



EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN GUATEMALA



AGENCIA ESPAÑOLA
DE COOPERACIÓN
INTERNACIONAL
CENTRO
DE FORMACIÓN

BIBLIOTECA Y
CENTRO DE DOCUMENTACIÓN

INFORME DE INVESTIGACIÓN
“De la cosmovisión a la herencia: la
Mayanización y las bases cambiantes de la
Etnia en el área ch’orti”
Brent Metz





MAYANIZACIÓN Y VIDA COTIDIANA

La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca

Informe de Investigación

“De la cosmovisión a la herencia: la
Mayanización y las bases cambiantes de la
etnia en el área ch’orti’”

Brent Metz



De la cosmovisión a la herencia: la Mayanización y las bases cambiantes de la etnia en el área ch'orti'

Brent Metz

“Aquí se manejan varias ideas. Los ladinos o los que viven en el pueblo, dicen que el indígena es el que vive en la aldea y habla ch'orti'. Otro grupo dice que todos los que viven en las aldeas son indígenas, y que todos los que viven en el pueblo son ladinos. Pero los ch'orti's piensan que no todos son ladinos, porque hay personas que son indígenas aunque ya no hablen ch'orti', pero sólo porque sus antepasados no les enseñaron. Claro que si son canches, ya no son ch'orti's. La sangre es importante. Normalmente, dicen que hay que ser moreno y hablar lengua. Lo que manejamos en la Escuela Normal [Colegio Ch'orti'] es que se puede perder el idioma por culpa de sus padres, pero son indígenas todavía por el color y porque sus abuelos o papás son ch'orti's por herencia.... Sí, las costumbres también cuentan.... la limosna, quemar copal y candelas cuando se emprende un trabajo, dar gracias a Dios.... esos son los rasgos que hay. Y también el uso de la medicina natural, y el vestuario que se conserva, que identifica como indígena en vez de ladino. Y el indígena tiene diferente forma de saludar, basta con dar la mano [suavemente], de una forma respetuosa. Y también eso del ajk'in, y el curandero. Los ch'orti's siempre practican eso, curar con puro [tabaco] para orientar enfermedades.”

Este torbellino de características indígenas dadas por el director ch'orti'-hablante del Colegio Ch'orti' de Camotán muestra la dificultad en fijar quién o qué se considera y no se considera indígena en el Oriente. El idioma, la sangre o raza, la identidad, la residencia y las costumbres todo ello puede ser importante para determinar si alguien es indígena. Cuando empecé mis investigaciones etnográficas en el área en 1990, antes de que llegara el movimiento maya a la región, no era tan complicado. Para comprender el proceso de mayanización y la complejidad étnica en el Oriente, hay que tomar en cuenta que la transición en que estamos refleja mucho más que oportunismo político o individual. Además, es clave reconocer que el movimiento es la construcción, no la recuperación, de una etnia, la vitalización, y no la revitalización, de una identidad y de un modo de pensar. La recuperación de tradiciones o cultura sólo es posible en el sentido de imitación imperfecta. Lo importante es que los descendientes de pueblos con culturas y valores distintos reconozcan que antes hubo una vida mejor y que intenten cambiar la vida contemporánea según sus memorias de esos tiempos. El movimiento es una reflexión consciente de la falta de satisfacción generalizada con el estado de las cosas, de que la nacionalización, la ladinización o ciudadanización no están funcionando, y que las poblaciones que se sienten excluidas y hasta oprimidas están listas para enfrentar sus problemas como un nuevo bloque político basado en sus raíces históricas.

Al participar en el discurso de la nación guatemalteca, aunque reclamando ser pueblos apartes, los activistas mayas muestran públicamente que se están nacionalizando o, mejor dicho, internacionalizando. Quiere decir que las culturas locales y comunales, en primer lugar, y por extensión, las identidades, tan importantes durante los últimos 450 años, están experimentando eclipses. Haya tenido o no éxitos en términos concretos, la mayanización refleja un cambio fundamental en la cultura y la identidad en Guatemala. Como dicen D. Cojtí (1997) y Bastos y



Camus (2003), la mayanización es la concientización de unas personas –personas cuyos universos sociales habían sido hasta ahora locales o regionales- de que sus historias, intereses e identificaciones étnicas solapan con los de otras personas en el ámbito nacional e incluso transnacional. Lo que ofrezco en este ensayo es la historia de cómo llegó a este punto un grupo regional – los mayas-ch'orti's – y cuáles son los desafíos y las esperanzas del mayanismo en su región.

Breve historia del área ch'orti'

La visión del mundo distintamente maya y ch'orti' en el oriente de Guatemala, el occidente de Honduras y noroeste de El Salvador ha sufrido un largo proceso de abandono debido a presiones por muchos flancos, incluso internos (Metz 1998). Durante la época colonial, el oriente era una zona relativamente dinámica en términos económicos, y los ch'orti's servían como mano de obra barata. Fueron soldados contra los piratas, además de portadores, mineros, constructores de edificios y peones en los obrajes de añil, mientras que pagaban tributos e impuestos cuyos altos niveles no correspondían a una población que sufrió dos severas disminuciones debidos a las plagas, en el siglo xv (Brewer 2002;) y en la segunda mitad del siglo xviii. Al concluir la colonia, la población ch'orti' de El Salvador se había extinguido prácticamente. En el siglo xix, la presión ladina sobre la tierra crecía seriamente y el estado seguía explotando la tierra, la mano de obra y los tributos, a pesar de que los ch'orti's apoyaron la revolución conservadora y supuestamente pro-indígena de Rafael Carrera, un campesino mestizo del mismo Oriente (Woodward 1993:333; Horizont 3000 y Proyecto Ch'orti' 2004: xxviii).

Con las leyes de privatización decretadas por Barrios (1873-85), junto con el desarrollo del cultivo del café, los ch'orti's perdieron muchos de sus terrenos baldíos y comunales. En los altos de Jocotán se fundaron los nuevos municipios de Olopa y La Unión para convertir tierras comunales en tierras privadas para la producción de café (Horizont 3000 y Proyecto Ch'orti' 2004). En las selvas montañosas de Honduras occidental, donde los ch'orti's han buscado refugio y utilizado tierras vírgenes desde tiempos inmemoriales, dio comienzo el mismo proceso de expropiación para café y tabaco. Mientras tanto, la población ch'orti' crecía aritméticamente desde finales del siglo xix, debido a la alta reproducción campesina, a la falta relativa de epidemias y, eventualmente, a la llegada de los antibióticos. Mucha, si no toda, la población de Jocotán se dispersó a causa de una sequía catastrófica en 1913-14. Pero ya en los años 1930, Charles Wisdom (1940:13-14), el primer etnógrafo de los ch'orti's, reportó que había presión por la tierra en los alrededores de Jocotán y que los campesinos estaban acortando el tiempo de barbecho de las parcelas.

La represión comenzó en el área ch'orti' en la misma década de 1930. Al contrario que en el occidente, donde el dictador fascista Jorge Ubico dependía de los caciques mayas locales para reclutar trabajadores forzosos, en el oriente los caciques eran ladinos sin escrúpulos. Los ch'orti's no solamente tenían que construir carreteras, puentes y ferrocarriles para el régimen, también tenían que trabajar para los ladinos locales sin remuneración. Para fomentar el control estricto en las zonas rurales, el régimen instaló un sistema de comisionados militares y "orejas" que aterrorizó a la región durante seis décadas. Muchos ch'orti's huyeron y formaron aldeas nuevas en El Salvador, Honduras y las montañas boscosas de Guatemala. Es tanto el resentimiento de los ancianos ch'orti's, que todavía no pueden perdonar a los ladinos tiránicos. Incluso muchos ch'orti's fueron hasta la capital en ferrocarril para apoyar la revolución democrática que llevó al poder a Juan José Arévalo en 1944, y fueron recompensados con el derecho a voto, escuelas en las aldeas y ligas campesinas para el desarrollo. Con la Ley de Reforma Agraria de Árbenz, muchos ch'orti's se beneficiaron. Desafortunadamente para ellos, su participación sólo sirvió para



identificarlos en “La Venganza” de 1954-55, cuando la CIA instaló a Castillo Armas como dictador. El padre de un sargento de las fuerzas entrenadas por la CIA, Rufino Guerra, de la aldea Piedra de Amolar, Olopa, perdió terrenos durante la reforma agraria que pasaron a ser propiedad de los ch’orti’s. Con la bendición de Castillo, Guerra masacró a multitudes de ch’orti’s, y muchos más huyeron a Honduras.¹

