

Sipakapa y el límite de la democracia

Irma Otzoy*

Hasta hace unas semanas, Sipakapa, un pequeño municipio ubicado en San Marcos, uno de los departamentos más pobres de Guatemala, captó la atención de muchos guatemaltecos que, si bien no ignoraban la existencia de dicho pueblo, tampoco lo encontraban especialmente interesante. Pero la determinación de realizar una consulta popular a sus habitantes y demostrar así su oposición a un proyecto de minería en su territorio tomó casi por sorpresa al resto de guatemaltecos. Veamos metafóricamente en el caso de Sipakapa una arista de lo que podría ser una ciudadanía incluyente, no sin examinar cómo el discurso de democracia multicultural en boga delata la vigencia de ideologías, patrones culturales y acciones e inacciones políticas antiguas.

Sipakapa es un municipio de San Marcos localizado en la parte noroccidental de Guatemala. Su nombre proviene del vocablo nahuatl *sipaktli* (lagarto), que es nombre de un día del calendario azteca, equivalente al día Imox del calendario maya. *Sipaktli*, con la postposición o sufijo locativo *apan* (en, donde), forma *Sipaktlipan*, que significaría “donde está el lagarto”, en referencia a una piedra con forma de lagarto, según la tradición local. El municipio de Sipakapa cuenta con un número de 14 043 habitantes,¹ hablantes del idioma sipakapense, parte de la rama k’iche’ de la familia maya. El municipio forma así un enclave k’iche’ dentro de un territorio lingüístico maya-mam.

¹ Sam Colop, “Piedra del lagarto”, en *Prensa Libre*, Guatemala, 20 Julio de 2005, p. 15. Instituto Nacional de Estadística (INE), población total censada al 24 de noviembre de 2002.

LA CONSULTA DE SIPAKAPA Y LOS TROPIEZOS POLÍTICO-LEGALES

Al conocerse la noticia de la concesión otorgada por el Estado de Guatemala a una compañía canadiense para realizar, a través de la subsidiaria Montana, el proyecto Marlin, una exploración minera a cielo abierto en varios municipios de San Marcos, Sipakapa entre uno de ellos, las comunidades rurales optaron por abandonar el silencio. Enterada de los efectos negativos, sobre todo ecológicos y de salud, de largo y corto plazo que tienen proyectos mineros semejantes, la comunidad de Sipakapa recurrió a la consulta popular como medio legal para presentar su oposición ante el gobierno central. Todo fue tan rápido, transparente y legal que la consulta no sólo sacó del anonimato a este municipio sino que ha tenido más efectos sociopolíticos que lo que los sipakapenses imaginaron.

Una vez conocido el resultado a favor del “no” (es decir: “no queremos la minería”), la opinión de muchas y muchos guatemaltecos no se hizo esperar. En los medios de comunicación escritos se manifestaron opiniones en solidaridad con el resultado de la consulta y otras que prácticamente instaban al gobierno y al sistema legal a hacer caso omiso de la voz de las comunidades y seguir adelante con el negocio de las concesiones, en virtud de representar éstas desarrollo y crecimiento económico para el país. No es casual que los argumentos de tipo ecológico, de derechos humanos y legales apoyen este tipo de consultas, como tampoco lo es que hayan opiniones contrarias que se alarman y pronostican ingobernabilidad, anarquía y más subdesarrollo para el país, y que incluso lanzan amenazas de aislar a las comunidades que se oponen al llamado desarrollo.²

El pueblo de Sipakapa ha solicitado al gobierno acatar el resultado de la consulta popular y cancelar las licencias de explotación minera; al Congreso de la República de Guatemala, decretar a favor del referéndum y hacerlo vinculante; pero la resolución final al respecto se encuentra en manos de la Corte de Constitucionalidad. Mientras el pueblo de Sipakapa y el resto de las y los guatemaltecos esperamos el final de una travesía, son innegables los obstáculos político-legales que esta consulta popular ha encontrado. Pese a que la Constitución Política de la

² Otto Zacarías. “¿Qué estamos esperando?” en *Prensa Libre*, 2 de julio de 2005, p. 23.

República, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ratificado por Guatemala, el Código Municipal y la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural establecen un marco jurídico legal nacional e internacional para este tipo de consultas, el uso de casi cada uno de estos instrumentos ha despertado interpretaciones variadas y formalismos legales contrarios, dilatorios y hasta innecesarios. Algunas de las objeciones más radicales contra las consultas populares anteponen la representatividad y la soberanía del Estado de Guatemala establecidas en la Constitución de la República como única norma válida para decidir los destinos del país. Por su parte, el Código Municipal y la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural son, primero, instrumentos inferiores en jerarquía a la Constitución y, segundo, las consultas que pueden realizar son de una competencia estrictamente local (municipalistas), competencia que no incluye la exploración minera ni de otros recursos, tales como los hídricos (como si éstos no afectaran directamente su ámbito local). Finalmente, el Convenio 169 de la OIT tampoco respalda las consultas populares porque sencillamente no existe el reglamento legal que las establezca y regule. De estos instrumentos legales es el Convenio 169 el que más directamente ampara a las comunidades indígenas en semejantes situaciones, pero, por supuesto, es el menos tomado en serio por los organismos estatales competentes, así como por demás opositores gratuitos.

Las primeras lecciones surgidas de Sipakapa recaen en aspectos jurídicos y de acción ciudadana. Por un lado, el Estado ha fallado y en especial el órgano legislativo, porque no ha regulado esas consultas. Después de la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1996, no se le dio el debido seguimiento. Por otro lado, aunque el Convenio sigue vigente, los pueblos interesados no le han dado continuidad. Tampoco las organizaciones relevantes de la sociedad civil han podido intervenir jurídica y oportunamente en aquellas decisiones que el Estado toma, sin considerar el potencial deletéreo que tienen para el bienestar de las y los ciudadanos.

Por precedente histórico, la eventual resolución de esta situación conflictiva entre los intereses de la compañía extranjera, el Estado y sus ciudadanos rurales obliga a poner en juego la pericia de los pueblos interesados porque el sistema legal va a seguir estático. Más de un analista ha señalado ya la necesidad de llenar los vacíos jurídicos respecto a las consultas populares para evitar así futuros

impases entre las partes. Después de todo, en los países considerados más desarrollados, tomar en cuenta la voz de sus ciudadanos es lo que también les hace consolidarse como más democráticos; pero, hasta que no se demuestre lo contrario, Guatemala parece preferir las cosas al estilo de la “dictadura perfecta”, y nada de “mandar obedeciendo”.³

LA “ETNICIDAD” DEL ESTADO GUATEMALTECO

Pero ¿cuánto puede caminar Guatemala en este sentido cuando históricamente se sabe que fue creado como un Estado-nación, proyecto e invención criollos, transferido después a una elite blanca, ladina y mestiza?

Muchos estudiosos refieren la naturaleza del Estado guatemalteco en formas distintas, pero casi todos ellos dan cuenta del mantenimiento de una jerarquía socio-étnica-cultural en la que la gente indígena ocupa un lugar, si no inferior, relativamente aparte. Así, algunos han caracterizado al Estado como un ente bajo el control de criollos, blancos extranjeros, blancos y ladinos, o blancos, ladinos y mestizos, pero no de indígenas. Aunque frecuentemente este Estado ha sido señalado como monoétnico y colonial,⁴ además de patria excluyente hacia los indígenas,⁵ también se le ha descrito como multiétnico, aunque como nación sea expresamente no-indígena, porque desde la colonia española el Estado ha asignado un lugar específico a los indígenas; es decir, tomándoles en cuenta como “fuerza productora” y de servicios para el funcionamiento de la economía del país, pero ideológicamente como un “otro” que no produce culturalmente la identidad de “lo guatemalteco”.⁶

³ Dictadura perfecta, la consabida frase que Mario Vargas Llosa utilizó para describir el sistema político mexicano, y “Mandar obedeciendo”, la consigna del EZLN de México.

⁴ Demetrio Cojtí, “Problemas de la ‘identidad nacional’ Guatemalteca” en *Cultura maya y políticas de desarrollo*, Demetrio Rodríguez G. (comp.), COCAD, Cholsamaj, Guatemala, 1992, pp. 116-133.

⁵ Sam Colop, “¡Oh! patria ajena” en *Prensa Libre*, Guatemala, 9 de septiembre de 1998, p. 13.

⁶ Arturo Taracena, *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, vol. I, Guatemala, Nawal Wuj, 2002, p. 133.

EL ESTADO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La relación entre el Estado guatemalteco y los pueblos indígenas ha sido compleja, pero con cimientos legados de la época colonial. Desde el principio de la Colonia, los españoles vieron a los indígenas en términos raciales y culturales, y junto a ello establecieron el trato diferencial correspondiente. Paralelamente existió una degradación humana que dio lugar a una serie de prejuicios, estereotipos y sesgos raciales que terminaron por apartar cultural y políticamente a los indígenas, pero contando sus cabezas, literalmente, para fines económicos.

Más adelante, con la creación del Estado, se desplazaron actores clave (Corona española), se buscaron formas políticas y se establecieron nuevas reglas de juego que, básicamente, conservaron la ideología subyacente y simultánea de inclusión económica (fuerza de trabajo y servicios) y exclusión sociocultural de los indígenas. Los estudiosos han explicado el desarrollo de esta imbricada situación desde dos perspectivas: una desde el rol del Estado, la otra desde el de las comunidades indígenas. En forma resumida, la primera subraya que la tripolaridad colonial (criollos, ladinos e indígenas) y la bipolaridad étnica (indígenas y ladinos) del inicio de la vida del Estado republicano han ido acompañadas de acciones tutelares hacia los indígenas por parte de los grupos dominantes en ambos contextos. Estas acciones se han traducido en políticas expresamente asimilacionistas, pero conservando una base estructural e ideológica de segregación. Esta contradicción estatal persiste en el presente, pero no se tiene conciencia del hecho.⁷

Si el primer enfoque señala el fracaso de las políticas estatales hacia los indígenas, el segundo observa el fracaso de la consolidación del Estado en sí, dada su proyección (o falta de ella) hacia las comunidades indígenas, y sus respuestas. Se ha dicho que el Estado de Guatemala ha tenido poco éxito entre los pueblos indígenas, que más bien han mantenido una relación antagónica, de lucha, y no de cooptación o domesticación ideológica. La forma pequeña, distante y centralizada del poder colonial, más otros elementos administrativos propios de la época, ayudaron no sólo a forjar resistencia hacia la intrusión estatal entre las comunida-

⁷ Arturo Taracena, *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, vol. I, Guatemala, Nawal Wuj, 2002.

des indígenas sino a mantenerse a éstas en relativa autonomía. Incluso algunas instituciones propiamente coloniales fueron transformadas por los mismos indígenas y las hicieron funcionar para su propio bien y no para el del Estado. Así cualquier intento (forzado más que incitado) que ha tenido el Estado (asimilación o integración) por imponer una cultura hegemónica ha sido refutado por las comunidades, perdiendo así aún más legitimidad en ellas. De ahí que se dice que, de la época colonial a la presente, el Estado de Guatemala ha mantenido su mayor dialéctica política, en cuanto a relaciones de poder y cultura, con las comunidades indígenas.⁸

Esta situación del Estado nacional guatemalteco es un reflejo del “estado de la nación”, cuyos efectos tienen implicaciones directas en el carácter nacional y en el tipo de ciudadanía posible para los pueblos indígenas. Por un lado, en tanto se ansía la unidad nacional (“lo guatemalteco” tal cual ha sido creado y recreado “en lo más profundo”), esa identidad cultural equivale a lo no-indígena.⁹ Por otro lado, las tensiones político-culturales mantenidas entre el Estado y los pueblos indígenas han sido más explícitas y analizadas, no así el grado o valor neto de poder ciudadano indígena negado o nunca obtenido en el proceso. Mientras las políticas estatales de integración han sido respaldadas por ideologías de segregación, las comunidades indígenas han recurrido al refugio cultural y comunal, y ultimadamente a la resistencia político-cultural. Concomitantemente, la pobreza, la desnutrición, el analfabetismo y el racismo han sido partes integrales de la vida de los pueblos indígenas en general. Por eso, a pesar de la resistencia mencionada, debe señalarse que el tipo de discurso multicultural gubernamental actual puede no solamente distraer la resistencia indígena sino prorrogar una etapa más de la exclusión ciudadana de los pueblos indígenas. En esto Charles Hale acierta al decir que “el multiculturalismo neoliberal no permite que los derechos indígenas violen la integridad del régimen productivo, especialmente esos sectores que están articulados a la economía globalizada”.¹⁰ Como corolario, tenemos entonces un Estado fracasado y una *ciudadanía incompleta* para los indígenas, que podemos

⁸ Carol A. Smith. “Introduction: Social Relationships in Guatemala over Time and Space” en *Guatemalan Indian and the State, 1540 to 1988*, Carol Smith (ed.), University of Texas Press, Austin. 1990, pp. 1-30.

