

Nociones Kaqchikel sobre la opresión y la lucha política en Guatemala, siglo XX¹

Edgar Esquit*

Resumen

Este artículo discute la construcción de conceptos por los indígenas kaqchikel, en su vida cotidiana y en la lucha política, dentro del campo de poder guatemalteco, en el siglo XX. Se plantea que en la historia de la formación nacional de dicho país los mayas en general y kaqchikel en particular, se posicionaron políticamente para cimentar nociones y prácticas que los ayudaron a definir la subalternidad y las luchas por la emancipación. Estos conceptos, evidentemente, fueron contruidos en las relaciones complejas que los kaqchikel o los mayas tuvieron con el Estado autoritario, las elites económicas, los campesinos y demás. Al mismo tiempo los conceptos fueron moldeados en el contacto de los indígenas con el liberalismo, la economía nacional y mundial y con organizaciones políticas y religiosas. Finalmente se ubica en relación a la formación histórica colonial y neocolonial sobre la cual se basó la formación del Estado y nación guatemalteca. Lo que se resalta son las formas

en que los mayas definieron su lugar y su lucha en el contexto de la formación nacional y estatal guatemalteca.

Palabras clave: Conceptos indígenas. Kaqchikel. Guatemala. Lucha política.

Introducción

Los cambios que trajo la Reforma Liberal en Guatemala a finales del siglo XIX (1871) transformó la vida de los mayas. En la siguiente centuria diversos grupos indígenas desarrollarían nuevos sistemas o formas de relación con el Estado, con los intelectuales capitalinos y las elites del país. Entre algunos sectores kaqchikel² por ejemplo, surgieron nuevas ideas sobre la importancia de la educación, la renovación de los sistemas

* Doctor en Ciencias Sociales. Investigador del Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala. Ciudad de Guatemala. E-mail: eeskit@gmail.com

Recibido: 26/05/2010 – Aprobado: 18/09/2010

productivos, las actividades laborales o la organización política.

A principios del siglo XX, por ejemplo, un sector de indígenas, residentes en el municipio de Comalapa en el altiplano central de Guatemala, solicitaron al presidente Carlos Herrera (1920-1921), el establecimiento de una escuela para indígenas. Pocos años después, las mismas personas promovieron la profesionalización de algunos jóvenes mayas, para que se formaran como maestros de escuela primaria y trabajaran en las escuelas que se había fundado en Comalapa y Patzicía.

En los mismos años, en el contexto de una discusión sobre la *indolencia de los indios*, mediante un escrito periodístico, algunos indígenas de esta misma región resaltaron sus deseos y el trabajo que habían emprendido para alcanzar el progreso. Afirmaron que ya habían implantado fábricas y prósperos campos de cultivo en el altiplano e invitaron a los periodistas para que se percataran de ello, antes de emitir sus opiniones con relación a la situación de los indígenas (El Unionista, 13 y 14/07/1920).

¿En qué contextos fueron contruïdos estos discursos y prácticas de los indígenas en Guatemala? Surgieron en el marco de la formación nacional, el Estado autoritario y en la estructuración de un pensamiento y política dominante liberal y capitalista. La *situación social* de los indígenas fue un tema importante en ese entonces, dando lugar a discusiones que hicieron emerger nociones tales como la *civilización del indio*, su integración nacional y su ciudadanización. Al mismo tiempo, estas formulaciones discursivas surgieron bajo un ré-

gimen de dictadura y autoritarismo que controlaba la vida indígena de manera penetrante.

El mandato de Jorge Ubico (1930-1944) por ejemplo, se basaba en una estructura militar que apoyaba el control, no solamente de las formas de trabajo, el gobierno o el crimen, sino también las relaciones cotidianas de la gente en sus comunidades. Todo ello estaba vinculado con un sistema de jerarquías socio-raciales que establecían *el lugar de cada quien en la sociedad* y unas relaciones sociales y políticas basadas en el racismo y la violencia. Todos estos casos ilustran esas renovadas maneras de vivir la nación y construir nuevos sentidos del ser indígena, en un Estado formado sobre la herencia colonial. La historia de la formación estatal moderna guatemalteca es matizada por todos estos procesos de lucha y encuentro entre gobierno, sectores dominantes, intelectuales y población indígena.

Los últimos no estuvieron fuera de los procesos nacionales sino tuvieron un papel, vinculado a sus intereses por la comunidad y el destino de los indígenas. Su interés por la educación, la profesionalización o la transformación de sus sistemas de producción agrícola fueron procesos importantes que también transformaron sus vidas, identidades y las maneras de enfrentar la opresión o su organización política.

Los kaqchikel armados con sus conocimientos, tuvieron fuerza y esperanzas para seguir enfrentando las formas de dominación. Así, en la actualidad muchos indígenas kaqchikel de la región central de Guatemala sienten un profundo orgullo por el relativo control

que tienen sobre sus municipios o por la *hegemonía comunal* en la que participan (MALLON, 2003, p. 94). En muchos de estos pueblos, ellos dominan la dirección de las instituciones públicas, la conducción de organizaciones civiles, la producción agrícola y artesanal, el comercio local y regional, las filiales locales de los partidos políticos. Así también se encargan de la vida pública, principalmente de las exhibiciones artísticas o de la organización de los rituales religiosos y cívicos.