No obstante, los ch’orti’s restantes necesitaban tierras y no se podían dar el lujo de dejarse intimidar por la tiranía estatal. Mientras la región se desangraba con la muerte y migración de miles de personas, su población siguió expandiéndose por Zacapa, Izabal y Honduras, donde practicaron la horticultura de roza y siguieron trasladándose hacia “la costa”. Los que quedaron se organizaron en ligas campesinas clandestinas, y en las elecciones de 1966, al contrario de los mayas occidentales que apoyaron al ultraderechista Movimiento de Liberación Nacional (MLN), los ch’orti’s votaron más por el centro-izquierdista Partido Revolucionario (PR) (Adams 1970: 208). Pagaron cara su desobediencia democrática, el hecho de que los guerrilleros pasaran por su territorio y el pecado de estar en tierra considerada valiosa por unos ganaderos ladinos. Miles de ch’orti’s fueron masacrados durante los años 60, y otra vez en 1978-82. Miles huyeron de nuevo a Honduras, Izabal y Petén. En la mente de los ancianos ch’orti’s, “siempre había guerra” y tienen dificultades para diferenciar los ataques y las masacres de las décadas de los 60, 70 y 80. Agravando la situación, la población seguía creciendo. De los 24,952 habitantes en la vieja Parroquia de Jocotán (Jocotán, Camotán, La Unión, Olopa y San Juan Ermita) en 1893, la población creció a 64,150, en 1973, y a 130,562, en 2003, a pesar de que decenas de miles habían emigrado (Metz 2001). La población no sólo ya no tiene las reformas prometidas por la revolución, sino que sigue manteniendo una vida campesina que depende de la tierra. Como síntomas de la falta de equilibrio entre la tenencia de la tierra, el modo de vida campesina y el medioambiente, hubo tres crisis en los últimos 13 años que han resultado en cientos de muertos cada vez: una epidemia de cólera en 1992, y hambrunas en 1995 y 2001.

La erosión de la base económica de la vida campesina y el bloqueo de mejores alternativas por parte de la oligarquía y del ejército han ido acompañados por campañas evangelizadoras y modernizadoras de la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. Surgieron ataques en contra de la visión del mundo maya ch’orti’ descrito tan apasionadamente por Rafael Girard, en el que los sacerdotes ch’orti’s (los padrinos, *ajk’in*) mantenían el balance del universo con sacrificios, rezos, peregrinajes y fiestas para el dios solar, la madre tierra, la madre luna y los ángeles trabajadores de las cuatro esquinas del mundo. Las iglesias han acusado a los ch’orti’s de ser idólatras por su manera de adorar las imágenes de los santos y calumniaron a los sacerdotes ch’orti’s acusándoles de ser, en realidad, brujos cuyos rezos provocan la sequía y el mal, lo que provocó asesinatos de sacerdotes ch’orti’s. Más efectiva ha sido la apertura de comunidades herméticas, a consecuencia de los programas de desarrollo y de la asistencia de las iglesias, especialmente la católica. Desde los años 60, la Misión Belga (católica) ha implementado docenas de proyectos en las aldeas, incluidos agua potable, construcción y mantenimiento de caminos, construcción de oratorios, sistemas de riego, donativos de comida, construcción de escuelas, préstamos para abono y la edificación de varias estructuras como un hospital, un gimnasio, una casa de huérfanos, una escuela del nivel básico, una estación de radio y un centro de usos múltiples. Entre los proyectos más destacados de las iglesias evangélicas están las emigraciones organizadas a Izabal y la traducción del Nuevo Testamento al ch’orti’, de la que están muy orgullosos muchos ch’orti’s independientemente de su religión.

¹ No tenemos datos concretos de los efectos de la represión liberacionista entre los ch’orti’s. La CEH (CEH I 1999:108) habla de unos 2,000 a 5,000 muertos en 1954 entre oriente y la capital.



La educación formal también ha contribuido a la apertura cultural y a la transformación de la visión del mundo maya ch'orti'. Cuando yo hice mi trabajo de campo original en 1991-93, muchas aldeas no tenían maestras ni escuelas, y en las tres aldeas donde yo viví, sólo estaba escolarizado el 17% de los niños en edad escolar. Ahora hay escuelas y maestras en todas las aldeas y muchas familias esperan que la educación les salve de la pobreza. A través de la educación formal, los niños ch'orti's están aprendiendo español, matemáticas, a leer y escribir, y la historia oficial del país. Con apenas un nivel escaso de educación hay ch'orti's que ya sienten confianza para migrar a los Estados Unidos, así como lo han hecho los ladinos orientales desde la violencia de los años 60.

La violencia política, la desintegración de la economía campesina sin ninguna alternativa, la apertura y los ataques culturales causados por las iglesias y el sistema educativo oficial, los nuevos métodos de comunicación como las radios y los televisores (que miran en los pueblos), y el comienzo de la migración transnacional han subvertido la visión del mundo maya ch'orti' (Dary, Elías y Reyna 1998; Palma Ramos 2001; Metz 1998). Si en los años 50 todos los ch'orti's se sentían como si fueran el centro del mundo, ahora la mayoría se sienten en las márgenes del poder global y de Dios. Muchos ancianos dicen que Dios les ha abandonado por su falta de rituales tradicionales, de obediencia y de respeto, no solamente hacia Dios, sino entre sí. Gran parte de la "nueva juventud" echa la culpa de su pobreza a los atrasos de sus antepasados, incluso por su destrucción de los bosques. Un síntoma de la incertidumbre general en las tradiciones es la fe en las curaciones espirituales con rezos e instrumentos tales como tabaco, gallinas, sapos y candelas. Hoy día es común oír decir a un curandero para calificar su curación: "Si no cree, no sirve el remedio".

Cuando yo empecé a vivir en las aldeas ch'orti's en los 90, había entre quince y veinte mil personas que hablaban ch'orti' en los municipios de Jocotán, Olopa, Camotán, La Unión y posiblemente Chiquimula, pero en las aldeas mixtas no era fácil determinar quiénes lo hablaban porque a casi todos les daba vergüenza admitirlo. Sólo unos líderes con estudios que tenían experiencia con lingüistas o que trabajaban en Radio Ch'orti', cuando todavía había programas en ch'orti', se sentían seguros de su identidad para hablar el idioma en los pueblos. En Olopa, únicamente una familia -especialmente orgullosa de hablar ch'orti' y que representaba a Olopa en los festivales ch'orti's de Jocotán- habló conmigo en el pueblo, a pesar de las miradas agresivas de los ladinos. Además del idioma, se notaba claramente que los ch'orti's se sentían vulnerables en los pueblos, por ejemplo en las transacciones en el mercado donde compraban y vendían a los precios fijados por coerción social ladina (López García y Metz 2002). Un informante me dijo que su papá llamaba a los ladinos "*mojr ujob*", que quiere decir "sus cabezas tienen más". Nadie quería ser identificado por un término que les diferenciara de la población en general, como "indio", "indígena" o "natural", e incluso era delicado llamar a un ch'orti'-hablante "ch'orti'" o "lenguajero", como era normal en décadas anteriores. Si tenían que diferenciarse de los ladinos usaban la frase "gente de las aldeas" o, a veces, "campesinos", mientras que los ladinos del pueblo preferían identificarse como "civilizados", "castellanos", "blancos" o "gente del pueblo". La palabra "ladino" implica el mestizaje o la contaminación por sangre india, de modo que no se adoptaba.

Se podría pensar, tal vez, que una identidad étnica negativa es resultado de siglos de discriminación, pero Wisdom encontró que los ch'orti's en 1931-33 se burlaban de los ladinos así como los ladinos se burlaban de ellos (Wisdom 1940:224-8), y que ni se identificaban como guatemaltecos ni sabían exactamente qué era Guatemala (Wisdom 1940:24-5, 202-37; Girard 1949: 247-8, 297, 333). Ni Wisdom ni Girard describieron la humildad y cortesía pública de los ch'orti's como una identidad negativa. Más bien, entendían su posición política. Pero en los años 90 la vergüenza era palpable, especialmente en los espacios ladinos. Dado que su cultura campesina estaba perdiendo la capacidad de proporcionar una vida satisfactoria, y que el estado –



dominado por la oligarquía y el ejército – no hizo gran cosa para incluirles en la nación guatemalteca (por ejemplo, destinando un porcentaje mucho menor para educación, salud y planificación familiar que el de otros países centroamericanos), los ch'orti's se vieron privados de comunidad y de nación (Metz 1998).

Auge y estancamiento del movimiento maya entre los ch'orti's

A primera vista, no era probable que los campesinos del área ch'orti' se unieran al movimiento maya cuando llegaron sus representantes en 1992. Además de su vergüenza étnica, en la imagi(nación), los mayas están en el occidente y los ladinos en el oriente. Los mayas tienen que tener trajes típicos, idiomas y cofradías, que generalmente no hay en el oriente. Los ch'orti's son de la tierra baja y sus culturas tradicionalmente son más parecidas a las de los chontales y choles de México que a las de los mayas del altiplano. Peor aún, los ch'orti's por su aislamiento tendían a llamar a todos los mayas occidentales por el nombre de “cobanes”, lo que a éstos les resultaba algo exótico pero impresionante por su falta de orgullo étnico.