⁹ Taracena, *et al.*, “Guatemala: Estado Multiétnico y Nación *No Indígena*” en *Estado y Nación*, 2002, pp. 41-133.

¹⁰ Charles R. Hale, “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, borrador, 2004, p. 6.

traducir en una desigualdad social con fachada de diversidad cultural, exigiendo y esperando una respuesta ciudadana unida.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LOS DERECHOS HUMANOS INTERNACIONALES:
EL CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

Dado que la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas aún se encuentra en proceso, el Convenio 169 de la OIT, hasta el momento, es el marco legal máximo con que cuentan en su haber los pueblos indígenas para el uso y la defensa de sus derechos. Es, además, “el primer instrumento internacional que explícitamente descarta el enfoque integracionista que han mantenido las políticas de los gobiernos hacia los indígenas durante décadas”.¹¹

Asiduos estudiosos del Convenio 169 y de los derechos de los pueblos indígenas conocen las fortalezas y las limitaciones de dicho instrumento. Si bien sus fortalezas residen en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y en la demanda a los Estados involucrados de observar esos derechos en conjunto, el Convenio conlleva limitantes más inadvertidas para los pueblos indígenas. Concretamente, en el Convenio la noción de “pueblo” no es equivalente a la que se establece en el derecho internacional, lo cual tiene repercusiones políticas en cuanto a las luchas por la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas. De ahí que esperamos que la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que se encuentra en pleno debate y discusión en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y su homóloga Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Organización de los Estados Americanos (OEA) resistan las presiones de los Estados miembros y no vuelvan a poner en riesgo las luchas legítimas de los pueblos indígenas.

Dentro de los Estados latinoamericanos solamente 17 países han ratificado el Convenio. En Guatemala, la ratificación de éste en 1996 fue acompañada por una fuerte lucha de gente indígena y no indígena dentro y fuera del Congreso de la República. Ésa fue una de las pocas veces en que cierta cohesión intraétnica y

¹¹ Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, “Autodeterminación y autonomía: logros e incertidumbre” en *México: experiencias de autonomía indígena*, Araceli Burguete Cal y Mayor (coord.), pp. 87-88.

solidaridad interétnica se pusieron en práctica.¹² La ratificación fue un logro público, lo que menos se conoce es el contexto legal de esa ratificación, que tiene implicaciones inmediatas para los pueblos indígenas de Guatemala.

La ratificación de dicho Convenio fue un logro político, pero por sí solo no implica un hito en la historia de los indígenas de Guatemala. La férrea oposición en el Congreso y de parte de algunos miembros de la sociedad civil, suscitada por la inminente ratificación de dicho Convenio, ahora muestra haber sido equivocada y absurda, ya que después de eso nada de trascendencia ha cambiado para la gente indígena. Con la ratificación los opositores sentían que el país estaba aprobando la consecuente secesión de los pueblos indígenas y demás cambios calamitosos para el *statu quo*. A nivel del Congreso de la República este temor conllevó a ratificar el Convenio con la “reserva” que dice: “Dicha aprobación se hace bajo el entendido de que las disposiciones de la Constitución Política de la República prevalecen sobre dicho convenio, el cual no afecta derechos adquiridos, ni tiene efectos retroactivos”.¹³ No obstante, el artículo 46 de la Constitución establece la preeminencia del derecho internacional sobre el derecho interno,¹⁴ por lo que para la opinión jurídica independiente dicha “reserva” no tiene validez, dado que, bajo los principios del derecho internacional, los Estados tienen la única opción de ratificar o no los convenios internacionales en su forma completa. Además, los Estados que han ratificado el Convenio, como el Estado de Guatemala, cada diez años, aún tienen la opción de denunciarlo.

Aparte de las dificultades políticas anteriores, la plena vigencia del Convenio 169 en Guatemala aún aguarda la responsabilidad del Estado y el empuje de los pueblos indígenas. El hecho de que el resultado de la consulta popular realizada en Sipakapa todavía no se considere de obligatoriedad estatal tiene mucho que ver con la omisión de responsabilidad del Estado, por medio del Congreso de la República. Al respecto la opinión consultiva de la Corte de Constitucionalidad claramente dice: “Esta Corte es del criterio que el Convenio 169 analizado no

¹² Irma Otzoy, “Tekum Umam: From nationalism to cultural resistance”, disertación doctoral, University of California Davis, 1999.

¹³ Decreto número 9-96. Congreso de la República de Guatemala, artículo 1.

¹⁴ Constitución Política de la República de Guatemala. Corte de Constitucionalidad. Guatemala, noviembre de 2003.

contradice lo dispuesto en la Constitución y es un instrumento jurídico internacional complementario que viene a desarrollar las disposiciones programáticas de los artículos 66, 67, 68, y 69 de la misma, lo que no se opone sino que, por el contrario, tiende a consolidar el sistema de valores que proclama el texto constitucional".¹⁵ La normativa jurídica de los artículos anteriormente mencionados debe desarrollarse a través del artículo 70 de la Sección Tercera sobre Comunidades Indígenas de la Constitución.¹⁶ Adicionalmente, la recién aprobada Ley Marco de los Acuerdos de Paz¹⁷ refuerza el cumplimiento de esas normas. La reglamentación del Convenio 169 es precisamente la que otorgaría las bases jurídicas necesarias a las consultas populares relevantes a los pueblos indígenas. Está por demás decir que debiera ser de igual interés y compromiso para las organizaciones y los profesionales indígenas involucrados en el campo legal avanzar seriamente en esta labor para beneficio de los pueblos indígenas que buscan representar. De lo contrario, si no se modifica en nada el estado actual del Estado y la ciudadanía, la ratificación del Convenio 169 no significa mucho.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL DESARROLLO HUMANO

Era tradicional que, mientras los Estados latinoamericanos atribuían a las poblaciones indígenas el subdesarrollo de la región, las autoridades político-económicas mundiales guardaban un silencio conformista. No fue sino hasta la vuelta del nuevo milenio cuando los reportes de grandes actores internacionales, tales como el Banco Mundial y las Naciones Unidas a través del último Informe de Desarrollo Humano 2004, trajeron a colación temas de identidad y diversidad cultural vinculados a la pobreza y al desarrollo humano.¹⁸ Bajo la idea de que el desarrollo humano está inherentemente vinculado a los derechos humanos, las Naciones Unidas llamaron a sus Estados miembros a practicar una democracia más incluyente para sus ciudadanos excluidos, lo que desembocó en el reconocimiento *de facto*

¹⁵ Corte de Constitucionalidad. Opinión Consultiva Relativa al Convenio 169. Guatemala, 1995, p. 27.

¹⁶ Constitución Política de la República de Guatemala. Guatemala, noviembre de 2003.

¹⁷ Decreto número 52-2005. Congreso de la República de Guatemala.

¹⁸ *Poverty in Guatemala. A World Bank Study*. The World Bank, Washington; Organización de las Naciones Unidas, IDH, 2004. *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, PNUD, Ediciones Mundi-Prensa, 2004.

de las diversidades etnoculturales de los ciudadanos.¹⁹ En el contexto general estos llamados de inclusión y diversidad democrática son congruentes con las luchas de reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas. Un pionero destacado en la discusión de esta diversidad ciudadana es Will Kymlicka, quien ha propuesto el concepto de los *derechos humanos diferenciados* que ha tenido bastante influencia entre los estudiosos de las políticas de los pueblos indígenas.²⁰

La falta de reconocimiento de la diversidad étnica y las políticas de exclusión del Estado han sido directa y continuamente contestadas por los mayas en Guatemala. A través de la historia, desde los llamados “motines de indios” hasta los planteamientos orgánicos actuales, éstos han incluido un toque étnico-político a las luchas contra ciertas políticas o contra violaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas. Con este panorama no es extraño ahora que los informes y reportes internacionales descubran que el hambre, la pobreza, la desnutrición, el analfabetismo, la falta de o los magros servicios públicos sean más agudos en regiones concentradas por gente indígena. Ciertamente hay sectores no indígenas que sufren de pobreza y de extrema pobreza, pero en condiciones relacionales la tendencia y la correlación que existe entre la exclusión social y étnica es claramente más indicativa hacia los pueblos indígenas. De ahí que la perspectiva de la diversidad etnocultural la consideramos válida solamente si coincide con las visiones de los afectados, en este caso las de los pueblos indígenas.

No obstante, la propuesta multicultural recibida “neoliberalmente” en Guatemala, país pequeño navegado por 22 familias blancas y un puñado de aliados poderosos no blancos, nos inquieta.²¹ Con la inauguración del nuevo gobierno, el discurso de multiculturalidad no ha faltado: desde edecanes indígenas hasta notables miembros del ejecutivo llenan hoy el vacío monoétnico gubernamental anterior. Casi como aprobando esta nueva fase, que el vicepresidente Eduardo Stein llama “gobierno plural”, hace poco en un evento público escuchamos repetidamente decir a varias lideresas indígenas que “sólo participando desde arriba se puede cambiar las cosas”, no obstante que Otilia Lux de Cotí, Maya-K’iche’ y ex

¹⁹ IDH 2004.

²⁰ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Buenos Aires y México, Paidós, 1996.

²¹ Marta Elena Casaús Arzú, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj, 1998.

Ministra de Cultura, describiera su experiencia de “poder” en dicha entidad en términos de “100 metros cuadrados”.²² Sin duda así como hay funcionarios indígenas totalmente conversos a la doctrina de sus respectivos líderes políticos, los hay ingenuos, y hay también quienes tratan de llevar un grano de arena hacia los pueblos indígenas, pero bajo un límite preestablecido. Entonces quizá no sea la participación o no de los indígenas, ni siquiera en número mayor, lo que marcaría la diferencia y el comienzo del final de una historia de exclusión.