Esto no siempre fue así, antes de la Revolución de 1944, reducidos grupos de familias ladinas³ conformadas como elites, monopolizaban la gestión de estos espacios, el gobierno, el sistema educativo, la economía y el control militar de las poblaciones. El juego político y la dominación cultural y económica que se estructuró en Guatemala en el siglo XIX y a nivel local, en este sentido, no estuvo limitado a los intereses de la oligarquía, a la de los cafetaleros o al autoritarismo de los gobernantes. Los grupos ladinos a nivel local tuvieron sus propios intereses y el dominio que establecieron no puede calificarse o definirse como insignificante o de menor importancia. En realidad, y como se ha dicho, lo que podemos ver es una compleja interconexión entre procesos y actores diversos que desarrollan formas de dominación sobre las poblaciones (a través del control del trabajo, tierra y gobierno) que se encuentran en la base de la jerarquía socio-racial, es decir, los indígenas, los pobres y las mujeres. Estos últimos a su vez, opusieron resistencia por medio de su vinculación a la municipalidad, a tra-

vés de la formación de clubes unionistas o por medio de la fundación de escuelas.

Todo esto explica la forma en que se estructura, se habla y conceptualiza a nivel local o regional y entre los mayas, sobre la diferencia étnica y la desigualdad en el siglo XX. En este proceso, por ejemplo, o en muchos momentos, los mayas ven a los ladinos como *invasores*, como *caxlan* (castellano) de un espacio local que otrora había sido controlado por la población indígena o por *ellos*. Es decir, en la imagen del *control histórico* de la tierra o el territorio, también hay una profunda simbiosis de historia y presente que da fuerza a las luchas indígenas. Es a partir de contextos y nociones como éstas que los indígenas kaqchikel u otros grupos también construyen proyectos de autodeterminación o autonomía que dan pie a sus luchas políticas, durante el siglo XX.

Esto no significa que los indígenas sean autónomos o únicos en la construcción de sus conceptos o su acción política, evidentemente las nociones que construyen están estrechamente vinculadas con otros pensamientos, ideologías o discursos, pero al mismo tiempo poseen un sustrato que los ubica de tal manera que pueden servir para definir la lucha contra formas diversas de dominación. Pero esto tampoco implica que dichos conceptos no transformen sus significados. Nociones como *superación del indígena* o *regeneración de la raza indígena*, muy usadas también por los mayas de Guatemala desde principios del siglo XX, pueden tener un profundo significado liberador, pero también puede servir para construir o reforzar las múltiples jerarquías establecidas.

Este artículo tratará de mostrar la lógica de la lucha política de los kaqchikel en el siglo XX (aquí se resalta la lucha política por el control de la municipalidad) y cómo en el contexto de ésta y las formas de dominación, ellos produjeron o construyen nociones sobre la subalternidad y la emancipación. Estos conceptos, como se ha dicho, fueron contruidos desde la relación con otras comunidades, ideologías y la economía nacional y mundial. Podemos hablar en este sentido de nociones importantes como *meb'ail* ("pobreza"), superación, *qawinaq* ("nuestra gente") *poqonal* ("sufrimiento") o *consciente* ("políticamente posicionado"). Se tratará de observar la lógica histórica de estas formas de conceptualizar; es decir, de definir sus vínculos estrechos con la acción política, la formación del Estado autoritario guatemalteco y la herencia colonial, sobre la que se forma las relaciones sociales en el Estado y nación guatemalteca. En este caso se hablará de las luchas indígenas o mayas y la formación de pensamientos en relación al racismo, la pobreza, el sufrimiento, la *conciencia*, todas ellas englobadas y vinculadas con la noción *qawinaq*, que puede ser traducida como *nuestra gente*.

Indígena y ladinos, construyendo la *vía* *liberal* de la resistencia

En la mayoría de los pueblos del altiplano central de Guatemala, habitado por los kaqchikel los ladinos ya estaban establecidos a mediados del siglo XVIII.

Pedro Cortés y Larraz (1958, p. 85) observó que a finales del mismo – entre 1769 y 1770 – los ladinos constituían una población minoritaria, en 1794 sin embargo, los ladinos conformaban 37 familias integradas por 246 personas.⁴ De cualquier manera, ellos nunca constituyeron un grupo numeroso en esta localidad a comparación de los establecidos en los pueblos circunvecinos. A pesar de ello, hubo condiciones que fueron definiendo la diferencia entre los dos sectores; a finales del mismo siglo, por ejemplo, un grupo de ladinos solicitó al gobierno el establecimiento de una autoridad ladina pues no querían estar bajo la jurisdicción de la indígena.

Desde ese momento se empezaron a marcar las pautas de lo que se viviría en los siglos XIX y XX, con relación a la diferencia étnica. La adquisición de tierras, durante todo el siglo XIX, así como el control sobre la municipalidad desde 1825 por parte de algunos sectores de ladinos, fueron condiciones importantes en la constitución de las relaciones étnicas en la región (ESQUIT, 2002, p. 173). De cualquier manera y como se sabe, también había un contexto político favorable para aquellos en este proceso de conformación de la nación.

Bajo la lente del liberalismo no todos los habitantes de un país y miembros de la sociedad nacional eran portadores de los atributos para ser considerados ciudadanos. Como afirma Fiona Wilson (2002, p. 32) se pensaban que no todos eran capaces de actuar de manera autónoma, independiente y responsable, de hecho, considera la autora, en Europa se había reconocido la necesidad de

gobernar de forma autoritaria a grupos que por muchas razones mantenía dependencia personal o carecían de civilización para actuar responsablemente como ciudadanos.