Cuando los activistas mayas occidentales de Majawil Q'ij y de la Academia de Lenguas Mayas llegaron en 1992, los que sirvieron como mediadores fueron ch'orti's con algunos estudios formales. Entre ellos se incluían maestros bilingües, alumnos de la escuela secundaria, empleados de Radio Ch'orti', líderes en proyectos de desarrollo, comadronas capacitadas por los centros de salud, empleados de las iglesias y unos pocos ch'orti's campesinos con mucho orgullo étnico. En total fueron como mucho 200 líderes locales los que asistieron a las reuniones y los seminarios formativos. Se sentían liberados por el discurso del movimiento, que decía que ya no iban a ser conocidos como “indios atrasados”, que iban a crear una fuerza nacional sin necesidad de ser representados por otros, que iban a recuperar las tradiciones e idiomas abandonados a causa de la discriminación religiosa y estatal, que iban a fortalecer una visión del mundo en que la naturaleza es respetada. También eran populares los ataques verbales contra los ladinos, las iglesias, los extranjeros, el ejército, la guerrilla y, especialmente, contra ellos mismos. Los foros daban la oportunidad de que las mujeres criticaran a los hombres por marginarlas y abandonarlas con hijos que no podían cuidar, de que los ancianos atacaran a los jóvenes por su falta de respeto y de que todos reprocharan a todos por abandonar las tradiciones. En este sentido, el movimiento por Majawil mostró su carácter a favor de los derechos universales, como los derechos de la mujer, de los niños y de las personas en general, que se oponen al patriarcalismo tradicional ch'orti' (del que se echaba la culpa a la cultura europea). Las mujeres muchas veces eran las participantes más animadas, y contrario al discurso local sobre la pérdida de respeto, ellas hablaron de la recuperación del respeto gracias a los proyectos de desarrollo y al movimiento.

Majawil no solamente hablaba de recuperar, sino de crear una nueva cultura de participación en la nación como mayas guatemaltecos, y de aliarse con alumnos universitarios, sindicatos, ladinos pobres, extranjeros y políticos en vez de encerrarse en sus comunidades. De hecho, todos los no mayas que querían asistir a los foros, incluidos alumnos universitarios ladinos, maestros ladinos, campesinos ladinos y yo mismo, eran bienvenidos. Los mayas occidentales usaban un vocabulario, como sacerdote maya, cosmovisión, corazón del cielo y calendario maya, que ni siquiera los ch'orti's con una educación formal entendían, pero los participantes ch'orti's fueron aprendiendo rápidamente y reconocían varios conceptos animistas de sus propias tradiciones reprimidas. Fascinante para los ch'orti's fue la historia de Guatemala y del mundo expuesta por los mayistas y, a veces, por mí, ya que muchos no habían oído hablar de los acontecimientos de Colón, de la invasión española, de la Independencia, de la Reforma Liberal o aun del genocidio en el Occidente en los años 1970-80 y de Rigoberta Menchú.



Los foros motivaron a los líderes a sacudirse la vergüenza y ganar coraje para enfrentar la discriminación. En ocasiones corregían a los ladinos por usar la dicotomía civilizado/indio o por llamar al idioma ch'orti' "el dialecto". Pronto yo podía hablar ch'orti' en los pueblos con casi todos, y no solamente con los participantes directos en el movimiento. Al contrario del movimiento en el occidente, aquí no había una división marcada entre los "mayas culturales", que se enfocan en los derechos culturales, y los "mayas populares", que dan énfasis a los derechos humanos. Tanto la Academia de Lenguas Mayas como Majawil Q'ij promovían los dos aspectos, y los ch'orti's no veían una contradicción entre la protección del idioma y la costumbre y la crítica de la economía política nacional. Todo es parte del mismo sistema de exclusión étnica de la nación y el estado. Pero, además de participar en un movimiento nacional, por primera vez se unificaban ch'orti's de diferentes aldeas sin conexiones directas. Era un movimiento ch'orti' tanto como un movimiento maya.

Alrededor de 1993-94 la Academia y Majawil establecieron oficinas permanentes en Jocotán con puestos asalariados. En unos años la Academia extendió sus programas de enseñanza de ch'orti' a 18 aldeas en tres municipios, y 38 promotores de la Coordinación Regional Maya Ch'orti' (nacida a través de Majawil) estaban dando cursos (más que todo de idioma maya ch'orti') a 1,120 miembros en 29 aldeas de cinco municipios. Los maestros de ambas organizaciones eran campesinos remunerados con un poco más de Q200 por alrededor de 80 horas de trabajo por mes. Compitiendo por los escasos ch'orti's calificados estaba CONALFA (Coordinación Nacional de Alfabetismo), que ofrecía Q225 mensuales por clases bilingües diarias. Actividades ocasionales de MINUGUA y de la Fundación Rigoberta Menchú también apoyaron el movimiento ch'orti', y la Defensoría Maya tuvo una oficina en Jocotán por un corto tiempo.

También a finales de los años 1990, los Acuerdos de Paz, los altos precios del café y algunos proyectos de infraestructura del gobierno de Presidente Arzú, cuyo Vice Presidente Luís Flores estaba influenciado por la pobreza de Jocotán desde años antes cuando sirvió allí como dentista, animaron a los ch'orti's. Muchos consiguieron empleo en proyectos de caminos, y algunas aldeas aisladas ahora ya eran accesibles en carro. Era la primera vez que algunos ch'orti's, especialmente los primeros que migraron a Estados Unidos, tenían carros de doble tracción. Habiendo salido a medias de la marginación, los campesinos empezaron a tener más confianza étnica. Por ejemplo, cientos de ellos llegaron a Jocotán para participar en un rito de un sacerdote maya, a pesar de que ritos parecidos de los mismos ch'orti's se celebraban a escondidas para evitar las acusaciones de brujería. La recuperación del idioma seguía siendo clave y popular en el movimiento. Los jóvenes mostraban respeto por los mayores que sabían palabras que por lo general ya se habían perdido, y aldeas que habían abandonado el idioma desde hace más de un siglo lo estaban aprendiendo de nuevo. Un ch'orti'-hablante de la Coordinación declaró a un grupo de alumnos hispano-hablantes de Camotán que "ya no nos van a conocer como indígenas, o los pobres, o los morenos, sino como hablantes de ch'orti'". Los ch'orti's, que ya tenían una conciencia política nacional desde hace varias décadas, se estaban mayanizando notablemente en el sentido de que se sentían cómodos exigiendo respeto y participación en la nación-estado. Ya se sentían guatemaltecos, y exigían sus derechos correspondientes. Los participantes en el movimiento no estaban tan intimidados por los ladinos derechistas o los extranjeros poderosos, y en la consulta popular de 1999, en el área ch'orti' el número de votantes y de votos a favor del sí fueron mayores que a nivel nacional.²

² Nacionalmente, 18.5% de votantes registrados votaron para las cuatro preguntas, y un promedio de 44% votaron "sí" para los cambios constitucionales. En los municipios ch'orti's donde había actividad de movimiento maya — Jocotán, Camotán y Olopa — un promedio de 20% votaron y el "sí" ganó para



Lo que los dirigentes ch'orti's entienden por derechos cubre todo el ámbito de derechos individuales o humanos y de derechos comunales. Incluye respeto completo como seres humanos y como los primeros habitantes de la región cuyas culturas han sido agresivamente atacadas durante siglos. Cuando pregunté a un dirigente qué entendía por derechos, me respondió que se refieren al respeto, como cuando los ladinos se meten en una cola por delante de los indígenas, o cuando los ladinos tratan a los ch'orti's como niños en las tiendas, los centros de salud, los bancos y otras instituciones. Implica el fin de la discriminación, el nepotismo y la corrupción ladina. Cuando el mismo dirigente coordinaba foros sobre los Acuerdos de Paz para la Fundación Rigoberta Menchú y la Naciones Unidas en Camotán, Jocotán, San Juan y Olopa en 1997, más de 200 participantes en 41 aldeas agregaron sus opiniones. No solamente querían respeto, también proyectos y atención estatal. Los de Olopa no habían oído de los Acuerdos, y algunos de Camotán no conocían ni términos básicos como URNG, criollos, españoles e indígenas, y en varios casos cualquier discurso sobre "derechos" se interpretó como equivalente de subversión. Pero el mismo foro contribuyó a la concientización de los participantes quienes enumeraron los aspectos que debe atender el estado, pensados desde sus "nuevos" derechos,. Significativamente, los reclamos relacionados con la supervivencia inmediata dominaron las listas de peticiones, así como la tierra, el crédito, el desarrollo agrícola, la educación, la recuperación del medioambiente, caminos y puentes, acceso al mercado, mejores empleos, mejoramiento de las viviendas y atención médica. Pero también se incluyeron necesidades étnicas, políticas y religiosas como escuelas y becas bilingües, negocios comunales, la recuperación de conocimientos tradicionales perdidos, igualdad de trato en las instituciones públicas, oratorios católicos y templos evangélicos, protección contra el ejército y guerrilleros, y participación política igualitaria para hombres y mujeres indígenas. Las mujeres se quejaron del maltrato por parte de los hombres, de las escuelas y del mercado. En Camotán hablaron contra la discriminación y el terror, y se subrayó la necesidad de organizarse. En Jocotán, donde ya había cinco años de activismo mayista, las respuestas eran más detalladas, étnicas y claras en el entendimiento de los Acuerdos como un mecanismo para revertir la discriminación institucional en servicios estatales, partidos políticos, la religión y la distribución de tierra. Lo siguiente son las notas formales de un dirigente para el foro de Jocotán

