

Wilson Richard, 1999, *Resurgimiento maya en Guatemala* (experiencias q'eqchi'es), Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA/PMS, Guatemala, serie monografía n.10.

(*Maya resurgence in Guatemala. Q'eqchi' experiences*, 1995, University of Oklahoma Press).

En muchos sentidos, el libro de Richard Wilson resulta interesante para todos aquellos que, desde Chiapas, estudian las transformaciones sociales y culturales recientes, y en particular para aquellos que estudian el fenómeno de la identidad étnica contemporánea. El autor revisa las transformaciones de la identidad en algunos pueblos q'eqchi's de Alta Verapaz y Cobán, Guatemala, ocurridas con la guerra que marcó la historia de este país durante el último tercio del siglo xx. Además, Wilson cuestiona las perspectivas existentes en la literatura respecto al tema de la identidad: la que la define por los elementos culturales particulares — que puede desembocar en una “esencialismo cultural”—; y aquella que parte de las relaciones sociales, en este caso de las relaciones históricas entre indígenas y ladinos en el periodo colonial y en el proceso de formación nacional.

Contrariamente a estas dos posiciones, para Wilson es necesario considerar tanto los significados culturales heredados como el contexto de relaciones sociales, pues la identidad resulta de la construcción de “comunidades imaginadas” (Benedict Anderson), marcada por las cambiantes condiciones sociales y constreñida por elementos culturales previamente

existentes. Propone, por eso, una distinción conceptual entre la *identidad comunitaria*, con una existencia histórica más prolongada en el área y estrechamente vinculada con el espacio geográfico y las formas de vida campesina, y la *identidad étnica*, reciente, difusa y contextual, fundada en criterios lingüísticos, aquella que usan gobierno, Iglesias, antropólogos y representantes de organizaciones indígenas. Para examinar este proceso de transformación de la identidad, recurre a su propio trabajo etnográfico, haciendo una reconstrucción de diversos aspectos de la situación de los pueblos antes de la guerra y revisando las consecuencias que tuvieron tanto el conflicto como la intervención de la Iglesia y el gobierno sobre la vida de estas poblaciones agrícolas. Me parece que muchos de estos aspectos particulares de su análisis pueden ser igualmente relevantes para el entendimiento de lo que ha ocurrido en Chiapas y en otras partes del sureste mexicano, en las últimas décadas, en donde los pueblos de agricultores han enfrentado cambios económicos y sociales muy importantes, aunque de manera diferenciada.

Para entender este argumento es necesario revisar algunos aspectos del trabajo etnográfico del autor. Primeramente, Wilson propone que el culto a

los *tzuultaq'as* (dueños o espíritus de las montañas y dueños originales del maíz) ha sido el centro de la identidad comunitaria en los pueblos agrícolas del área q'eqchi', cuya base de subsistencia es la producción de milpa para el autoabasto. Los *tzuultaq'as* fueron entidades vinculadas al territorio inmediato, a los recursos fundamentales, al ciclo agrícola y a la salud; y los ritos agrícolas, en particular las peregrinaciones a lugares sagrados, estaban directamente ligados a la subsistencia cotidiana. Todas estas prácticas implicaban una reafirmación permanente de la estrecha relación entre la población y su territorio —situación que ha sido igualmente señalada, de distintas maneras, en muchas investigaciones sobre pueblos del área mesoamericana.

Lo que propone el autor es que un cambio en estas prácticas puede impactar sobre las identidades. Por un lado, se está dando un declive de la producción de autoabasto (por desgaste de recursos, presión poblacional y mantenimiento de una tecnología rudimentaria), además de la dependencia cada vez mayor hacia el mercado, la contratación de jornaleros y la migración laboral, estrategias cada vez más recurrentes en una población crecientemente diferenciada. Por otro lado, en esta región, los catequistas y los grupos evangélicos, con su labor religiosa y sus programas de salud, agricultura y organización, desplazaron a las cofradías y, poco a poco, grupos de base, asambleas, peregrinaciones y comités, así como una orientación religiosa universalista, cambiaron las formas de *imaginar la comunidad*. Lo relevante es que, contrariamente a algunos argumentos actuales acerca de la “tradicición” tanto en Guatemala como en Chiapas, este libro nos muestra cómo la formación de estos jóvenes católicos ha significado rupturas importantes con las prácticas religiosas y la organización ritual heredada, tanto —aunque de modo distinto— como la conversión al protestantismo.