Traducido al ámbito guatemalteco todo ello se estructuró sobre relaciones basadas en la raza, el estatus, la clase y el género. Las élites ladinas en los pueblos, dirigidas por varones, tuvieron un rol importante en la definición de las fronteras y los límites de la ciudadanía para las demás personas, es decir, los indígenas y las mujeres. En este caso, dichas élites no respondieron únicamente a los intereses de la clase dominante guatemalteca, sino también a los suyos propios en el ámbito local y departamental para mantener el control sobre las tierras y la producción agrícola, el poder político municipal y principalmente el sistema de trabajo forzado (ESQUIT, 2002, p. 217).

El juego político que se desarrolló a nivel local en este sentido no estuvo limitado a los intereses cafetaleros o al autoritarismo de gobernantes como Justo Rufino Barrios, Estrada Cabrera o Jorge Ubico, sino que también reforzó los intereses de las élites locales indígenas y ladinas. Sin desestimar el papel de intermediarios que jugaron los ladinos en los pueblos, esto explica la forma en que se estructura y se habla a nivel local sobre la diferencia étnica y la desigualdad, como se ha dicho los ladinos a veces son conceptualizados como extranjeros (*caxlan*). En las mentes de muchos indígenas, en este caso, las relaciones coloniales, tienen un rol fundamental en la definición de su imaginario

y sus acciones políticas en la primera parte del siglo XX y en la actualidad.

Las iniciativas de los indígenas fueron complejas. Las élites indígenas pudieron actuar de formas específicas y ejercieron control ideológico y físico sobre el resto de la población. No obstante, los últimos también emitieron sus propias críticas hacia los gobiernos, los cafetaleros y las mismas élites locales ya fuesen indígenas o ladinas. De cualquier manera la ideología sobre progreso y civilización generada desde el liberalismo y las élites tuvo un predominio importante entre algunos sectores indígenas en aquella época. Con todo y sus transformaciones en el tiempo, esta ideología, ahora centrada sobre el *desarrollo*, aún sigue teniendo vigencia para muchos indígenas en Guatemala.

Los textos de Greg Grandin (2008) sobre las acciones de la élite k'iche' quezalteca contribuyen a entender cómo los indígenas van definiendo sus acciones ante el poder de las élites locales y el gobierno. Es decir, la forma en la que resisten y se vinculan con el nuevo régimen económico y político establecido a partir de la república. Este autor observa que los líderes k'iche' de esta localidad consiguieron reestructurar las relaciones en la comunidad, conservando su autoridad social, política y cultural a través de sus alianzas con el Estado colonial y republicano. Estas élites encararon los cambios políticos y económicos del siglo XIX, contribuyendo de esta manera a reconfigurar el pueblo en su actividad comercial y su multiétnicidad. Los criollos, por su parte, lograron mantener las fronteras de casta a nivel

local, a fin de controlar a los diferentes sectores de la población y sus posibles alianzas.

La ideología liberal y el desarrollo que tuvo la economía capitalista en el siglo XIX llevó a las élites k'iche' a pensar y desarrollar una alternativa para sentir y pensar la etnicidad y el nacionalismo. Así, se afirma que ellos construyeron una concepción de la etnicidad fuertemente ligada a las ideas sobre progreso fomentadas por los intelectuales liberales de ese tiempo, llegándose a pensar que la regeneración de los k'iche' o los indígenas conduciría a la igualdad civil y política. Finalmente, las construcciones ideológicas definidas por estas élites también sirvieron para justificar su autoridad y privilegios (GRANDIN, 2008).

Aunque las élites comalapenses no hablaron exactamente de la *regeneración de la raza*, sí creyeron, a principios del siglo XX, que este proceso podría conducir a los indígenas de este pueblo a la igualdad civil y política. Las acciones que tomaron para aliarse y oponerse a las élites ladinas locales y ciudadinas demuestran el interés de esta gente por llevar adelante el proceso para construir la igualdad desde los términos de su identidad étnica, pero también conforme a las ideas de progreso de su tiempo. La comparación entre Quetzaltenango y Comalapa, por otro lado, puede llevarnos a buscar y entender cuáles son las condiciones que favorecen este tipo de construcciones ideológicas entre ciertos sectores de indígenas. Si esto se lograra, quizá no estaríamos hablando específicamente de un proceso k'iche, ni kaqchi-

kel, sino de la huella de una forma de resistencia que atraviesa diversas regiones y sectores sociales de Guatemala a finales del siglo XIX y el XX.

En lo que resta de este apartado se van a resaltar la lucha de los kaqchikeles por alcanzar una mejor posición dentro de la municipalidad. Todo esto nos debería ayudar a entender las formas y mecanismos que implementaron, con el fin de alcanzar igualdad civil y política como kaqchikeles y desde el marco liberal del Estado. Durante el siglo XIX, los kaqchikel de los pueblos en el altiplano central chimalteco, rechazaron el acaparamiento de las tierras comunales, ejecutado por los ladinos desde la municipalidad. De la misma forma, a principios del siglo XX, la gran mayoría de los indígenas que trabajaban en las fincas de café y en la red vial de caminos, también se sumaron a las formas cotidianas de protesta en contra del trabajo forzado. Cuando Manuel Estrada Cabrera fue destituido de la presidencia (1920), por ejemplo, los trabajadores kaqchikel de todo Chimaltenango, enviaron múltiples protestas y peticiones ante el nuevo gobierno para que eliminara el sistema de trabajo agrícola conocido como deuda por trabajo. Muchos de éstos indígenas pobres apoyaron a las élites para impulsar los procesos de renovación en las localidades.