- Sobre la lucha contra la discriminación: "Nos han maltratado diciéndonos indios, en todas las instituciones públicas, en cualquier trámite que necesitamos hacer no nos atienden por ser indígenas, nos humillan y nos ofenden en todas partes, nunca han respetado nuestra dignidad como seres humanos". Asimismo, también manifiestan que el Acuerdo les parece importante porque si se cumple verdaderamente ellos ya tienen una base para poder defender sus derechos.
- La participación en los asuntos políticos y sociales del país: Se les impide la participación porque les consideran ignorantes que no sirven para nada; los partidos políticos simplemente les utilizan para llegar al poder y después se olvidan totalmente de ellos. Dicen que se sienten engañados por los ladinos.
- El idioma: Dicen que los ladinos se burlan y se ríen de ellos cuando los escuchan hablar en su idioma, sin embargo aclaran también que se sienten orgullosos de ser indígenas y de ser bilingües. "Tenemos buen color, nos alimentamos de hierbas, nos mantenemos sanos y fuertes vivimos en un ambiente sin contaminación y sin tanta violencia y maldad".
- Sobre educación: "Los ladinos nos han dicho que nosotros los indios nacimos para cargar y trabajar y no para estudiar, y por eso muchos maestros de nuestras comunidades a veces sólo

todas las preguntas. Por ejemplo, 64% de los votantes votaron "sí" para la pregunta sobre los pueblos indígenas.



van a trabajar uno o dos días a la semana, además ellos [los ladinos] también han contribuido a que se haya perdido en gran parte nuestra identidad porque nos exigen que les pongamos a nuestros hijos los uniformes que ellos quieren y que no hablemos en Ch'orti', diciéndonos que no sirve".

- Sobre nuestra cultura: "Se ha perdido porque nuestras autoridades nos han obligado a olvidarnos de ella, amenazándonos y tratándonos de brujos, en algunas comunidades lo que se hace, se hace en secreto, porque existe temor".
- Con respecto a la tenencia de tierras: "Ha habido autoridades que han querido despojarnos de nuestras tierras comunales. Hasta ahorita no lo hemos permitido".

Las reacciones de los ladinos eran mezcladas. Mucha gente del pueblo celebraba, apoyaba y hasta participaba en el desarrollo de las aldeas; y como los campesinos estaban votando en mayor número y dominando las elecciones, los candidatos –siempre oriundos de los pueblos, por sus conexiones políticas y económicas– aprendieron a promocionarse como proponentes representantes del "área ch'orti'". Aunque poco o nada se hablaba de una campaña contra la discriminación o de apoyo al aprendizaje del idioma ch'orti', sí se oían bastantes discursos sobre el orgullo de la región maya ch'orti', la lucha contra la corrupción y la transformación de una población campesina en una población escolarizada y comerciante. Los alcaldes que cumplieron sus promesas con proyectos de luz eléctrica, agua potable, caminos, escuelas y teléfonos comunales generalmente han sido reeligidos sin importar su partido. A veces, los fondos de desarrollo proceden directamente de entidades internacionales, pero los gobiernos acaparan todos los honores.

Al mismo tiempo, surgió en los pueblos un discurso contra los "derechos humanos". El rumor) era algo tipo: "Los criminales ya andan libres, protegidos por los derechos humanos". Además, los derechos humanos estaban directamente vinculados al movimiento maya. Un ladino de Olopa me contó, por ejemplo, que "un terrateniente no disparó sobre un invasor que había ocupado sus tierras, sólo le dio un latigazo por pistola, [le pegó repetidamente con la pistola] porque ya uno tiene que cuidarse por los derechos humanos, pero todavía fue llevado a la cárcel por el ataque". Otro ejemplo fue el golpe político contra el alcalde mestizo de Jocotán, en 1995. No cabe duda de que era un corrupto y un asesino, pero el discurso que utilizó la gente de pueblo fue que él era "indio analfabeto", quizás porque nació en una aldea y fueron los campesinos los que le apoyaron en las elecciones. Los golpistas escogieron el 12 de octubre, "Día de la Raza", para apoderarse de la alcaldía.

La euforia y la esperanza de los primeros años han ido disminuyendo poco a poco entre los campesinos debido a varios retos. En primer lugar, el movimiento ch'orti' dependía por completo de fondos externos procedentes en última instancia de donantes extranjeros y del estado, y distribuidos por los dirigentes mayas occidentales. Eventualmente, la falta de progreso y los errores en la contabilidad de COPMAGUA, la superorganización maya que estaba apoyando la Coordinación Ch'orti', hicieron que los donantes europeos recortaran sus donativos drásticamente en el año 2000 (Bastos y Camus 2003:190-1, 216, 218, 220, 232), lo que casi resultó en la total extinción de la Coordinación. Otra debilidad era la falta de experiencia. Al igual que los dirigentes nacionales que tenían poca experiencia trabajando con los políticos del gobierno y las organizaciones internacionales (Warren 2001:155-6; Cojtí 1997:146, 254), los dirigentes regionales ch'orti's estaban aprendiendo a manejar mientras recorrían el camino. Aprenden más rápido de lo que parece posible, incluso a enseñar idiomas, organizar cuentas y entender la nueva plática de los dirigentes nacionales y los donantes internacionales, pero han tenido dificultad pasar transmitir todo esto a sus miembros en las aldeas. Los seminarios y foros son la cuña principal de concientización utilizada por el movimiento, pero la diferencia de culturas entre campesinos



semianalfabetos y dirigentes nacionales educados en colegios y universidades es tan grande que unas horas o unos días de clases no son suficientes para toda la información necesaria. A finales de la década de 1990, la dirección de la Coordinación tenía un promedio de educación del nivel Básico y los promotores rurales tenían un promedio de 4 años de escolaridad, mientras que entre la población campesina en general, sólo el 68% de los hogares tenía un promedio de un año o menos de escuela para el total de sus miembros. Ante la opción de emplear a muchos campesinos para enseñar el idioma o recurrir a profesionales de tiempo completo, la Academia acudió a la segunda modalidad, y parece que está funcionando mejor, pero aumentando la brecha económica entre los dirigentes y los campesinos.

Tres seminarios sobre la cosmovisión maya impartidos por mayas occidentales, uno en 1999 y dos en 2004, revelaron claramente los retos en cuanto a comunicación cultural. A dos de ellos asistieron 60 campesinos de varias aldeas de la región, y el tercero contó con la participación de 12 aldeas diferentes. En el de 1999, después de dos días de instrucción impartida por un dirigente maya occidental, los participantes todavía tenían dificultades para explicar la cosmovisión maya más allá de enumerar aspectos como el idioma, las artes, el cielo y la naturaleza. El coordinador estaba muy frustrado y les regañó por haber perdido su cosmovisión, por sus creencias cristianas que él llamó mentiras y por estar arruinando la tierra con la agricultura de roza, los pesticidas y la polución. Algunos de los participantes le criticaron, a su vez, por tratar de convencerles para que votaran “sí” en la consulta popular, lo cual era una mezcla prohibida de política con el movimiento. Algunos ch’orti’s identificaron la auto-disolución de su Comité de Ancianos como la causa principal de no entender la cosmovisión; éste había fracasado como resultado de numerosas reuniones canceladas. El seminario del año 2004 sobre la cosmovisión tuvo más éxito, pero los campesinos tuvieron dificultades para entender a los dirigentes mayas occidentales, a pesar de que expusieron unas presentaciones bien profesionales y preparadas. Unos campesinos simplemente rechazaron el discurso por no ser cristiano. En el tercer seminario, sobre la historia de Guatemala y el área ch’orti’, me pareció bueno a mí como observador, pero fue obvio que la docena de campesinos se había perdido en los detalles. Esto es comprensible, dado que en general la historia de Guatemala es difícil de entender, y que gran parte de la historia de los ch’orti’s ha sido olvidada por ellos mismos.³

