

Historia e identidad de los mayas contemporáneos

JOSE ALEJOS GARCIA*

Introducción

Lo que aquí se propone es sin duda una tarea difícil y arriesgada, no sólo por la diversidad y complejidad de todos aquellos grupos indígenas a quienes nombramos "mayas", sino por la cantidad de ideas, significados e imágenes que suele evocarse en los usos concretos de esa categoría cultural. En efecto, hoy en día existen concepciones muy heterogéneas respecto a quiénes son los mayas; con ese y otros términos similares se hace referencia a millones de personas que, de entrada, presentan notables diferencias entre sí.

Este artículo parte de una breve reflexión sobre los usos y significados de ciertas palabras con que usualmente se refiere a los mayas, pues me parece indispensable aclarar los sentidos y las intencionalidades con que se habla de los mismos. Con ello se intenta mostrar que la historia y la cultura de los mayas son también productos del lenguaje, de la actividad discursiva. En el fondo, se está retomando una serie de nociones de la filosofía del lenguaje del Wittgenstein (1) a partir de las cuales se examinan los discursos, doctos y legos, que se refieren a los mayas. El propósito es poder establecer determinados campos de significación o *juegos de lenguaje*, donde esa y otras categorías toman vida y adquieren su sentido contextual.

Una manera de saber lo que se entiende al hablar de los mayas es mediante el análisis de los usos concretos de ciertos términos que se

1 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*. Nueva York, The Macmillan Co. 1968.

* Investigador del Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

manejan en los discursos sobre aquéllos. Nos interesa considerar lo que de ellos se dice en la región que habitan, en particular la concepción que mantienen los sectores no-indígenas de esa sociedad. También se abordan las concepciones antropológicas al respecto, pues en ellas se presenta sintéticamente la cuestión y porque la misma disciplina antropológica se ha encargado de formular y difundir determinados "modos de ver" a los mayas.

Al mismo tiempo, se irá analizando una serie de acontecimientos en el área maya que datan principalmente de la independencia de España hasta nuestros días, en los cuales se observa el carácter intrínseco de las relaciones de los mayas con el resto de la sociedad. En el proceso de tratará la problemática agraria como un eje de las relaciones sociales y como una de las bases de la lucha de los mayas por su territorio, autonomía y cultura. De esta manera se pretende mostrar la existencia de elementos de conciencia cultural e histórica que se fundamentan en la propiedad de la tierra, en la explotación económica y en la desigualdad social.

En esta perspectiva subyace el criterio ético de que la investigación antropológica e histórica de los mayas es pertinente, no sólo para el enriquecimiento de estas disciplinas, sino ante todo para la resolución de los graves problemas y las terribles adversidades que hasta el presente han pesado sobre los pueblos mayas.

Los mayas como categoría antropológica

Los mayas, se sabe, son una realidad objetiva. Así se conoce a los miembros de una cultura específica que viven actualmente en varios países del área mesoamericana, mayoritariamente en Guatemala (2). Desde los huastecos del oriente de México hasta los grupos extintos de las selvas peteneras, los estudios antropológicos han llegado a establecer un conjunto de elementos que permiten considerarlos como grupos étnicos de una misma cultura.

Pero así también, "los mayas" son una categoría lingüística y cultural presente en múltiples discursos y llena de significados extremadamente diversos. "Los mayas" son una de esas categorías antropológicas, que al igual que otras categorías, conceptos e ideas interesantes para el pensamiento y la discusión científica, posee una densa carga semántica. Pero esa riqueza semántica resulta ser con mucha frecuen-

2 Aunque no existen datos censales precisos al respecto, se sabe que la población maya sumaba más de cinco millones para 1983, cuatro quintas partes en Guatemala y el resto distribuido en orden descendente en México, Belice y Honduras (cf. *Ethnies*, 1986). Durante la última década ha ocurrido un éxodo de decenas de miles de mayas guatemaltecos a otros países, principalmente hacia México, Estados Unidos, Canadá, a consecuencia de las políticas genocidas de los gobiernos posteriores a 1954 en Guatemala.

cia el origen de múltiples ambigüedades, de falsas interpretaciones e incluso de graves distorsiones de la realidad sociocultural.

En las discusiones respecto a los mayas se encuentran concepciones y temáticas especializadas, que nutren y de las que se nutren tanto los investigadores mayistas como la opinión pública en general. Pensemos en temas como "los orígenes de los mayas", "la escritura jeroglífica maya", "el colapso maya", o "los refugiados mayas" y nos daremos cuenta de que, en efecto, al hablar de los mayas se puede estar nombrando a sujetos distintos y significando con ello cosas diferentes. "La conquista", "la colonia", "la independencia" y "los mayas contemporáneos" son igualmente aspectos de 'lo maya', que con el correr del tiempo y con el cúmulo de investigaciones se han ido convirtiendo en discursos especializados, con sus propios sentidos, temas, interrogantes e intencionalidades. En fin, la interrogante ¿quiénes son los mayas? es algo que pasa por el tamiz de las palabras, por los discursos y juegos de lenguaje creados a su alrededor.

Algunas de las ideas más difundidas al respecto provienen de la investigación arqueológica, donde se ha trabajado con la concepción de la antigua cultura del Continente Americano que en un tiempo remoto alcanzó un alto grado de civilización, que posteriormente y por diversas causas entró en decadencia y desapareció, o de la cual existen tan sólo vestigios que los estudiosos mayistas tratan de rescatar. Tomemos como ejemplo la opinión de una notable investigadora de los mayas precolombinos:

Hacia el final de su historia los mayas construyeron Mayapán, pálido reflejo de sus glorias pasadas. En sus ruinas los arqueólogos investigan actualmente las fuerzas que destruyeron esta notable cultura (3).

Así, desde sus inicios y hasta el presente, la antropología mesoamericana ha dado una especial importancia a los aspectos etnoetnológicos de la cultura maya, interesándose principalmente por descubrir los rasgos supervivientes de aquella gran civilización precolombina y viendo en las manifestaciones culturales del presente meras remanencias de "glorias pasadas". Entre tanto, otros antropólogos se han ocupado de explicar, a la vez de fomentar, la transformación social y cultural de los mayas hacia la llamada "modernidad", subestimando el derecho universal de éstos a continuar su propia cultura.

Por otro lado, en múltiples investigaciones sobre los mayas se observa el manejo de un sentido amplio de las categorías con que se refiere a ellos: podemos encontrar que se hable de la *cultura* o del *pueblo* maya por encima de las diferencias específicas entre las

3 Tatiana Proskouriakoff, "La muerte de una civilización". En: *La ciudad*. España, Hermann Blume, 1976, p. 102.

distintas etnias mayenses, o de las divisiones políticas y geográficas que separan a unos mayas de otros. También hay estudios sociológicos en donde los aspectos agrarios son el problema central y se trata a *mayas* y *campesinos* como términos sinónimos.

Algo similar ocurre con la categoría *indio*, que a menudo se emplea cuando se habla de los mayas. Puede decirse que, en un sentido antropológico, dicho término se creó cuando los europeos lo definieron, empleando un criterio geográfico, para referirse al habitante de "Las Indias", de ese territorio que se encontraba del otro lado del Océano Atlántico, incluso antes de conocerlo empíricamente (4). Ese sentido arcaico continúa en uso en la actualidad en las diversas disciplinas que se ocupan de estudiar a los mayas. Sin embargo, también debe señalarse que la categoría *indio* fue empleada, desde aquel entonces, con el sentido discriminatorio y peyorativo que hoy conocemos (5).

Así pues, es fácil imaginar el juego de lenguaje de una investigación, donde un maya sea a su vez un indio, un indio un natural, un natural un aborigen, un aborigen un indígena, y éste un campesino, o un ejidatario. En este mismo trabajo, por ejemplo, a veces se toma a los mayas en un sentido amplio y se emplean categorías sinónimas para referirse a una misma gente, dependiendo de los contextos específicos de que se trate.

Pero el uso de estas categorías no es exclusivo de los mayistas. Hoy día, mayas, indios y campesinos son palabras que constituyen múltiples discursos; son parte del "sentido común". En fin, mucha gente habla de ellos, pero aquí vamos a considerar en particular las opiniones de los llamados *ladinos*(6), pues son éstos los relacionados más directamente con los mayas, y a quienes los antropólogos a menudo confieren el atributo de alteridad, de contraparte cultural:

4 Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, SEP, 1984.

6. Cf. la interpretación histórica del *indio* como un producto ideológico del sistema de dominación colonial, planteado por Severo Martínez Peláez en *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala, Editorial Universitaria, USAC, 1970.

6 "En Guatemala colonial el término *ladino* fue el nombre que en un inicio se dio a los indios que habían aprendido el castellano, del mismo modo que existían judíos ladinos en España. Por desplazamientos del sentido y por las mutaciones en las diferenciaciones sociales, el término ha llegado a nombrar a la población no-india". Ivon Le Bot, "Mouvement Indien et pouvoir ladino". En: *Ethnies* (Survival International, No. 4-5, 1986), pp. 4-5. (NOTA: en éste y en los demás casos donde cito textos en idiomas extranjeros, la traducción es mía).