Mucho de lo anterior tiene que ver con la concepción del multiculturalismo dentro una democracia, un discurso y una agenda neoliberales. El respaldo que el multiculturalismo ha obtenido “desde arriba”, tiene por supuesto un ancla en la herencia colonial pasada y otra en la “permissividad” que otorga a los pueblos indígenas en el presente. En el fondo, lo que no cambia es la convicción interna (valoración tangible de la diversidad etnocultural) y el balance del poder político (nuevo arreglo) entre las elites y los pueblos indígenas. Es que un proyecto multicultural de este tipo ha tomado convenientemente una postura dicotómica entre los derechos culturales y los derechos materiales de los pueblos indígenas, donde los primeros son vistos como expresiones inocuas y los segundos como demandas “peligrosas”. Las graves consecuencias de estas divisiones de permissividad política han sido analizadas, llamadas a la rearticulación y a la reflexión por Hale.²³

Esta dicotomía, además de ser falsa, constituye un nudo en las luchas de los pueblos indígenas. El proyecto multicultural neoliberal, así, dista y eclipsa la visión original de los objetivos indígenas. La respuesta neoliberal del Estado hacia el multiculturalismo no converge con la propuesta política indígena, dada su perspectiva parcial de la magnitud del problema de exclusión en la experiencia de los pueblos indígenas.

La división artificial de los derechos indígenas demuestra, en el caso de Sipakapa, uno de sus peores efectos. Mientras el gobierno de turno se jacta de ser un “gobierno plural” y se complace con la aprobación del TLC por el Congreso de

²² César A. García E., “Carta a Eduardo Stein” en *El Periódico*, Guatemala, 15 de julio de 2005, p. 15; Conversatorio “Participación de las mujeres indígenas en las políticas públicas”, DEMI, Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2005.

²³ Charles R. Hale, “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, 2004.

Estados Unidos, dos comunidades indígenas y una no-indígena aguardan la resolución estatal del resultado de las consultas populares realizadas en sus comunidades. La respuesta negativa obtenida en la consulta de Sipakapa, comunidad indígena muy pobre, ante los ojos de muchos compatriotas puede resultar ilógica y contraria a su eventual interés en cosas como la creación de fuentes de trabajo y la construcción de infraestructura por parte de la compañía minera. Pero los sipakapenses se han enterado de que los males, en términos de salud y medio ambiente en particular, han sobrepasado permanentemente los beneficios de tales y similares empresas en áreas específicas dentro y fuera del país. En realidad, desde los años ochenta la industria minera se ha expandido con voracidad en varios lugares, muchos de los cuales son territorios indígenas,²⁴ por lo que podríamos llamar a ésta una “nueva conquista”. En un sentido amplio, es a esta “nueva invasión” a la que mujeres y hombres sipakapenses han dicho “no”, a la coalición del Estado y las empresas transnacionales. Por ello, amparados por el Convenio 169 de la OIT, recurrieron a la consulta popular como único recurso restante dentro del marco legal y democrático del Estado guatemalteco. Como ya dijimos, el Congreso de la República y el Estado en general han omitido su responsabilidad para desarrollar dicho Convenio, pero eso no es asunto de los sipakapenses, que haciendo uso de su derecho efectuaron la consulta popular. Sin embargo, mientras las y los líderes de las comunidades indígenas son objeto de amenazas y el Estado sigue callando y evadiendo responsabilidad para con sus ciudadanos, la compañía minera ha manifestado que continuará sus planes mineros en unos meses.

Si bajo el multiculturalismo, tal como éste ha sido manejado, los pueblos indígenas no pueden ejercer sus derechos humanos, entonces el autogobierno territorial puede ser la única alternativa para ampliar y ejercer una ciudadanía incluyente. Partimos de este punto a sabiendas de que el término “autonomía” sigue atemorizando a muchos pensadores liberales guatemaltecos, constituyéndose así en una réplica de la omisión y negación de diversidad cultural ciudadana sostenida por los principales teóricos liberales de mediados del siglo pasado (1950s y 1960s). Mucha gente todavía desconoce que existe una tendencia en los Estados democráticos liberales a no quedarse estáticos, sino que, por el contrario, han ido evolu-

²⁴ Chris Ballard y Glenn Banks, *Resource Wars: The Anthropology of Mining*, 2003.

cionando y expandiendo los campos de su democracia. En buena medida el temor obedece al mito del debilitamiento, si no secesión, del Estado. No obstante, muchos de los Estados democráticos más estables que se conocen hoy albergan en su seno *minorías nacionales*, *naciones sin Estado* o pueblos indígenas que ejercen diversas formas de gobiernos autónomos.²⁵ Después de todo, como dice Tanni Mukhopadhyay, “La seguridad del funcionamiento de la democracia es siempre un desafío constante, y nunca una labor concluida”.²⁶

Por razones específicas no pretendo adentrarme en una discusión profunda sobre el tema de la autonomía de los pueblos indígenas de Guatemala. Una limitante recae en el campo político-académico; en esto estoy de acuerdo con Rodolfo Stavenhagen cuando dice: “hay quienes enarbolan la bandera de la autonomía indígena sin reparar en las complejidades del asunto. Hay también quienes rechazan por principio toda discusión de la autonomía sin hacer el menor intento de entender de lo que se trata”.²⁷ Las comunidades indígenas y, en parte, las municipalidades del país han vivido y sobrevivido en relativa autonomía desde la creación del Estado. Es quizá esta base histórica la que ha facilitado la emergencia del Consejo Regional Contra la Minería, un esfuerzo organizativo de múltiples comunidades aliadas para enfrentar los proyectos bipartitos de Estado y corporaciones transnacionales que amenazan con extenderse a otros territorios indígenas en el altiplano occidental del país. Pese a esta autonomía *de facto*, la legalización de la autonomía ha sido escasamente abrazada por la gama del movimiento maya hasta el momento. Existen algunas excepciones de mayas que han propuesto y esbozado una autonomía indígena territorial en términos lingüísticos o étnicos.²⁸ Al compenetrarnos en una discusión de autodeterminación y autogobierno, es impor-

²⁵ Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Buenos Aires y México, Paidós, 2003.

²⁶ Tanni Mukhopadhyay, “Workshop on Multiculturalism, Indigenous People and Governance” en *Informe del Taller sobre Multiculturalidad, Pueblos Indígenas y Gobernabilidad*, Antigua, Guatemala, 17-18 junio de 2004: pp. 71-75.

²⁷ Rodolfo Stavenhagen, “Hacia el derecho de autonomía en México” (prólogo) en *México: experiencias de autonomía indígena*, 1999, pp. 7-20.

²⁸ L.E. Sam Colop, “Hacia una propuesta de ley de educación bilingüe”, tesis de licenciatura, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 1983; Demetrio Cojtí Cuxil, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (segunda parte), Guatemala, Cholsamaj, 1995.

tante visualizar una autonomía incluyente, considerando la complejidad y el dinamismo en el que culturas, gentes y autonomía misma se relacionan. En este sentido, reconocemos que carecemos del grado de avance, de los obstáculos encontrados, de las lecciones aprendidas y de la seriedad del esfuerzo de los pueblos indígenas de México, a través de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), por ejemplo. Es decir, contamos con las bases sustanciales y políticas históricas, así como con un marco jurídico-político nacional e internacional iniciales con los cuales los pueblos indígenas podrían desarrollar sus derechos autonómicos.²⁹ No obstante, todavía no ha habido un compromiso mayor para desarrollar el modelo y la operatividad propios: tipo de autonomía y forma de interacción entre ellas como organización político-administrativa (comunal, municipal, regional), establecimiento de personería jurídica, requerimiento de patrimonio propio, interrelación y representación ante los tres órganos de poder estatales y propuesta de organismo internacional para verificar la no violación estatal de derechos de los pueblos indígenas.

Es un hecho ya demostrado que los Estados nunca han sido étnicamente neutrales, y se sabe que los pueblos indígenas fueron involuntariamente integrados a ellos. No es válido seguir preguntándose por qué los indígenas no se sienten “tan guatemaltecos” o por qué no “aman” a Guatemala, si los guatemaltecos los siguen considerando como “no de nosotros”. De ahí que en vez de prolongar más la práctica de una *ciudadanía incompleta* para los indígenas, ¿por qué no mejor tender un puente de ejercicio intencionalmente democratizador entre el Estado y los pueblos indígenas, pensando en un nuevo pacto sustantivo que inicie con el dialogo entre los derechos individuales y los colectivos o sociales, incluyendo el espacio interno de las ciudadanas mujeres indígenas? ❧

²⁹ Código Municipal, artículo 134 sobre descentralización y autonomía; y artículo 226 sobre consejo regional de desarrollo urbano y rural de la Constitución de la República (especialmente los artículos 13, 14 y 15 del Convenio 169 de la OIT).

“*No somos iguales*”:

La “cultura finquera” y el lugar de cada quien en sociedad en Guatemala

Jorge Ramón González Ponciano

La Colonia dividió a la sociedad en una república de indios y en otra de españoles y creó un ser indígena agricultor y sirviente dócil, siempre urgido de una mano tutelar que lo orientara y lo protegiera. Como contraparte de ese ser indígena sirviente y dócil, surgió la percepción de las castas y de los “indios aladinados” como rebeldes y haraganes. Aunque en distintos lugares del mundo es posible encontrar variantes del mito del nativo, unas veces haragán y otras obediente y trabajador en contraste con el mestizo revoltoso y haragán, en el caso guatemalteco me interesa destacar la forma en que esta oposición entre la dócil laboriosidad del indio “puro” y la rebelde haraganería del “indio aladinado” contribuye a reproducir la “cultura finquera” y las relaciones serviles y tutelares que hasta el presente estorban el desarrollo de la ciudadanía.

Un ejemplo de cómo esta oposición se expresa al interior de la “cultura finquera” es la conferencia con la que ingresó el finquero Oscar Raphael a la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala en 1951. En pleno ascenso del indigenismo panamericano, que quería resolver el “problema” indígena a través de su incorporación al mercado y a la ciudadanía, Raphael defiende la postura, común en la actualidad, de que a los indios hay que reconocerles la ciudadanía cuando se la mezclan y estén preparados para ella: “Desde mi más tierna infancia –tenía tres meses cuando fui llevado a la finca– he conocido y vivido cerca del indio del altiplano guatemalteco”, dice Raphael. “Durante todos estos años, he podido valorizar y apreciar a nuestro indígena como un hombre bueno en el sentido lato de la palabra, hábil y útil elemento de nuestra economía, digno de merecer el grado de ciudadano cuando el buen criterio de nuestros legisladores le permita aspirar a

ese derecho; cuando logre integrarse al progreso, la civilización y a la cultura por esfuerzo propio y disciplina adecuadas. Estoy hablando, claro está, del indio promedio, sencillo e ingenuo, no del indio aladinado que abunda en nuestro pueblo con visible detrimento de nuestra agricultura (Raphael 1951:227).” Y más recientemente, un ama de casa, entrevistada por Marta Casás Arzú, se consideraba blanca y afirmaba que “la mezcla del alemán con indio es más pura, más sana, porque la raza española no era pura, por eso el indio mezclado es más perverso y haragán” (Casás 1998:63-64).