Otra frustración es que ni los dirigentes mayas ni los campesinos ch’orti’s reconocen el contenido maya de la cultura campesina. Cuando los dirigentes nacionales les preguntan sobre su cosmovisión ch’orti’, dicen erróneamente que ya no tienen. Los dirigentes dan énfasis a los grandes conceptos y valores de la “cosmovisión maya”, como el calendario, el equilibrio entre las entidades espirituales y la ciencia avanzada de los antiguos, pero es raro que reconozcan que la cultura doméstica cotidiana de las aldeas -como en cuestión de comida (López García 2003)- es muy distinta a la de las cabeceras municipales -los “pueblos”-, sede del poder ladino y donde apenas viven ch’orti’s. La cosmovisión esotérica y tan sofisticada descrita por Rafael Girard hace ya medio siglo se ha desintegrado mayoritariamente. Sólo en las cofradías y ritos regionales de Quezaltepeque y Chiquimula se puede observar una parte de lo que existió. Puede que los padrinos de las cofradías entendieran el discurso mayanista mejor que los campesinos atraídos al movimiento para “conocer nuevas cosas”, pero hay un conflicto de autoridad entre los dirigentes ch’orti’s y los padrinos. Varios dirigentes nacionales me han expresado su desilusión por que hay pocos ancianos o expertos espirituales en el movimiento ch’orti’, y algunos dirigentes locales (no todos) no aprecian o reconocen a los padrinos, curanderos y adivinos locales como esos expertos mayas, sólo como gente equivocada y atrasada o, peor aún, como brujos. Prefieren aprender la

³ De hecho, yo mismo enseñé cosmovisión e historia maya a mis alumnos universitarios en EE.UU., y algunos también tienen muchas dificultades para comprenderlas.



cosmovisión y los ritos estandarizados por el movimiento nacional en lugar de ceder autoridad a los espiritualistas locales. Mientras tanto, los espiritualistas locales, como los padrinos en Quezaltepeque, son muy celosos de sus prácticas y hasta se jactan de que sus poderes son mayores que los sacerdotes mayas occidentales que les han visitado. En otras palabras, los padrinos, con su fuerte visión localista, no han sido concientizados todavía por el movimiento. Irónicamente, los dirigentes nacionales utilizan los libros de Girard sobre las cofradías para enseñar la cosmovisión maya a los campesinos ch'orti's, mientras que los padrinos que siguen practicando mucho de lo que escribía Girard no son invitados.

Todo esto no pretende decir que los dirigentes nacionales no han logrado nada en términos de comunicación con los campesinos ch'orti's. He observado que cuando se tratan temas específicos, como el del poder de la luna, todos se entienden bien, finalmente, y hasta tiene efectos catárticos. Pero los dirigentes todavía están sumidos en el largo proceso de entender la cultura campesina ch'orti' –la misma que todavía estoy intentando entender yo después de vivir dos años en las comunidades ch'orti's– y los campesinos también están aprendiendo la cultura de ellos. Cada vez más ch'orti's están apreciando, y en pocos casos, practicando sinceramente, el espiritualismo estandarizado por el movimiento. Asimismo, es necesario que concluya esta fase inicial de querer expurgar todo lo “no maya” de las culturas mayas. Cuando los dirigentes tengan en cuenta –y se han mostrado bastante abiertos y flexibles, según mis experiencias en el oriente– que la autenticidad y la mayanidad no yacen en lo puramente antiguo sino en la simple práctica de una cultura distinta que la nacional basada en la desigualdad, la explotación y el desarrollo no sostenible, podrán integrarse más fácilmente con las poblaciones locales y viceversa. Hay que trascender la falsa idea de que la cultura es algo primordial y equivalente al “pueblo”, en vez de verla como una serie de interpretaciones, emociones, materialidades y rutinas en constante cambio, aunque con raíces históricas.

Otro problema difícil se refiere a los medios de comunicación y de transporte. El tiempo y esfuerzo requeridos para intercambiar información en las montañosas aldeas ch'orti's es enorme. Aunque las carreteras son mucho mejores que antes, hace falta medio día para acceder a muchas aldeas. Los teléfonos celulares todavía no funcionan en las montañas, y muy pocas aldeas tienen líneas telefónicas. De modo que cuando los mayas occidentales tenían que cambiar las fechas de seminarios o capacitaciones en los pueblos, o cuando los dirigentes locales de los pueblos no pueden llegar a las aldeas para reuniones, los campesinos pierden el tiempo y se sienten ofendidos. Los seminarios y las reuniones que llegan a celebrarse con frecuencia empiezan tarde, duran mucho y cansan a los participantes y a los niños que acompañan a las mujeres.

Otro desafío es la rivalidad y la envidia. Los únicos puestos de tiempo completo son los de los dirigentes en los pueblos, y generalmente sus niveles de escolaridad son superiores a los de los miembros campesinos. La gran desigualdad entre el Presidente de la Academia, que percibe hasta Q5,000 al mes, y los promotores rurales que estaban ganando poco más de Q200 por mes, creó un terreno fértil para la envidia y las acusaciones de corrupción. Además, hay rumores locales sobre la avaricia y la corrupción nacionales. Al mismo tiempo, es obvio que algunos dirigentes aceptan postularse para los diferentes cargos no por su entrega al pueblo ch'orti' o al movimiento, sino por el dinero. Sería difícil encontrar a un ch'orti' que, por ejemplo, donara una reliquia arqueológica a un museo ch'orti' en vez de venderla en el mercado negro. Sin duda, hay líderes ch'orti's que preferirían ver fracasar a las organizaciones antes de que sus rivales ganen los puestos administrativos. En los primeros años del movimiento ch'orti', fueron varios los líderes que no prestaban atención durante los foros o que no participaban en los talleres, y los más jóvenes, vestidos a la moda occidental, se burlaban a veces de los campesinos, incluso de los ancianos por no entender de “estudios científicos”. De hecho, hubo veces en las que más parecía que fuera un movimiento de latinización que uno maya ch'orti'. En tal caso, no es de



sorprender que algunos analistas hayan llegado a la conclusión de que los líderes nacionales tampoco entienden o aprecian al campesinado maya (cf. Cojtí 1997:94; Nelson 1999:132, 301; Bastos y Camus 2003:313, 316, 279). Yo experimenté algo de esto en el Tercer Congreso de Pop Wuj en Quezaltenango, en 2003. Estoy muy agradecido por la invitación que me hicieron, pero quedé muy impresionado por la sofisticación del discurso, varios de los intelectuales k'iche's allí presentes no tenían ningún interés en las personas marginadas como los ch'orti's o el campesinado que todavía practica los principios del Pop Wuj. Los avances tienen que empezar con los intelectuales y desde ahí transmitirse hacia las bases.

Otro factor a finales de la década de 1990 y principios de la del 2000 fue el serio deterioro que sufrió el estado económico de los ch'orti's. El huracán Mitch causó muchos derrumbes e inundaciones a finales de 1998, y ese mismo año, el precio del café, del que dependen muchos ch'orti's, empezaron a caer. La población campesina siguió creciendo sin límites, lo que supone demasiada presión por la tierra y motiva la migración. El flujo de atención económica de la administración de Arzú disminuyó hasta quedar reducido a gotas en la administración de Portillo. Más que todo, la ayuda extranjera se redujo mucho después del Referéndum y de que el PAN perdiera las elecciones.

La Coordinación Ch'orti' habría desaparecido completamente de no haber sido por el nuevo Proyecto Ch'orti' (PROCH'ORTI') de titulación de tierras y protección de bosques organizado por la Cooperación Austriaca (apoyado, después, por Oxfam, la Cooperación Española, la Misión Belga en Jocotán y FLACSO). PROCHORTI se unió a la Coordinación para formar la Coordinación Maya Ch'orti'(COMACH). COMACH y PROCHORTI se separaron después de dos años por un conflicto de liderazgo entre ladinos profesionales y dirigentes ch'orti's. Su objetivo principal de titulación de tierras también fracasó. En términos generales, porque las aldeas ch'orti's recelaban que las aldeas contiguas querían robarles sus tierras.