Los ladinos, como se autodenominan en la mayor parte del área maya, son el resultado de la mezcla racial y cultural de los indios con los españoles, u otra gente no india. Estos

En los altos de Chiapas es usual que los ladinos traten a los indios de un modo paternalista... consideran que los indios no son civilizados, que son como niños. Se refieren a ellos como los *indios*, los *muchachos*, o los *marchantes*... Aunque a veces se emplean palabras que no tienen connotaciones paternalistas o despectivas, como *indígenas*, o *naturales*.

Los ladinos emplean la segunda persona (tú) para dirigirse a los indios y a los niños, pero en cambio, esperan que el indio se dirija a ellos con títulos de respeto como don, señor o patrón (7).

Otro ejemplo en el cual se muestra un uso, un significado del término *indio*, común en el área maya, que forma parte de un discurso generalizado entre la gente ladina, se encuentra en la novelista mexicana Rosario Castellanos, quien a lo largo de su obra literaria logró captar y transmitir rasgos esenciales de las relaciones interétnicas entre mayas y ladinos. El texto a continuación es un pasaje de *Balún Canán*, donde la mujer del finquero, madre de la protagonista de la novela, es informada que el presidente Lázaro Cárdenas ha emitido órdenes en favor de la educación rural indígena:

—¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español? ... (Pero) eso no tiene importancia. ¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo.

—Porque ningún indio vale setenta y cinco centavos al día. Ni al mes.

—Además, dime, ¿que haría con el dinero? Emborracharse (...)

—Mi hijo opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo.

Mi madre se sobresalta y dice con apasionamiento:

—¿Justo? ¿Cuando pisotea nuestros derechos, cuando nos arrebatara nuestras propiedades? Y para dárselas ¿a quiénes? a los indios. Es que no los conoce; es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha

constituyen una versión regional de los mestizos hispano-hablantes de América Latina y suele verse en ellos a los representantes locales de la cultura occidental. En ciertos contextos se les llama "los mestizos", o "la gente de la ciudad", por oposición a los indios, que por lo regular viven en el campo. En varias lenguas mayas, al ladino se le nombra *kaxlan*, que es un término derivado de "castellano", que en un principio se empleó para referirse exclusivamente a los españoles.

hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos! (...) yo hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras (8).

En este diálogo la novelista presenta esa clara connotación peyorativa respecto a los indios mayas que se manifiesta en discursos y conductas ladinas y que tanto ha señalado la antropología tradicional. Es interesante notar que también en esa misma obra se muestran actitudes etnocéntricas y discriminatorias de los indígenas hacia los otros, que se tornaron agresivos y violentas en la medida en que el nuevo régimen revolucionario dio su apoyo al sector campesino.

A nivel del lenguaje cotidiano actual, ese rasgo de las relaciones interétnicas se encuentra marcado en aspectos como los refranes ladinos, algunos de los cuales registró Colby en los altos de Chiapas hace más de dos décadas y que continúan vigentes hoy día en el área maya:

- "Cuando el indio encanece, el ladino ya no aparece",
- "No hay indio que haga dos cosas buenas",
- "Indio y figura, hasta la sepultura",
- "La tierra da y los indios la trabajan",
- "No hay mejor indio que el indio muerto", etcétera (9).

De lo anteriormente expuesto, puede verse las razones para distinguir los usos —y abusos— de estas categorías. Es necesario tener claro en qué sentidos y contextos se las emplea, para evitar equívocos. No puede ignorarse el hecho que hoy más que nunca los mayas viven subordinados a una sociedad clasista y etnocida que justifica constantemente sus políticas hacia ellos mediante una amplia gama de discursos ideológicos, políticos, culturales e incluso "científicos".

La dicotomía cultural

Desde hace ya largo tiempo, en la antropología mesoamericana ha dominado una concepción acerca de las relaciones interétnicas en la que se plantean los problemas fundamentales en términos de una oposición binaria, es decir, identificando la existencia de una dicotomía cultural conocida como la relación indio/ladino. Tal concepción antropológica ha planteado asuntos como la identidad cultural y la trayectoria histórica de los mayas en el marco de esa dicotomía básica. En el mismo sentido se han formulado argumentos con respecto al

8 Rosario Castellanos *Balún Canán*. México, SEP-FCE, 1983, pp. 46-47.

9 Benjamín Colby, *op. cit.*, pp. 31 y ss.

hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos! (...) yo hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras (8).

En este diálogo la novelista presenta esa clara connotación peyorativa respecto a los indios mayas que se manifiesta en discursos y conductas ladinas y que tanto ha señalado la antropología tradicional. Es interesante notar que también en esa misma obra se muestran actitudes etnocéntricas y discriminatorias de los indígenas hacia los otros, que se tornaron agresivos y violentas en la medida en que el nuevo régimen revolucionario dio su apoyo al sector campesino.

A nivel del lenguaje cotidiano actual, ese rasgo de las relaciones interétnicas se encuentra marcado en aspectos como los refranes ladinos, algunos de los cuales registró Colby en los altos de Chiapas hace más de dos décadas y que continúan vigentes hoy día en el área maya:

- "Cuando el indio encanece, el ladino ya no aparece",
- "No hay indio que haga dos cosas buenas",
- "Indio y figura, hasta la sepultura",
- "La tierra da y los indios la trabajan",
- "No hay mejor indio que el indio muerto", etcétera (9).

De lo anteriormente expuesto, puede verse las razones para distinguir los usos —y abusos— de estas categorías. Es necesario tener claro en qué sentidos y contextos se las emplea, para evitar equívocos. No puede ignorarse el hecho que hoy más que nunca los mayas viven subordinados a una sociedad clasista y etnocida que justifica constantemente sus políticas hacia ellos mediante una amplia gama de discursos ideológicos, políticos, culturales e incluso "científicos".

La dicotomía cultural

Desde hace ya largo tiempo, en la antropología mesoamericana ha dominado una concepción acerca de las relaciones interétnicas en la que se plantean los problemas fundamentales en términos de una oposición binaria, es decir, identificando la existencia de una dicotomía cultural conocida como la relación indio/ladino. Tal concepción antropológica ha planteado asuntos como la identidad cultural y la trayectoria histórica de los mayas en el marco de esa dicotomía básica. En el mismo sentido se han formulado argumentos con respecto al

8 Rosario Castellanos *Balún Canán*. México, SEP-FCE, 1983, pp. 46-47.

9 Benjamín Colby, *op. cit.*, pp. 31 y ss.

fenómeno de la *aculturación*, trabajado con especial interés por la antropología norteamericana desde hace casi ya medio siglo. Los resultados y recomendaciones de ese tipo de investigaciones han sido con frecuencia adoptados en las políticas indigenistas nacionales y sus aplicaciones han tenido en muchos casos consecuencias devastadoras para las culturas indígenas en general. Más importante: aún es el hecho de que tal visión antropológica haya sido asumida como "verdadera" por los sectores dominantes de la sociedad nacional. Es pues importante evaluar dichos planteamientos teóricos que tanto han afectado y permeado la manera de concebir la problemática social y cultural en cuestión.

Sin duda, para cada cultura, el reconocimiento de su diferencia con respecto a otros grupos es un elemento constitutivo de su propia identidad, de su diferencia específica. Y en efecto, desde inicios de la colonización española y más claramente en la actualidad, un rasgo característico de las relaciones de los grupos mayenses con el resto de la sociedad ha sido el marcar su diferenciación cultural. Se comprende entonces que los antropólogos mayistas se hayan ocupado de estudiar a fondo la naturaleza de esa diferencia, y de cómo ésta influye en los conflictos interétnicos y en los procesos de cambio y de integración social.

Sin embargo, los enfoques que plantean, sea el antagonismo o la asimilación de una cultura a la otra, también pueden llegar a opacar u ocultar, en su afán de coherencia lógica o ideológica, otros aspectos que quizá no concuerden con su esquema dicotómico, pero que en la realidad sean de fundamental importancia. El problema entonces consiste en poder determinar si en la simpleza conceptual de la dualidad indio/ladino no se omiten hechos tan relevantes que cuestionen su validez.

Examinemos entonces algunos de los exponentes de esa corriente antropológica que han estudiado las relaciones interétnicas de los mayas en contexto de la sociedad nacional. Se observa que con frecuencia la diferenciación y los conflictos culturales han sido vistos como un problema teórico-práctico "a resolver". En esos términos, la cuestión se ha considerado principalmente como un proceso de aculturación mediante la integración del indio a la sociedad ladina y, por lo tanto, la tendencia ha sido enfatizar los procesos aculturativos, los mecanismos integradores, en busca de un supuesto estado de equilibrio social y cultural (10).

