

**Edgar Esquit**

## **Narrativas históricas estadísticas o Guatemala como país heterogéneo en el pasado y en el presente**

Universidad de San Carlos de Guatemala

[eeskit@gmail.com](mailto:eeskit@gmail.com)

Si Guatemala es reconocido legal y sociológicamente como un país multicultural (digámoslo de otra manera heterogéneo) entonces ¿es posible poner en relación ese carácter con el estudio de la historia en dicho país? Es decir ¿se puede hablar también de heterogeneidad en el estudio del pasado de los sujetos colectivos que se relacionan en este ámbito territorial, social y político? Si intentamos hacer esta relación necesariamente hay que considerar la forma de esa diversidad o establecer claramente a cuáles condiciones nos referimos y qué interesa demostrar.

En este sentido estoy hablando de la existencia y la relación entre indígenas y otros grupos como las elites ladinas de los pueblos, los ladinos como categoría general, las elites capitalinas y finqueras y otros (que no son precisamente las categorías multiculturales definidas oficialmente). Me refiero a ellos como categorías históricas que clasifican y organizan los vínculos entre grupos y personas que están insertas en tramas de relaciones de poder y dentro de una estructura de relaciones jerárquicas que tienen que ver o en donde se fusionan género, cultura, clase y región. Mi interés especial es la definición histórica y sociológica de los indígenas dentro de esta estructura de relaciones, es decir hablo del lugar que ellos se forjan en el tiempo y el espacio para establecer un tipo de sociedad y de política pero también del lugar que se les asigna como personas y grupos.

De esta manera también hablo del papel de los historiadores, de los investigadores sociales en general, del resto de la sociedad y de las instituciones estatales como actores importantes que

deben debelar y reconocer dicha historia política y social. Ese reconocimiento y estudio sin embargo están estrechamente relacionados con el entendimiento de Guatemala o de Mesoamérica como un país o región heterogénea, de las posibilidades que esta condición nos ofrece y de los retos que nos presenta tanto a nivel político como también en la investigación. Mi interés es observar las relaciones entre heterogeneidad, historia y política de los grupos subalternizados como una forma de retar las nociones generales y dominantes del multiculturalismo oficial, para problematizar los análisis académicos que intentan observar a los indígenas como actores posibles en la política nacional y nacionalista y para criticar nuevamente las nociones mayanistas que establecen una historia y pasado maya como un sustrato único y análogo a la historia nacional guatemalteca.

### **Narrativas sobre los indígenas en la nación**

El surgimiento del movimiento maya introdujo una discusión más amplia sobre la historia de los mayas a nivel nacional. No obstante los discursos y políticas multiculturalistas e interculturalistas oficiales en Guatemala, no han provocado discusiones sobre la historia de la diversidad multicultural. Desde los dirigentes e intelectuales del Estado multiculturalista, la discusión sobre el pasado no ha tenido importancia por diversas razones. Primero porque esas alocuciones multiculturalistas son producidas pensando en nociones dominante sobre la unidad de la nación (todos somos iguales, todos somos guatemaltecos, por ejemplo) y por otro lado, porque a través de este discurso se intenta controlar y gobernar a la población indígena en el régimen neoliberal.

Cuando el movimiento maya se fue desarrollando introdujo un discurso histórico que trató por un lado, de imitar la narrativa histórica nacionalista guatemalteca y al mismo tiempo intentó oponerse a él. El movimiento maya en este sentido quiso construir la historia del Pueblo Maya como la historia de una nación diferente a la nación guatemalteca reconocida en muchos momentos como ladina. La historia del Pueblo Maya así, era una historia que surgía en la antigüedad remota, que se vinculaba a la arqueología de la arquitectura, de la escritura, el arte, los

conocimientos científicos y del apareamiento del protomaya. El reconocimiento de ese pasado de gloria se unía posteriormente a la tragedia de la conquista y la colonización, para dar lugar a una escueta narrativa sobre los holocaustos que destruyeron la vida cultural, social y política del Pueblo Maya. El último de esos holocaustos fue reconocido en el genocidio que sufrieron los mayas en los años ochentas, como víctimas, según se dice, en una guerra que no era suya.

Estas discusiones mayanistas sobre la historia de los mayas, se formulaban entonces como contra historia ante la narrativa histórica nacionalista guatemalteca, también esquemática, que se narra en las escuelas de educación primaria y secundaria del país o en los discursos de los gobernantes. En esa narrativa se ubicaba o se ubica el surgimiento de Guatemala como una nación, en la independencia ante el gobierno español producida en 1821 y dirigida por los próceres de ese acto de emancipación. Ésta en realidad era o es una narrativa sobre héroes fundadores y derrotados que iniciaba desde las batallas de Pedro de Alvarado y Tecún Umán. Ellas pasaban por la incorporación de los indígenas y las mujeres como hacedores de la independencia, cada uno en su lugar, hasta llegar a la Reforma Liberal y su adalid Justo Rufino Barrios. En la actualidad sin embargo, en la era de la democratización y del multiculturalismo, se han agregado a esta representación de la construcción nacional a los hombres revolucionarios que en 1944 intentaron establecer una ruptura fundamental en el país.

El multiculturalismo oficial no rechaza abiertamente la narrativa histórica mayanista, como la producción de la historia exclusiva de un pueblo, pero tampoco lo ha logrado incluir en la narrativa sobre la historia de la nación. A menos que creamos que la bandera de colores rojo, negro, amarillo y blanco que ondeó sobre el Palacio Nacional en los años pasados fuese algún tipo de representación de lo maya y su historia. De cualquier manera el Estado guatemalteco tuvo un movimiento interesante y curioso al considerar un discurso y una política multiculturalista sobre la misma noción tradicional de historia nacional. A pesar del discurso sobre multiculturalismo que se escucha actualmente (una forma limitada de entender la heterogeneidad) la narración del pasado sigue anclada en la visión heroica liberal que pretende dar forma a la unidad nacional. Un pequeño quiebre, a lo sumo, fue hacer creer que la falla histórica del Estado

había sido la no atención a la singularidad cultural y por ende, en este momento se debía atender o poner atención sobre esa peculiaridad definida como un derecho de los ciudadanos que lo reclaman. De esta manera la heterogeneidad es simplificada y culturizada mediante una narrativa y construcción simbólica indiferente y manipulable. ¿Podemos entonces seguir usando la narrativa histórica de la unidad nacional para pensar en la heterogeneidad y en el futuro? ¿No es esto una contradicción?