La Mayanidad en el año 2004

Yo regresé seis meses al área ch'orti' de Guatemala, Honduras y El Salvador en 2003-2004 para investigar cómo identifican, perciben y definen lo indígena los habitantes de la región especialmente los campesinos y los líderes urbanos. Mis 14 años de experiencia en el área y una cámara de video me ayudaron mucho a conseguir discursos hondos y honestos por parte de quienes entrevisté. También es muy probable que dicho estudio hubiera sido imposible sin el cambio de actitud motivado por el movimiento maya. Como la identidad indígena en los primeros años de la década de 1990 era fuertemente negativa, nadie quería discutir las diferencias entre ellos y otros ladinos o guatemaltecos nacionalizados. Además, los líderes de COMACH u otras entidades, como el Ministerio de Cultura y PROCHORTI, me acompañaron y me ayudaron a reunir grupos de entrevistados para más de la mitad de mis entrevistas en Guatemala. Todavía estoy en el proceso de analizar 100 horas de grabaciones, pero está claro que la mayanidad en el área ch'orti' aún está en transición. La indigenidad y la mayanidad son muy ambiguas y tienen valores opuestos, tanto así que la gente, excesivamente acostumbrada a verla como una identidad negativa, calcula cuándo es útil reclamar una identidad indígena o maya y cuándo no lo es. El movimiento maya ha agregado un valor positivo al hecho de ser maya e indígena a través de la concientización política de una historia y una cultura en común fuera de la comunidad, pero la apertura de las aldeas y la concientización son procesos largos, no es una conversión instantánea. Muchos campesinos en el oriente están en transición entre lo colonial y lo nacional, entre una visión mayoritariamente localista y una visión internacional, entre el analfabetismo y el alfabetismo, entre ser campesinos y ser trabajadores y comerciantes en el mercado.



La transición se manifiesta en que muchos campesinos no tienen muy claro qué es indígena, ch'orti' y maya. En Jocotán, Olopa, La Unión y Camotán, donde todavía se habla el idioma ch'orti' o donde hace poco que ha dejado de hablarse, la respuesta principal a la pregunta: "¿Quiénes son los ch'orti's?", es: "Son los que hablan ch'orti'". Cuando yo seguía el camino trazado por dicha respuesta y preguntaba: "¿Puedo yo ser ch'orti'? Yo hablo ch'orti'", me respondían que un ch'orti' "tiene que ser de aquí" o tener ancestros que hablaban ch'orti'. Muchos mencionaron "la sangre" o "el color". Un gringo no puede ser ch'orti' porque no tiene el color correcto. En Piedra Parada, Olopa, por ejemplo, un grupo de campesinos de COMACH no se consideraban ch'orti' porque no hablaban el idioma: "Todos somos guatemaltecos e indígenas, de sangre indígena, pero no hablamos ch'orti, y no somos ch'orti', pero tenemos sangre ch'orti'." Contrario a lo que ocurría antes del movimiento, ahora tiene un valor ser "indígena" y "maya", aunque son los líderes de COMACH, los ladinos del pueblo y los líderes estatales los que más utilizan el término "maya". Los alcaldes de Quezaltepeque y Olopa, por ejemplo, se sentían muy orgullosos de tener en sus municipios campesinos descendientes de los mayas antiguos. El Alcalde de Quezaltepeque, el mismo que está luchando para impedir que tierras municipales sean devueltas al Común Indígena de Quezaltepeque, cantó las alabanzas de la herencia maya ch'orti' en Quezaltepeque:

"...que siempre mantengamos nuestras tradiciones, ¿verdad? Porque son las que caracterizan a nuestro pueblo histórico y ch'orti'. La ceremonia del 23 de abril en la cofradía y en las riberas del río no viene de los indios, viene de los ch'orti', y eso se puede ver reflejado en Copán, Quiriguá, Tikal. Allí se puede ver. Dibujada en piedra aparece la ceremonia que en nuestro pueblo hacen los ch'orti's. Eso quiere decir que nuestra área fue visitada por los mayas, de modo que se puede ver en las piedras mayas, en sus mesas, la ceremonia que se hace aquí en Quezaltepeque. Por eso hay que apoyarlos, y para que los visitantes puedan llevarse un poco de historia y contarla a las futuras generaciones."

Parte de la ambigüedad en cuanto a lo ch'orti', lo indígena y lo maya tiene que ver con el rechazo de las tradiciones espirituales. En muchas aldeas hace apenas una generación que los campesinos empezaron a abandonar las tradiciones espirituales relacionadas con la agricultura, como los "pagos" a la Madre Tierra, las cuatro esquinas del mundo y los Hombres Trabajadores que traen la lluvia. Muchos dicen que esos tiempos mágicos simplemente han pasado, que la siguanaba, el *kech'uj* o dueño de las vertientes y el *chijchan* o gran serpiente de agua subterránea ya se han ido o han sido exterminados por Cristo. De hecho, como la lluvia es irregular, dicen que el propio Dios ha salido hacia territorios donde todavía hay respeto, costumbres tradicionales y bosques. En cierto sentido tienen razón, porque la destrucción de los bosques y la irregularidad de la lluvia son las causas principales del abandono de la vida campesina, especialmente en lo que se refiere a la visión del mundo. Para los pobres, el mundo ya no es mágico, en el sentido de que está des-espiritualizado y de que se ha perdido el optimismo. Al mismo tiempo, a partir del periodo de Arévalo los campesinos se han abierto mucho más a la idea de recibir en sus aldeas maestros y misioneros cuyas intenciones son exactamente las de remplazar la visión del mundo ch'orti' con las suyas propias. Las escuelas enseñan valores nacionales que los pueblos mayas han refutado históricamente, y las iglesias evangélicas y protestantes consideran que la espiritualidad maya es una forma de paganismo e incluso de satanismo. También la guerra tuvo un papel destacado: unos ch'orti's de Olopa y del sur de Jocotán, donde hubo mucha represión, mencionaron que "fue un fracaso" para el idioma. Los soldados mataban regularmente a las personas que se reunían para practicar sus ritos comunales y golpeaban a los que no entendían bien el castellano. Dicen que es por esto por lo que todos empezaron a enseñar castellano a sus hijos.

No obstante, el factor más importante es el cambio de cultura, es decir que ya se acabaron "esos tiempos". Un anciano ch'orti' de Suchiquer, Jocotán, me explicó que "el movimiento es



diferente, es otra costumbre”. Otro grupo, en Piedra Parada, después de negar ser ch’orti’ por no hablar ch’orti’, tenía vergüenza cuando les pregunté por las costumbres: “sí, somos ch’orti’s por la sangre, pero la gente ya quiere ser otros”; tienen más educación que sus antepasados. En Timushán, La Unión, nos explicaron, “somos campesinos, pero nuestros padres hablaban ch’orti’. Ya tenemos costumbres diferentes, pero somos de sangre ch’orti’. Ya hemos dejado las tradiciones, como las fiestas y las ceremonias, y la forma de trabajar la agricultura mezclada con la espiritualidad. Ya no tenemos tradiciones. Uno de joven se va adaptando. Queremos aprender el dialecto [ch’orti’], pero las tradiciones, no. Tradiciones como el *tzik’in* [fiesta para los antepasados], ya no. Sólo lo practicamos en la iglesia”. Un líder campesino en Quetzaltepeque dijo que “es bonito aprender los costumbres de antes, pero es difícil borrar lo que hemos aprendido [en las escuelas y las iglesias]”. En una entrevista con los mayordomos de la cofradía de Chiquimula, a pesar de que un representante del Ministerio de Cultura les animó a que reconocieran lo maya en sus prácticas, los cofrades insistieron en que todo era puro católico, aunque admitieron que tenían muchas ganas aprender la historia de la cofradía.

Quizás no haya nada más efectivo en el ataque contra la cosmovisión tradicional ch’orti’ como su folklorización por parte de los ladinos. Es notable que los ladinos, e incluso algunos ch’orti’s, traten ahora a la cultura tradicional como “folklore del pasado”. Durante dos décadas los maestros de Jocotán han intentado expresar su apoyo a la cultura tradicional ch’orti’ con la organización del Festival Folklórico del Área Ch’orti’. Entre las diversas actividades celebradas durante todo un fin de semana figuran las tradiciones festivas de la región, conciertos de bandas invitadas del exterior, representaciones dramáticas y el concurso para la Reina Katú Sukchij, la Reina del Maguey. En éstas y otras representaciones de teatro, niños y jóvenes vestidos en traje “tradicional” ch’orti’ (aunque los “hombres”, por alguna razón, siempre tienen barba) bailan bailes que ningún ch’orti’ reconocería y hacen gestos a los dioses que ningún ch’orti’ haría. Hace poco, en reacción a las críticas que recibe el festival sobre todo de los ladinos, los organizadores establecieron dos noches culturales, una donde hay que pagar una entrada para una cena, con lo que se sufraga una parte de los gastos, y la otra en el parque público, donde tiene lugar el concurso y las representaciones locales, incluso música ch’orti’ interpretada por ch’orti’s. Cuando unos instructores de la cosmovisión mayas occidentales asistieron, por casualidad, en el 2004, les desesperó ver la folklorización que algunos participantes ch’orti’s defendían como valoración de lo antiguo.

