigor (el ejemplo de “mayanistas” o “pan-mayas” o “espiritualistas mayas”). Todos estos universos parcelados en la actualidad se superponen y comunican constantemente y es esta interrelación la que dinamiza y acelera los procesos identitarios. Procesos que funcionan como un calidoscopio en permanente movimiento. En cada circunstancia y ante cada nueva necesidad la figura resultante se modifica, de ahí que definamos a estas nuevas y circunstanciales identidades como identidades fronterizas, es decir, dinámicas, circunstanciales, permeables y siempre sujetas a nuevas definiciones.

Ya no puede hablarse de “la identidad indígena” o “identidad maya” sino más bien de una diversificación de identidades indígenas. Identidades coyunturales que se manifiestan u ocultan o simplemente conservan latentes, según las circunstancias. Las circunstancias se refieren a las cada vez más variadas oportunidades de interacciones entre “ladinos” e “indígenas”, a la comunicación cada vez mayor con el extranjero (a través de los emigrantes, a través de la relación con las organizaciones indígenas internacionales...), así como también a la participación en la vida nacional, sobre todo a través de cauces económicos y políticos. A nivel local los cambios han sido importantes y debidos al ascenso social y eco-

nómico gracias a los estudios o al tipo de cultivo de exportación que se practica, a la adscripción religiosa y a muchos otros factores que intervienen en la actualidad y que no existían o tenían menos incidencia o presencia hace algunos años.

El mundo indígena está sectorizado y el lazo que actualmente los une a todos se limita al vínculo étnico (ser y reivindicarse como tzutujil, kiché...) y la pertenencia territorial (sanpedrino, atiteco, etc). Esos son los referentes identitarios —los vínculos de solidaridad— que constituyen las únicas fronteras relativamente estables para asegurar la diferencia frente al exterior.²⁵ A esto puede agregarse que los mayas hoy en día son “indígenas” y a la vez, al menos en San Pedro la Laguna, cada vez más conscientes de ser también “guatemaltecos”. La autodefinición de “ciudadanos” es quizá la más compleja a asumir y, posiblemente, a ser aceptada por la oligarquía ladina.

¿Cómo predecir una evolución posible de estas fronteras? Si tenemos en cuenta que su evolución depende tanto de crisis y conflictos internos como de las interferencias exteriores, es posible que cada vez se debiliten más los lazos de solidaridad que persisten pero, también es posible que se produzcan reversibilidades que permitan recuperar espacios perdidos. El cuestionamiento en ese caso se centraría en preguntarse cuáles serán las nuevas formas de reocupación. Se han desarrollado tendencias mayanistas de corte culturalista, incluso con un fuerte ascendiente político, lideradas por intelectuales y asociaciones mayas y aceptadas en mayor o menor medida por la población. Paralelamente se han producido derivaciones ecologistas e incluso “espiritualistas” con marcado tono esotérico que recrean *bricolages* cuya autenticidad resulta dudosa incluso para los mismos indígenas. Es posible que otras recomposiciones surjan en el futuro. Una nueva vuelta de tuerca no debe descartarse.

²⁵ Sobre el tema de la territorialidad en el caso de San Pedro la Laguna puede consultarse Petrich, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard y Santiago BASTOS

2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Guatemala, CIRMA.

AVANCSO

2008 “¿Todo bajo control? Conflictividades históricas en Patzún, Chimaltenango 1821-1996”, *Cuaderno de Investigación* n° 24. Estudio realizado por Klaartje Brys. Guatemala, AVANCSO.

BARRERA LARA, Iván

2007 “La curación y la participación religiosa en Coatzacoatzintla, Veracruz”, *Mitológicas*, vol XXII, pp. 47-54. Argentina, Centro Argentino de Etnología Americana.

BASTOS, Santiago y Aura CUMES (coords.)

2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 2. Guatemala, FLACSO, CIRMA y Cholsamaj.

CASAÚS, Marta Elena

2001 “La renegociación de las identidades étnicas a raíz de los acuerdos de paz en Guatemala”, *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, pp. 209-242, Pedro Pitarch y Julián López García (eds.). Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

CLIFFORD, James

1997 *Routes*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

FISCHER, Edward y R. MCKENNA BROWN (eds.)

1999 *Activismo cultural*. Guatemala, Cholsamaj.

GARCÍA RUIZ, Jesús

1997 “Modernité, appartenances et recompositions identitaires : le religieux dans les sociétés paysannes du Guatemala”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 97 : 73-95 (“Religion et politique en Amérique Latine”). Francia, CNRS, EHESS, janvier-mars.

2004 “Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux”, *Critique internationale* 1 (22): 81-94, Paris.

GONZÁLEZ, Jorge

1997 “La voluntad de tejer: análisis cultural, frentes culturales y redes de futuro”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III (5): 129-150. México, Universidad de Colima.

LE BOT, Yvon

1994 *Violence de la modernité en Amérique latine*. Paris, Karthala.

OCHOA GARCÍA, Carlos

2001 “Migraciones de un pueblo k'iché' hacia Huston”, *Les Cahiers ALHIM* 2, pp. 37-57 (« Migrations: Guatemala, Mexique »). Francia, Université Paris 8. Puede consultarse en <http://alhim.revues.org>

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie

2001 “Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala”, *Socioanthropologie* 10 (“Religiosités contemporaines”). Paris.

Puede consultarse en <http://socio-anthropologie.revues.org/index156.html>

PETRICH, Perla

2001 “Los emigrantes del lago Atitlán”, *Migrations: Guatemala et Mexique, Cahiers d'ALHIM* 2, pp. 151-165, Perla Petrich (coord.). Paris, Université de Paris 8.

2006 “Entre tradición y modernidad: San Pedro Atitlán, un pueblo maya de Guatemala”, *Traces* 50: 50-62. México, CEMCA.

RIZO GARCÍA, Marta y Vivian ROMEU ALDAYA

2006 “Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situación de comunicación intercultural”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas* vol. XII (24): 35-54. México, Universidad de Colima.

TARACENA ARRIOLA, Arturo

2002 *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala, CIRMA.

TOURAINÉ, Alain

1992 *Critique de la modernité*. Paris, Fayard.

WOLLNY, Hans

1991 “Asylum Policy in Mexico: A Survey”, *Journal of Refugee Studies* vol 4 (3): 219-236.