Según Marta Elena Casaús en las primeras décadas del siglo XX el estudio de la historia en Guatemala había estado bastante vinculado a esta perspectiva oficial, los historiadores tenían una preocupación por los hechos, las fechas y las hazañas de los vencedores. Había una discusión sobre la falsedad o la veracidad de esos hechos y en este sentido por ejemplo se podía hablar de exageración o de la leyenda negra sobre el exterminio de los indígenas y la crueldad de los españoles. No obstante, desde la década de los treinta según Casaús surgió otra perspectiva en el estudio del pasado es decir, aquella que discutía sobre el fin último de la historia y su utilidad para comprender y modificar el presente. Esta preocupación, sin embargo, estuvo vinculada estrechamente con la formación de las ideas e identidades nacionalistas de los intelectuales capitalinos que estaban involucrados. Fue en este marco en donde se habló de la historia de los indígenas o se discutieron hechos sobre la historia antigua de los mayas, el tipo de relación que éstos establecieron con los españoles en el momento del contacto y en la época colonial. Las perspectivas que surgieron necesariamente estuvieron vinculadas a la vieja discusión colonial sobre la “cuestión indígena” o a la pregunta sobre “¿qué hacer con el indígena?”

Lo que surgía a partir de todo ello eran pensamientos que tipificaban un pasado indígena dependiente de la formación nacional. La perspectiva de algunos como Pedro Pérez Valenzuela se centraba en la negación de la existencia de una historia social, política y cultural de los indígenas para destacar que los españoles habían forjado las bases de la nación civilizada y las habían ofrecido a aquellos. Los soportes de esa negación eran argumentos racistas que definían forzosamente una sociedad indígena en decadencia y su existencia como una raza inferior y por ello irredimible. Al contrario otros historiadores como Carlos Gándara Durán detallaban la

existencia de una civilización indígena prehispánica y hablaban sobre la importancia de incorporarlos, de visibilizarlos o de darles un lugar –a los indígenas- en la historia nacional. Para ello intentaba problematizar criticando la metodología historiográfica usada hasta entonces, basada en el estudio de las leyes y documentos oficiales, pues para él también se debía considerar la importancia del estudio de los hombres de carne y hueso o a los actores sociales.

Se hablaba de que Guatemala sería una nación hasta resolverse el problema del indio. De esta manera se establecía que la historia útil era aquella que buscaba la incorporación del indio a la nación, lo que igualmente significa integrar a los indígenas a la civilización. El marco analítico general de la historia de Guatemala y en ella el lugar de los indígenas se establecía entonces desde la dicotomía entre modernidad y tradición que incluía por supuesto, la formación de la nación guatemalteca. El estudio del pasado entonces debía viabilizar una memoria histórica que ayudaría a incorporar a aquellos que hasta entonces habían sido separados de la civilización y la nación. Pero frente a ello se seguía haciendo la pregunta de si los indígenas eran aptos o podrían poseer una nacionalidad,<sup>1</sup> así como en tiempos más antiguos los religiosos se habían preguntado sobre la posibilidad e imposibilidad de que aquellos fuesen cristianizados.

Escuchando estas voces vamos entendiendo que a través de una discusión compleja y minuciosa, en la primera mitad del siglo XX, se estaba construyendo y consolidando una visión nacionalista y estatista de la historia en Guatemala. Es decir, se usaba una perspectiva, una ideología que imponía al Estado como el centro de la narrativa sobre el pasado. Los valores del estado se iban imponiendo como lógicos y científicos. Allí vemos como la ciudadanía se estaba convirtiendo en la única forma de representación, el individuo como el ser racional, lo civilizado o moderno como la ruta o el camino único y el hombre como el protagonista más importante. Estas nociones se fueron convirtiendo en universales para determinar lo que era relevante y lo que no lo era en el estudio del pasado. A través de estas nociones los académicos evaluaron lo que era histórico y lo que debía quedar en el olvido.

---

<sup>1</sup> Ver Marta Elena Casaús, *Genocidio: ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala?*, Guatemala: F&G Editores, 2008.

No obstante, a través del trabajo de Casaús empezamos a ver la preocupación de algunos historiadores guatemaltecos (a principios del siglo XX) por reconocer a los indígenas en el pasado de la nación. Esta preocupación, sin embargo, se vinculaba al nacionalismo y por eso se resaltó la historia colonial como una forma de opresión sobre los indígenas. En este caso no se negaba la identidad nacional a los indígenas (como se había hecho hasta entonces) sino se buscaba las causas del retraso indígena para buscar los mecanismos de su integración. Solo de esa manera, podrían los indígenas hacerse visibles en una narrativa sobre el pasado es decir, considerando su incorporación a la entidad mayor y moderna. Estos historiadores, jamás consideraron a los indígenas como actores políticos, sociales y culturales autónomos, sino solamente como personas que debían ser conducidos o liberados mediante la nación.

Muchos historiadores de la segunda parte del siglo XX continuaron preocupados por la incorporación de los indígenas en la nación pero también hablaron de la explotación que aquellos sufrían y del carácter clasista de esta forma de expoliación, es decir, incluyeron nuevos argumentos y conceptos a partir de los cuales se preguntaron sobre las potencialidades revolucionarias del campesinado y del proletariado. De esta manera las nuevas preguntas que buscaban dilucidar el sistema de explotación y las posibilidades para establecer un Estado socialista seguían vinculados a la identidad nacional y al nacionalismo de los historiadores y con sus perspectivas marxistas del cambio.