En los primeros años del siglo XX, las elites indígenas locales (de los municipios) de esta región protestaron exigiendo una mejor participación y representación en la municipalidad. En ese entonces ellos solamente tenían los cargos secundarios en la municipalidad,

se representaban como alcalde segundo y los tres últimos regidores, lo cual era una disposición legal al contrario, los ladinos mantenían el puesto de alcalde primero y las tres primeras regidurías así ellos dirían los municipios. Los esfuerzos de los indígenas en este sentido, establecieron bases para la lucha política indígena, principalmente para recuperar el control de los municipios.

Al buscar el control de la política local, a principios del siglo XX, los indígenas pretendían que su nuevo poder, si llegaban a alcanzarlo, estuviera respaldado por las leyes y el gobierno, pues de otra manera no habría tenido sentido todo el esfuerzo desplegado. Ellos ya controlaban cierto poder a nivel local en los cargos secundarios que tenían en la municipalidad. Lo que pretendían a través de sus luchas era entrar a un espacio más firme, garantizado y legitimado desde el Estado. Se podría pensar que al buscar la protección del gobierno, los indígenas entrarían a formar parte o serían fácilmente manipulados por los agentes del Estado. No obstante, los indígenas vieron las leyes y normas como recursos útiles para evitar el control ejercido por los ladinos locales.

En este sentido, los líderes indígenas no titubearon en tratar de usarlas a su favor, y a pesar de que no obtuvieron muchos resultados positivos, sus acciones y perspectivas evidencian de qué manera, desde una posición de oposición, ellos se estaban ligando al proceso de conformación de la nación; es decir, actuaban como una colectividad diferenciada que buscaba modernizarse usando las herramientas políticas del

Estado liberal guatemalteco. La postura de los kaqchikeles, evidentemente, fue una respuesta a la segregación que se vivía en ese entonces, la etnicidad siguió jugando aquí un papel importante, pues los líderes hicieron sus reclamos como indígenas. Así, la posición asumida no surgió solamente de la situación de segregación, sino también de la identificación étnica y del estatus que conservaba esta élite.

Los miembros de la élite kaqchikel, bajo sus propias perspectivas, empezaron a recuperar el control de los asuntos políticos locales a partir de mediados del siglo hasta los años setentas y lo lograron porque en la primera parte del siglo XX vivieron procesos y contextos que favorecieron sus nuevas posiciones a nivel local. Los proyectos políticos emprendidos por líderes como Valeriano Otzoy (Comalapa) durante la primera parte del siglo XX, tuvieron éxito después de la Revolución de 1944. En ese año fue retomado y reformado el sistema electoral y eliminado, al mismo tiempo, el aparato de gobierno departamental que facilitaba las componendas en la elección de las corporaciones municipales, los líderes indígenas pudieron alcanzar sus viejos objetivos de dirigir las municipalidades. Así se iniciaba en la región central de Guatemala el desplazamiento político de los ladinos del poder municipal.

Una vez iniciada la Revolución, los indígenas de algunos municipios de Chimaltenango, adoptaron los partidos políticos como medios importantes para acceder al poder local. Pero, una vez más, estas instituciones no fueron vis-

tas por muchos kaqchikel como espacios de organización de los ciudadanos guatemaltecos sino, principalmente, como instrumentos que podían ser útiles para alcanzar poder como indígenas. Adams y Bastos (2003, p. 158) hablan de como indígenas y ladinos se distribuyeron los partidos políticos en muchos lugares de Guatemala, y de esta manera, las diferencias étnicas fueron traducidas a las nuevas instituciones, por lo menos a nivel local.

Analizando estos procesos, podemos ver cómo varios kaqchikeles fueron asumiendo las ideas sobre igualdad y diferencia que prevalecen hoy día entre muchos de ellos, aunque, por supuesto, bajo nuevas condiciones políticas y contextos históricos que modelan las nuevas versiones. De igual forma, aquí también están las raíces de las nociones utilizadas actualmente sobre la opresión y el racismo de los ladinos sobre los indígenas. Evidentemente, tanto los indígenas que propugnan por la igualdad dentro del marco de la ideología étnico nacional-liberal como los multiculturalistas usan estas dos nociones –igualdad y opresión– sólo que con significados y énfasis diferentes.⁵

Meb'a y la formación del subalterno kaqchikel

Georges Midré (2005, p. 61) plantea que algunos indígenas de Guatemala, hablan de la pobreza como una consecuencia de la colonización y la opresión étnica. En este proceso, se piensa que la tierra no está en las manos de los indígenas porque hubo un momento en

el pasado, cuando ellos fueron desplazados de las posesiones que tenían.⁶ Vinculado a ello, también se habla de que actualmente *los* ladinos son los que tienen las mejores tierras y los indígenas las menos productivas. En la constitución de los espacios urbanos, los ladinos ocuparon la parte central del pueblo y los indígenas la orilla, lo cual, para los kaqchikel, coincide con la imagen del poder centralizado y de la ocupación de su tierra por una raza diferente. Así, mucha gente indígena cree, según Midré (2005, p. 61), que ser indígena y ser pobre son dos hechos que tienen un resultado equivalente, es decir, estar oprimido y sin oportunidades para alcanzar otra forma de vida.