Es significativo que el alcalde de Jocotán, que nació en una aldea ch’orti’ pero que se trasladó al pueblo cuando era niño y migró a Estados Unidos, no acepte una identidad ch’orti’ porque no habla el idioma, y considere que tiene la responsabilidad de hacer que de una vez por todas la cultura ch’orti’ sea tratada como folklore, dado que pertenece al pasado, no al futuro. Todos los alcaldes de Jocotán, Camotán, Olopa y Quezaltepeque dicen que están intentando transformar al campesinado en una población educada, obrera y profesional. El alcalde de Olopa lo dijo más claro: “Veíamos que las culturas y tradiciones eran bonitas, pero estaban estancando el desarrollo de las comunidades. Entonces abrimos 25 escuelas nuevas, centros de alfabetización, el Instituto Básico Por Cooperativa... el Instituto Diversificado para Maestros, con método de computación. No van a perder escuela por ir andando detrás de un santo. Como dije a alguien que me contradecía en esto, ‘Si tu hijo puede tener una escuela español/ch’orti’, o una español/inglés, qué vas a querer?’ Y ellos decían, ‘Inglés’. ¿Entonces, por qué no piensan lo mismo en otros aspectos? ¡Se pueden tener costumbres a la par!”

Si se siente vergüenza de la cultura tradicional ch’orti’, ¿por qué querría uno ser ch’orti’ o maya? Parece cínico decirlo, pero parte de la respuesta está en el beneficio económico. Es difícil imaginar que haya gente más pobre en Guatemala que los campesinos del área ch’orti’, muchos de ellos siguen viviendo sin luz eléctrica ni agua potable. Sus casas generalmente son de paja,



bajareque y palma, y el promedio de terreno es de alrededor de una manzana, con un promedio de 7 niños por cada madre que esperan heredar una parte de esa manzana. Pese a que en los últimos años de la década de 1990 y durante la hambruna del 2001 -que realmente fue un año sólo un poco peor de lo normal- el oriente por lo general ha sido ignorado en comparación con el occidente, los campesinos tienen experiencia en cuanto a asistencia económica. Desde que la Coordinación se transformó en COMACH, dentro de PROCHORTI, un aspecto importante para atraer miembros han sido las capacitaciones para la producción de artesanía para el mercado extralocal. En los últimos años ha sido contratado un proyecto maya q'eqchi que capacita a los campesinos ch'orti's en sastrería, elaboración de jabón y otras microempresas. Mientras tanto, COMACH ha capacitado a sus afiliados en el idioma y la cosmovisión maya. Me sorprendí cuando miembros de unos grupos me dijeron que pertenecen a una organización ch'orti' pero que ellos no se identificaban como ch'orti's, hasta que comprendí que sus intereses son económicos. El PROCHORTI tiene la misma dinámica. Aunque tiene siglas de una organización maya y su meta principal era la de titular terrenos y proteger bosques a través del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sus mayores éxitos han sido los proyectos económicos relacionados con el desarrollo agrícola. Lo mismo se puede decir del nuevo Colegio Ch'orti', en Camotán. Pese a que fue creado por el estado para cumplir con las promesas de los Acuerdos de Paz en cuanto a educación multicultural, en 2004 sólo 15 de sus 170 alumnos hablaban ch'orti' y muchos alumnos eran ladinos de los pueblos o aldeas cercanas. ¿Por qué los padres ladinos mandan a sus hijos a un colegio maya? No tanto por simpatía con el movimiento como por la oportunidad de ahorrar gastos, porque el otro colegio local es privado y el colegio público más próximo está en Chiquimula y requiere un viaje que cuesta Q20 y hora y media entre ida y vuelta. Para que el Colegio pueda servir mejor a los ch'orti's, tiene que tener más fondos. Ahora no tiene computadora ni suficientes escritorios o edificio -está alquilando las aulas de una escuela básica-, pero lo más grave es la falta de fondos para que puedan acceder los alumnos de las aldeas, ya que los ch'orti's no tienen dinero para viajar al colegio diariamente o vivir en el pueblo. Uno de los 15 ch'orti's caminaba cinco horas diarias para asistir a clases, y otros tres podían asistir gracias a becas europeas.

Algunos ladinos que no se están beneficiando directamente con el movimiento critican el mayanismo y lo acusan de ser una trampa para conseguir más dinero y poder. El alcalde de Quezaltepeque diferencia claramente el mayanismo de las cofradías de Quezaltepeque del problema con el Común Indígena, que está intentando recuperar los títulos de tierras municipales. Explicó que en 1776, según los expedientes legales, la comunidad

“...se llamaba Común de Indios de Quezaltepeque, pero lo que ha transcurrido hasta hoy se le llama ‘campesinos’, ya se borró el ‘Común’, y todavía en 1949, era representado por el ‘Común de Campesinos’, ya se borró lo ‘indio’.... Antes se llamaba ‘Común de Indios’, y después ‘Unión Campesina’, y desde hace 10 años, ‘Común Indígena de Quezaltepeque’. Ya tres etapas. Desde 1949, siempre los llamamos campesinos. ¿Por qué el cambio a indígena? A través de las organizaciones.... la Comunidad de Indígenas de San Francisco sigue las peleas con la Muni en lo que concierne a la tierra de esta municipalidad, pero tiene poco que ver con las tradiciones, en lo que es las cofradías.”

A pesar de que intelectualmente, y quizás políticamente, sea atractivo reducirlo todo a una simple cuestión de beneficio, la atracción al movimiento es mucho más compleja que eso. No se explica por qué miles de campesinos han intentado aprender el ch'orti' sin ningún beneficio directo. No se explica por qué cientos de familias se unieron al movimiento cuando no había proyectos económicos. No se explica por qué muchos ladinos son ya capaces de acoger las partes mayas de sus historias y sus personas, mientras que hace 15 años eran pocos los que lo hacían o entendían así. Irónicamente, el mismo proceso de pérdida de cultura distinta local ha incluido una



revalorización de la identidad. Los campesinos, con el apoyo de líderes profesionales y de una voz nacional, ahora sienten que pueden luchar, o por lo menos defenderse públicamente, frente a los ladinos o los criollos, y aunque el contraste entre la concepción moral campesina maya de la economía y la amoralidad de la economía nacional y global – consumista, productivista e individualista- empiece a diluirse, es difícil borrar la historia de discriminación que ha marcado las posiciones políticas y económicas de “las razas”. Se puede combatir la cultura y la moralidad de los campesinos y nacionalizarlos, pero la herencia del colonialismo todavía no ha sido enmendada satisfactoriamente. Es esta herencia la que se percibe en la discriminación racial, y no la cultura tradicional, lo que forma la base central de la mayanización. La cuestión es si el término “racismo” es parte del vocabulario campesino o no. Esto mismo es lo que manifiesta el Director del Colegio Ch’orti’ cuando explica porqué se sintió a gusto durante sus tres años de alumno en un colegio maya de Huehuetenango:

Metz: ¿Y qué le pareció la gente de allá?

Teodoro: Bien diferente, muy maya, hablaba mam, kaqchikel, tz’utujil. Era el ambiente de la misma gente ch’orti’, porque se veía más gente indígena que ladina, y había muchos indígenas estudiando, mientras que aquí sólo éramos dos personas estudiando, pero había 50 indígenas estudiando en Huehue. Me aceptaron como si fuera del mismo grupo.

Metz: ¿Y Ud. se sintió cómodo?

Teodoro: Sí, porque en esta región hay mucha discriminación. No se puede dialogar y compartir con la gente ladina, incluso con los maestros. Pero en Huehue los maestros estaban acostumbrados a ver indígenas.

Debido a que los campesinos están en transición de una cultura distintiva a una cultura nacional y hasta transnacional, se percibe una ambigüedad cuando intentan definir lo indígena, ch’orti’ o maya. Muchos dicen que hay que hablar ch’orti’ para ser ch’orti’, pero después de pensarlo bien admiten que la sangre y la historia son necesarias. Y como el idioma está vinculado tanto a la cultura menospreciada como a la identidad de vindicación política, unas veces tiene un valor negativo y otras, positivo. En la aldea de La Prensa, Olopa, una mujer que pertenecía a la Coordinación hizo un discurso que parece lleno de contradicciones, pero no lo es si se toma en cuenta esta transición. Dijo con resentimiento étnico que “nosotros los indígenas no valíamos nada durante la guerra”, pero todos los jóvenes en su aldea se burlan del único campesino, de 40 años, que todavía habla ch’orti’. Insistió que “la gente ya no acostumbra”, pero la mayoría todavía dejan ofrendas en la Cofradía de San Francisco en Quezaltepeque para asegurar la lluvia y la fertilidad, y cree en los poderes de “la culebrina”, o el arco iris. Somos “ch’orti’ todos, porque somos de Olopa, área ch’orti’...” incluso los ladinos del pueblo, “sólo que no manejamos el idioma”.