Así los nacionalistas de izquierda o los nacionalistas humanistas en su intento por construir una sociedad nacional diferente, asumieron una posición estatista y modernista en donde colocaron nuevamente la discusión sobre el indígena o “el problema indígena”. Ellos agregaron otras preguntas como por ejemplo ¿cómo llevar al indígena al Estado socialista? y ¿Cuál sería su contribución en la lucha? Estas interrogantes han generado trabajos de investigación antropológicos, sociológicos e históricos sobre la vida social, política, cultural y económica de los indígenas en la sociedad guatemalteca. En estos trabajos se desarrollan perspectivas abarcadoras en donde los indígenas son colocados como minorías que deben evolucionar o desarrollarse cultural, social y políticamente. Para analizar estas perspectivas podemos citar

algunos fragmentos o textos escritos por tres historiadores importantes, estoy hablando de Severo Martínez, Julio César Cambranes y Jean Piel quienes de alguna manera discuten sobre el lugar de los indígenas y la comunidad en la historia de Guatemala.

El libro de Severo Martínez sobre *La Patria del Criollo*, se enmarca en estos cánones cuando intenta desarrollar una historia general de la formación social y política guatemalteca para entender el carácter colonial del Estado y el lugar de los indígenas en los procesos y los hechos que favorecen la formación de la patria del criollo, de la sociedad guatemalteca moderna y en la transformación del país a través de la revolución. Un punto básico e importante en los planteamientos de dicho autor es su consideración sobre que el estudio de lo colonial nos revela que éste, no es un proceso que quedó en el pasado, sino se constituyó y se constituye en una estructura social, política y cultural que no ha sido transformada o revolucionada y que en este sentido lo colonial aún está entre nosotros. Lo colonial respondería en este caso a los intereses de la nobleza y burguesía peninsulares que se vinculaban al Estado Monárquico, entidad que organizó el gobierno colonial. A continuación, en los siglos subsiguientes, la Independencia y la Reforma Liberal, no rompieron con esta situación pues los criollos y los terratenientes habrían reproducido y no transformado esa estructura de dominación.

Considera que la independencia rompió con el “factor metropolitano” de la estructura colonial pero conservó otros factores fundamentales de aquella estructura, es decir, una clase terrateniente dominante, el acaparamiento de la tierra y la explotación servil de los indios. Junto a ello, la Reforma Liberal habría roto con la estructura colonial de los pueblos de indios pero para reforzar la explotación de los indígenas a favor de los cafetaleros. Lo importante de todo esto, afirma Martínez Peláez, es que los grandes problemas actuales de Guatemala, tienen su raíz en la formación colonial que configuró claramente a las dos clases antagónicas los “indios siervos” y los “criollos”.

Para ilustrarnos sobre esta realidad –en la década de los setentas cuando fue publicado su libro– Martínez Peláez nos invitaba a salir un poco de la hipertrófica capital de Guatemala para ver la colonia en todas partes. En sus análisis posteriores propone que la presencia del indio era la

mejor prueba de esa realidad, de esa situación colonial en Guatemala. “Justamente el hecho de que la mitad de los guatemaltecos todavía sean indios constituye el más voluminoso elemento de juicio para afirmar que la realidad colonial pervive entre nosotros” (473). Después de todo esto, se hace el análisis del carácter colonial de las relaciones de producción, la formación de las clases y la cultura de los indios en el país.

Siguiendo su argumentación, él afirmaba que el desarrollo de las sociedades actuales implicaba la universalización, su unificación a las grandes corrientes progresivas de la ciencia, la técnica y la política. Desde este punto de vista, el discurso sobre lo humano, su carácter evolutivo, progresivo y universal, eran importantes en la definición del ser humano nuevo que debería surgir de la revolución. La transformación de los indios necesariamente debía darse en este proceso y de manera particular dentro de las clases y el desarrollo general de la sociedad de la que forman parte. De esta manera, la revolución implicaba el empoderamiento de los indios para transformar su condición de clase, como siervos coloniales, a la de un proletariado que se libera y se vuelve moderno.

Gran parte de los planteamientos de Martínez Peláez, ciertamente, son puntos reveladores de la formación estatal guatemalteca. Pero de la misma forma, al releer el texto podemos darnos cuenta de los límites de sus conclusiones, es decir, vinculadas a la perspectiva sobre el estatismo. En su trabajo nos muestra los distintos modelos de dominación que se reprodujeron en la sociedad colonial y actual, pero es incapaz de realizar una crítica fuera del espacio de la formación estatal, nacionalista y moderna. Sus perspectivas revolucionarias y sobre la capacidad de ésta para transformar a los siervos coloniales en un proletariado liberado a través de su humanización o universalización en la modernidad, finalmente vuelve a colocar al indígena en un espacio de dominación. Esto es así, no porque anuncie la proletarianización exactamente, sino porque su discurso universalizante borra las experiencias históricas de los mayas y les quita poder al colocarlos en un solo marco explicativo y sociológico es decir, el del indígena nacionalizado, bajo control del Estado y del discurso estatista.



Ante todo ello, extrañamos el informe final del último trabajo que este intelectual inició, es decir, su *Motines de Indios*. Cuando hojearnos las páginas de este libro inconcluso, rápidamente nos percatamos de que su marco analítico reproduce las ideas sobre la acción política de los indios enmarcados en la lucha de clases. Pero Martínez Peláez también hizo preguntas importantes sobre si “¿pueden ser considerados los motines como movimientos de emancipación, de independencia local o regional, concebida ésta por los indios de manera propia y peculiar?” (10) o “¿qué perseguían [...] los indios al manifestarse violentamente, en todas partes y en todo tiempo, contra sus opresores?” (11).

Estas preguntas, sin embargo, se vuelven a colocar en un marco explicativo que privilegia nociones evolutivas al definir las acciones indígenas como pre-políticas y como partes de acciones de “clases oprimidas” o de la “clase fundamental de indios siervos”. Los cuestionamientos de Severo Martínez, sin embargo, nos revelan las posibilidades que pueden generar las investigaciones que se adentran a estudiar las particularidades de la vida y las luchas de los mayas, es decir su política, entendiéndolos como acciones que surgen y generan perspectivas sobre el cambio frente al Estado y otros grupos sociales y políticos. Al contrario, si colocamos las luchas indígenas dentro de marcos explicativos universalizantes-dominantes únicamente (el camino a la modernidad o la nación, por ejemplo) borramos las posibilidades de nuevas explicaciones, las cuales (a propósito o sin esa intención) vuelven a reproducir sistemas de dominación.