10 Robert Redfield, un antropólogo, precursor de esa perspectiva integracionista, planteó dicho proceso aculturativo en términos sociológicos como un cambio de la sociedad tradicional (*folk*) a la sociedad urbana moderna. Véase, entre la amplia bibliografía al respecto, su libro *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Sol Tax fue uno de los primeros antropólogos norteamericanos en formular teóricamente la problemática interétnica y en inspirar las futuras líneas de investigación en el área maya. Para él la distinción cultural en Guatemala representaba dos diferentes tradiciones históricas y el cambio cultural uno de los problemas nodales para la economía del país:

La transición de la cultura indígena a la ladina requiere el aprendizaje de un nuevo sistema de vida... uno debe aceptar que tenemos dos culturas distintas: la cultura indígena de las pequeñas sociedades locales y la cultura ladina, que es parte de la cultura general latinoamericana, ejercida por una sociedad dividida en clases, que la practican diferencialmente (11).

Los trabajos etnográficos que Colby realizó en los pueblos indios alrededor de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, muestran la misma preocupación. En un inicio, Colby planteó que las relaciones entre los mayas y los ladinos eran de carácter simbiótico y que dichas culturas coexistían dentro de una sociedad de tipo feudal. La relación entre ambas es simbiótica, dijo, porque viviendo dentro de la misma unidad política, los indios realizan para los ladinos las labores propias de un campesino rural: "el bienestar económico de San Cristóbal depende de la población india rural..." (12). Colby apuntaba que los dos grupos culturales mantenían costumbres diferentes, por medio de las cuales se establecían distinciones incluso entre los mismos grupos indígenas, pero que quizá un indicador crucial para la identificación de ambos grupos "sea que los indios están dispuestos a cargar bultos en sus espaldas... mientras que por lo general los ladinos se niegan a hacerlo..." (13).

Más adelante, B. Colby y P. van den Berghe investigaron las relaciones de los indios ixiles con los ladinos del altiplano noroccidental de Guatemala, región donde se concentra la mayor parte de la población mayense del país. Ambos consideraron que en esa región existía una gran variabilidad en los patrones de adaptación entre indios y ladinos, que iba desde las relaciones pacíficas hasta las abiertamente conflictivas, y desde la indiscutible supremacía ladina hasta la dominancia local de los indios en las esferas tanto políticas como economi-

11 S. Tax "Los indios en la economía de Guatemala". En *Integración social en Guatemala*. Guatemala, SISC, 1956, pp. 112-113.

12 B. Colby *op. cit.* p. 6. Esta manera de interpretar la naturaleza de las relaciones interétnicas es una opinión muy difundida en las investigaciones culturalistas sobre los mayas.

13 *Op. cit.* p. 6.

cas (14). Desde su perspectiva holista, los autores definieron la sociedad guatemalteca como una sociedad rural en la cual coexistía un gran número de grupos étnicos. Afirmaban la existencia de una especie de sistema de castas, que marcaba rígidamente la línea divisoria entre indios y ladinos, en donde el grupo ladino mantenía una dominación económica, social y política, sobre todo a nivel nacional:

Los grupos (del sistema de castas) son jerarquizados, casi completamente endógamos y adscriptivos, con una membresía por nacimiento y de por vida. Estos grupos mantienen un reconocimiento semioficial dado que la filiación étnica se registra en los censos, y ocasionalmente en otros documentos oficiales... Si bien en Guatemala no se practica una política sistemática de discriminación racial o étnica, al menos en dos aspectos muy significativos los indios son ubicados *de facto* en una posición desventajosa, como una consecuencia de las políticas de gobierno. Primero, el español es el único idioma oficial... Segundo, se efectúa una distinción en los comicios electorales entre los electores alfabetos y analfabetos... (15).

Además, estos investigadores señalaban la existencia, al interior de ese sistema de castas altamente jerarquizado, de un proceso mediante el cual los indios cruzan la línea étnica y se convierten en ladinos. El cambio cultural ocurre, dicen, cuando los indios empiezan a ser usuarios de la cultura y el lenguaje de los ladinos" (16).

Otro investigador norteamericano que se ubica en esta perspectiva antropológica de la aculturación y que fue uno de los principales impulsores de las políticas integracionistas en Guatemala es Richard N. Adams. Su argumentación, congruente con el modelo integracionista, era que la ladinización consistía en una serie de procesos mediante los cuales los indios van cambiando su cultura para parecerse a los ladinos. En ello, Adams distingue entre un proceso de movilidad social individual (el paso de una persona indígena a la sociedad ladina), y otro de transculturación (cambio cultural de la comunidad indígena), donde no es sólo un individuo, sino la comunidad entera, la que adquiere las normas ladinas de conducta.

Si el hecho social más importante de Guatemala estriba en la

14 Benjamín Colby y Pierre van den Berghe *Ixil Country*. A plural society in highland Guatemala. Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 25-26.

15 *Ibid*, pp. 85-86.

16 *Ibid*, pp. 22 y ss.

existencia de dos grupos étnicos distintos, el que le sigue en importancia es el de que los miembros de uno de los grupos están siendo culturalmente asimilados por el otro (17).

Al igual que otros de sus colegas y compatriotas, Adams inició sus investigaciones en Guatemala durante el periodo revolucionario de 1944-1954, el cual terminó con la intervención mercenaria de su gobierno que derrocó al presidente Jacobo Arbenz. Adams continuó trabajando en múltiples investigaciones posteriores a 1954 y fue uno de los fundadores del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Como fiel representante de la vocación ecuménica de la antropología norteamericana, dicho investigador se dedicó con particular interés a teorizar acerca de la asimilación de los mayas a la "cultura de los ladinos" y elogió en aquella época las aplicaciones de lo que llamó "ingeniería social" al proceso de ladinización.

A partir de la contrarrevolución de 1954, ese modelo teórico fue la base de la política nacional guatemalteca de *integración social*, que fue también, en el fondo, un proyecto político de penetración ideológica norteamericana tendente a diluir las singularidades culturales de los mayas —y de los no-mayas— en favor del "destino manifiesto". En la actualidad, Adams continúa ejerciendo una tremenda influencia sobre la investigación y política culturales en Guatemala. En una de las muchas investigaciones de corte adamscista se ha llegado a sostener que entre los indios se asocia a españoles y ladinos con Satanás y que se desea el separatismo como forma de independencia política (18).

El énfasis puesto en la sociedad pluralista, simbiótica o integradora conduce a pensar en un estado de cosas tal que el futuro de los mayas y su cultura pareciera estar resuelto de antemano: su aculturación es vista como algo evolutivo, necesario; como algo deseable. Pero si se reflexiona por un momento acerca de la naturaleza de dicha "pluralidad", se verá que ésta se ha caracterizado por una profunda desigualdad social y por un sistema de dominación y exterminio cultural, incompatible con un sentido de pluralismo de contenido democrático. Esto nos lleva a cuestionar el significado real de dicho pluralismo, por ejemplo, al interior del sistema oligárquico guatemalteco, tan subordinado a la administración norteamericana, cuyas políticas se han dirigido hacia la destrucción física y cultural de la población en resistencia.

17 Richard N. Adams "La ladinización en Guatemala". En: *Integración social en Guatemala*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956, vol. 3. p. 213.

18 Kay Warren *The symbolism of subordination*. Indian identity in a guatemalan town. Austin, University of Texas Press, 1978, pp. 42-43.

Asimismo, cuando se analizan muchas de esas relaciones "simbióticas" entre indios y ladinos, tales como el paternalismo, el compadrazgo, o la interdependencia económica, se puede observar que tras esas relaciones se perfila no tanto una espontánea "compatibilidad de caracteres", producto de la interrelación cotidiana, ni un ascético "contacto cultural", sino un tipo de relación social vinculado a una férrea estructura de poder (19).

Desde hace algún tiempo, el modelo adamscista de integración social ha ido perdiendo credibilidad. Sin embargo, ahora se trabaja al interior esa teoría con ideas como el "separatismo de los indios", que ponen el énfasis de nuevo en la diferencia cultural, pero esta vez para sugerir una ruptura de la sociedad nacional. Resulta obvio que los intereses políticos que hay detrás de estas nuevas elucubraciones son los mismos que en 1954 echaron por tierra al proyecto nacionalista de la revolución guatemalteca.

Vistas las limitaciones explicativas e interpretativas del modelo culturalista de pluralismo e integración, cuya validez ha quedado desvirtuada por el actual conflicto bélico en Guatemala, se hace necesario ahora tratar de reconsiderar desde otra óptica la problemática cultural en cuestión.

