

## Multiculturalismo y pueblos indígenas: reflexiones a partir del caso de Guatemala

*Santiago Bastos y Manuela Camus*<sup>1</sup>

*A Edelberto, para seguir discutiendo*

La diversidad de orígenes y culturas apenas ha sido considerada al pensar en Centroamérica como región. A pesar de la riqueza y diversidad de las poblaciones originarias, del asentamiento en varias fases de africanos y sus descendientes, y de la evidente diferencia étnica en algunos países, ha prevalecido la imagen de una sociedad fundamentalmente mestiza. Sin embargo, la acción de estos grupos ocultados hasta ahora está provocando modificaciones en las legislaciones, políticas públicas y, sobre todo, en la forma política de entender la diferencia y la diversidad, ya que como en otras partes del mundo se está abriendo paso el modelo del “multiculturalismo”. A partir del caso de Guatemala, queremos aquí exponer algunas ideas y reflexiones en torno a estos cambios y lo que implican para sociedades como las centroamericanas.

### 1. La diferencia construida y contestada

La dimensión étnica ha supuesto un factor de exclusión y regulación societal que ha estado incidiendo en la construcción de todas las sociedades centroamericanas. Guatemala, donde la población indígena de origen

---

1 Investigadores del Área de Estudios Étnicos / FLACSO- Guatemala, e-mail: mango@conexion.com.gt

maya supone al menos la mitad del total, es el caso más claro; pero la diversidad es una marca que está presente en todos los países, fruto de la geografía y la historia de la región. Por su ubicación como “puente” entre las Américas, la población prehispánica provenía al menos de dos tradiciones diferentes: la meso y la sudamericana. La llegada de los españoles a inicios del siglo XVI introdujo el elemento europeo, pero también la diferencia como eje rector de las relaciones sociales y políticas. Por otro lado, el poblamiento de africanos o afroamericanos se dio en diversas oleadas y desde lugares diferentes. Así, Pérez Brignoli distingue cinco grupos lingüístico-culturales diferentes a la cultura oficial: los mesoamericanos, el lenca, los indígenas del sureste centroamericano, el garífuna y los afrocaribeños (PNUD, 2003: 339; véase también Carmack, 1993).<sup>2</sup> Estos pueblos olvidados supondrían entre seis y siete millones de habitantes en el año 2000 (PNUD, 2003: 340).

**Cuadro 1**  
**Poblaciones indígenas en Centroamérica**

	Según PNUD		Según Native Lands	
	Población	% de población total	Población	%
Guatemala	4,847,138	43%	6,538,000	
Belice	45,000	19%	45,457	
Honduras	440,313	7%	492,859	
El Salvador	sin datos	sin datos	500,500	
Nicaragua	398,850	8%	393,850	
Costa Rica	63,876	2%	35,440	
Panamá	284,754	10%	284,754	
<b>TOTAL</b>	<b>6,079,931*</b>		<b>8,290,260</b>	

Fuentes: PNUD (2003: 339 y Mapa 8.2) y Native Lands (2002).

\*Sin El Salvador.

2 Por su parte, Adams (1956) distinguió en su momento tres “tradiciones regionales hispanoamericanas”: la “ladina” de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Honduras, la de la “meseta central” de Costa Rica, y la “panameña”; además de considerar significativas la “hindú-americana” y la “chino-americana” (citado por PNUD, 2003: 337).

## 1.1 Una historia que marca

Sin embargo, esta diversidad ha sido hasta recientemente una realidad mal conocida y perversamente ocultada por unas naciones-Estado liberales que han querido configurarse como monoétnicas o mestizas en el sentido de desindianizadas y desnegrificadas. Las diferentes poblaciones indias, afroamericanas, caribes, orientales, etc., no han sido valoradas en sus especificidades ni en sus aportes a la construcción nacional, sino, por el contrario, han recibido el estigma y la culpabilización del atraso y el subdesarrollo del país.

Esto se debe a que las naciones centroamericanas son buenos ejemplos de cómo en Latinoamérica, en tensión con la idea imaginaria de la nación como comunidad (Anderson, 1993), intervino un elemento que proviene de la colonia y que está profundamente enraizado en el pensamiento de los criollos: su sentimiento oligárquico y la conciencia de su diferencia con el resto de los pobladores de América –ya sean indios, negros o producto del mestizaje– precisamente por su raigambre europea, extra-americana. Como resultado, el “nosotros” de estas naciones no abarcará toda la población (Bastos, 1998).