El trabajo de Julio César Cambranes sobre la producción de café en Guatemala, *Café y Campesinos*, ubica a los indígenas como una población expoliada por los explotadores finqueros y la economía “capitalista neocolonial”. Lo que nos ofrece es una historia general sobre la explotación y la expropiación de tierras ligada a la producción cafetalera. En este sentido, se llega a considerar que todos los indígenas son mozos y que las comunidades son expropiadas de sus tierras para dar lugar a unas fincas que producen café, usando la mano de obra de aquellos mismos indígenas. Todo esto da como resultado, según Cambranes, la formación de un Estado y de una elite que somete y explota al campesinado.

Todo ello ha provocado según este historiador una permanente lucha de clases que ha dado como resultado la casi total destrucción de las “comunidades campesinas autóctonas”, la alienación de los trabajadores asalariados, la profundización del racismo, la extrema miseria en que vive la mayoría de la población y el uso del terror como mecanismo de dominación. Por esta razón, argumenta, solamente conociendo la “historia del campesinado guatemalteco” y la forma en que la “burguesía agraria” se apodera de la tierra podremos comprender de manera clara “nuestra historia contemporánea”, una historia que condujo a un “capitalismo deforme”, es decir, el capitalismo neocolonial que prevalece en Guatemala.

Cambranes afirma que uno de sus intereses es presentar a los hombres del campo como sujetos de la historia guatemalteca, cuestionando la historia escrita por la clase dominante. Así, los protagonistas más importantes de su libro serían los campesinos, los empresarios agrarios y las autoridades estatales. Es en este marco explicativo en donde el autor coloca el “movimiento revolucionario campesino” que surgió a principios de la década de los ochentas del siglo XX y sus consideraciones sobre el futuro del desarrollo agrícola de Guatemala. En relación a esto último afirma que cuando los campesinos resuelvan la contradicción latifundio-minifundio y rompan la sujeción en la que los tienen sus explotadores lograrán una mayor productividad de la tierra lo que les llevará finalmente a ser hombres libres. La lucha, afirma, deberá realizarse frente a una estructura de dominación “feudal colonial” reciclada por la burguesía agraria, el capitalismo comercial y financiero extranjero.

En la historia de la formación del Estado moderno en Guatemala podemos observar, entonces, unas acciones de campesinos indígenas para oponerse a la expropiación de sus tierras. En este sentido, ellos se comportarían como miembros de clases que luchan por la propiedad en Guatemala. Lo que resulta de todo ello es el estudio de la lucha de clases protagonizada por la “clase explotada” (integrada por hombres y mujeres que trabajan la tierra) y la minoritaria “clase de los terratenientes criollos” que se apropian de la plusvalía producida por los campesinos en el proceso de producción. Es de esta manera como Cambranes presenta al campesinado o al “hombre del campo” como sujetos de la historia guatemalteca.

Efectivamente, los campesinos desarrollaron durante el siglo XIX una fuerte lucha, en el ámbito de las reformas liberales, en su afán por seguir controlando las tierras que habían mantenido históricamente bajo su dominio. De la misma forma muchos de ellos establecieron múltiples acciones para enfrentar los sistemas de trabajo obligatorio que les fueron impuestos mediante la ley. No obstante, aquellos también habían desarrollado durante los siglos coloniales una fuerte identidad comunal, en otros momentos se diferenciaban como indígenas pobres ante los ladinos, los burócratas o los finqueros. En esta relación, entonces, no solamente se definían como explotados sino vinculaban esa explotación con esas identidades comunales, religiosas, de linajes, como mozos (probablemente algunas como mujeres) y de diferencia etnizada.

Ante esto último, podríamos entonces colocar la lucha por la tierra no solamente como una forma de enfrentar a las clases dominantes, sino también como una manera de construir vida, cultura y política comunal. La lucha de los indígenas por mantener sus tierras, las cultivadas o las incultas quizá podríamos relacionarla con intereses por conservar un territorio de cultivo y sagrado, un espacio que los indígenas lo imaginaron propio, en disputa y con historia. Muchos q'anjob'al, del municipio de Santa Eulalia en el departamento de Huehuetenango, vieron la creación del municipio de Barrillas, a finales del siglo XIX, en el ámbito de las reformas liberales, como la escisión de su territorio que hasta entonces habían colocado bajo la tutela de la Virgen.

En este sentido, los interminables alegatos por la tierra como el lugar del sustento o de la subsistencia alimentaria, también estaban vinculados a la lucha de los indígenas para mantenerse como comunidad Santaeulalense, como aldeanos o como familia en otros momentos. Los litigios entre pueblos o municipios durante el siglo XIX y primera parte del XX, también nos muestran la capacidad de la gente para mantenerse vinculados a un espacio territorial y de luchar por éste. Así, nosotros podemos investigar los procesos que modelaron la formación de las múltiples identidades y cómo éstas se entretajan o priorizan identidades políticas en diferentes lugares y tiempos. Es decir, podemos preguntarnos si dichas identidades están vinculadas solamente con

las luchas para transformar las relaciones de producción o si los indígenas también peleaban por cierta forma de autodeterminación y autonomía en el siglo XIX.

El historiador francés, Jean Piel –en su libro *Sajcabajá*– nos muestra algunas perspectivas en este sentido. Afirma que a principios del siglo XIX los indígenas y ladinos de San Andrés Sajcabajá, en el departamento del Quiché, lucharon unidos por mantener el control sobre las tierras ejidales de aquel pueblo frente a agresores que no pertenecían a aquel municipio. Ellos desarrollaron su defensa en nombre de la posesión inmemorial de su territorio y por eso sobre una base de identidad y cultura indígenas. Pero la dinámica en esta localidad se transforma, cuando las luchas por la tierra se producen entre indígenas y ladinos. En este caso, los ladinos rechazan los derechos históricos que alegaban los indígenas y se adherían a los “abogados de la República”. En esta parte de su trabajo Jean Piel no subestima la combatividad de los indígenas de Sajcabajá, quienes reivindicaban sus tierras comunales y sus derechos territoriales frente a los intereses de los ladinos y otros.