La guerra representó igualmente un papel importante en este proceso. En la Alta Verapaz la población vivió las consecuencias de la estrategia de tierra arrasada de los gobiernos militares de los ochenta: la suspensión de las reuniones semanales, la muerte de muchos catequistas y la huida hacia las montañas. Parte de la población sería trasladada también a aldeas estratégicas controladas por el ejército. Todo esto cambió radicalmente las prácticas de culto y la identificación con el territorio. Después de la guerra, algunas prácticas fueron recuperadas, pero los rituales colectivos y las cofradías desaparecieron, debido al desmembramiento de las comunidades, la muerte de los mayores y la presencia de otras religiones. Paralelamente, el reclutamiento forzado, la disciplina militar, la represión y la desaparición (nuevas técnicas de disciplina y vigilancia, más que de castigo —Foucault) fueron la nueva presencia del poder gubernamental sobre la población rural. Todo esto, sugiere Wilson, cambió las bases desde las que se sostenía la identidad comunitaria previa.

Sin embargo, otro proceso se inició, lo que el autor llama el “resurgimiento *q'eqchi'*”. En muchas regiones de Guatemala, la organización comunitaria fue trascendida, pero el resultado no fue sólo la integración pasiva a “la nación”, sino también la formación de una conciencia pan-Maya, que ha llamado recientemente la atención de investigadores como Carol Smith o Kay Warren, aunque Wilson aclara que ese proceso no es unívoco y depende de ciertas condiciones sociales. ¿Qué explica ese resurgimiento? En la región que estudia Wilson, los sacerdotes indigenistas, con una percepción monolítica de la cultura *q'eqchi'*, aceptaron elementos que creían de la “cultura maya”, como el “culto a la tierra”. Además, una nueva generación de catequistas fue formada en cursos en los que se hablaba de la lengua, de los “valores

compartidos” y de una continuidad entre los pueblos actuales y la antigua civilización maya, como parte de la identidad étnica. Pero esos catequistas urbanos trabajaban con una población rural que no sabía leer —de allí la importancia de la radio. Irónicamente, la relación entre la Iglesia y la población siguió siendo jerárquica, con cursos impartidos por maestros urbanos cercanos a la clerecía indigenista y a la cultura nacional, mientras que los motivos de la evangelización coincidían sólo parcialmente con los de los receptores de este discurso, la población rural que buscaba reconstruir su vida. Por ello, el nuevo indigenismo apareció sobre todo en los pueblos grandes —donde habitan las élites ladinas y la discriminación tiene raíces históricas más profundas—; o en comunidades cercanas a las débiles instituciones del Estado. Muchos indígenas que abandonaron la vida en comunidad habitan en zonas urbanas como trabajadores; algunos se volvieron ladinos (“progreso”) y otros (ubicados en la frontera entre dos etnicidades, parafraseando a Friedrik Barth) participaron en la revitalización indígena con los sacerdotes. Otra explicación de ello es la crisis. Acostumbrados al mercado y al dinero, los campesinos los cuestionan cuando la situación es desventajosa; pero ahora lo hacen con un discurso indigenista que habla de volver a una cultura de aislamiento idealizado. Así, la identidad comunitaria problemática, la discriminación cotidiana, la crisis actual y las condiciones sociales han influido en la revitalización indígena en los pueblos grandes.

Los resultados de la investigación muestran que en el tema de la identidad étnica aún hay mucho que revisar. Por un lado, el autor plantea que, en la literatura sobre Guatemala, el análisis de la guerra ha tendido a enfatizar las condiciones económicas y políticas objetivas. La gran ventaja de la antropo-

logía es que permite analizar procesos que no se explican inmediatamente a partir de los fenómenos económicos y sociales más amplios, como la destrucción de las identidades comunitarias previas, la múltiple incorporación de la población a la sociedad nacional y el resurgimiento étnico. El tema de una antropología de la guerra sería, según Wilson, la destrucción etnocida y la posterior etnogénesis. Pero ese análisis no se puede hacer sin considerar los cambios sociales y las transformaciones en la cultura.