Pero la noción de pobreza que manejan los indígenas y a partir de la cual definen sus relaciones sociales, puede ser comprendida con mayor profundidad cuando se examina el lenguaje indígena y los discursos sobre la historia y la vida presente. *Meb'a'* significa *pobre* y *meb'ail*, *pobreza* en idioma kaqchikel. En muchas ocasiones los indígenas, en tanto tales, se definen como *meb'a'* y su forma de vida como en un constante estado de *meb'ail*. *Meb'a* puede ser traducido literalmente como huérfano o hijastro. Los indígenas en este caso, se considerarían de alguna manera, personas desamparadas, abandonadas, sin un padre, protector o defensor. Los discursos sobre *meb'ail* se presentan en la vida cotidiana, cuando los kaqchikel enfrentaban o enfrentan dificultades o privaciones como el hambre, la falta de vivienda, de dinero para mandar a los hijos a escuela o siquiera para comprar vestimenta.

Todo ello también se puede observar en los actos rituales, en el proceso de *pedida de la mano de la novia* por ejemplo, cuando se habla del estado de *meb'ail* de los indígenas, del novio, de sus padres y sobre las formas de como ellos deberían vivir y solidarizarse en este estado. Una mujer indígena (quienes quizá son las personas que deben soportar con más fuerza esta situación) siempre es aconsejada sobre cómo debe sobrellevar la pobreza de la casa y ofrecer su apoyo al esposo trabajador. Incluso en otros discursos, la pobreza es llevada a la sacralización, por ejemplo, cuando se enuncian frases como *ri loq'oloy meb'ail*, *la sagrada pobreza*, también pronunciada durante actos rituales en las organizaciones comunitarias “tradicionales” o en la familia.⁷ En este caso podemos escuchar que muchos indígenas también se definen como *entenados* (*hijastros*, *no hijos*) de Dios, *xa oj ru meb'a ri Dios*, su único protector en los momentos de más profundo sufrimiento.

En tanto *meb'a* los indígenas generalmente piden y buscan solidaridad entre ellos mismos, por el sufrimiento que padecen. En este caso, la identidad del indígena conceptualizada por él mismo como *qawinaq* (*nuestra gente*) no está vinculada solamente con procesos culturales sino con una situación de opresión de unos extraños o gente de otra raza sobre ellos como indígenas. La formación de la identidad en este sentido, está relacionada con la opresión, la cultura y la vida social. Aún más, el sufrimiento vivido por los indígenas puede ser conocido como *Poqonal*, (*tormento*), *chwa che' chwa ab'aj*, (*flagelo*), *b'is* (*tristeza*), *raqoj chii'j* (*llanto*), *kamik* (*muerte*).

Aunque entre los indígenas, el sufrimiento también es considerado como parte de la condición humana, muchas veces es ligado con procesos históricos y sociológicos como *m'eb'ail* y racismo, generalizado como *del ladino* y muchas veces particularizado como el maltrato del patrón, del funcionario público, del militar, en diferentes contextos. Habitualmente los indígenas afirmaban o afirman que ellos, muchas veces, fueron tratados por *los ladinos* como *q'ayis* (*basura*), *tz'i'*, (*perros*), *poqolaj* (*polvo*) o son objetos del *xeq'oj*, (*pisoteados*). Como he dicho, todas estas nociones y las ideas de *solidaridad* definen en parte el *ser* indígena, *qawinaq*, porque *el ladino* no vive de *esta manera*, es decir, él es rico, viste bien, él tiene poder, no vive en el sufrimiento y es racista. En este caso, *qawinaq* es una categoría que define el ser indígena y la solidaridad que se guardan debido a *meb'ail* y el sufrimiento que padecen ante el ladino.

Hay que advertir sin embargo, que *qawinaq* es una forma de diferenciación producida por los indígenas en su relación con los ladinos, los finqueros o los otros, es decir, es la conceptualización de la identidad indígena, pero no siempre poseen la connotación de *m'eb'ail* y sufrimiento. En otros momentos está cargada con distintas nociones que pueden definirla en su globalidad, por ejemplo, en referencia a la localización de lo indígena, pero también el reconocimiento del vínculo nacional. Como ya se ha mencionado, las formas de hablar, de vestir o las maneras de reproducir las tradiciones legadas por los ancestros, forman parte de estos otros conteni-

dos de *qawinaq*. No obstante, *qawinaq* siempre define o exige una solidaridad grupal o entre indígenas y a nivel de la comunidad local, es decir a nivel municipal o de aldea. Así se forma, en parte, la identidad cultural y política de los indígenas mayas.

Formas de conceptualizar la lucha indígena

Pero la gente indígena no está estática o paralizada frente a *meb'ail*, la exclusión política, el racismo y el sufrimiento. Fue la nación y sus intelectuales nacionalistas progresistas y conservadores los que crearon la noción de indios pasivos, perezosos y manipulados o los definieron étnicamente, es decir, como minorías o como *otros* (ZERMEÑO, 2004). La historia de los kaqchikel y los k'iche' escritas recientemente por historiadores guatemaltecos y extranjeros (GRANDIN, 2004; ESQUIT, 2008) y las narrativas locales sobre la vida indígena; nos reafirman que, frente a la dominación, los indígenas no fueron *sumisos*, pero su protesta y acción no tuvieron la misma forma en los diversos períodos históricos. Desde la formación del Estado liberal en el siglo XIX, pero principalmente desde la primera parte del siglo XX hasta la actualidad, la noción de *superación* tuvo un rol fundamental para un sector de indígenas que puede definirse como una elite, aunque actualmente esta noción y aspiración también la hayan hecho suya la mayoría de los indígenas.⁸ En este contexto, los conceptos de *conciencia* y *consciente* tienen un papel importante en la redefinición de

la lucha indígena por la liberación o incluso la descolonización.