Esta combinación produce un doble efecto sobre la existencia de los indígenas que podríamos denominar la “paradoja perversa de la dominación étnica”. Por un lado, dado que la nación se concibe como uniforme, se niega que exista una cultura distinta a la oficial, que evidentemente es la de los criollos: el idioma oficial será el castellano; la religión, la católica, el derecho, romano. Con el tiempo, en la mayoría de los países latinoamericanos se asumirá el discurso de que estas naciones son “mestizas”, que provienen de la “mezcla” de españoles –criollos– e indios, con lo que se planteará que la cultura nacional es una combinación de elementos de ambas procedencias, pero donde el “mestizaje” tiene una dirección progresiva que privilegia el dominio de la blancura, que es la representación racial de lo europeo occidental, lo superior.

Así, se dará un discurso de asimilar a los indígenas, incorporarles a la nación a través de su castellanización. Como mucho, dentro de la historia oficial se recogerán los elementos más florecientes del pasado pre-hispánico –los “caciques” como Lempira en Honduras, Tecún Umán en Guatemala, Diriangen en Nicaragua o el inexistente señorío de Atlacatl en El Salvador–, pero desvinculándolos de sus descendientes, dado que su papel es sentar las necesarias bases históricas de la nación que son diferentes a las de los europeos.

Por el contrario, y este es el segundo efecto, la población indígena será vista como atrasada, degenerada tras siglos de dominación. Combinando de nuevo lo racial y lo cultural (Williams, 1989), el indígena es concebido como un sujeto ajeno, racialmente inferior y definido por una cultura “atrasada”; por lo que quedará naturalmente excluido de la “nación” y las ventajas del “progreso”. Esta supuesta inferioridad se utilizará para justificar el dominio y la explotación de esta población, que seguirá siendo la base económica del país.

La tensión entre estas dos ideas, que parten de la inferioridad de lo indígena, marcará el resultado de la ideología étnica en cada país. En Nicaragua será evidente el “mito de la nación mestiza” (Gould, 1997), mientras que Costa Rica se asumirá directamente como blanca, negándose en ambos casos tanto los componente indígenas como los afrodescendientes. Guatemala es un caso quizás extremo en relación con sus países vecinos porque aquí la nación nunca se concibió desde la redención del indio en el mestizaje indiferenciado, sino desde una fractura social de la población en dos etiquetas étnicas dicotómicas y hasta antagónicas: la del indígena y el ladino, que perpetúan el pacto colonial de la coerción india.<sup>3</sup> De esta manera, los indígenas han sido un colectivo social presente, pero subyugado y subordinado, que se ha movido según le ha interesado al Estado y a la oligarquía entre la segregación y tibias intenciones de asimilación (Taracena *et al.* 2003).

## 1.2 Retando la diferencia

Los cambios socioeconómicos que se dan en las sociedades centroamericanas en la segunda mitad del siglo XX (Adams y Bastos, 2003) y los cambios ideológicos que se dan en el mundo tras la década de los sesentas (Dietz, 2003) van preparando un nuevo paisaje, que es el que ahora nos ocupa. Frente a lo que dictaba la ideología de la modernidad y el progreso, con la que se percibía toda esta transformación, la modernización de las poblaciones indígenas no trajo su asimilación a las sociedades nacionales, sino, por el contrario, ahora podemos percibir que produjo una profunda mutación y un reforzamiento en la identidad étnica.

---

3 Hasta la mitad del siglo XIX serán quienes mantengan con sus tributos la economía estatal, y después quienes recolecten el café a través de las migraciones forzosas de sus comunidades hasta la bocacosta.