Ya en la etapa republicana y moderna esta oposición entre “indios puros” e “indios aladinados” sirvió para justificar la necesidad política de la dictadura y rechazar el otorgamiento de los derechos de plena ciudadanía a los indígenas. El repudio al “indio aladinado” y al igualamiento dejó atrapada a la mayoría nacional en la estructura socio-racista del *pre-national country* del que escribió Silvert. Esa mayoría marginalizada vive a la fecha en una situación de perpetua no-ciudadanía o pre-ciudadanía favorable a la fuerza hegemónica del conservadurismo autoritario, la blancura y la “cultura finquera”. El grueso de la sociedad ladina acepta los valores de la blancura que dan contenido al liderazgo moral de la “cultura finquera” (Tischler 1998) y que establecen cuál es el lugar de cada quien en sociedad. Este liderazgo moral (Gramsci 1998) inculca a todos los sectores en Guatemala la vergüenza por el mestizaje indígena, el culto al “indio puro”, el repudio del “indio aladinado”, el “respeto al canche” y la oposición militante a la modernización política en nombre de una *nosotrosidad* idiosincrática más chauvinista que nacionalista.

La historia de esta marginalidad mestiza, suprimida por el sistema de las dos repúblicas y por la definición del ladino como el otro del indígena y el no indígena, ha sido invisible para muchos antropólogos que nunca han considerado la posibilidad de ver a los ladinos como plebeyos no blancos; que nunca han reparado en los conflictos simbólicos entre chancles y choleros o en las convergencias clasistas y racistas propiciadas por la combinación de anticomunismo y blancura, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Con frecuencia los antropólogos no vieron el racismo en Guatemala y cuando lo han visto lo reducen al sentimiento antiindígena de la sociedad ladina, sin importarles gran cosa establecer relaciones entre ideologías globales como el anticomunismo y la blancura y la etnicidad de los pueblos mayas y ladinos.

El racismo en particular debiera verse no como el conflicto dicotómico, atemporal y estático entre indígenas y ladinos desconectado del resto del mundo, sino como un asunto de modernidad cultural, modernización política y modernización regresiva que tiene que ver con la construcción de lo nacional, el Estado y la dinámica de la jerarquía socio-racista nacional y global, que en décadas recientes se ha complejizado como resultado de la revolución conservadora y su correlato neoliberal que provocó la diáspora mestiza e indígena a Estados Unidos en busca de trabajo.

LADINOS, CHAPINES Y GUANACOS

Una perspectiva criolla sobre aspectos idiosincráticos de las relaciones entre etnicidad y globalización a mediados del siglo XIX aparece en los retratos de la marginalidad pre-moderna que José Milla y Vidaurre elabora sobre los indígenas urbanos, los ladinos populares y los provincianos estigmatizados como lanas, chapines y guanacos, en la víspera del establecimiento de la economía de plantación en Guatemala.

El lana, por ejemplo, “no es precisamente un hombre sin oficio; puede muy bien ser un zapatero remendón, albañil chapucero, o tejedor de esos a quienes el comercio libre vino a reducir a una situación muy apurada (...) Socarrón y malicioso, enemigo nato de los chancletudos, con cuya denominación despreciativa designa a las personas de condición más favorecida que la suya, localista decidido, valiente en la ocasión, vivo sagaz, y hasta ingenioso algunas veces, el lana es el chapín por excelencia, reuniéndose en él, aquilatados, los defectos y las buenas cualidades del hijo de la capital”.

A juzgar por las características del lana, capitalino, valiente, vivo, sagaz, ingenioso, localista, socarrón y malicioso, chapín por excelencia, estamos ante el ladino urbano, artesano, desempleado o empleado temporal que desde entonces ya se reconoce como un crítico explícito de las diferencias de clase; alguien que representa la antesala de la barbarie indígena pero que dada su condición citadina es tolerado y no representa amenaza alguna para el *statu quo*. El lana ladino es equivalente al futuro artesano mestizo desempleado del periodo de las dictaduras cafetaleras (1871-1944), usualmente aficionado al alcohol, los “bailes de tacón de hue-

so”, las relaciones con prostitutas, las riñas de cantina y la preferencia por la vida en concubinato, amasiato o unión de hecho con una o varias mujeres, con las cuales se procrean hijos por lo general naturales o ilegítimos. Al cuadro también se asocian las enfermedades venéreas, la resistencia pasiva al trabajo, la propensión al ilícito, la crítica de los chancles y el acatamiento poco o nulo de las leyes del Estado. Una reflexión sobre el lana obliga a recordar que la economía de agroexportación fue incapaz de generar suficientes empleos y nunca asumió un régimen de plenas relaciones salariales con canales de movilidad social para las capas medias y las clases trabajadoras de la ciudad y el campo. Una importante mayoría fue condenada a vivir errante recorriendo fincas y poblados en busca de tierra y de trabajo, durmiendo en la calle, los mercados, los mesones o las plazas, viviendo en promiscuidad y criando a los hijos sin casa y sin escuela.¹ Ellos formaron el sótano de la sociedad mestiza abominado por la blancura, al cual también pertenecen, entre otros, los guanacos, precursores de los actuales shumos y los marginales urbanos y no-blancos.

La inferioridad del rural indígena o ladino, del no-capitalino, iletrado o provinciano marginal, se manifestó y sigue manifestándose en el sentimiento anti-guanaco de los criollos y ladinos chapines de la ciudad de Guatemala hacia el resto de los centroamericanos. El sentimiento anti-guanaco ayudó a la chapinización de los ladinos capitalinos y reforzó el desdén de los guatemaltecos por los otros no-capitalinos.

En la descripción de José Milla sobre el guanaco puede observarse con mayor claridad la forma en que la elite oligárquica de la capital guatemalteca estigmatizó al fuereño, a quien se compara con el animal del mismo nombre nativo de Amé-

¹ *Lana* es una expresión que sigue utilizándose para censurar al vago y al mal hablado, aunque por influencia mexicana “lana” es también sinónimo de dinero. En la taxonomía socio-étnica de Milla, debajo del *lana* artesano *chapín* y socarrón está el mendigo mandadero indígena que antes fue cargador o sirviente: el *cucuxque*, quien es “la encarnación de la miseria y la degradación humana, el prototipo de la incuria, de la suciedad y del abandono, el sulfato de la pobreza y la quintaesencia de la necesidad. Es algo peor que el gueaux de los franceses, que el beggar de los ingleses, que el pordiosero de los españoles. Ninguno de los diferentes tipos de mendigos que puedan representar esos nombres iguala la miseria, la repugnante asquerosidad y la abyección del cucuxque. Figúrese el lector un hombre de mediana estatura, enjuto de carnes, de color cobrizo, entrecano de cabello y barba, que descubre en la mirada y en la risa la estupidez y la indolencia, de andar dificultoso, vestido con los harapos de un traje de forma y de color indefinible, apoyado en un largo y grueso bastón y que lleva pendiente de un cordel, en el brazo izquierdo, una ollita de barro, sucia y negra, y tendrá una idea aproximada de la catadura de Tata Nicho, el cucuxque”.

rica del Sur. “Llamamos guanaco –dice el autor– no sólo al que ha nacido en los Estados de Centro América que no son el de Guatemala, sino a los naturales de los mismos pueblos de la república. Así oímos hablar frecuentemente de guanacos de Guastatoya, de Cuajiniquilapa, de Amatitlán, etcétera; y algunos hay que llevan el rigor localista hasta el extremo de calificar con aquel apodo a los habitantes de los barrios de esta ciudad.” Milla, situándose fuera de la escena en su condición de criollo guatemalteco, dice: “Lo que el portugués es para el castellano, es el guanaco para el chapín del vulgo. No hay anécdota ridícula que éste no atribuya a aquel; y si se trata de un recién venido bayunco, es bien sabido que se ha de decir de él que se arrodilla delante de las boticas que toma por altares; que reza al mascarón del correo; que pide en la nevería agua caliente para entibiar los helados; que se asombra de que los chapines edificasen la ciudad en este pedrero, habiendo cerca llanos tan hermosos; que pregunta si la catedral es hecha aquí, y otras ocurrencias semejantes, que prueban menos mala voluntad que deseo de embromar y de divertirse”.²

En este eslabonamiento de miradas, el ojo criollo de Milla presenta a los chapines ridiculizando a los guanacos, pero no menciona los apelativos con que los otros centroamericanos expresan sus resentimientos en contra de los chapines.³ Pare-

² Un dicho que sintetiza admirablemente la estigmatización del que no es criollo capitalino es el de “Indio, guanaco y zanate, manda la ley que se mate”, que según Sandoval “alude a lo ingrato, traidor y falso que son las personas mencionadas y a los daños y perjuicios que hace el pájaro citado”. (Sandoval 1941:671).

³ La denominación *chapín*, según Lisandro Sandoval (1941), “es un apodo con que los habitantes de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica designan a los naturales de Guatemala”. Existe “la creencia de que éstos consideran o aceptan ese nombre (chapín) con significación despectiva, denigrante o injuriosa, tal como aquéllos lo estiman; y esto no es exacto, pues los mismos guatemaltecos se llaman entre sí chapines (diciendo por ejemplo, ‘a nosotros los chapines nos encanta la poesía’). No sucede otro tanto en los países centroamericanos mencionados con respecto a los apodos guanaco y guáfiro con que nosotros los nombramos. Jamás hemos oído, ni visto escrito, que un salvadoreño, hondureño, nicaraguense o costarricense diga o escriba en un periódico, verbigracia: ‘Nosotros los guanacos amamos la libertad’”. Lo chapín, según Sandoval, es un adjetivo que en el oriente de Guatemala se aplica a “los patojos descalzos y niguentos” que por este motivo no andan bien. Asimismo se dice de los caballos que tienen los cascos muy planos y que no pueden caminar sin herraduras. En la misma región llaman chapines especialmente a los habitantes de la capital, quienes, como romeros, van al santuario de Esquipulas y por el daño o maltrato de los pies cojean mucho al marchar. Santiago Barberena en su diccionario de quicheísmos dice por su lado que chapín es un epíteto despectivo con el que el vulgo designa en El Salvador a los guatemaltecos. Por su parte, Alberto Membreño en sus *Hondureñismos*, publicados en México en 1912, y Carlos Gagini en su *Diccionario de Costarriqueñismos*, dicen ambos que “chapín es el patojo niguento” (260).

ciera ser que el pleito entre guanacos y chapines fue capitalizado por los criollos guatemaltecos y luego por los ladinos a costa del sacrificio de lo guatemalteco centroamericano o de lo centroamericano a secas. En lugar de buscar la construcción de lo nacional a través de alianzas entre elites regionales y de la adopción del mestizaje indígena como ideología de unificación política y civilizatoria, los legisladores en Guatemala promovieron la eugenesia, la inmigración extranjera y la compulsión forzada al trabajo en las plantaciones.⁴

El guanaco, el rural, el indio y el indio aladinado pertenecían a los estratos de población redimibles únicamente a través del trabajo forzado y de la mano dura. Con el objetivo de disciplinar a la fuerza laboral de la economía de plantación, la reforma liberal mantuvo la división social en indígenas y no-indígenas, facilitando el alineamiento ideológico y cultural de los ladinos a los valores de la blanca, que en las décadas posteriores proveyó el soporte hegemónico necesario para la reproducción de la jerarquía socio-racista sobre la cual descansa la modernización regresiva del Estado y de la economía en Guatemala.