En este caso, al intentar hacer una historia más regional y local, Jean Piel logra visualizar, hasta cierto punto, la compleja relación que los mayas mantienen con la sociedad, el Estado, la tierra y el territorio. Su trabajo de indagación nos revela los intrincados vínculos entre actores, estrategias, intereses, economía, historia y cultura. No obstante, su lugar y experiencia como historiador que valora las ideas sobre el cambio como modernidad, como progreso, como evolución, hacen que prevalezca en su discurso muchas nociones universalizantes que son colocadas como normales, lógicas, buenas y únicas, las cuales deberían moldear la vida de la gente, incluyendo a los indígenas de San Andrés. De esta manera, también se visualiza a Sajcabajá como un lugar aislado de la nación y del mundo. Por eso él da la razón, porque confiesa que también tuvo una vivencia similar en 1972, a Anne Carrie y a su marido Percival Maudslay, cuando aquellos al visitar Sajcabajá, muy a finales del siglo XIX ven un pueblo desolado y aislado, paradisiaco pero trivial –desde el lugar de aquellos viajeros y del historiador esta parte, seguramente, representa la muerte de Sajcabajá (Piel 351).

En el inicio de su libro Jean Piel habla escuetamente de que ninguna historia local puede explicarse sola y que ésta adquiere sentido únicamente en su conexión o desvinculación con la historia general que lo impregna, la cual puede ser regional, nacional o mundial. Junto a todo ello, al escribir sobre los problemas para llegar a las fuentes, él también observaba la dificultad de penetrar la historiografía de aquel pueblo. Pero en medio de toda esta discusión, Jean Piel no explica, si la historia o los procesos sociales que vive una comunidad que busca su autodeterminación, también impregnan a la historia regional, nacional y mundial o si los indígenas son actores políticos definidos. Desde su visión de la historia como transformación, evolución a una condición moderna y reconocida a través de universales, observa el aislamiento de Sajcabajá, durante el final del siglo XIX y primera parte del XX. Sajcabajá es una simple aldea, no tiene luz eléctrica, no hay telégrafo, escuelas, caminos (todo lo que representa el concepto dominante de desarrollo), hay un vacío clerical (entonces un vacío de control y tutelaje cultural) que lo desconecta con Guatemala y el mundo. Junto a todo ello, mantiene la impresión de que el común indígena rechaza el mundo exterior, que es hostil e incomprensivo. En este caso, dice Jean Piel, a estos indígenas solo les queda retorcerse en sus tradiciones, en las costumbres indígenas y en los usos y costumbre de los ladinos que viven en el pueblo (Piel 352).

Podemos ver en todo esto, una historiografía que se construye en la lógica del universalismo y estatismo y que ve la vida indígena en función de la evolución de la Guatemala moderna y del capitalismo solamente. Por ejemplo, Jean Piel, no observa la formación de unas alcaldías indígenas como otros tipos de organización y formación de cultura e identidades políticas en los siglos XIX y XX sino, como la restauración de viejas formas de organización política que no se han extinguido a pesar de la tutela colonial y clerical. Él observaba formas de organización social y políticas prealvaradinas, en donde los jefes de calpules controlaban la vida de parentelas, cofradías y el sistema de puestos en la municipalidad indígena. Junto a ello el historiador notaba un reforzamiento del sincretismo “pagano-cristiano” que no es controlado por una autoridad clerical ortodoxa, sino, por ancianos, “semijerarcas y semibrujos” que avivaban un “renacimiento indigenista” semiclandestino.

## **Narrativas sobre el pasado como heterogeneidad de las identidades políticas**

Al analizar la producción de la historia intelectual en Guatemala, Juan Blanco se pregunta sobre si hay algún vínculo entre la preocupación de los historiadores del siglo XIX con las que tienen los de nuestra época. Él considera que el lazo entre ellos sigue siendo, de alguna manera, la lucha por la creación del imaginario de nación como unidad, es decir, la revisión que los historiadores actuales hacen en los textos de sus antecesores busca la construcción de la identidad nacional o el ideal de ser guatemalteco. En este sentido él mismo se pregunta si “¿podemos realizar ahora lo antes irrealizable?”

Los historiadores de tendencia marxista, nacionalistas y de izquierda, que estudiaron el lugar de los indígenas en la historia de la época colonial o en la republicana guatemalteca también se suman a esta corriente del trabajo historiográfico en donde el eje analítico, metodológico y descriptivo está dictado por el estatismo. Los indígenas podrían apuntalar la construcción del socialismo como sistema social, económico y político unificador de los individuos u obreros miembros de la nación. Al buscar las capacidades políticas de los mayas, al indagar sobre su lugar en los sistemas de explotación o al considerar su organización comunal los historiadores mencionados (Martínez, Cambranes, Piel) no lograron salir del marco estatista establecido desde el siglo XIX. Aún si adelantaron en la definición de los indígenas como sujetos de la historia nacional fueron incapaces de comprenderlos como sujetos de su propia historia.

Lo que busco en este trabajo es aportar algunos elementos para considerar esto último, es decir, sobre los indígenas como sujetos de su propia historia. En este caso no estoy hablando de ellos como hacedores de narrativas sobre el pasado solamente, sino también de la estructuración y de la conformación de procesos en donde ellos van constituyendo una vida propia, como una manera particular de organizar la cultura, la sociedad y la política. Dicho esto, rápidamente hay que indicar que la conformación de lo indígena como sujeto histórico necesariamente hay que pensarlo en el marco de la heterogeneidad. El movimiento maya, como se ha dicho, también reclama lo indígena como sujeto autónomo pero lo coloca en el marco de la dicotomía

reproduciendo la diferencia como cultura, como disensión constante o general y como una manera de enfrentar los discursos y la política dominante y estatista.