El orgullo de ser maya o indígena, en vez de ser indio, tiene mucho que ver con el reconocimiento de la historia. Los ancianos que sufrieron bajo el régimen de Ubico muestran una conciencia étnica fuerte cuando recuerdan esa historia, y algunos dicen directamente que son indígenas o mayas, con la implicación de que se merecen un tratamiento especial porque han sido discriminados. Una candidata a Reina Sukchij en el Festival Folklórico gritó un “Nunca nos vencerán”, que fue recibido con aplausos tanto de los campesinos como de los ladinos de la audiencia. El alcalde de Olopa, un mestizo cuyos familiares evangélicos fueron masacrados por el ejército durante la guerra, habló con resentimiento, “Olopa es un municipio que es puramente indígena desde su fundación”, y “la raza maya ch’orti’ de Olopa” fue invadida por ladinos que han tenido “un monopolio” de poder desde entonces. Estaba orgulloso de haber nacido en la aldea indígena de Piedra de Amolar y tiene el apellido de su abuela porque ella era criada y concubina de un ladino poderoso con otro apellido. Una campesina mestiza de San Antonio Lajas nos contó



que la gente de su aldea es indígena en el sentido de que son los originales y los dueños con derecho a sus tierras, a pesar de que unos ladinos del pueblo tienen los títulos. La larga historia popularizada por el movimiento fomenta el sentido de resistencia contra la discriminación. Un anciano ch'orti'-hablante de Suchiquer, Jocotán, me sorprendió contándome la historia de la conquista, la cual yo no conocía cuando empecé mis investigaciones en la década de 1990. Dijo que había un rey de los mayas, que se llamaba Tecún Umán, y "éramos mayas y no indígenas o indios", como "maya se refiere al maíz, lo que comemos aquí". Cuando pregunté al director del Colegio Ch'orti' como se sienten los alumnos ladinos cuando tienen que aprender el ch'orti', explicó:

"Hay bastante interés por la identificación con la historia de la región. Piensan que todos deberíamos aprender, y compartir con los que hablan ch'orti', con esos alumnos.... Al principio había un poco de desacuerdo, como el rechazo de las ceremonias mayas porque no las entendían, pero en el transcurso del ciclo escolar aprenden que es importante y que sí es necesario aprenderlo. Y primero tienen que conocer la historia, para conocer primero nuestras raíces, qué pasó cuando pasaron los españoles por aquí, y por qué los ch'orti's viven en el campo y no en los pueblos...."

En este sentido, los ladinos que tienen más acceso a los canales oficiales de educación están mayanizándose más que los campesinos ch'orti's. Sin embargo, son los campesinos orgullosos, los que siempre han vinculado lo ch'orti' con el idioma, quienes están aprendiendo de nuevo u obligando a sus hijos a que lo aprendan, al mismo tiempo que están abandonando la cosmovisión campesina ch'orti'.

Conclusión

Hasta ahora, cuando he hablado del movimiento me he referido más que todo a las organizaciones mayas, pero hay que tomar en cuenta que dicho movimiento forma parte de un movimiento internacional que ha tenido un impacto en Guatemala y Centroamérica. No son únicamente los municipios como Jocotán, Olopa, Camotán y La Unión, donde han operado COMACH, PROCHORTI y la Academia de Lenguas Mayas, los que expresan el orgullo de ser maya y el resentimiento de la discriminación. Encontré estos mismos sentimientos en Quezaltepeque, San Jacinto, San Juan Ermita y Chiquimula, donde estas instituciones no han trabajado tanto pero asimismo, aparecen todavía rasgos de la cultura distinta, como la medicina natural, los cuentos y hasta algunas palabras ch'orti's. De hecho, algunos líderes campesinos de aquella zona se sienten marginados por el movimiento y por otros proyectos porque no les reconocen como mayas ni como indígenas. En Honduras, el movimiento maya ch'orti' se extendió a más de 60 aldeas pocos años después de que el gobierno firmara el Convenio 169 de la OIT en 1994. Al contrario que el movimiento ch'orti' guatemalteco, éste nació de un movimiento campesino para conseguir tierra, pero está claro que luego docenas de niños han logrado aprender ch'orti'. El gobierno, debido a la presión ch'orti', ha acusado al movimiento de no ser auténtico, ya que la gran mayoría de los campesinos no hablan ch'orti', no se visten distintamente y muchos parecen mestizos. Sin embargo, encontré que varias aldeas, especialmente Copán Ruinas y Santa Rita, todavía practican tradiciones muy ch'orti's. Es un cambio enorme cuando los campesinos reclaman su indigenidad en vez de negarla.

Debido a la integración cultural internacional, el futuro de las relaciones étnicas en Guatemala está en la herencia o el pasado, que se identifica por la "raza" y el lugar, en vez de en una cultura distinta; pero no está fuera de lo posible que los mayas con nuevos medios revitalicen una cultura distintiva y contrahegemónica. Parece irónico, pero para mantener una cultura distinta, y por lo tanto alternativa a la cultura nacional de amoralidad, avaricia y violencia, los mayas tienen



que ser dinámicos y atraer a sus miembros con métodos modernos de alta tecnología, al igual que lo han hecho los evangélicos, a pesar de ser tan conservadores culturalmente. No sólo necesitan la oficialización de sus idiomas y valores en las escuelas, también deben usarlos en los programas de radio y televisión, en las páginas de la red digital, en los periódicos y revistas, en la literatura, en la etnografía y la propia historia, en los museos y en las etiquetas de los productos. No sólo tienen que conservar las tradiciones musicales de la marimba, también han de adoptar nuevos instrumentos y ritmos de otros géneros. Todo esto requiere dinero y visión, de tal modo que el movimiento oficial tiene que seguir dependiendo de las alianzas internacionales, incluidas aquellas con los migrantes de Estados Unidos.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, RICHARD

1970 *Crucifixion by Power*. Austin: University of Texas Press.

BASTOS, SANTIAGO, Y MANUELA CAMUS

2003 *Entre el mecapal y el cielo: Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO & Cholsamaj.

BREWER, STEWART W.

2002 *Spanish Imperialism and the Ch'orti' Maya, (1524-1700): Institutional Effects of the Spanish Colonial System on Spanish and Indian Communities in the Corregimiento of Chiquimula de la Sierra, Guatemala*. Tesis, University at Albany.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH)

1999 *Guatemala: Memoria del Silencio. Capítulo I: Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.

COJTÍ CUXIL, DEMETRIO

1997 *El movimiento maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.

DARY, CLAUDIA, SILVEL ELÍAS, y VIOLETA REYNA

1998 *Estrategias de Sobrevivencia Campesina en Ecosistemas Frágiles*. Guatemala: FLACSO.

FELDMAN, LAWRENCE

1985 *A Tumpline Economy*. Culver City, CA: Labyrinthos.

FELDMAN, LAWRENCE H.

1982 *Colonial Manuscripts of Chiquimula, El Progreso, and Zacapa Departments, Guatemala*. Columbia, MO: Museum of Anthropology, University of Missouri.

GIRARD, RAFAEL

1949 *Los chortís ante el problema maya, 5 Vols*. México: Antigua Librería Robredo.

HORIZONT 3000 y PROYECTO CH'ORTI'

2004 *Esta tierra es nuestra: Compendio de fuentes históricas sobre denuncias, medidas y remedidas, composiciones, titulaciones, usurpaciones, desmembraciones, litigios, transacciones y remates de tierra (Años 1610-1946), Departamento de Chiquimula, Tomo IV*. Guatemala: Horizont 3000 y Proyecto Ch'orti'

LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN

2003 *Símbolos en la comida indígena guatemalteca: Una etnografía culinaria maya-ch'orti'*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN, Y BRENT E. METZ

2002 *Primero Dios: Etnografía y cambio social entre los mayas ch'orti's del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO, Oxfam, Plumsock, & COMACH.

METZ, Brent

1998 "Without Nation, Without Community: The Growth of Maya Nationalism Among Ch'orti's of Eastern Guatemala." *Journal of Anthropological Research*, 54(3):325-349.

METZ, Brent

2001b *Politics, Population, and Family Planning in Guatemala: Ch'orti' Maya Experiences*. *Human Organization* 60(3): 259-274.

PALMA RAMOS, DANILO A.



- 2001 *Así somos y así vivimos: Los ch'orti'*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
PÉREZ, HECTOR
- 1997 Estimates of the Indigenous Population of Central America (16th to 20th Centuries). Pp.97-115 in *Demographic Diversity and Change in the Central American Isthmus*, Anne R. Pebley and Luis Rosero-Bixby, eds. Santa Monica: Rand.
- TERGA, RICARDO
- 1980 El valle bañado por el río de plata. *Guatemala Indígena*, 15(1-2):1-100.
- WARREN, KAY B.
- 2001 Pan-Mayanism and the Guatemalan Peace Process. Pp.145-166 en *Globalization on the Ground: Postbellum Guatemalan Democracy and Development*. Christopher Chase-Dunn, Susanne Jonas, and Nelsom Amaro, eds. Oxford: Rowman and Littlefield.
- WISDOM, CHARLES
- 1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.
- WOODWARD, RALPH LEE
- 1993 *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-71*. Athens: University of Georgia Press.