Midré (2005, p. 119) afirma que en su estudio sobre la pobreza entre los indígenas de Guatemala, mucha gente le habló sobre la *conciencia* y que él define, finalmente, como *conciencia crítica*. Es decir, los testimonios se referían a la capacidad de la gente indígena y otros de enfrentar críticamente su vida, buscar espacios para actuar, escudriñar las maneras de salir de la pobreza, *ver la vida de otra manera*. Al contrario, una persona que no tiene *conciencia crítica* es un *conformista* y por eso difícilmente saldría de la pobreza y la opresión. En este sentido Midré también plantea que la *conciencia* surge, según los indígenas, cuando se logra entender que se tiene que adquirir conocimientos y destrezas a través de la educación. Así, los hombres y mujeres *concientes*, no aceptan el futuro que les espera en la pobreza sino, más bien, toman la decisión de hacer algo diferente que los lleve a otra ruta y al éxito (MIDRÉ, 2005, p. 120-122), a la superación.

Estas nociones sobre la persona *consciente* y la *conformista* están muy vinculadas con la dualidad *modernidad* y *tradición* del pensamiento moderno, en la formación del capitalismo. Entre los indígenas en Guatemala, estas ideas muchas veces se ven vinculadas con las nociones sobre el *indígena superado* y el *campesino analfabeta*. Un indígena *superado* es una persona *consciente*, al contrario de un campesino que muchas veces, se cree, es un *conformista* que aún no sabe los secretos de la vida que el *consciente* ya ha reconocido. Midré cita a un hombre que entrevistó, quien

afirma que los *campesinos* tienden a volverse *atontados* cuando no están bajo presión. Supuestamente, ellos no asumen con seriedad y en todas sus dimensiones un compromiso y una dificultad. Esta misma persona habría afirmado que aquellos son débiles para trabajar y no tienen la capacidad de planear el futuro porque son *incapaces* de evaluarla así, muchas veces se afirma que un *campesino* en realidad está *dormido*. Por eso, para mucha gente, es contradictorio que un indígena que ha pasado por la escuela (que sería una forma del ser *consciente*) no haga lo *correcto*. Ante una situación de esta clase algunos usarían la frase *¡y dice que ha estudiado!*

Carlota McAllister (2003, cap. 2, p. 3-4, cap. 3, p. 3) también ha examinado este concepto –consciente– entre los indígenas k'iche' de Chupol en Chichicastenango, la mayoría de ellos campesinos o pequeños comerciantes ambulantes. Ella afirma que en un nivel básico, este concepto, entre los k'iche', se refiere a la facultad de distinguir entre lo *bueno* y lo *malo* vinculado a la obligación de hacer lo que es correcto y que es el centro moral del ser *hijos de Dios* (quizá se podría agregar, ya no los *entenados de Dios* como lo han dicho los kaqchikel). Según parece esta noción de *conciencia* está muy vinculada con conceptos religiosos, pues la misma autora afirma que para los chupolenses la conciencia en realidad fue *despertada* (estaba dormida) cuando ellos se vincularon en los procesos religiosos definidos desde Acción Católica (en los años sesentas del siglo XX). En este espacio la gente aprendió lo que es *justo* y lo que es *injusto*, una noción que pronto sería enla-

zado con la formación de una *conciencia revolucionaria*. La vinculación de los chupolenses con las organizaciones guerrilleras y otras en los años setentas y ochentas, sería según McAllister una manera de poner en práctica la lección es decir, con este posicionamiento, provocaron una ruptura o cuestionaron las nociones dominantes sobre la soberanía del Estado.⁹ Al vincularse al movimiento guerrillero ellos desafiaron los conceptos dominantes sobre la inferioridad del indígena, la legitimidad de las instituciones estatales y lucharon por un cambio radical en la vida política y social de los indígenas y de Guatemala.

Estas nociones mayas sobre la opresión y las formas de resistencia están íntimamente vinculadas con procesos políticos, religiosos e incluso con las recientes luchas de los insurgentes nacionalistas ladinos, pero también con la historia colonial. Desde una perspectiva enfocada sobre la acción política indígena y las luchas por la autonomía local, durante el siglo XX, se puede ver cómo estos conceptos son usados por los kaqchikel para definirse o para luchar por un lugar en la sociedad guatemalteca. Uno podría decir en este sentido, que la formación nacional moderna guatemalteca no se sustenta solamente en las ideologías liberales del siglo XIX sino también en las nociones que definieron los indígenas en su condición de oprimidos y organizadores de acciones contrahegemónicas.

Así, en muchos municipios del altiplano central de Guatemala, principalmente en el departamento de Chimaltenango, la noción de *conciencia* y la de *superación* no surgen a mediados del siglo

XX con Acción Católica solamente sino, se vinculan a procesos anteriores, muy a principios del siglo XX, cuando los líderes letrados indígenas, se percataron de que la situación social de Guatemala y sus localidades se había transformado y que, frente a ello, era inminente la *superación* del indígena.