Aquí se propone que lo indígena se produce en un espacio heterogéneo<sup>2</sup> que no se asimila necesariamente a un espacio multicultural oficial guatemalteco. La heterogeneidad implica en este sentido formas de relaciones múltiples en el tiempo y el espacio a partir de las cuales se conforman los sujetos colectivos y se definen las identidades y no una síntesis ciudadana, guatemalteca, mestiza o maya excluyentes. Los vínculos que se establecen en el espacio heterogéneo están cruzados por relaciones de poder que también moldean o reconfiguran esas múltiples identidades. En este sentido quizá sea útil considerar la interpretación que hace Althusser de la propuesta de Helvetius sobre el “interés”. Afirma que el último ha intentado la exposición sistemática de una filosofía del interés. Considera que éste no solo da cuenta de la unidad de la acción humana a partir del interés, sino también de la “diversidad de la historia humana” a partir del interés. Esto implica considerar una dialéctica del individuo y del medio que da como resultado otra o una mejor explicación de la diversidad de la historia humana. De la misma manera esto nos conduce a transformar nuestra concepción de la política y nos invita a imaginar nuevos tipos de relaciones (Althusser 73-74). Con ello se podría decir que las identidades también se producen como identidades políticas y que la historia de los indígenas (y de muchos otros) hay que verla como tramas políticas en un mundo desigual y heterogéneo.

En este sentido, lo que planteo es que, en este momento de nuestra historia (capitalista y colonial), la heterogeneidad podría o debería verse como la heterogeneidad de identidades políticas. Entonces, como historiadores también nos correspondería comprender lo que los mayas, campesinos y otros han hecho, significado e interpretado como política comunal, como insurgencia, como política de género, o política de grupos populares. Hasta este momento la diversidad en Guatemala ha sido reconocida solamente como identidades culturales o identidades étnicas (únicamente de clase en otros momentos y lugares) que definen la particularidad de

---

<sup>2</sup> Partha Chatterjee habla del *tiempo heterogéneo* como un tiempo denso y desigual que tiene un contenido, ver *La nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

grupos de población, los cuales son colocados en la dicotomía modernidad y tradición. Todo ello con la intención de reconfigurar y poner en el centro la identidad nacional y la ciudadanía y en la periferia a los indígenas sirvientes, folclóricos, tradicionales, etnizados, atrasados o subdesarrollados que deben pasar por las políticas civilización, de integración, de desarrollo y de educación.

De forma más concreta, la heterogeneidad de identidades políticas para los indígenas (que es lo que me interesa destacar ahora) junto a la formación del Estado podría considerarse la conformación del comunalismo, el mayanismo multiculturalista, en la definición de identidades de indígenas liberales, indígenas ciudadanos y migrantes, es decir como ejemplos de posicionamiento culturales, político y definición de sujetos. En el primer caso nosotros podemos hablar de la conformación de la política comunal o de la identidad política comunal que podría ser vista como formas de insurgencia, gubernamentalidad, representación y participación e interpretación o cultura, que está en constante relación, imbricación y/o pugna con otras formaciones e identidades políticas que podrían ser la de la ciudadanía, las identidades de mujeres, ladinos, mestizos y criollos. Desde mi perspectiva, qawinaq es un concepto indígena que puede mostrarnos la compleja constitución y relación de estas identidades políticas y por eso debería ser explorado como una definición indígena de la heterogeneidad política y cultural.

La importancia de historizar las identidades políticas en Guatemala es crucial, no para definir las como unívocas, diáfanas y lineales, sino para visualizar las posibilidades en la construcción de formas democráticas nuevas. En el proceso analítico y la construcción de imágenes sobre el pasado no se debe perder de vista las relaciones múltiples, complejas y heterogéneas que viven las personas y los grupos. Es decir, hay que traer a la discusión los puntos y momentos de autonomía, encuentro, desencuentro o conflicto en la formación de las identidades políticas y de esa manera, pensar formas radicales de participación y representación o de democracia en ámbitos múltiples existentes o por imaginar. La representación histórica o la narrativa histórica de esta heterogeneidad nos podría llevar a entender cuáles son los puntos



concretos de encuentro y disenso y cómo se conforman éstos en momentos determinados para dar lugar a la opresión y la liberación.

Esta forma de estudiar el pasado, para el momento en que vivimos puede contribuir, tal como lo afirma Chantal Mouffe<sup>3</sup> a descencializar las identidades y romper con las fronteras establecidas, pero también para considerar o construir el ámbito de la autonomía política de los grupos. Junto a todo ello es importante comprender que la definición de la autonomía maya se produce en un contexto mundial de opresión, denigración, deshumanización y también de lucha de otros pueblos y colectividades. Por eso es interesante recordar la cita que hace Saree Makdisi de las palabras de Edward Said cuando éste último afirmaba que Palestina no existía sino como recuerdo, o mejor “como idea, como experiencia política y humana y como acción de sostenida voluntad popular” (127). En este sentido el autor considera que la lucha de Said no se limitaba a la idea de Palestina sino principalmente era una lucha por un sentido de justicia y concepto de humanismo. No era una lucha basada sobre alegatos de exclusividad étnica sino más bien buscaba la inclusividad y el reconocimiento de la comunidad (Saree Makdisi 127). Los mayas y muchas otras colectividades oprimidas en Guatemala, nos encontramos constantemente en esta encrucijada del mundo y allí es donde podríamos ubicar también nuestra historia.

Se puede observar que hasta este momento y en la mayor parte de nuestro trabajo de indagación histórica en Guatemala no se ha logrado profundizar en este propósito, es decir, observar con mayor fuerza la compleja formación de identidades políticas, culturales y sociales, porque en nuestra visión prevalece el estatismo y el nacionalismo que nulifican a las otras identidades definiéndolas como inferiores, étnicas, en el margen o simplemente se les obvia. Esta carencia nos impone límites a la hora de analizar las relaciones de poder, la formación de la diversidad, los sistemas de dominación y la constitución compleja de la diferencia. Esto encarna la idea de que una visión fuera del estatismo, nos daría la oportunidad de problematizar y resignificar lo colonial y su relación con el capitalismo, el comunalismo, el nacionalismo y el imperialismo. El análisis conducido de esta manera nos mostraría, quizá, de qué modo fueron

---

<sup>3</sup> Ver Chantal Mouffe, *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998.

provocadas las diferentes condiciones de vida de los grupos en Guatemala o en Mesoamérica y cómo estos procesos configuraron distintos seres humanos,<sup>4</sup> diferentes formas de ser mayas o indígenas, mestizos, mujeres y con ello las disímiles formas de lucha que se establecen y se llevan adelante.