Quizá un problema de fondo de esa perspectiva antropológica ha consistido en que las relaciones interétnicas que involucran a los mayas han sido planteadas como simples oposiciones culturales dicotómicas, mientras que de hecho dicha problemática no se reduce a esa oposición binaria sino que responde a toda una realidad sociopolítica más amplia. Si bien es cierto que en la actualidad el conflicto entre indios y ladinos es grave y que los horizontes culturales están cambiando aceleradamente, las diferencias y antagonismos entre unos y otros no son lo único que ocurre, ni tampoco han sido siempre los mismo. Lo que hoy acontece es parte de un proceso histórico, de los cambios en la estructura social y en cierta medida es también una manifestación del grado de alineación cultural. En realidad, mayas y ladinos no han sido nunca los únicos actores de esta historia, pues siempre han vivido al interior de una sociedad clisista compuesta por otros grupos de poder, y subordinados ambos a los intereses, designios e imposiciones culturales de las metrópolis en turno.

Un lugar donde se puede observar lo anterior es la problemática agraria, que es algo que comparten de una u otra forma los grupos mayas, en tanto que comunidades campesinas que se enfrentan al latifundismo nacional e internacional. Partiendo de allí puede verse

19 Cf. Alfonso Villa Rojas "Fieldwork in the Mayan Region of Mexico." En: G. Foster et. al. *Long-term field research in Social Anthropology*. Estados Unidos, Academic Press, 1979.

que en realidad los mayas no se han opuesto simplemente a los "ladinos", sino lo han hecho en contra de todos los intereses colonialistas y sus representantes, sean éstos españoles, criollos o ladinos, ingleses, alemanes o norteamericanos. Esta centenaria lucha por el control de la tierra es mucho más amplia que lo meramente cultural. En el fondo, los conflictos y las diferencias de grupos se encuentran alineados en torno a una base material y por tanto, una explicación realista debe incorporar un enfoque sociológico, donde las diferencias entre indios y ladinos sean vistas como un aspecto esencial, sí, pero no como el hecho rector de la problemática global.

El carácter conflictivo de dichas relaciones interétnicas con frecuencia se ha interpretado como prueba de una larga operación ladina hacia los indios, o como una oposición definitiva de los mayas al cambio social y cultural. A partir de tales premisas han derivado conclusiones como la imposibilidad de convivencia pacífica al interior de la sociedad nacional de que se trate, y propuestas tales como la creación de divisiones políticas de "naciones indias", que fragmenten a las actuales repúblicas. Estas y otras ideas retrógradas, muy en boga hoy día, pretenden ignorar la historia de la Constitución Política nacional y son fomentadas por aquellos intereses a quienes beneficia el divisionismo interno y la ruptura de la sociedad nacional.

Ante esto, hay que observar que si bien efectivamente han existido relaciones antagonicas, la concepción de ellas a partir de la dicotomía indio/ladino ha sido el instrumento analítico de un tipo de antropología, utilizado para marcar la diferencia, la "alteridad", pero que, de hecho, la realidad cultural concreta es mucho más compleja. Hay que interrogarse si detrás de categorías como *ladino* no se esconden otros actores sociales, otros grupos de poder no aparentes. Debe reconocerse que, más que un mero proceso aculturativo y unívoco de "ladinización", ha existido también una continuidad y una irradiación de la cultura indígena, y es así que puede encontrarse tanto indios ladinos como ladinos indios en constante formación y transformación. Existen identidades, lealtades y alianzas que no responden al simplista esquema binario en cuestión. Es más, puede decirse que desde siempre ha habido una *relación de parentesco* entre indios y ladinos que los une y los hace ser parte de una misma sociedad, aunque se trate de ocultar y negar. Recordemos que en el área maya, al igual que en otros lugares, los conquistadores españoles llamaron ladinos a los caciques y a otros que se les sometieron, adoptando el cristianismo y cambiando su vestimenta, y más adelante, a los hijos mestizos de su sangre con la indígena, a todos aquéllos que adoptan la "costumbre española". En tal sentido, los ladinos fueron en principio los indios castellanizados (20), distintos a peninsulares y criollos. Más adelante,

²⁰ De allí que se haya empleado para llamarlos el término *ladino*, que en España se daba a los sefarditas judíos que se mezclaban con los hispanos y se volvían "cristianos".

esta categoría se expandió para nombrar a una población marginal mestiza emergente, considerada bastarda y probablemente más despreciada y oprimida que los mismos indios.

En un principio, los mayas distinguieron claramente a sus oponentes. En varios idiomas como el kekchi, el ch'ol, el tzeltal y el maya yucateco, entre otros, existe el término *kaxlan*, que al inicio de la colonia nombró a los verdaderos castellanos, a los extranjeros no indios. Todavía en la actualidad se llama *kaxlan* a la gente foránea, aunque con el tiempo su significado se ha extendido para designar a los ladinos mestizos, quienes en cierta medida han asumido el papel de los antiguos colonizadores. En realidad, la oposición y el conflicto entre ambos se ha dado en tanto que los unos han ido adoptando la personalidad y bandera del conquistador y los otros han asumido la causa de sus antepasados y defendido sus justos derechos y propiedades.

Los mayas en la época republicana

La irrupción europea en América implicó para la población aborigen una ruptura radical de su horizonte cultural y de su concepción del mundo en general. Para los mayas, al igual que para otras culturas americanas, la conquista y la colonización fueron experiencias traumáticas, causantes de un choque entre ambas civilizaciones, del enfrentamiento de dos mentalidades. Esto, aunado a la enorme mortandad, produjo un colosal exterminio cultural, debido en buena parte al carácter de la conquista española. Pero al mismo tiempo, ese ataque generó en los mayas una nueva dinámica de supervivencia, una profunda actitud de resistencia, unida a una completa reformulación al interior de su cultura.

En un trabajo sobre la resistencia maya en la época colonial, E. Zamora ha criticado, con mucha razón, a la historiografía tradicional que ha ignorado sistemáticamente la propia dinámica cultural de los mayas ante el dominio español. Este autor afirma que, a la desestructuración de su sociedad, los mayas respondieron reelaborando las nuevas instituciones impuestas. Su larga oposición cultural y resistencia militar no es algo que pueda seguir considerándose como algo esporádico y de poca importancia:

Las rebeliones indígenas en el área maya durante el siglo XVI no fueron movimientos aislados ni carentes de significación. La evidencia muestra que los indios se opusieron a la presencia española... *El proceso de aculturación intentado por los españoles sirvió a los indios para preservar su identidad étnica y cultural, y para desarrollar un permanente movimiento de reacción anticolono-*

nial, que alcanzará su momento culminante durante los siglos XVIII y XIX (21).

La experiencia colonial dejó impresa una profunda marca en la vida de los mayas. Simultáneamente a la dominación política y sobreexplotación económica, los mayas sufrieron desde un inicio un ataque severo a su cultura, a su sistema de pensamiento. Junto a la espada llegó la cruz. La misión evangelizadora tenía toda la intención de "calar en la conciencia de los naturales". En efecto, a la par de la nueva tecnología, la cristianización y la racionalidad occidentales transformaron al indio americano, pero ello no implicó el total abandono de la milenaria tradición cultural por la simple adopción de nuevos recursos y valores.

La extraordinaria labor evangelizadora del clero español, junto al establecimiento del nuevo sistema político, tienen su contraparte en la manera como los mayas asumieron ese "nuevo orden". Es en esos espacios donde se evidencia cómo estos últimos fueron adoptando los símbolos religiosos y políticos de los españoles, pero de acuerdo a sus propios conceptos y finalidades, por ejemplo, asimilándolos como nuevos instrumentos ideológicos de sus movimientos insurreccionales.

Muestras de lo anterior las encontramos en numerosas rebeliones mayas que se suceden unas a otras. Entre las más relevantes para la época que nos ocupa se encuentran: la rebelión tzeltal de Cancún de 1712, que adoptó el culto a la Virgen y la nomenclatura política española como parte de su discurso bélico; la insurrección maya yucateca liderada por Jacinto Canek de 1761, que proclamó la protección de la Inmaculada Concepción para acabar con los españoles y terminar con la carga tributaria; el movimiento emancipatorio de los quichés en Guatemala, que incluyó la coronación e investidura de Atanasio Tzul en Totonicapán, y que constituye un antecedente autóctono a la independencia de España; la "guerra de castas" de Yucatán de 1847, con su culto a la cruz parlante y la adopción de otros elementos políticos y religiosos españoles; la rebelión chamula de Chiapas en 1867, que fue sofocada con la represión militar y la masacre indiscriminada de indígenas.

El uso explícito de la simbología religiosa y política en las rebeliones indígenas evidencia una determinación colectiva, una estrategia cultural de sobrevivencia, del mismo modo que el aferrarse a valores tradicionales de vida campesina ha sido para muchas comunidades

21. Elías Zamora "Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI". En: M. Rivera y A. Ciudad (Editores) *Los mayas de los tiempos tardíos*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1986, p. 212 (el subrayado es mío).

mayas una manera de defender su territorio y de mantener su autonomía política local. Así se comprende la constante oposición al cambio de hábitat y al traslado a los asentamientos urbanos que estableció el sistema colonial español.