INMIGRACIÓN EXTRANJERA

A partir del régimen liberal del general Justo Rufino Barrios (1871-1885) los ladinos ingresaron al Estado como un grupo socio-político legalmente contrapuesto a la sociedad indígena. Esta definición del espacio ladino como no-indígena permitió la rearticulación radical del poder económico y político de los liberales guatemaltecos en detrimento de las poblaciones indígenas. Por muchas décadas la emergencia de los ladinos ha sido considerada la acción clave que decidió el rumbo de la modernización capitalista en Guatemala (Taracena Arriola 2002). Sin embargo, aunque la aparición del poder ladino constituye un fenómeno sobresaliente en la historia política nacional, muy pocos análisis han abordado el papel

⁴ Sobre el trabajo indígena y el café ver Julio C. Cambranes. *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1985; y David McCreery. "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *Hispanic American Historical Review*, 56(3), 1976, pp. 438-460; "Debt Servitude in Rural Guatemala 1876-1936", en *Hispanic American Historical Review*, 63(4), 1983, pp. 735-759; "An Odious Feudalism: Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala 1858-1920", en *Latin American Perspectives*, 48(1), 1986, pp. 99-117; y *Rural Guatemala*, Stanford University Press, California, 1994.

que la inmigración extranjera jugó en el desarrollo de la economía de plantación y en la estructuración de relaciones serviles legitimadas por los valores de la blanquitud y de la “cultura finquera”. La elite latifundista de ladinos y criollos incorporó plantadores europeos y norteamericanos y su presencia solidificó la preeminencia de la supremacía blanca en la configuración del espacio de lo no-indígena como factor central en la construcción de lo nacional guatemalteco.

A pesar de su importancia para la modernidad cultural y la modernización capitalista, la inmigración extranjera en Guatemala proveniente de Europa y de Estados Unidos ha sido ignorada o subestimada en los análisis sobre etnicidad y relaciones interétnicas que no toman en cuenta la guatemaltequización de los inmigrantes, su permanencia como no-guatemaltecos y su participación en la producción de los repertorios de la “cultura finquera”.

Los liberales guatemaltecos adoptaron los criterios de inmigración establecidos por Estados Unidos a fines del siglo XIX, que explícitamente preferían a los inmigrantes nórdicos y anglosajones por encima de los procedentes del Mediterráneo o del este europeo. Los inmigrantes, especialmente alemanes, franceses, españoles, italianos, británicos y estadounidenses, ya como actores nacionales crearon un universo simbólico completamente orientado hacia los valores y la historia de Europa y Estados Unidos. El prestigio de la tecnología, los modelos estéticos, los valores y las normas de conducta consideradas elegantes y civilizadas crearon una nueva subjetividad que cumplió el doble papel de trazar fronteras sociales y culturales entre la “gente decente” y la “gente corriente” y de proteger a la sociedad de los peligros del “igualamiento”.

Una interesante muestra de los prejuicios asociados a las interacciones culturales y sociales entre alemanes, indios aladinados y ladinos es el libro de Regina Wagner, que cita la voz literaria de un indígena en el “Relato de Juan Tuyuc” diciendo: “Los alemanes que son tan buenos patrones, pesan el café en una romana, pero los del país y sobre todo los ladinos aindiados son tramposos y ladrones con nosotros” (Solórzano 1991:36-39). Wagner dice que “los alemanes habían palpado muy pronto que la idiosincrasia o espíritu nacional del guatemalteco o ladino, con su amabilidad y cortesía de palabra, pero no de hecho, el ofrecer las mejores promesas y atenciones como el “poner a la orden”, el “tal vez” y el “mañana”, que olvidaban al nomás darles la espalda, eran motivo para que entre los mismos gua-

temaltecos nadie confiara en nadie. En general, sus virtudes y moralidad eran cualidades poco dignas de esfuerzo. Además mostraban en su quehacer poca energía, falta de escrúpulos, holgazanería y egoísmo”.

A diferencia de los ladinos, según Wagner, “las cualidades y virtudes del alemán se caracterizan como sigue: Cumplimiento, formalidad, puntualidad, disciplina, sentido del orden, constancia y tenacidad, y no convertir el lunes en día de feriado. En los decires de ambos pueblos se encuentra reflejada claramente su forma de ser y de pensar. El alemán dice que ‘sin trabajo no hay atajo’ y ‘un hombre, una palabra’; en tanto que el iberoamericano piensa que ‘sólo el tonto vive de su trabajo y el listo del de los demás”’. (Wagner 1991:306)

EL GENERAL JORGE UBICO (1931-1944), LA BLANCURA Y EL IGUALAMIENTO

La admiración explícita por todo lo alemán, blanco, gringo y extranjero ayudó a la construcción de uno de los mitos más sobresalientes de la historia nacional. El mito de Ubico continúa justificando la necesidad política de la dictadura en Guatemala y es el principal parámetro público a partir del cual todavía se definen las cualidades de honestidad y eficiencia administrativa que deberían cumplir quienes aspiren a ser presidentes de la república. Ese mito alude a la dictadura de 14 años y a la personalidad del general Ubico, sin lugar a dudas el gobernador emblemático de la blancura del siglo XX guatemalteco. El mito fue creado gracias a la propia inclinación narcisista del dictador, que deliberadamente celebró la belleza masculina del jefe castrense, la voluntad del patriarca que guía a su pueblo, su superioridad racial, bravura y otras cualidades que recuerdan a algunas de las más conocidas obsesiones de Benito Mussolini acerca de las superioridades raciales y culturales. Además de César y Napoleón, Ubico explícitamente asumió a Mussolini como una de sus principales referencias simbólicas.⁵ En retratos, pinturas y escritos, biógrafos, fotógrafos y propagandistas exageraron la apariencia melancólica del dictador, concentrado en los destinos de su pueblo.

⁵ Inspirado por Hitler y Mussolini, Ubico recibió el homenaje de desfiles militares durante sus giras anuales en las cabeceras departamentales, como puede leerse en las descripciones de Hernández de León 1941, tomo I, pp. 123, 152-153, 312, 349-350; 402, 404, 406, 408, 516, 517, 524, 529, 535; y tomo II, pp. 73, 416-417. Ver también Grieb 1979: pp. 203, 248-249.

Como parte de la construcción del mito, el general promovió el aprecio por el factor extranjero, principalmente por los latifundistas, comerciantes, funcionarios y militares europeos, alemanes o norteamericanos. Este aprecio fue especialmente evidente en los asesores encargados de cumplir sus sueños de transformar la Escuela Politécnica en algo parecido a West Point (Karlen 1994). Aunque el gobierno de Estados Unidos fue muy efectivo en moderar sus sentimientos pro-fascistas, el general Ubico continuó expresando por igual su profunda admiración por la tecnología militar, el orden, la disciplina y la superioridad racial, representadas tanto por el fascismo europeo como por Estados Unidos.

Antes de llegar a la presidencia, Ubico dirigió el programa de erradicación de la malaria en la costa, y el gobierno norteamericano elogió su eficiente desempeño. Como máximo representante nacional del hombre civilizado y moderno, Ubico gustaba demostrar su habilidad mecánica conduciendo carros y motocicletas a gran velocidad, cazando en El Petén,⁶ navegando en peligrosas aguas infestadas de tiburones en el Atlántico o exhibiendo su disciplina y resistencia física durante sus viajes anuales al interior del país. Con su pistola y sus Chesterfield a la vista de colaboradores y admiradores que le ayudaron a construir el mito del oligarca rico, viril y sabio, que no necesitaba robar del tesoro público para costear su estilo de vida, el hombre blanco, usualmente en uniforme, fue un activo oponente de las artes liberales y, como representante local de la cultura *redneck* norteamericana, promovió deportes que requerían equipo pesado y limitada inteligencia.

Los aduladores alababan su admirable “retentiva”⁷ y la autoatribuida “doble vista”, gracias a la cual el general identificaba a simple vista a vagos, mentirosos, comunistas y enemigos políticos.⁸ Estas extraordinarias cualidades se pondrían de manifiesto especialmente durante las audiencias públicas en los pueblos, en teoría abiertas a quien deseara presentar una denuncia, un informe, demandar justicia, ayuda, consejo o simplemente saludar al dictador. En esas ocasiones Ubico dirigió sus más crueles juicios en contra de los “indios aladinados”, conocidos como “guizaches” o “tinterillos”, indígenas alfabetos que presentaban casos a

⁶ *Ibid.* tomo I, p. 476.

⁷ *Ibid.* p. 348.

⁸ *Ibid.* p. 77.

nombre de sus compañeros que no sabían leer y escribir. En algunos casos se trataba de intelectuales o caciques con poca o mediana ilustración, gestores en algún asunto individual o colectivo, pero que a Ubico le parecían introductores de ideas comunistas, propiciadores de la haraganería al inhibir el aprendizaje del castellano verbal entre la mayoría indígena.⁹

Ubico combatió ferozmente la haraganería y en 1941 anunció orgullosamente que en el país había “solamente 2000 holgazanes”.¹⁰ Una de las estrategias de la dictadura para empujar la modernización regresiva fue la movilización del trabajo forzado, que permitió el desarrollo rápido y organizado de plantaciones y obras públicas que le ganarían a la ciudad de Guatemala el sobrenombre de “La Tacita de Plata”; y la culminación de los ideales de limpieza, blancura, orden e higiene que le ganaron muchas felicitaciones de funcionarios, comerciantes y académicos de Estados Unidos. Ubico militarizó las escuelas e impuso medidas de vigilancia y castigo para ordenar el ocio, la mendicidad y fundamentalmente el trabajo sin salario en plantaciones y obras públicas de miles de pequeños propietarios, prisioneros políticos y desempleados. Para la conveniencia de latifundistas y finqueros Ubico defendió de manera paternalista a los “indios puros” obedientes, austeros y laboriosos. Abolió el viejo sistema de deudas por trabajo de los habilitadores,¹¹ pero “para que el indio ya viéndose libre de obligaciones no volviera a incurrir en el peligroso delito de la vagancia” (Girón Cerna 1941); creó la Ley de Vagancia, cuyas premisas aún resuenan en la criminalización actual de los llamados “shumos”, “mucos” o “choleros”.

IGUALAMIENTO Y RELACIONES DE SERVIDUMBRE

Una fuente muy útil para entender la historia de las relaciones de servidumbre y las relaciones entre la “gente decente” y la “gente corriente” en Guatemala es la ya mencionada *Semántica Guatemalense* de Lisandro Sandoval publicada en 1941. Aunque su principal propósito fue “corregir y depurar el lenguaje popular para li-

⁹ *Ibid.* pp. 47-49; 54-55; 68, 71, 75, 144, 157, 401, 405, 411, 430, 460 y 461.

¹⁰ “La energía marcial y la eficacia militar” permitieron que hacia 1941 la Gaceta de la Policía Nacional orgullosamente anunciara que en el país había “solamente 2000 holgazanes” (t. X, n. 44, p.1409).

¹¹ *Ibid.* pp. 284 y 317.

berarlo de vulgarismos e idiotismos que ofenden el buen gusto”, la *Semántica* ofrece una rica colección de expresiones que estigmatizan a los iletrados, los rurales y la “chusma” urbana, a menudo artesana o sirviente. Muchas de estas expresiones forman el cuerpo de la sociología del igualamiento, mediante la cual se retratan los estilos de vida y la cultura de los indígenas y de los ladinos populares. Así, por ejemplo, en referencia al uso de *caites* (sandalias) se dice que “tanto la gente pobre, como los indios y las tropas en marcha usaban caites, dando origen a verbos como caitearselas uno, es decir, huir o salir huyendo” (148), o apelativos como *caitud* que se refiere a “los campesinos poco civilizados, que no se quitan los caites para transitar por la ciudad” (149).¹² Otros marcadores que distinguen a la gente ordinaria de la “gente de razón” son utilizar petates,¹³ sombrero, mecapal, rebozos;¹⁴ ir descalzo, comer sin cubiertos, dormir en el suelo, participar en “zarabandas” y “bailes de tacón de hueso”,¹⁵ andar de “traje” o de “corte”, hablar en “lengua” o compartir la fantasmagoría popular acerca de “espantos” y seres sobrenaturales.