La recuperación de la historia de nuestra sociedad heterogénea y la formación de las identidades políticas en Guatemala nos obliga a examinar la formación de los nacionalismos, el estatismo y cómo ellos se vinculan con lo colonial o la herencia colonial, una suerte de criollismo que al final intentan organizar la sociedad y las instituciones actualmente. Los retos que enfrentamos están vinculados al entendimiento de lo particular en su contexto múltiple descombrando rutas concretas como un programa de investigación que defina metodologías, nuevos marcos analíticos e historiografías. En estos análisis no se debería dejar al margen, los estrechos vínculos que recrean los grupos en los procesos que experimentan en el tiempo y el espacio. Conexiones que no necesariamente se enmarcan como nacionales, sino de muchas otras maneras, por ejemplo, la relación entre grupos basados en la región y la localidad. La particularización tampoco significa la consideración de una historia de la vida cotidiana, una historia de las emociones, de la indignación o del coraje sin conexión con formaciones estructurales, políticas, económicas, de poder y dominación.

Implica buscar e imaginar trayectorias históricas múltiples de los mayas, kaqchikeles, tz'utujiles, comalapenses, jacaltecos o cualquier otras en esta línea u otras que surjan en los procesos de indagación. Obliga también a la explicación y narración de procesos vinculados a luchas por la liberación, adaptaciones a las formas de organización de la sociedad local, la reproducción de formas de dominación desde los indígenas mismos como personas y miembros de comunidades, las historias de la explotación y la producción. Una manera de escribir la historiografía y de conceptualizar el pasado, desde la experiencia de las relaciones vividas en espacios múltiples y fluidos, que pueden ser la localidad, Guatemala, Mesoamérica y el mundo. Como se ha dicho, esto no implicaría la significación de la comunidad indígena o la región como

---

<sup>4</sup> Conversación con Aura Cumes.

el único lugar del mundo, sino como el terreno en donde se construye una y múltiples experiencias históricas de grupos específicos y de la humanidad. Catherine Walsh (“Post-Colonialidad en Ecuador”) diría que esta perspectiva implica reconocer que la “ubicación está histórica, geopolítica y epistemológicamente diagramada” (n.p.). Estas serían rutas para criticar las perspectivas dominantes o usadas hasta la actualidad para escribir la historia de los indígenas, pero también podría servir para desarrollar diálogos con otras perspectivas en la producción del análisis histórico, antropológico o sociológico.

Este último movimiento implica y significa en primer término, desetnizar la historia indígena, es decir, existiría la necesidad de sacarlo del ámbito de la historia de las minorías culturales o de la etnohistoria y colocarlo en otro plano o marco analítico en donde se le pueda ver en relación con otras historias, conceptos, procesos y proyectos. Es decir, en un espacio en donde se pueda visualizar las posibilidades y los límites de la acción política de los indígenas subalternizados. En este sentido el énfasis en el trabajo del historiador no es entender cómo otras historias encajan en la gran historia sino, cómo las historias y las interpretaciones pueden complejizarse de acuerdo a contextos, sociologías, intereses políticos, formas de dominación y las formaciones culturales. Así no se hablaría solamente de cómo los indígenas participan en la formación de la nación (como se hace últimamente), sino cómo las ideas nacionalistas se vinculan a la formación de las identidades políticas comunales y mayanistas. En este caso no se buscaría la defensa del nacionalismo como única identidad o el Estado como única política. No se intentaría definir una historia indígena lineal, ideal o diáfana sino, como se ha argumentado, contemplar las contradicciones de la acción política indígena y sus imposibilidades como forma de liberación.

Al estudiar la historia indígena como la formación de identidades políticas tenemos la oportunidad de observar las múltiples formas de la protesta y hacernos preguntas tales como: ¿a partir de qué factores se organizan y se estructuran las formas de insurgencia y qué lugar tienen en la historia de la formación colonial, nacional y local? En este punto se podría dialogar y poner en cuestión las conceptualizaciones clásicas sobre la formación de las identidades y los

movimientos campesinos, o los nuevos movimientos sociales como formas pasadas y actuales de analizar la movilización indígena. Al invocar las identidades de clase y étnicas de manera separada, estos marcos analíticos muchas veces ocultan la trascendencia histórica de las acciones políticas indígenas, borrando las posibilidades de entrelazar los tiempos largos y cortos en los procesos sociales y políticos que vivieron y viven los subalternos. Al analizar la formación de las identidades políticas, también podemos preguntarnos sobre los proyectos políticos indígenas y la forma en que estos se van conformando o tienen un lugar en campos de poder específicos y a nivel mundial. Junto a la formación del Estado moderno en Guatemala, por ejemplo, es posible visualizar la lógica que sigue la producción de identidades, la constitución de visiones sobre el futuro, el cambio y las estrategias indígenas para enfrentar los distintos mecanismos de dominación. A partir de ello también podemos considerar la formación de conceptos indígenas que tipifican las relaciones que se establecen.

Finalmente, para comprender las historias indígenas y la heterogeneidad también es importante problematizar lo colonial. Hasta ahora la visión criollista o la posición de ganadores (en la Reforma Liberal) que se atribuyen algunos ladinos, mestizos y otros, no les permite comprender la relevancia de lo colonial en la estructuración de Guatemala como nación. Muchos indígenas al contrario, desde su posición o su lugar de enunciación en la historia de sus comunidades, de sus luchas, en la historia de la formación estatal y su posición en el mundo pueden tener otra visión sobre el pasado y presente colonial. Desde éste último concepto y situación también se puede analizar la formación de las identidades locales, las luchas por la tierra y el territorio. Se pueden observar las históricas diferencias entre indígenas y ladinos, la formación de ideas sobre libre determinación, autonomía, liberación y descolonización.