Junto al ocultamiento de sus creencias y de su sistema de pensamiento, los mayas se opusieron a la producción de excedentes para tributarlos a los españoles. Esto se evidencia en el hecho de que en Guatemala, como un caso excepcional en América, el gobierno colonial debió instituir a los jueces de milpa para asegurar el abasto de alimentos a la población hispana.

Aparte de la llamada *reducción*, consistente en la reubicación de la población indígena en pueblos fundados por los españoles y de instituciones como la *encomienda*, encargada del cobro de tributos, y del *reparto*, que administró la fuerza de trabajo indígena, otro mecanismo colonial empleado por los terratenientes españoles para forzar a los indios a trabajar para ellos fue el reclutamiento de esclavos entre aquéllos que se consideraban "rebeldes" (22). En tal sentido, y eventualmente, las rebeliones durante la colonia también pudieron ser vistas por los españoles como un medio conveniente para incrementar su número de esclavos indios (23).

En esas rebeliones, en tanto que sociedades campesinas, los grupos mayas defendían — como continúan haciéndolo — su legítimo derecho al usufructo de las tierras de cultivos, a vivir de ellas y poseerlas, como aprendieron de sus antepasados. Para ellos la tierra ha sido siempre el medio vital de su existencia, su patrimonio más valioso. La defensa del territorio que por derecho natural les corresponde ha sido, desde siempre, una de las principales razones de su lucha con los invasores. Desde el inicio de la colonización española, el esfuerzo por conservar los ejidos de cada comunidad se convirtió en bandera de lucha, en el fundamento ético de sus principios de identidad y de autonomía individual y colectiva.

Los hechos históricos considerados nos llevan también a reconocer que, por lo menos hasta fines de la época colonial, los ladinos no podían ser el principal grupo antagonico de los indios, como suele afirmarse. Para entonces:

22 El recurso a la esclavización de "indios rebeldes" como medida punitiva extrema se utilizó a lo largo de la colonia e incluso hasta el siglo XIX, a pesar de los decretos legislativos que desde inicios de la colonia proclamaron la abolición de la esclavitud. De hecho, una forma de virtual esclavitud se observa en el sistema de endeudamiento utilizado por las empresas agroexportadoras en las primeras décadas del presente siglo. Incluso hoy día, muchas condiciones infrahumanas de vida continúan vigentes para miles de indígenas mayas, en particular aquéllos que se encuentran bajo la opresión del ejército guatemalteco.

Los ladinos de las haciendas, caseríos, trapiches, salinas y valles en quienes el arzobispo (Cortés y Larraz) vio un mismo tipo de gente por razón de su general abandono espiritual y material, constituían objetivamente, una capa de aquella sociedad. Eran trabajadores agrícolas libres, desprovistos de tierra y de cualquier otro medio de producción, y, en consecuencia, económicamente apesados y explotados... (24).

En Guatemala, el descontento popular que obligó a los criollos a proclamar la independencia de España tuvo un claro antecedente histórico en la rebelión quiché de Totonicapán, a la cual se unieron muy pronto otros pueblos vecinos, en un movimiento reivindicativo que cuestionó las bases mismas de la legitimidad del gobierno:

En el año de 1818 en Santa María Chiquimula, en este mismo lugar y en Sacapulas en 1820, estallaron los tres más importantes motines, anteriores al de Totonicapán... provocados por el cobro de los reales tributos. En todos ellos aparece la mano directriz de los indios de San Miguel Totonicapán capitalizando el descontento de sus hermanos de sangre para el estallido final que pretende hacer renacer el reino quiché de sus ancestros (25).

La rebelión de Totonicapán muestra la defensa que los quichés realizaron de sus derechos civiles (oposición al pago de tributos que consideraban ilegales), y su voluntad de emancipación política (entronamiento del líder Atanasio Tzul y nombramiento de Lucas Aguilar como presidente). El reinado de Tzul duró cerca de un mes, antes de ser aplastado por las fuerzas militares. Sin embargo,

los motines indios no terminaron en 1821. Se multiplican entre esta fecha y 1824 adquiriendo a veces el carácter de lucha racial... Para sofocar los motines indígenas las autoridades republicanas siguieron empleando los mismos expedientes de fuerza que habían empleado los funcionarios coloniales (26).

Con la independencia política de España, las jóvenes repúblicas pusieron fin a una larga época de proteccionismo y de aislamiento con relación al resto del mundo, en particular respecto a otros países de

24 Severo Martínez Peláez, *op. cit.*, p. 284 y ss.

25 Daniel Contreras, *Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapán*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, c. 1968, pp. 37-38. Esta serie de rebeliones está estrechamente vinculada a las disposiciones contenidas en la Constitución de Cádiz.

26 *Ibid.*, p. 74.

Europa occidental. En adelante, estas nuevas naciones abrieron sus puertas a la influencia europea, a su gente, a sus empresas y a sus capitales. ¿Qué cambios se generaron en la nueva sociedad nacional a partir de la independencia? ¿Qué implicaciones tuvieron estos acontecimientos para los pueblos mayas?

En general, puede decirse que para los pueblos indígenas la independencia de España no mejoró su situación al interior de la sociedad civil. Por el contrario, en muchos aspectos, el proceso independentista trajo consigo un deterioro de sus ya mermados derechos. Desde 1821, Guatemala osciló entre gobiernos liberales y conservadores que, con raras excepciones y por encima de sus diferencias, despreciaron los recursos humanos indígenas, ampliamente mayoritarios en el país, en sus respectivos proyectos de nación.

En 1831 Gálvez subió al poder e inició las gestiones de un gobierno que plantearía la liberación de la tierra. Así, durante su gobierno dictóse una ley agraria cuyas finalidades eran convertir las tierras de realengo en baldíos y con esto lograr una legitimación de la propiedad al dividirse estos baldíos en fincas de cinco caballerías. Por otra parte abolió el trabajo forzado y estableció el precepto económico de la libertad de contratación de trabajo... En esta liberación de la tierra, resultaban afectados principalmente los indios, porque las disposiciones agrarias facilitarían la usurpación de sus tierras por ese estrato medio rural que era la base social del liberalismo... Al caer el régimen liberal en 1839 triunfó de nuevo la oligarquía terrateniente conservadora que continuó explotando al indio mediante el régimen de trabajo forzado (27).

A lo largo del siglo XIX vemos cómo los pueblos indios van perdiendo sus tierras y la protección jurídica que les confería la anterior legislación colonial, sobre todo a partir del gobierno de Benito Juárez en México, y en Guatemala con la reforma liberal iniciada durante el régimen de Justo Rufino Barrios. Este último proclamó que los indios eran una raza inferior y que la migración europea era la única posibilidad para desarrollar al país (28). De ahí que en 1879 se emitiera una ley de migración con el objeto de atraer a los extranjeros. Fue en esta época que el sector ladino empezó a ganar espacios y a expandir su esfera de poder, aunque como siempre, subordinado a la oligarquía terrateniente criollista y a los nuevos grupos de poder extranjeros.

27 Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1980, pp. 62-63.

28 En México se observan posiciones similares, desde las disposiciones legislativas de Juárez a la administración de Porfirio Díaz.

Ya desde mediados del siglo XIX la presencia cada vez mayor de los intereses coloniales europeos y norteamericanos concretizados en sus empresas agroexportadoras (henequén, café, plátano, maderas, etcétera), produjo un acelerado despojo de tierras a los pueblos mayas y puso en marcha una serie de mecanismos coercitivos para asegurar la mano de obra agrícola. En tal sentido, La Farge considera que, desde la conquista española hasta la actualidad, ha existido una tendencia continua hacia la destrucción de la propiedad indígena de la tierra, la cual constituye

la base física y económica de la solidaridad tribal y de la independencia laboral indígena. Estas medidas y retrocesos (agrarios), unidos a otros desarrollos históricos mayores, muestran las presiones ascendentes y descendentes de la cultura no-india sobre las tribus... (29).

Los mayas, despojados de sus tierras y obligados a convertirse en peones cada vez más sujetos a los terratenientes, forzados a una existencia tan opuesta a su ideal de vida, han respondido como todo ser humano que ve amenazada su existencia: luchando por revertir el orden de cosas, protagonizando sangrientas rebeliones armadas provistas de una ideología religiosa que justifique sus razones y que defienda los principios éticos en juego.