La *Semántica* de Sandoval recopila expresiones que forman parte del repudio del igualamiento, ejemplifican la etiqueta social entre las clases sociales y las sanciones simbólicas dirigidas a individuos que cuestionan la jerarquía basada en las reglas no escritas de la blancura. Las maneras de vestir, comer o saludar, los lugares públicos que se espera frecuenten las distintas clases, los bienes materiales que se suponen son parte de su capital social o el hecho de hablar de vos en lugar de tú o usted,¹⁶ todos son criterios que sirven para definir si alguien es “chance”,

¹² Caite es una “sandalia tosca de cuero, usada por la gente campesina muy pobre, y especialmente por los indígenas”. Caite puede utilizarse como sinónimo de cara, como en “si volvéis a decir eso te trueno el caite” o en la expresión que combina el estereotipo doble de indios humildes y orgullosos: “Si tuvieras caite no vendrías a humillarte” (Armas 1971:47). Caitazo se utiliza para mostrar frustración o decepción: “Llevarse un caitazo”.

¹³ Por ejemplo, “nacer arañando el petate” se refiere a “los indios de cierto pueblo (que) nacen ladrones por natural inclinación o instinto” (112); “Don Petate” es sinónimo de “Don Nadie” (424); y “estar uno en el petate” denota “haber perdido uno completamente su capital o su honor y demás cualidades morales” (527).

¹⁴ El “rebozo” como marcador de inferioridad socio-cultural se observa en el ejemplo: “Lástima me da que la Anastasia sea de rebozo” (332).

¹⁵ Un “baile de tacón de hueso” es un “baile de mala muerte, al cual asisten personas de baja condición social; si bien los chances gustan de concurrir a esta clase de reuniones” (103).

¹⁶ Aunque Sandoval no incluyó el derecho de hablar en castellano como otro aspecto de la crítica al igualamiento, es explícitamente dirigida en el *Balún Canán* de Rosario Castellanos (1985): “Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?” p. 38.

“gente bien” o “decente” o sí, por el contrario, es “lamido, liso, atrevido, grosero, desvergonzado, igualado” (9). Estos criterios establecen que es indispensable “meterse uno con los de su igual” y “con los de su porte” (81) porque “no hay que revolver el sebo con la manteca” (139). Si alguien no sigue estas normas se expone a que se le ridiculice con dichos como “nosotros los músicos, dijo el indio que cargaba la marimba”, recalando el hecho asumido de que los indios no pueden ser músicos y siempre serán cargadores.¹⁷

Una manera de ser reconocido como persona honorable y “decente” es hablando “correctamente” el idioma español, lo cual incluye el uso de “tú” en lugar de “vos”, que es un “modo arcaico que denota gran vulgaridad”, de acuerdo con Antonio Batres Jáuregui, citado por Sandoval.¹⁸ “El vos es la mancha negra del idioma castellano”, escribió Batres Jáuregui, y “todos los vicios de nuestra lengua no son criollos, y en ciertos casos son más arcaicos que otra cosa. Hubo de estancarse el idioma, por falta de roce (Batres Jáuregui 1904:105).” La falta de roce invocada desde tiempos coloniales como una de las principales vías para civilizar a los indios y a los ladinos o para ladinizar a los indios se aplica aquí en un sentido amplio, mostrando cómo el voseo es una forma vulgar opuesta al tuteo, más distinguida. En Guatemala, el voseo “es un injustificado abuso, cuando no existe la suficiente confianza entre las personas que se comunican” (541).

Muchos ladinos todavía consideran que el voseo es un tratamiento reservado para hablarle a “los indios”, y es común escuchar la expresión denigrante “vos los coches” (por “vos los cerdos” o “vos los indios”) para responder al voseo de alguien a quien se considera socialmente inferior. A pesar de los esfuerzos por eliminarlo, el voseo persiste, aunque nunca se le ha considerado un tesoro lingüístico. Por el contrario, hubo en el pasado campañas para suprimir su uso en las escuelas públicas y privadas y en los medios de comunicación, preservándose solamente

¹⁷ En otros casos se critica el “aladinamiento” como forma de “igualamiento”, como en el ejemplo: “La Catalina desde que se aladinó, está tan presumida” (Armas 1971:35).

¹⁸ Según Batres Jáuregui: “En Guatemala, lo mismo que en Chile, en la Argentina y en otras repúblicas de la América española, se usa hablar de vos en vez de usted o de tú. Ese modo arcaico denota gran vulgaridad, y no ha de usarse del pronombre vos, en tal caso. Si se habla de una sola persona, debe decirse usted o tú, según el grado de familiaridad, y si con varias, ustedes o vosotros. Sólo en el estilo elevado, o dirigiéndose a Dios, se usa de ese pronombre vos; pero considerándolo siempre como plural, siendo un barbarismo grosero decir, como muchos dicen, vos sos o vos eres, en vez de vos sois o tú eres” (p. 104).

tratamientos como los de Don y Doña, que son un recordatorio colonial del papel que las relaciones de servidumbre cumplen en las interacciones cotidianas.

Sin embargo, la sustitución del vos por el tú no es una opción abierta para todos los actores que participan de esos cambios en el orden simbólico. Un ama de casa ladina de la capa media dice que usar el tú en Guatemala es una forma indeseable de igualamiento porque “ahora hasta el indito más ignorante trata de tú a su hijo”.

Según los términos recopilados por Sandoval, cualquiera que ose abandonar el lugar que según las reglas no escritas le corresponde en sociedad corre el riesgo de ser estigmatizado como “lamido”, “igualado” o “chancle aguacatero”. Esta última expresión alude a la persona que invierte sus recursos en vestirse como “chancle” y al no alcanzarle el dinero se alimenta de aguacates, al igual que los pobres, los artesanos y la “gente del mercado”. El verdadero “chancle” es “gente bien” y, según la *Semántica*, “el vulgo llama así a la persona que viste bien, que es rica o que pertenece a la alta sociedad”.¹⁹ Una variante de la misma expresión es “chancletudo”: “nombre despectivo que el vulgo da a las personas calzadas y de buena posición social, y que, por esta circunstancia, visten bien y están siempre bien trajeadas”.²⁰ “Gente” o “gente bien” es una “frase elíptica que se aplica a la persona bien nacida, elegante, importante, rica, etc., o a la que presume de serlo” (581). De manera similar, “decente” es “la persona bien trajeada o bien vestida, aunque su conducta no corresponda al significado propio del adjetivo propuesto”.²¹ (314) El mundo opuesto al de los “chancles” y la “gente bien” está conformado por mozos, artesanos, “guanacos”, sirvientes o subordinados que nacieron con “comal” o “mancha mongólica” y, en general, por todos aquellos que aún “no han botado la cáscara”; es decir, “civilizarse uno, perder la rusticidad, adquirir las buenas costumbres y cultura que el roce social y el estudio dan a los aldeanos o poblanos que se establecen en la capital o asisten a los colegios” (Sandoval 1941:128).

¹⁹ En el ejemplo que acompaña a esta definición se observa la deferencia con que se trata a los chancles: “En el baile de artesanos, también había chancles y chanclas, quienes fueron muy bien atendidos” (257).

²⁰ En una aproximación similar se recuerda que: “En tiempos anteriores, los artesanos y la plebe en general manifestaban cierta antipatía por los chancletudos” (257).

²¹ Un término que podría ser considerado sinónimo de *chancle* y con ambigüedades similares es *catrín*.

Aunque estas caracterizaciones de chancles y plebeyos en la *Semántica Guatemalense* pertenecen a los años cuarenta y cincuenta, mucha de su inclinación prejuiciosa está vigente en la crítica al igualamiento, parte central de la “cultura finquera” contemporánea. El principal eje de este conjunto semántico es la idea de Guatemala como plantación, y muchos de sus estereotipos racistas y clasistas están dirigidos no solamente a caracterizar a la “plebe”, el “pueblo bajo”, la “gente inferior”, el “populacho” y la “chusma”, sino también a disciplinar la vida diaria de los sirvientes domésticos y de los “mozos” en las “fincas” (291). Son notables los muchos ejemplos referidos a sirvientes haraganes aplicables también a los animales domésticos. Como en el ejemplo que acompaña a la definición de “cholla”: “Este criado se carga una cholla que pasma a cualquiera”. “Mi caballo y mi mozo son muy chollados.” (285) En otro ejemplo los animales y las personas son sujetos que necesitan ser empujados para que trabajen como en el dicho “indio comido al camino”, que “indica que las personas a quienes se provee convenientemente y oportunamente del alimento necesario, están siempre dispuestas a soportar la fatiga a que se les destine. También se aplica a los caballos, mulas y bueyes de trabajo”. Esa coerción forzada al trabajo se observa también en el dicho “no aflojarle a uno el grito”, que significa “apurar, apremiar, dar prisa a uno sin tregua para la ejecución de una cosa” (128). La “cholla”, “pereza”, “huevonería”, “avenimiento” o “haraganería” ilustra la resistencia pasiva al trabajo, evidente en otras expresiones como “hacer lunes”, por “no concurrir al trabajo el lunes, tanto artesanos, como peones y mozos, que han libado mucho licor el domingo”. “Estar de goma esas mismas personas el día lunes (603).” “Hacerse uno la brocha, hacerse uno brea, hacerse uno el baboso, hacerse la bestia, hacerse el papo, hacerse uno el sapo, hacerse uno el peje, hacerse uno el zunto, hacerse uno la chanchita muerta, hacer uno la suaca, hacer uno la planta, hacer uno la tela, hacer uno la vieja, hacerse uno el sueco.” “Tengo algunos mozos que sólo hacen la suaca y no trabajan.” Estas expresiones denuncian la haraganería desde la perspectiva de los terratenientes, dirigida también contra los mozos indios y los trabajadores ladinos, como en el dicho “hacer uno la de los moros”, que alude al drama “representado por nuestros indios, quienes hacen bien los ensayos anticipadamente; pero resulta que el día de la representación quedan muy mal, debido a que se embriagan des-

de la víspera” (617). Aquí la combinación estereotipada de ser indio, borracho e irresponsable presenta un doble juego que ridiculiza a los indios y renueva el posesivo “nuestros indios”, recordando la tradición encomendera aún presente entre blancos y ladinos, que acostumbran referirse a la población indígena como si fuera patrimonio nacional o propiedad pública o privada.

Esta cosificación colonial del ser indígena asume además que todos los nativos son iguales. En ese sentido no importan las cualidades individuales de las personas, empezando con su nombre. Todas las mujeres son “Marías” y todos los hombres pueden ser “Chepe”, “José”, “Juan” o “Pedro”. “Cuando el indio comerciante regatea el precio de un artículo, el empleado o vendedor le contesta: ‘No se puede, Chepe’ (266).” La supresión radical de la individualidad de la persona se combina con el derecho moral a insultarla en las más inusuales e inesperadas formas, con las cuales blancos y ladinos reiteran que no son indígenas pero que en lo más primitivo de sus pasiones tienen su propio “indio”, como en el ejemplo que acompaña a la definición de “agua de brasas”: “Cuando en una fiesta se le sale el indio a algún invitado, las mismas señoras claman por una tacita de agua de brasas para que se les pase el susto” (Sandoval 1941:24).