## **Epílogo**

Hace algunos años cuando estaba estudiando la historia política de Comalapa –municipio del departamento de Chimaltenango– ante mi argumentación, un colega estrechamente vinculado a

mi proyecto de investigación planteaba que, entonces, los grupos dirigentes en esta localidad eran más liberales que los gobernantes capitalinos ¿Qué significado podría tener esta observación? Los últimos estudios sobre la historia de los indígenas en Guatemala intentan mostrar la capacidad de acción que tienen estos grupos en la formación del Estado moderno, es decir, en un proceso de lucha, negociación y aval. Hace algunas décadas los antropólogos vieron ciertos cambios en la población indígena y entonces enfatizaron sus análisis a través de conceptos como cambio cultural e interpretaron que las transformaciones respondían a la formación nacional y a las políticas estatales, es decir, los indígenas se estaban ladinizando o nacionalizando.

La transformación cultural entre los indígenas, las relaciones de poder y la formación de las identidades culturales y políticas, sin embargo, parece bastante intrincados. En el estudio que he mencionado en donde intento mirar el lugar de la política en los procesos de modernización entre los kaqchikel de Comalapa en el siglo XX observo dos tendencias. Entiendo que los postulados o discursos del indigenismo sobre la importancia de educar a los indígenas, de transformar sus formas de trabajo o de ciudadanizarlos llegó o llegaron a las comunidades rurales por diferentes medios. Como se ha dicho, el fin de este proyecto era crear una identidad nacional o nacionalista entre los indígenas. Muchos de los indígenas que se superaron efectivamente asumieron la identidad nacional, sin embargo, los postulados del indigenismo o de este discurso nacionalista, también sirvieron para enfatizar y transformar la identidad local comunal como una identidad política de indígenas superados que lucharon frente a las formas estatistas, nacionalistas y racistas de definición de lo indígena, lo rural, lo aldeano y otros. Con ello ciertos grupos indígenas fortalecieron sus proyectos políticos locales comunales y regionales vinculándolos a sus ideas y prácticas de autodeterminación indígena (la capacidad de darse una vida propia).

De esta forma los discursos sobre ciudadanía, educación, progreso, desarrollo desde la voz de los indígenas, servían para apuntalar proyectos que podemos ver, en cierto sentido, como democratizadores, pues buscaban caminos para darle un lugar adecuado a las comunidades indígenas en su relación con el Estado guatemalteco, con los ladinos y los finqueros. Así, éste no era un proyecto nacionalista sino localista comunitarista o en su tiempo regionalista a través del

cual, grupos de indígenas intentaban darse un lugar o una vida política propia en un ámbito problemático. No obstante, dicho proyecto también generó sus propios límites. Muchos indígenas superados tuvieron un discurso sobre la autodeterminación de la comunidad y de los indígenas en general (o en su caso de los mayas) y de la misma forma hablaron y actuaron como miembros de estratos diferentes al campesinado indígena, aunque no lo dijeron abiertamente, muchos de ellos se sintieron indígenas civilizados y por eso superiores. En este último caso ellos reprodujeron las jerarquías socio-raciales sobre la que se asentaba o se basa la sociedad guatemalteca. La reproducción de esta estructura es lo que destaco como límite del proyecto democratizador y descolonizador desde la comunidad indígena y de la acción política subalterna.

He querido subrayar estas conclusiones de mi trabajo anterior para intentar ejemplificar la complejidad de las historias políticas de los diferentes grupos en Guatemala y cómo éstas se conectan y desconectan, se acoplan y se desplazan en el tiempo. En este sentido hay que enfatizar que aunque muchas historias se pretenden universales en realidad conforman imaginarios particulares o locales en su caso, capitalinas o comalapenses. Son historias que no deberían ser colocadas o imaginadas una dentro de otra, sino en una vinculación compleja en donde el poder juega un rol importante. El posicionamiento que presento no lo considero un movimiento simple en Guatemala, sino implica un cuestionamiento radical de la forma en que hasta ahora se concibe la reproducción del conocimiento histórico, la nación, el multiculturalismo y la heterogeneidad en este país.

## **Bibliografía**

Alda Mejía, Sonia. *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala siglo XIX*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002 .

Althusser, Louis. *Política e historia de Maquiavelo a Marx*. Madrid: Katz editores, 2007.

Blanco, Juan. 2009. “¿Donde está el manifiesto de la historia intelectual?” *Boletín AFEHC* 41 (2009): en línea.

Casaús, Marta Elena. *Genocidio: ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G Editores, 2008.

Castellanos Cambranes, Julio. *Café y Campesinos los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala. 1853-1979*. Madrid: Catriel, 1996.

Chakravorty Spivak, Gayatri. “Estudios de la subalternidad, deconstruyendo la historiografía”. *Estudios poscoloniales: Ensayos fundamentales*. Ed. Sandro Mezzadra. Trad. Marta Malo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. 33-67.

Chakravarty, Dipesh. 2008. “La historia subalterna como pensamiento político. *Estudios poscoloniales: Ensayos fundamentales*. Ed. Sandro Mezzadra. Trad. Marta Malo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. 145-165.

Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

González, Matilde. *Se cambió el tiempo, conflicto y poder en territorio k'iche'*. Guatemala: AVANCSO, 2002.

Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Madrid: Editorial Crítica, 2002.

Grandin, Greg. *La sangre de Guatemala, raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2008.

Levi, Giovanni. “Sobre microhistoria”. *Formas de hacer historia*. Ed. Peter Burke. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Makdisi, Saree. “Said, Palestina y el humanismo de liberación”. *Edward Said: Continuando la conversación*. Eds. Homi Bhabha y W.J.T. Mitchell. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Martínez Peláez, Severo. *La patria del Criollo ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Martínez Peláez, Severo. *Motines de indios: La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. Guatemala: F&G Editores, 2011.

Mouffe, Chantal. “Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”. *Desconstrucción y pragmatismo*. Ed. Chantal Mouffe. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Piel, Jean. *Sajcabajá: muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970*. Guatemala: CEMCA, 1989.

Tutino, John. “Presentación”. *Campesino y Nación la construcción del México y Perú poscoloniales*. Ed. Florencia Mallon. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, CIESAS, 2003.

Walsh, Catherine. “(Post)colonialidad en Ecuador: Las políticas y prácticas de (re) significación y descolonización del movimiento indígena”. *Colonialidad y crítica en América Latina*. Eds. Carlos Jáuregui y Mabel Moraña. Puebla: Universidad de las Américas, 2007.