Basta recordar las condiciones de vida de la gente ch'ol del norte de Chiapas, descrita por John Lloyd Stephens hacia 1840, para tener una idea de las condiciones infrahumanas en que vivían éste y otros grupos mayenses de la época, y también para comprender las razones de fondo de las rebeliones. El pasaje a continuación relata el paso de este viajero por las agrestes montañas de Tumbalá, en su ruta hacia las ruinas de Palenque:

Los indios de la silla estaban sorprendidos que no los empleáramos para cargarnos, como establecía el contrato y el precio pagado. Aunque la jornada de viaje era excesivamente dura, nosotros consideramos degradante tener que ser cargados en la espalda de un hombre. Pero, ante una pendiente tan empinada, que mi cabeza casi reventaba de sólo pensar en subirla, recurrí por primera vez a ser cargado. Era una silla de madera, grande y tosca, ensamblada con tarugos de madera y tiras de corteza de árbol. El indio que me debía cargar, al igual que los demás, era de baja estatura... Muy delgado, pero de una constitución simétrica... (30).

29 Oliver La Farge "Maya ethnology: the sequence of cultures". En: R. Linton et. al. *The Maya and their neighbors*. Nueva York, Cooper Square Publishers, 1973 pp. 281-291.

30 John Lloyd Stephens *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. New York, Dover Publications, 1969, p. 274.

Muchas de estas condiciones de existencia permanecieron prácticamente inalteradas hasta las primeras décadas del presente siglo. Al inicio de la época republicana, la situación de los mayas yucatecos no era diferente. Paradójicamente, la independencia resultó ser para muchos pueblos mayas una vuelta a la virtual esclavitud. El mismo Stephens describe la terrible situación de los macehuales yucatecos:

Después escuchamos una música de otra especie, y era la del látigo en las espaldas de un indio. Al dirigir nuestras miradas al corredor, vimos aquel infeliz arrodillado en el suelo y abrazado a las piernas de otro indio, exponiendo así sus espaldas al azote. A cada golpe levantábase sobre una rodilla lanzando un grito lastimoso y que, al parecer, se le escapaba a pesar de sus esfuerzos por reprimirlo. Aquel espectáculo mostraba el carácter sometido a los indios actuales; y al recibir el último latigazo manifestó el paciente cierta expresión de gratitud porque no se le daban más azotes. Sin decir una sola palabra acercóse al mayordomo, tomóle la mano, besóla y se marchó, sin que sentimiento alguno de degradación se presentase a su espíritu. En verdad que se encuentra tan humillado este pueblo, en otro tiempo tan fiero... (31).

No es de extrañar entonces que pocos años después los mayas yucatecos se hayan levantado en armas en la llamada Guerra de Castas de 1847. Las miserables condiciones de vida, unidas a las drásticas transformaciones en sus formas de vida tradicional, en particular el acceso a recursos vitales como la tierra y el agua, fueron el caldo de cultivo, el sustrato material, que produjo aquella violenta insurrección armada en contra de los *dzules*. Según Nelson Reed, el rápido crecimiento demográfico y el creciente despojo de tierras, ligado al desarrollo agrícola (el henequén, la caña de azúcar, el algodón) fueron de los factores principales que se conjugaron para hacer intolerable la situación, volcando a los campesinos yucatecos a una guerra cuyo propósito esencial era expulsar de su territorio a quienes desde siempre habían considerado como invasores (32).

Según Katz, la introducción del cultivo del henequén provocó enormes transformaciones en la sociedad yucateca. Trajo consigo mucha riqueza para un reducido sector de la población, mientras que para los campesinos mayas el henequén implicó una expropiación masiva de tierras, el abandono del cultivo del maíz, la esclavitud por endeudamiento y la guerra.

31 John Lloyd Stephens, *Viajes a Yucatán*. México, Editorial Dante 1984, vol. 2, p. 147. Estas mismas condiciones de esclavitud las describe John Kenneth Turner en su visita por Yucatán medio siglo después, en su libro *México bárbaro*. México, Cōsta Amic, 1967.

32 Nelson Reed, *La Guerra de Castas en Yucatán*, México, Editorial Era, 1982, pp. 19-21.

Durante estas luchas perecieron más de 300,000 personas, la mitad de la población de Yucatán. Para la economía de la península, el resultado de la sublevación fue la reducción de la fuerza de trabajo disponible y de la capacidad de resistencia de los indios. Así fue posible a los terratenientes implantar medidas más rigurosas para obtener la fuerza de trabajo necesaria (33).

Existe un hecho histórico que revela no solamente la razón de fondo de esa lucha libertadora de los mayas yucatecos, sino, ante todo, la intencionalidad de sus enemigos. Barabas y Bartolomé dan cuenta de una terrible medida bélica. Resulta que, desde 1848, entre los mayas rebeldes que se salvaban de morir en batalla y que eran capturados, algunos se traficaron en calidad de esclavos a la isla de Cuba. Tal práctica pronto se convirtió en un lucrativo negocio, al grado que llegó a legalizarse en 1854 y propició incluso la venta de mayas "pacíficos", endeudados por los tributos o por otras causas. Este tráfico concluyó hasta 1861, con la intervención del presidente Juárez. Los mismos investigadores consideran que en esos años fueron vendidos como esclavos de 800 a varios miles de mayas yucatecos. Treinta y ocho años después, "una comisión enviada a Cuba sólo pudo encontrar un maya refugiado en un pantano. Tal fue el destino común de quienes se rebelaron y de quienes siguieron doblegados ante el dominador" (34).

Los motivos religiosos son algo constitutivo y esencial de las continuas rebeliones mayas. En el caso de la guerra yucateca es evidente el uso que se hace de los elementos religiosos católicos como una bandera de lucha, como una ideología de guerra, mientras que en el fondo son los principios mitológicos de la antigua religión los que continúan orientando el proceder de su pueblo;

Los hombres... esperan, día tras día, el retorno del agua del cielo. Esperan que comience de nuevo el caminar del agua, ese río subterráneo que en su recorrido por las entrañas de la tierra lleva el agua que hace vibrar la venganza, el agua que de un solo golpe calma la sed y el hambre, el agua que un día, después de tanta esclavitud y fiebre, les dé la libertad (35).

33 Friedrich Katz, "El sistema de plantación y la esclavitud. (El cultivo del henequén en Yucatán hasta 1910)", *Revista de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales* (UNAM, 1962, año 8, No. 27), p. 116.

34 Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *La resistencia maya*. México, INAH, 1981 p. 38. Una medida similar adoptó la administración de Porfirio Díaz al enviar a los yucatecos rebeldes como virtuales esclavos a las monterías de la selva.

35. J.M.G. Le Clezio, *Trois villes saintes*. Paris, Gallimard, 1980, pp. 22-23.

Las interpretaciones antropológicas sobre esa profunda religiosidad presente en las rebeliones mayas son muy variadas. El mismo Le Clezio las considera, junto a otras rebeliones indígenas en México, como movimientos mesiánicos impregnados de un fanatismo propio de pueblos bárbaros (36).

No es éste el lugar para profundizar en la religiosidad de los movimientos insurreccionales mayas, pero resulta interesante observar cómo en éstos se utilizan los símbolos católicos. Basta con mostrar unos detalles para reconocer que tras los ritos y la parafernalia católica se agita una antigua concepción religiosa, que envuelta en nuevos ropajes permanece viva, guiando el destino de su gente. Tomemos como ejemplo la siguiente descripción sobre la llamada Guerra de Castas en Chiapas, encabezada por Pedro Díaz Cuscat:

En 1868, en el remoto pueblecito montañoso de San Juan Chamula, en Chiapas, un campesino maya, Pedro Díaz Cuscat, se hizo un santo de madera que declaró había bajado del cielo para ayudar a los pobres indios. Como era demasiado divino para los ojos profanos lo guardaba en un cofre donde cabían el santo y él, y pronto empezó a hablar la imagen. Habiéndose apoderado el cura local de la imagen y predicado contra la herejía y la superstición, Cuscat hizo otras varias y dijo que las había dado a luz su ayudante, Agustina Gómez Checheb, con lo cual la hizo "Madre de Dios". Mucho tiempo antes, los ladinos habían crucificado a un hombre y lo habían hecho su dios, y el pueblo de los chamulas, decía él, debía hacer otro tanto. El domingo de Resurrección mataron en el tormento, clavado de pies y manos en una cruz elevada mientras los fieles lo adoraban con incienso y aguardiente, al nuevo Cristo, Domingo Gómez Checheb, muchacho de diez años y pariente de la "Madre de Dios". La Guerra de Castas en Chiapas fue casi inevitable después de aquel acto de fanatismo... (Cuscat) obraba con un sustrato de ideas y creencias comunes a todo el pueblo maya, entre ellos el sacrificio de los niños, los objetos votivos ocultos y las voces sagradas (37).

36 Le Clezio "Los soñadores bárbaros", *Relaciones* (1988, No. 33, v. ix), pp. 27-49.

35 J.M.G. Le Clezio, *Trois villes saintes*. Paris, Gallimard, 1980, pp. 22-23.

36 Le Clezio "Los soñadores bárbaros", *Relaciones* (1988, No. 33, v. ix), pp. 27-49. Una interpretación similar en Nancy Farriss, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán". En: *La memoria y el olvido*. México, INAH, 1985, pp. 47-60.