Desde ese entonces, la noción de *superación* encarnó a una persona indígena *consciente* capaz de enfrentar la dominación ladina y cualquier desafío que le presentara el racismo, la pobreza y el sufrimiento. De esta forma, el ser consciente, surge de una historia diferente, vinculado a la ideología liberal seguida por ciertos intelectuales indígenas. Este pensamiento sobre el ser consciente había tomado forma entre la población indígena, muchas décadas antes de que los guerrilleros ladinos o indígenas llegaran a Chimaltenango o las áreas rurales. Era una fuerza importante que empujaba las luchas por la liberación. La *conciencia revolucionaria* indígena en la década de los setentas y ochentas, se basó principalmente en estas nociones (*meb'ail* como opresión y *consciente* así como *superación*, como condiciones para la liberación).

Todo esto me lleva a decir que la revolución armada dirigida por los ladinos, en ese entonces, fue adaptada a estas nociones históricas, definidas por los indígenas en su larga lucha por trascender las formas de opresión. Rosario Toj (2007, p. 88) afirma que para algunas mujeres indígenas que se integraron las organizaciones guerrilleras, hablar de indígena era igual que hablar sobre la condición de *explotados* y que al mis-

mo tiempo, la *conciencia étnica* siempre estuvo presente en las luchas de éstas mujeres, aunque ello no fuera siempre explícito. Así, afirma que ellas, a pesar del énfasis que ponían las organizaciones guerrilleras en las demandas económicas, descubrieron en su militancia la necesidad de salir de la exclusión, opresión y discriminación como *mayas*. No obstante, frente a la forma radical que tomó la *conciencia* entre muchos indígenas, otros adujeron que éstos se habían equivocado y que la vía más importante para enfrentar la dominación era la *superación* por medio de la educación y no la violencia.

Conclusión

Finalmente, también hay que decir que la *coincidencia* entre las nociones indígenas sobre la opresión (la liberación o la descolonización), el nacionalismo y liberalismo de muchos intelectuales ladinos y otros miembros de la oligarquía, se dio de muchas maneras en el siglo XX. Principalmente como coincidencias personales, pero también por medio de instituciones y procesos como la educación, el ejército, la iglesia, el gobierno local, las organizaciones revolucionarias. Ahora se advierte que esto se da desde las organizaciones de la sociedad civil y el gobierno nacional.

Los encuentros entre el pensamiento indígena sobre la opresión, la liberación, el *otro* y las ideas liberales, indigenistas, posteriormente el revolucionario y actualmente con el pensamiento multiculturalista, tomó forma propia, de acuerdo al contexto histórico

en el que se desarrolló este vínculo. No obstante, éste siempre se presentó como una *convergencia divergente*,¹⁰ es decir, fue un encuentro en donde la gente y sus pensamientos se fortalecieron en el contacto, pero también en donde se produjeron fuertes cuestionamientos y desigualdades.

Los conceptos que he tratado de analizar en este trabajo, buscan entender o hurgar los orígenes conceptuales e históricos de las luchas indígenas en el siglo XX. Comprender estos pormenores pueden llevarnos a rutas diferentes y a resaltar las lógicas de la acción política indígena o maya en Guatemala. Los indígenas casi siempre fueron vistos como rebeldes inconscientes, negándoseles de esta manera su humanidad a través de las palabras y la violencia. Estas últimas surgieron a partir de las ideas tutelares y racistas, que se impusieron en la formación colonial y neocolonial guatemalteca.

Pero en Guatemala, todo esto fue llevado a los extremos, para acallar las voces disidentes la gente fue eliminada o asesinada. Al perpetrarse el genocidio las formas de control sobre los subalternos fueron efectivas porque nuevamente se sembró el miedo y el terror. Un proceso que se produce en un campo de poder basado y justificado sobre nociones y prácticas que también podemos llamar *colonialista* desde la perspectiva indígena.¹¹

Actualmente cuando resurge el movimiento maya las políticas multiculturales siguen negado la voz a los indígenas o rebaten la legitimidad de los conceptos indígenas. Con el multi-

culturalismo aún sigue vigente o se ha reconfigurado un marco de comprensión dominante en donde el pensamiento y la acción política indígena son reconfigurados como reivindicaciones culturales y no como la lucha por la autodeterminación. Así en la actualidad, las nociones como consciente, superación, meb'ail, poq'onol, qawinaq, xeq'oj y otros, siguen presentes en la construcción de la vida social indígena y en sus luchas o en la formación de sus identidades políticas.

Kaqchikel notions of oppression and political struggle in Guatemala, XX th century

Abstract

The article discusses the construction of concepts by the Kakchiquel Indians, in their daily life and political struggle within the field of power in Guatemala, in the second century. We propose that in the history of that country's formation in general in the Kakchiquel Maya in particular, is positioned to build political notions and practices that helped define the subordination and struggles for emancipation. These concepts, of course, were built on the complex relationships the Kakchiquel Maya had with the authoritarian state, economic elites, peasants and others. At the same time the concepts were shaped in the contact of indigenous liberalism, national and global economy and political and religious organizations. Finally, it compares to the formation

and neo-colonial history which was based on the formation of the Guatemalan state and nation. What is highlighted are the ways in which the Maya defined their place and their struggle in the context of the Guatemalan state and national training.

Key words: Indigenous concepts. Kaqchikel. Guatemala. Political struggle.