Estos tratamientos son particularmente ofensivos cuando van dirigidos a las sirvientas y a sus hijos y por extensión a la gran mayoría marginalizada. Ser “mujer de canasto”, “mujer del mercado” o ser “hijo de la tortillera”, “la cocinera” o “la atolera” son algunas de las designaciones que mejor exhiben a quienes pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad en la *Semántica*. La perspectiva elitista se nota especialmente en el caso de las “choleras” y de sus hijos, los “patojos” o “ixtos”. Aunque la mayoría de los sirvientes han sido “indios”, éste es un espacio donde las relaciones interculturales desde abajo muestran ambiguas particularidades, en las que convergen el sentimiento antiindígena y la denigración del mestizaje indígena de los ladinos de clase baja. “Choleras”, por ejemplo, es el “nombre que se da a las criadas de baja ralea o condición, que tienen modales inciviles o poco cultos. También se aplica, por extensión, a las mujeres, que si bien son sirvientas, se distinguen o singularizan por su mala educación” (285).

La “cholera” es la recipiendaria de todas las vilificaciones, incluyendo el derecho de los miembros masculinos de la familia a tener acceso a su cuerpo y a par-

ticipar en la iniciación sexual de algunos de ellos. Una expresión denigratoria asociada a este hecho es “desenvolver un tamal”, que quiere decir: “tener acto carnal el ladino o extranjero con una india envuelta o india refajada” (1941:345). “Choleras” son también la “nana”, una sirvienta que es como la segunda madre y llega a la ancianidad viviendo en la casa a la que sirve. La “criada de adentro”, la “criada de rebozo” si es más o menos india; china es la “niñera” y chichigua la “nodriza”. Cercanos a las “sirvientas” están sus hijos, los “patojos”, “ixtos” o “chirises”. “Patojo de la calle”, por ejemplo, según Sandoval, es un “nombre que se da a los muchachos del pueblo o humildes, mal vestidos y peor educados, generalmente descalzos, casi abandonados de sus padres. Se les llama así, porque recorren las calles haciendo diabluras. Estos patojos muchas veces son hijos de choleras, vocablo que es una variación de pozolera y del cual podría considerarse como aféresis” (213). Para ahorrarse las molestias de niños llorones la “gente decente” usualmente solicita “sirvienta pero sin hijos”. Y es que a veces el “patojo es chipe, es decir, el niño jirimiquiento que se la pasa chipilineando”. “Ya no aguantamos al patojo de la cocinera; porque chipilinea que es gusto (277).” Cuando crecen estos niños eventualmente se convierten en “hijos” o “hijas de casa”, sean indios o ladinos (631),²² sirvientes a los que muchas veces se les permite ir a la escuela y que la filantropía esclavista utiliza para medir diferencias entre tener una sirvienta que es “pura india” o “india aladinada”.

Además de la “cholera” está el “cuque” o “el que antes se llamaba mechudo, el hombre vulgar que se acicala mucho, para caer bien a las choleras” (72). “Cuques” y “choleras” son protagonistas prominentes de la escena social donde destacan las fincas, los cuarteles, los mercados, los parques, las camionetas y la violencia autoritaria de la cultura finquera en Guatemala.

Aunque Ubico había firmado el Acta de Patzcuaro en 1940, la cual marcó el nacimiento del indigenismo apoyado por Estados Unidos, la dictadura no consideró

²² Hija de casa, dice Sandoval, es una “patoja o niña que uno recibe como sirvienta sin sueldo, pero a quien se le proporciona vestido, calzado, ropa de toda clase y hasta instrucción. Se le llama también hija de crianza”. “Hija de casa” es una “patoja o niña que uno recibe como sirvienta sin sueldo, pero a quien se le proporciona vestido, calzado, ropa de toda clase y hasta instrucción”. Otra acepción para el término niña es el “tratamiento que la servidumbre y también la gente de clase inferior, dan a las hijas de los amos y patronos”. Los mismos amos autorizan este uso. “La niña Mariita no quiere levantarse”.

necesario implementar medida alguna para resolver el “problema indígena”, dado que era suficiente con la alfabetización de los “cuques” en los cuarteles. En lugar de la integración social de “los indios”, Ubico le apostó a la segregación y a la asimilación selectiva. Al no existir “problema indígena”, el gobierno guatemalteco no tuvo necesidad de crear como en México una Escuela Nacional de Antropología e Historia que proveyera especialistas para la implementación de los programas del Estado y para el desarrollo institucional de una cultura nacional que le diera estabilidad política al país.

Después de la dictadura de Ubico, la construcción de lo nacional incorporó el programa indigenista promovido por Juan José Arévalo (1945-1950) y la reforma agraria de Jacobo Arbenz (1950-1954), dirigidos a transformar a Guatemala en una nación cultural y políticamente homogénea. La antropología fue llamada a jugar un papel relevante en el programa modernizador, enfocado a convertir a los indígenas en ladinos consumidores de clase media.

La antropología naturalizó el “cambio cultural”, que en muchos aspectos fue un eufemismo para justificar la modernización capitalista. John Gillin defendió la existencia de una “Mestizo América”, receptiva a las influencias occidentales y merecedora de ser tratada al mismo nivel que las grandes civilizaciones alrededor del mundo (1947, 1949 y 1955). Las anticipaciones de Gillin no llegaron a materializarse en un reconocimiento amplio del continente mestizo ni tampoco se desarrollaron poderosos vínculos comerciales y políticos entre Estados Unidos y América Latina como se esperaba. Al contrario, en el caso de Guatemala el anticomunismo no sólo interrumpió el proyecto nacionalista revolucionario, también recuperó el entusiasmo cívico por limpiar al país de haraganes y vagos, acentuando la contradicción entre la intención civilizatoria de crearles “deseos y necesidades” a los indios y la resistencia de los finqueros a pagar salarios que permitieran mayor poder de compra a los mozos. A la par del discurso sobre la creación de deseos y necesidades prosperó la representación de la inclinación natural a la frugalidad y la vida austera de los jornaleros.

Después del golpe de Estado que removió a Jacobo Arbenz de la presidencia en 1954, Guatemala no se convirtió en la vitrina del desarrollo capitalista que prometieron los promotores de la “liberación”, pero el anticomunismo sí se convirtió en una ideología asumida por personas de todos los estratos sociales y grupos cul-

turales.²³ El anticomunismo creó una coalición policlasista y multicultural alrededor de modelos de éxito y fracaso social articulados a partir de la cultura del dinero, el hombre hobessiano y el derecho a usar la fuerza en contra de quienes no compartan las mismas ideas de democracia y libertad en el mundo. Como ideología global, el anticomunismo contribuyó a darle mayor prominencia a la blancura (Horne 1998 y 1999, Bonilla-Silva 2000), y la difusión de imágenes sobre la superioridad del *American way of life* incrementó la importancia de ser de clase media y la vergüenza de ser o parecer indígena o pobre.

EL RESPETO AL CANCHE

Ser o parecer “gringo”, europeo o norteamericano en Guatemala sigue siendo una referencia central en la organización de las jerarquías simbólicas. De ello se deriva el “respeto al canche”, que según una empresaria de bienes raíces se manifiesta en situaciones como esta: “allí donde dan las licencias para manejar, llegó el otro día un señor de apariencia extranjera, se coló y nadie le dijo nada, ni siquiera el policía”.

El status superior que se otorga al fenotipo anglosajón y nórdico incrementa la admiración hacia la curiosidad del extranjero blanco por los “mayas arqueológicos”, la arquitectura colonial, la ecología o lo que se considera “típico”. Un ejemplo de esta percepción colonizada es la definición que con sarcasmo establece que huipil es “aquella prenda que visten las mujeres (ladinas) que quieren parecer gringas”. Por eso, “como los gringos vienen a Panajachel y aprecian lo típico, aaahhh ya los guatemaltecos también aprecian Panajachel”, dice Úrsula Villanueva. “Es como que si ‘a los gringos les gustó, también a los guatemaltecos les gusta’. Todo por parecerse a los gringos. Es lo mismo que le he dicho antes: se van a la Antigua porque a los gringos les gusta. Como vieron que a los gringos les atrae la Antigua, pusieron discos, restaurantes, un montón de cosas y ni modo, los gua-

²³ Por ejemplo, el anticomunismo produjo el surgimiento en 1954 de organizaciones como el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), identificado por sus propios correligionarios como el “partido de la violencia organizada”. El MLN, liderado por Mario Sandoval Alarcón, alias *El Mico*, dos veces nombrado Anticomunista de América, quien adoptó como su padrino ideológico al Cristo Negro de Esquipulas, una imagen que goza de gran arraigo popular entre la población centroamericana y del sur de México.

temaltecos quieren ir allí, especialmente a las discos. Ellos quisieran ser gringos. Son los estereotipos como quien dice: canche, ojos claros, alto. Eso lo ven bonito, entonces sienten, como que ya, el rechazo al indio. Quieren ser como ellos. Intentan y con el hecho de intentarlo ya se sienten gringos. No es frustración, es que ellos ya sienten que son gringos. Se pintan el pelo, lentes de contacto o qué sé yo. Aunque no es que ellos vayan a decir ‘yo quiero ser gringo’. Si alguien les dice así, ‘vos querés ser gringo’, no lo aceptan, pero realmente en su interior sí.”

En esa misma línea de admiración por lo “gringo” o lo “canche”, Beatriz Álvarez recuerda cómo en las etapas más tempranas de su educación vivió la socialización de esas jerarquías: “Yo me acuerdo que cuando estaba en primero o segundo de primaria, así, pequeña, ¡ay!, ese parece indio’. Desde pequeños se oye eso: la ridiculización para el (indio)... Y como que la admiración es más para los canchitos, blanquitos y ojitos claros. La mayoría desearían ser así. Si usted ve, todos los anuncios ponen niños canchitos y no ponen un niño así como que morenito, pelo liso”.

Elaborando sobre el origen de esa admiración local por el fenotipo “gringo”, Josefina Hernández dice que “los mismos medios de comunicación lo bombardean a uno con información de que los gringos son lo mejor. Incluso le meten a uno en la cabeza que la raza superior son los gringos y que nosotros siempre vamos a ser un país subdesarrollado y que el hombre y la mujer ideales son: altos de 1.80 metros, ojos azules, blancos, rubios, o sea, gringos. Eso es lo que pasa. Y es que la gente también se ha dejado influenciar por eso y han utilizado la publicidad subliminal para engañarla. Por lo que hemos visto en la televisión, ellos hacen esos mismos programas y todo eso a su favor; ellos se pintan como buenas personas, se pintan como una raza superior. Entonces uno lo cree y piensa que ellos efectivamente son una raza superior y uno no es nada a la par de ellos, por su porte, ellos son más altos, más fuertes y todo eso. Si usted se da cuenta, a veces uno se sube a una camioneta y el chofer lleva allí pegada la bandera de Estados Unidos, ¿por qué no lleva la de nosotros?, ésa es mi pregunta, porque la influencia de Norteamérica es tan grande que cargan banderas de Estados Unidos en sus playeras, en las camionetas. Es muy difícil cambiar eso por la edad que ya tenemos nosotros, la influencia que está entrando en los que vienen detrás y la que ya dejaron los que van delante de nosotros. Está difícil, no creo que se pueda. A lo mejor

sólo educando a los más pequeños para que nuestra generación se vaya acabando y ellos empiecen con nuevas ideas.”