37 N. Reed, *op. cit.*, p. 138. En la actualidad se cuestiona que haya ocurrido dicha crucifixión. Respecto a ésta y otras rebeliones en Chiapas, consúltese Antonio García de León *Resistencia y utopía*. México, Ediciones Era, 1985, 2 vols.

Tierra y libertad

Como ya se mencionó, la presencia extranjera en el área maya se incrementó a raíz de la independencia. Colonos europeos y norteamericanos llegaron con amplios recursos financieros a iniciar empresas de colonización y explotación agrícola, que las nuevas repúblicas promovieron, convencidas de que esa era la vía para acceder al añorado progreso.

De particular importancia para Guatemala y Chiapas fue la colonización alemana, por las consecuencias que tuvo para su desarrollo agrícola. En efecto, fueron los colonos alemanes quienes impulsaron la cafecultura al grado de convertirla rápidamente en el principal cultivo de exportación y en la mayor fuente de ingresos para sus respectivos gobiernos. De entrada, las inmensas fincas de empresarios alemanes y de tantos otros latifundistas demandaron como premisa para su desarrollo la disposición de abundante fuerza de trabajo campesina, la cual, por supuesto, provino mayoritariamente de los indígenas, quienes al perder sus antiguas tierras comunales y mediante disposiciones legislativas fueron convertidos en la mano de obra servil de las grandes empresas agroexportadoras (38).

Así como en México la administración liberal de Juárez trató de terminar con la propiedad comunal de la tierra, en Guatemala el gobierno liberal de J.R. Barrios hizo lo mismo en 1877. A partir de su administración se implementó el llamado *sistema de mandamientos*, con el cual se legalizó el trabajo forzado en el campo, una forma de virtual esclavitud del campesinado indígena. Dicho sistema fue modificado en 1894 por la llamada *habilitación*, consistente en el enganchamiento de campesinos para el trabajo en las fincas por medio del endeudamiento.

Como ya se señaló, este periodo marca también el inicio de un cambio sustancial en la posición social del sector ladino, pues las nuevas políticas liberales le abren un espacio económico que posteriormente le permitirá jugar un papel protagónico en la política y la cultura nacionales. En el caso de Guatemala, fue en aquellos años cuando se inició un notable movimiento migratorio de ladinos hacia tierras mayas, con el apoyo directo del gobierno liberal; en el occidente de aquel país, tal proceso generó un desplazamiento considerable de mames, chujes y kanjobales hacia territorio mexicano a lo largo de la frontera sur. La Farge, por ejemplo, menciona el caso ocurrido en la región mam de los Cuchumatanes:

38 Cf. Jorge Mario García Laguardia, *La reforma liberal en Guatemala*. México, UNAM-III, 1980; Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos en Guatemala. 1853-1897*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1985; Ricardo Pozas "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio". En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (1952, No. 13, pp. 31-48.

Unos cuantos ladinos fueron apareciendo en cada aldea y en cada municipio. Que esa intromisión no tenía ningún precedente en la memoria de los indios, quienes se molestaron seriamente, se muestra ahora en su clara tradición de resistencia al enganchamiento... En el encarcelamiento y muerte de ciertos alcaldes y funcionarios, y por el sangriento levantamiento de San Juan Ixcoy, que fue dirigido expresamente en contra de la invasión ladina (39).

Vemos pues que las investigaciones etnográficas sobre los mayas dan cuenta de la enorme importancia que éstos confieren a la tierra, aquélla que trabajan, donde siempre han vivido, y que constituye la más preciada herencia de los antepasados. Para el campesino maya contemporáneo la tierra continúa siendo un eje de su existencia cultural. Entre los quichés del altiplano occidental de Guatemala, como muestra George Collier, la tierra ha sido la base misma de su estructura social. La tierra, dice, es para que la gente viva en ella y de ella, pero sus verdaderos dueños siguen siendo los difuntos antepasados. Para los quichés, como entre otros grupos mayas, la tenencia de la tierra es una fuente primaria del poder social (40). Buena parte de la vida social de los pueblos mayas gira en torno a la tierra. Por ejemplo, un elemento que marca el paso del joven varón hacia la calidad de adulto es precisamente la tenencia de tierra y la habilidad para trabajarla, pues con ello se asegura la alimentación propia y la de su futura familia.

En este sentido, puede decirse que la capacidad para vivir autónomamente del trabajo en las tierras de cultivo ha sido una de las condiciones fundamentales del ser maya. No es nada casual que se conozca a los mayas como la *cultura del maíz*, pues es ése un rasgo que los define culturalmente. Si para el pensamiento maya la tierra es un *leitmotiv*, resulta claro que el largo historial de despojos de ese bien, y el proceso que los ha convertido, de campesinos independientes en peones subordinados a un salario y a la voluntad de un patrón, los ha conducido, una y otra vez, a defender su territorio y a luchar por acabar con lo que consideran una situación degradante e intolerable.

En el tiempo que he trabajado entre los ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas, he observado que la tradición oral es un lugar privilegiado en donde se guarda una de las visiones históricas más profundas, más cargadas de ese sentido agrológico maya (41). Es en los testimonios de los ancianos que vivieron el *mosoj'ntel*, "tiempo de esclavitud", o

39 O. La Farge, *op. cit.* pp. 283-284.

40 George Collier, "Familia y tierra en varias comunidades mayas". En: *Estudios de cultura maya*, v. 6 (México, UNAM, 1967), pp. 301-335.

41 El término *agrológico* se refiere a una forma de pensamiento ligada a la tierra.

“tiempo de mozo”, como suelen llamarle, donde se encierra en la actualidad una concepción del mundo y de la vida, y donde se genera y reproduce un frente ideológico de resistencia.

El anciano Antonio Flores, líder espiritual de ch'oles y tzeltales de aquella región, y quien desde niño trabajó en El Triunfo, la mayor finca cafetalera de Tumbalá, nos dice en uno de sus testimonios:

—Entonces, ése, lo tenía la persona, como, ya como animal, ya no tienen ninguna lástima. Día, de noche, el trabajo. Ya no hacemos milpa, ya no hacemos nada, no que, puro con racioncito, poquito de ración que nos mantenían... a las cuatro de la mañana ya está uno ya, pasando lista, a las cuatro de la mañana. Y a las cinco de la mañana, ya estás ya allí, en el campo, ya te estás yendo ya, medio oscuro, ya no mira uno el camino, ¡allí vamos, nos llevan arriando! Ese es, jue ése de la esclavitud.

Vas a pedir parte con los presidentes municipales, no hay quien te de la justicia, no hay. Hay, sí, te meten en la cárcel, si llegas a presentarte allá. Ahí te quedas en la cárcel. Entonces te manda a sacar el alemán, ya pa' que te vengas a trabajar. No hay donde se escapa uno.

Las cuestiones agrarias siempre han sido causa de conflicto entre los mayas. Hemos visto que ellas están detrás de innumerables rebeliones armadas. Sin embargo, lo agrológico también es un factor cuyo peso no siempre ha favorecido sus ideales de libertad. El cordón umbilical que ata a los mayas con la tierra también ha servido a sus enemigos para dominarlos. Un caso paradójico que ilustra claramente ese rasgo tan propio de las sociedades campesinas es el repliegue militar de los mayas yucatecos durante la llamada Guerra de Castas.

Eran los últimos días de mayo de 1848 y los ejércitos macehuales habían logrado situar las ciudades de Mérida y Campeche, forzado a sus habitantes a evacuarlas masivamente y obligado al ejército enemigo a replegarse y planear la retirada. Pero, repentinamente las lluvias empezaron y los mayas abandonaron la lucha y retornaron a sus sementeras (42). Reed explica las razones de la contradictoria retirada de los ejércitos macehuales en los siguientes términos:

Así eran Leandro Poot y su mente indígena. Había habido una carrera entre tiempo y espacio... Y se había perdido. Aquella gente dominaba la táctica de las espesuras yucatecas, pero no tenían idea de las negociaciones estratégicas... Habían batido al *dzul*, tomado miles de rifles y botín sin cuento, y esto estaba bien; pero había llegado la hora de plantar el maíz. Mérida y Campeche

42 Nelson Reed *op. cit.* pp. 104-105.

podían esperar, urgía plantar el maíz. Se imponían las costumbres de toda la vida, el sentido del deber religioso y de la responsabilidad familiar. Todos a una dijeron “Shickanic” y tomaron la senda de oriente. Eran agricultores campesinos, no soldados (43).

Y, sin embargo, los anhelos de libertad de los mayas, tantas veces frustrados por una u otra causa, lejos de caer en el olvido ante la represión y los obstáculos encontrados, se ven desaparecer para luego volver a resurgir, en otras épocas, con otras formas, y con fuerza increíble conducir a su gente a luchar por lo que les es propio. Como algo inherente a su ser, la fuerza que marca la trayectoria histórica de los mayas puede verse a veces descollar en un frenético impulso que rompa con los órdenes impuestos, para otras veces hundirse en la espesura de las montañas, y permanecer allí, latente, a la espera.