Notas

- ¹ Una versión modificada de este artículo será publicada por la Red Interamericana de Formación de Formadores en Educación Indígena UPN-OUI/COLAM.
- ² Los kaqchikel, que conforman una población de más de 400 mil personas, habitan el altiplano central de Guatemala, en los departamentos de Chimaltenango, Sololá, Sacatepéquez y Guatemala.
- ³ En sentido general, “ladino” se refiere a la población mestiza de Guatemala. desde la visión indígena el “ladino” es el “otro” del indígena, generalizado como opresor e invasor de la comunidad indígena. Desde una perspectiva más académica se argumenta que ladino es una identidad política que fue organizada y definida principalmente por el Estado en el siglo XIX y XX. En este caso, ladino se opuso a indígena formando una imaginación y realidad dicotómica de la sociedad guatemalteca.
- ⁴ Archivo General de Centro América (AGCA) A1, Legajo, 2883 Expediente 26497.
- ⁵ Por otro lado, es necesario dejar claro que a pesar de las ideas sobre igualdad entre indígenas y ladinos (que también puede ser entendida como igualdad entre ciudadanos) que algunos kaqchikeles pueden proyectar en sus discursos, esto no es tan simple. Ahora que tienen el poder municipal en sus manos, su práctica política también se vincula con el autoritarismo, la reciprocidad, el clientelismo y el privilegio de los vínculos personales. Todo ello vuelve mucho más compleja la participación política de los indígenas o mayas tanto a nivel local como nacional.
- ⁶ Se refiere a la mayoría de los indígenas en las áreas rurales y no sólo a los intelectuales letrados mayanistas.

- ⁷ Pero cuando se habla de meb’ail también se hace referencia a la casa, la ropa, la comida o a la vida en general.
- ⁸ Un comalapense habló de que aún siendo un vendedor de frutas en las calles de la capital, (y antes de ello un pordiosero y alcohólico) él buscaba la manera de aprender a leer y escribir, lo cual habría logrado leyendo las hojas de periódico que encontraba tirado en las calles.
- ⁹ Por su parte, Mario Roberto Morales (1998, p. 42) afirmaría que el llamado “Holocausto Maya” (la guerra contrainsurgente) constituyó una fuerte convulsión cultural y psicológica para los mayas y que, en este sentido, había generado el autonomismo étnico que él ve como antiladino. Según él, otra consecuencia de la revolución habría sido la autoafirmación identitaria de los indígenas posrevolucionarios.
- ¹⁰ Saurabh Dube (2004, p. 26), habla de divergencias convergentes al explicar el análisis de Zermeño en relación al encuentro entre la antropología de Manuel Gamio y la obra de Bernardino de Sahagún.
- ¹¹ Mamdani (2001, p. 9) afirma que el genocidio basado en el poder colonial tendría su más clara expresión en la eliminación o asesinato de los habitantes del territorio que es colonizado, por ejemplo en América durante la conquista o en Estados Unidos, principalmente en el siglo XIX.

Referências

- ADAMS, Richard; BASTOS, Santiago. *Relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*. Guatemala: Cirma, 2003.
- CORTES Y LARRAZ, Pedro. *Descripción geográfica moral de la diócesis de Gathemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- DUBE, Saurabh. Introducción. En: DUBE, Saurabh; DUBE, Ishita Banerjee; MIGNOLO, Walter (Ed.). *Modernidades coloniales, otros pasados, historias presentes*. México: El Colegio de México, 2004.
- ESQUIT, Edgar. *Otros poderes, nuevos desafíos relaciones interétnicas en Tecpán y su*

entorno departamental. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, 2002.

_____. *La superación del Indígena*. Tesis (Doctoral). México: El Colegio de Michoacán, 2008.

GRANDIN, Greg. *The last colonial massacre*. Estados Unidos: University of Chicago Press. 2004. 311 p.

_____. *La sangre de Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 2008.

MALLON, Florencia. *Campesino y nación la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: El Colegio de Michoacán, 2003.

MAMDANI, Mahmood. *When victims become killers, colonialismo, nativismo, and the Genocida in Rwanda*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

McALLISTER, Carlota. *Good people: revolution, community, and conciencia in a maya-k'iche' village in Guatemala* Tesis (Doctoral). Maryland: The Johns Hopkins University, 2003. Manuscrito.

MIDRÉ, Georges. *Opresión, espacio para actuar y conciencia crítica, líderes indígenas y percepción de la pobreza en Guatemala*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, 2005.

MORALES, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón, los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: Flacso, 1998.

TOJ ZACARÍAS, María del Rosario. *Mujeres mayas en organizaciones populares: encuentros y desencuentros con el movimiento revolucionario*. En: CHIRIX, Emma (Coord.). *Reflexionando y actuando*. Mujeres mayas y participación política. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, 2007.

WILSON, Fiona. ¿Ciudadanos indios? La formación de la cultura política en los Andes de Perú. En: CARLDERON MOLGORA, Marco A. (Ed.). *Ciudadanía, cultura políti-*

ca y reforma del Estado en América Latina. México: El Colegio de Michoacán, 2002.

ZERMEÑO, Guillermo. Entre la antropología y la historia: Manuel Gamio y la modernidad antropológica mexicana (1916-1935). En: DUBE, Saurabh; DUBE, Ishita Banerjee; MIGNOLO, Walter. *Modernidades coloniales, otros pasados, historias presentes*. México: El Colegio de México, 2004.