Nancy Marroquín dice: “Algunos guatemaltecos no se identifican como ladinos porque se supone que son descendientes de personas europeas, pero sí hay bastantes personas en Guatemala que son ladinas. Los ricos son de generaciones extranjeras que llevan sangre europea, sangre gringa. Eso son y por eso es que no dejan que ningún guatemalteco de pura sangre guatemalteca entre”. Esta apreciación de la “sociedad guatemalteca” como un espacio en donde se da un enfrentamiento de sangres –la “sangre europea, gringa” de los “ricos” descendientes de “generaciones extranjeras” y la “pura sangre guatemalteca” que está excluida del círculo que controla la riqueza– muestra un espíritu nacionalista y clasista que, sin embargo, no rompe con el purismo racialista que valora positivamente la “sangre” europea, gringa y criolla y sigue siendo un importante sostén de la blancura hegemónica.

A propósito de las contradicciones y ambigüedades del mestizaje indígena, del mestizaje eugenésico, del ser mestizo, blanco, ladino o guatemalteco, Josefina Hernández dice que ser blanco “se refiere a esas personas que no son de acá. Si se da cuenta todos los guatemaltecos somos así, morenos, sin embargo los blancos se toman como mejores personas que nosotros, y siempre se les da más mérito a ellos por su propio color, aunque no tengan nada mejor que nosotros”.

Desde una perspectiva distinta a este “respeto al canche”, Leticia, que es cakchiquel y está terminando su carrera magisterial en un instituto de educación pública de la ciudad capital, presenta una visión de la extranjería que alcanza no sólo a los ladinos sino a los “guatemaltecos de origen alemán”. Dice Leticia que “un ladino es una persona que no es guatemalteca porque es parte de españoles y los guatemaltecos de origen alemán no cuentan, porque si son guatemaltecos no son alemanes”.

Sin embargo, existen complejidades adicionales que muestran como el “respeto al canche” es resultado del repudio mutuo de los blancos a los ladinos y de los ladinos a los blancos que, sin embargo, termina beneficiando a ambos en contra de la mayoría indígena y “cholera”. Ser canche tampoco pareciera ser suficiente para ser considerado superior. Antonio Echeverría, del Liceo Benjamin Franklin, dice que a raíz de que en su salón de clase los encuestaron sobre cuántos grupos cultu-

rales existen en Guatemala, algunos respondieron que, además de ladinos e indígenas, estaban los blancos europeos. “Uno de esos cerotes que se creen europeos pero que nacieron aquí y que son demasiado orgullosos para reconocer que en realidad son ladinos”, dice Antonio, “piensa que los ladinos son los hijos de un taxista y una puta. Él dice que los taxistas son ladinos y las putas son ladinas, ¿entonces? Y vos notás que en clase la mayoría son ladinos, sólo dos o tres cerotes que tienen las patas en las nubes contestaron que de ascendencia alemana, que europea. Lo peor es que vos los ves y son de aquellos de las aldeas de Cobán donde los alemanes se juntaban con mujeres indígenas para que no les quitaran la tierra. El tío de uno de éstos le dio a una indita en la finca y la patoja salió pelirroja, igualita que el cerote.”

En esa guerra simbólica por la superioridad racial y social, se responde al insulto del compañero que se cree europeo y que piensa que los ladinos son hijos de taxistas y putas, con un insulto igualmente racista y clasista en el que la violación sexual forzada ratifica el lugar de máxima inferioridad reservada a las mujeres indígenas. Antonio pareciera decirle a su compañero: “Yo seré ladino pero vos que te crees europeo o alemán de todos modos sos ladino y mucho peor, aunque te veas pelirrojo vos podrías ser como la niña indígena que es producto de la violación sexual de su madre”.²⁴

CONCLUSIÓN

La poca investigación que existe sobre el racismo en Guatemala insiste en demonizar a los ladinos y su sentimiento antiindígena, pero raramente aborda el sentimiento antimestizo de los que se asumen blancos y la influencia de ideologías,

²⁴ Otro aspecto de esta guerra simbólica entre canches, blancos y ricos en contra de los ladinos que saben que son no-blancos se manifestó en el intercambio de declaraciones con motivo de las elecciones presidenciales de 1999. Durante la proclamación de Óscar Berger como candidato del Partido de Avanzada Nacional a las elecciones presidenciales de 1999, una de sus seguidoras, Arabella Castro, intentó diluir el prejuicio antioligárquico en contra de su partido, elogiando al presidente en funciones Álvaro Arzú, un canche a quien apodan Mono de Oro: “Los que dijeron que un canche no iba a trabajar con los pobres, están arrepentidos de no ser panistas”. Pocas semanas más tarde Alfonso Portillo, candidato del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), que a la postre resultó ganador de las elecciones movilizándolo el voto anti ricos, se pronunció en contra de Berger, su principal contendiente: “Yo no le tengo miedo a ese canchito” (Prensa Libre, 18 de julio 1999).

como la blancura y el anticomunismo, que son parte de la revolución conservadora. Mi principal argumento es que, en el caso guatemalteco, el racismo no puede ser reducido a la colisión de etnicidades sino que necesita ser examinado como el resultado de una jerarquía socio-racista, apoyada en las representaciones de la blancura, que sirve a la modernización regresiva del Estado y de la economía y que tiene un poder hegemónico que cruza fronteras nacionales, culturales y de clase.

La blancura en Guatemala tiene bordes más porosos que la dicotomía blanco-negro que emerge en los estudios de la denominada Teoría Racial Crítica en Estados Unidos. Su invisibilidad es en muchos casos un síntoma no explicado de cómo la supremacía racista de las capas medias mestizas en Guatemala, y en otros países latinoamericanos como Perú, Bolivia, Ecuador y México, ha ayudado a ocultar el fracaso de las clases dominantes en su intento de convertirse en clases dirigentes. La adherencia mestiza a la blancura ha sido el soporte principal del “liderazgo moral” (Kurtz 1996, Laclau and Mouffe 1985), como el que permite la existencia del “respeto al canche” y la obsesión ladina por probar que se posee un antepasado europeo real o ficticio que ayuda a mitigar los sentimientos de inferioridad racial, social o cultural.

Esta visible invisibilidad de la blancura en Guatemala no puede ser explicada sólo por las estrategias ideológicas de la elite oligárquica o por el fracaso de los antropólogos en reconocer un racismo que los involucra a ellos mismos. Dice Carol A. Smith (1999) que los antropólogos norteamericanos no se dieron cuenta de la existencia de racismo en Guatemala debido a “fallas analíticas” de la teoría, y no fue hasta la emergencia de una nueva intelectualidad maya, en combinación con el trabajo de académicas feministas, que pudieron empezar a identificar vínculos entre el parentesco y las relaciones de casta, clase, raza y etnia. A esta explicación disciplinaria sobre por qué los antropólogos de Estados Unidos no notaron la existencia de racismo en Guatemala, podría agregarse además el peso ideológico de su propia visión de la realidad, basada en la naturalización del capitalismo, la creencia en las promesas de la democracia liberal, la superioridad moral del anticomunismo, la clasemediarización del mundo y la conciencia nacionalista de su propia superioridad nacionalista, legitimada por la *imperial mind* y el *American exceptionalism*.

En ningún caso los antropólogos de Estados Unidos han podido o han querido incorporar a su visión del proceso guatemalteco el papel de su país como actor

local; ha sido más cómodo continuar embolsinando a los mayas y a los ladinos en una dicotomía que borra la compleja red de ambigüedades, negociaciones y complicidades, en la que destaca el poder transnacional del conservadurismo autoritario y la manera en que las relaciones serviles y tutelares bloquean el desarrollo de la ciudadanía. Se asume el respeto por la diferencia cultural pero no se apuesta por el desmantelamiento de la cultura finquera. Se asume la defensa de lo maya pero sin criticar el carácter regresivo de la modernización capitalista y de la modernidad cultural en Guatemala. Para los verdaderos amigos blancos de los auténticos mayas es más fácil asumir la defensa tutelar de los derechos culturales y reducir el movimiento indígena a activismo cultural antiladino. ❦

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Batres Jaúregui, Antonio. *El Castellano en América*. Guatemala, Imprenta de “La República”, 1904, 289 p.
- Bonilla-Silva, Eduardo. “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation” en *American Sociological Review* 62 (3), 1997: pp. 465-480
- “Constructions of Whiteness in European and American Anti-Racism” en *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, Prina Werbner y Tariq Modood (eds.) Londres, Zed Books, 1999.
- “This is a White Country: The Racial ideology of the Western Nations of the World System” en *Sociological Inquiry*, vol. 70, núm. 2, 2000: pp. 188-214
- Casaus Arzú, Marta Elena. *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala, Cholsamaj, 1998.
- Castellanos, Rosario. *Balun Canán*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Gillin, John. “Modern Latin American Culture” en *Social Forces*, vol. 25, núm. 3, 1947: pp. 243-248.
- “Mestizo America” en *Most of the World, The Peoples of Africa, Latin America and the East Today*. Ralph Linton (ed.). Nueva York, Columbia University Press, 1949/1957.
- “Ethos Components in Modern Latin American Culture” en *American Anthropologist*, vol. 57, 1955: pp. 488-500.
- Girón Cerna, Carlos A. “El indigenismo y el indio” en *América Indígena*, vol. 1, núm. 1, 1941: pp. 17-20.

- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York, International Publishers, 1998.
- Grieb, Kenneth. *Guatemalan Caudillo; the regime of Jorge Ubico, Guatemala 1931-1944*, Athens, 1979.
- Hernández de León, Federico. *Viajes Presidenciales*. Guatemala, Tipografía Nacional, 1940-1943.
- Horne, Gerald. "White Supremacy and Anticommunism" en *Science and Society*, 62(2), 1998: pp.283-284
- "Race from Power: U.S. Foreign Policy and the Crisis of 'White Supremacy'" en *Diplomatic History*, vol. 23, núm. 3, septiembre de 1999: pp. 437-461.
- Karlen, Stefan. "'Make the Escuela Politécnica as near like West Point as possible', Jorge Ubico and the Professionalization of the Guatemalan Army" en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 20, 1-2, 1994: pp. 109-151.
- Kurtz, Donald V. "Hegemony and Anthropology, Gramsci, exegeses, reinterpretations" en *Critique of Anthropology*, vol. 16:2, 1994: pp. 103-135.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democracy Politics*. Londres, Verso, 1985.
- Silvert, Kalman H. "The relevance of Latin American domestic politics to North American Foreign Policy", en *The Americas in a Changing World*. S.M. Linowitz (ed.) Nueva York, Quadrangle, 1975.
- Smith, Carol A. "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala" en *Racismo en Guatemala. Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala, 1999.
- Taracena Arriola, Arturo. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala, CIRMA, 2002.
- Tischler Visquerria, Sergio. *Guatemala 1944: crisis y revolución: ocaso y quiebre de una forma estatal*. Guatemala, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala; Puebla, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.