Para los mayas, que con su trabajo hicieron posible el auge cafetalero de los latifundistas en Chiapas y Guatemala, la experiencia quedó firmemente grabada en su memoria colectiva, y la recuerdan como una época mala, como un largo periodo de esclavitud del cual debieron liberarse. Esto es un elemento muy vivo y presente en su narrativa (44). Así, hoy día, entre los ejidatarios chiapanecos, los viejos suelen contar a los jóvenes acerca de sus vidas en las fincas de antaño, de cómo lucharon por terminar la opresión en que vivían y cómo, mediante el apoyo del gobierno revolucionario, fueron recobrando las tierras usurpadas. Así, la reforma agraria es vista como la culminación triunfal de una larga lucha. Fue algo así como lo que se siente al ver caer la lluvia sobre las siembras, luego de una larga espera.

Mientras que en Guatemala se recrudecían las condiciones de servilismo y opresión del pueblo maya bajo la tiranía del general Ubico, en México los logros de la revolución social empezaban a cambiar la estructura agraria tradicional, sobre todo a partir del gobierno de Lázaro Cárdenas. En Chiapas algunas reformas se fueron imponiendo a pesar de la resistencia armada y la voluntad de la clase terrateniente.

El gobierno revolucionario de Cárdenas realizó cambios importantes en Chiapas, pero éstos fueron también la culminación de una larga y dura lucha librada por un sector campesino, mayoritariamente indígena que, consciente de los aires de cambio que sacudían a su

43. *Ibid.*, p. 105.

44 “Los mayas de las tierras altas del sur de México y de Guatemala tienen tradiciones semejantes. Cuando la tribu mam plantó cafetos en lugar de maíz, se dice que hablaron las mazorcas o espigas, avisando hambre y miseria. Entre los mayas tzeltales y tzotziles han aparecido con frecuencia santos parlantes y cofres parlantes”. *Ibid.*, p. 138.

patria, no tardó en aprovechar las condiciones favorables para hacer llegar sus reclamos y demandas al nuevo gobierno. En dicho estado, el cardenismo fue mucho más que un procedimiento de expropiación de los latifundistas y el reparto de tierras a millares de familias campesinas —proceso que continúa hasta el presente. La reforma agraria fue también resultado de una ancestral lucha de los pueblos por la tierra, y para el campesinado esto significó en aquella época, además del decidido apoyo a su economía, la apertura de espacios políticos y participativos a los cuales jamás había tenido acceso. El resultado fue un cambio sustancial en las condiciones de la relación de los indios con la sociedad en su conjunto. Hay quienes incluso han llegado a identificar, a partir de los cambios revolucionarios, el inicio de una apertura cultural que está permitiendo relaciones más fluidas entre las distintas etnias (45). De hecho, la reforma agraria se ha convertido en un marcador histórico para el campesinado maya mexicano, cuyos primeros logros y futuras posibilidades indican el camino a seguir. Retomemos otro testimonio del anciano Antonio Flores:

—Así donde logramos a conocer unas letras, hasta que entró el general Cárdenas. Si no hubiera entrado, pues, quién sabe cómo estuviéramos orita, sí. Eso es lo que, dos esos que nos dio salvo: general Carranza y general Cárdenas. Eso lo que nos quiso todos los campesinos, jue en su favor de los campesinos, sí.

—¿Y cuándo les dieron el ejido, los campesinos ya no trabajaron para la finca?

—¡Ya no! ¡Ya no trabajamos, ya no trabajamos ya, ya no trabajamos! Por eso, el... los alemanes se jueron pues, se jueron, los dejaron botados, hay un cuidador no más ahí en la finca, en las fincas, cada finca los dejaron un cuidador. Ora las fincas ya se cayeron ya, se echaron abajo completamente. ¿Por qué? Porque ya no hay el trabajador, ya no hay quien lo molestaba. Pero lo que es ora, ¡nosotros estamos libre! Por la gracia de él, general Cárdenas y del general Carranza. El jue el que nos salvó de la esclavitud.

Así jue todas las cosas. ¡Sufrimos bastante! Por eso yo ruego a Dios que, que no me vaya llegar otra vez, que yo lo vea ese sufrimiento. Dos veces ceniza estoy viendo. El primer, y la segunda que cayó

45 Colby y Van den Berghe afirman que en Chiapas es más fácil “cruzar la línea” debido a la tradición revolucionaria, a su ideología asimilacionista y a la decapitada cultura campesina, mientras que en Guatemala la cantidad de la población india y el aislamiento en que viven contribuyen a marcar la fisura de la línea étnica (*op. cit.*, 175-176).

hace poco. Ya son dos veces que estoy viendo ceniza, sí, ya son dos veces (46). Por eso estoy bastante rogando a Dios, que Dios me está dando vida, Dios me está dando vida.

La revolución mexicana viene a marcar, entonces, de una manera definitiva y profunda, la frontera que corta en dos al pueblo maya contemporáneo. La importancia de esta división no es meramente económica y política, es decir, de un lado campesinos mayas convertidos en ejidatarios libres, con posibilidades de tierras de cultivos y amparados por una legislación agraria, y del otro, peones depauperados, sin tierras, obligados a trabajar para los terratenientes y con restringidos derechos civiles. La revolución mexicana cambió definitivamente la vida de la población maya, amplió sus horizontes, abrió nuevas oportunidades de desarrollo independiente y de alguna manera vino a encauzar determinadas líneas de su futuro inmediato.

Así, también, en Guatemala, durante el gobierno de Jacobo Arbenz, millones de campesinos mayas experimentaron un intento de reforma agraria que en un breve tiempo redistribuyó más de medio millón de hectáreas de tierra, antes de sufrir la intervención contrarrevolucionaria norteamericana. A lo largo de la década 1944-1954, Guatemala vivió profundas transformaciones sociales, económicas y políticas que, a pesar de su brevedad, dejaron una honda huella en la vida y en el pensamiento de la población maya. Para aquellos campesinos que se beneficiaron de la expropiación latifundista y de la apertura política, esos años revolucionarios fueron una prueba concreta de que podían contar con otra gente a su favor, que eran miembros de una nación y que sus condiciones de vida podían ser cambiadas; que los extranjeros, los oligarcas y los ladinos opresores no eran todopoderosos, que su voluntad podía ser doblegada. Y esa nueva conciencia, en el fondo, ha sido una razón poderosa en la nueva dinámica revolucionaria del pueblo guatemalteco.

Epílogo

En el centro del bosque, frente a las casas del sueño, los viejos soldados esperan... afanados en su búsqueda del signo. Esperan un ruido, un murmullo, un estremecimiento, aquello que vendrá simultáneamente del centro de la tierra y del fondo del cielo, y que les dirá que el momento ha llegado (47).

46 Se refiere a las erupciones de los volcanes Santa María en 1902 y Chichonal en 1982.

47 Le Clézio, *Trois villes saintes*, p. 26.

Si reflexionamos acerca de los motivos que han guiado a los pueblos mayas en su lucha a lo largo del tiempo y de un extremo al otro de su territorio, podremos reconocer que la lucha librada por los ch'oles, de la cual el anciano Antonio fue partícipe y es hoy su defensor e ideólogo, es la misma que aquélla de los mozos tzeltales de Chactajal, encabezada por su líder Felipe Carranza Pech, en la novela de Castellanos, y es la misma también que la lucha del Gaspar Ilom y los brujos de las luciérnagas de la novela de Asturias (48).

Sí. Ha sido una lucha constante, a veces subterránea, a veces explosiva, como los volcanes de la tierra maya. Vemos también que en sus raíces, el conflicto entre mayas y no mayas no estriba tanto en una serie de posiciones irreconciliables en la cual los unos se nieguen a cambiar y los otros a negociar; donde los débiles hayan de acabar por asimilarse o morir. La lucha de los mayas por sus tierras y sus derechos culturales no es algo que deba verse como una negación a los principios de convivencia pacífica, como una amenaza a la "integridad nacional" o como una utopía anacrónica, sino que por el contrario, los mayas están demostrando al mundo que la voluntad de continuar siendo una cultura específica es un derecho natural y universal, cuyos principios deben ser respetados, y en su caso defendidos.

En Guatemala, los mayas sufren una de las represiones más brutales de su historia, quizá la más devastadora, y luchan por sobrevivir en uno de los países con el expediente más negro en la violación e irrespeto a los más elementales principios de derechos humanos y de justicia natural en el mundo. Allí, las contradicciones sociales y la práctica de exterminio cultural han sido el fuego que ha conducido a su pueblo a la unión y la insurrección.

La sangre derramada, las heridas que no cicatrizan y que reclaman justicia, son hoy en día hechos que generan una fuerza interna que permite a los mayas mantenerse de pie y luchar por un futuro digno y justo.

48 Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz*. Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1974.