Así, no obstante la larga historia de luchas étnicas en la región, los movimientos étnicos actuales han sido identificados como “nuevos” por estar fuera del paradigma marxista. Pero, como sugiere Wilson, lo novedoso podría más bien radicar en que muchos de los que estudian el tema son marxistas reformados que pretenden incorporar en sus análisis las percepciones de los actores. Ellos reciben bien la idea de que “las estructuras políticas no existen fuera de las prácticas sociales cotidianas”. La religión, por ejemplo, a pesar de ser un discurso de dominación, ha sido también un canal para expresar descontentos y base para rebeliones que disputan la interpretación de los símbolos católicos. En el caso *q’eqchi’*, el simbolismo agrario-religioso se convierte en el idioma político de la organización étnica, en una guerra de posiciones (Gramsci) en donde el discurso de clase (más reprimido) no fue tan eficaz. El movimiento actual sería, de esta manera, sólo una nueva fase en una larga historia de reinterpretaciones y transformaciones de este pensamiento religioso, e igual que la elección por el “progreso” u otras opciones puede ser transitoria o duradera. Incluso dualismos como progreso-tradición, capitalismo-precapitalismo, cristiano-pagano, indígena-mestizo son poco útiles para explicar los cambios, pues ellos mismos

son contextualmente reinterpretados y negociados entre distintos grupos. Es necesario, entonces, hacer una sociología de estos discursos, de sus interpretaciones y usos, antes que sólo retomarlos acríticamente.

Por otra parte, James Clifford sugiere que en el mundo contemporáneo las identidades son mezclas en un proceso discontinuo, que la cultura flota libremente y la identidad se elige. Carol Smith, quien ha estudiado el tema de la identidad étnica contemporánea en Guatemala, propone que esta identidad no está anclada en la tradición, pues se elabora en cada generación y de frente al mundo ladino. En cambio, Wilson parte de que los actores no son libres para inventarse a sí mismos, ni las relaciones sociales son voluntarias, pues están determinadas por las estructuras sociales y los significados pasados y presentes. Tampoco la tradición es sólo un discurso construido arbitrariamente desde el presente, sino que está influido por la historia social y cultural de los pueblos. El problema es cómo se da esa determinación tanto de las condiciones sociales como de los sentidos culturales. Siguiendo a Anderson, Wilson sugiere que la identidad surge de los cambios que se dieron en las maneras de aprehender el mundo con la reevangelización y la guerra, pero sobre la base del idioma de la religión preexistente. Como muchas innovaciones políticas, la revitalización étnica necesitó de la recodificación del idioma del culto a la tierra para crear una identidad étnica. Los catequistas trabajaron primero en minar las identidades comunitarias fundadas en el culto a los *tz'uultaq'as*, después, incorporaron discursos universalistas del mundo ladino y, más tarde, tomaron el camino de la defensa de símbolos de lo *q'eqchi'*, como los espíritus de las montañas. Pero, el autor también propone que éste es un proceso

abierto y, como lo muestra en su estudio, múltiple. El nuevo indigenismo está anclado sobre todo entre la población indígena de los pueblos grandes; pero, además, las alternativas son múltiples e incluyen también la negación de esa identidad.

La figura del *tz'uultaq'a* es problemática en sí misma: a veces éste es imaginado como “maya”, en otras narraciones tiene aspecto de “extranjero”. Este espíritu de la montaña representa la irresoluble disyuntiva de los que están en las fronteras étnicas; además, las condiciones han cambiado lo suficiente para minar los antiguos significados de las prácticas rituales del culto a la tierra. Pero eso siempre sucede: no hay identidades cerradas y plenamente definidas, sino siempre paradójicas. Se necesita entonces una aproximación que combine el legado del pasado (sin caer en esencias) y las interacciones presentes, en el análisis de una reconstrucción identitaria permanente e inacabada. Muchos antropólogos que actualmente estudian la identidad étnica, sin embargo, no aciertan a dar cuenta de esta condición paradójica de la identidad, porque no consideran la oscilación y el cambiante flujo de la transformación religiosa y cultural, ni las condiciones en que éstas se producen, tal como lo propone el autor de este libro. Más allá del caso particular que trata, Wilson plantea cuestiones importantes acerca de la formación de las identidades étnicas contemporáneas que bien pueden ser retomadas para analizar, en otras zonas semejantes, el cambio social reciente combinado con el resurgimiento étnico. Finalmente, este libro puede igualmente ayudar a los investigadores a revisar con mayor cuidado la manera en que a veces es tratado el problemático tema de la “identidad”.

José Luis Escalona Victoria,
Universidad Autónoma de Chiapas.