Desde los años setentas vienen articulándose diferentes colectivos, pero es con el final de las guerras internas que la presión de grupos organizados irá definiéndose y creciendo en un contexto de cambios en la jurisprudencia internacional que facilitaba y daba cauce a estos reclamos de reconocimiento y un contexto mundial crecientemente sensibilizado. Esta asunción de la diferencia cultural dentro del marco liberal como base para la solución de los problemas étnicos en América Latina, está dando lugar a "...un emergente modelo multicultural regional" (van Cott, 1999: 506) que se está empezando a traducir en políticas y reformas institucionales concretas.<sup>4</sup>

En Guatemala, la relación de fuerzas entre los indígenas y el Estado ha ido adquiriendo formas nuevas y en parte insospechadas desde que hace varias décadas esta población empezó a reivindicar un trato igualitario, llegando a conformar desde los setentas un "movimiento indígena" que fue trunco por la violencia de inicios de los ochentas. El que se produjera en unos momentos de insurrección generalizada en Centroamérica donde la gramática de la lucha de clases era la privilegiada, le impidió perfilarse en su identidad cultural de forma suficientemente clara; y el incipiente movimiento indígena se incorporó a la oposición violenta al Estado, junto con el movimiento campesino y popular, aunque los costos que ello le supuso fueron especialmente desproporcionados, llegando a hablarse de un genocidio hacia el pueblo maya (CEH, 1999).<sup>5</sup>

Pero el germen discursivo de los derechos culturales de los setentas sobrevive en el contexto de la clandestinidad de los ochentas y va a ir pasando de la defensa de los elementos que estaban siendo amenazados por las políticas asimilacionistas, al reclamo de la igualdad de oportunidades políticas, y de ahí a ir concibiendo una serie de derechos que se consideran exclusivos por el hecho de formar un colectivo histórico concreto dentro del Estado (Adams y Bastos, 2003: 463-480). Así, la década de los noventas vio renacer a un ahora autodenominado "Movimiento Maya", que desde los reclamos como víctimas de la violencia fue tomando de forma cada vez más definitiva la diferencia étnica como la base de sus recla-

4 El trabajo de Assies *et al.*, (1999) recoge y sistematiza estas ideas y las experiencias pioneras que se vienen dando en el continente respecto a la concreción de los derechos indígenas: "usos y costumbres" políticos, el "derecho consuetudinario" o los territorios indígenas. También el de Sieder ed. (2002), y los referidos a la "ciudadanía étnica" como Kymlicka *et al.*, (2002).

5 Sobre el movimiento indígena antes de la violencia de los ochentas, véase Arias (1985), Le Bot (1995) y Bastos y Camus (2003). Para la rearticulación tras los ochentas, están el trabajo de Cojtí (1997), Warren (1998), Fisher y McKenna (1999), Esquit (2002) y el mismo de Bastos y Camus (2003).

mos. Para el momento de la conrtralebración de V Centenario en 1992, a pesar de las tensiones internas que se producen, se da una asunción colectiva de la mayanidad.<sup>6</sup>

El movimiento se encontraba en un entorno internacional favorable –se había proclamado el Año y el Decenio de los Pueblos Indígenas– lo que ayuda a explicar el que, contra todo pronóstico dado su carácter histórico agresivamente exclusivo, el Estado guatemalteco, inmerso en el Proceso de Paz, firmara en 1995 el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas –AIDPI– y se asumiera –como en otros tantos países de América Latina– “multicultural, pluriétnico y multilingüe”, cobijando a su interior a tres “Pueblos Indígenas”: Mayas, Xincas y Garífunas; e hiciera un serie de propuestas sobre políticas públicas por desarrollar.<sup>7</sup>

En este recorrido histórico, la asunción del ser “maya” como identidad, representa todo un cambio en la forma de percibir la diferencia étnica. Es una opción que facilita una plataforma común para los más de 20 grupos lingüístico territoriales mayoritarios en Guatemala, antes conocidos en genérico y con tinte despectivo como “indígenas”, “indios” o “naturales”. Frente a la carga de subordinación que tienen estos términos impuestos desde el colonizador, el “nosotros” maya se construye en torno a una serie de elementos culturales asociados a la diferencia, sobre todo la historia, lengua y la espiritualidad, que ha permitido la idea de un “nosotros” positivo, unificado y dinámico, aún no generalizada pero en expansión. Esta adscripción incorpora un contenido político fuertemente perturbador respecto al *statu quo* de la definición de la etnicidad en Guatemala, de sus presupuestos nacionales, sus contenidos de ciudadanía y sus estructuras sociales.

6 Aquí no queremos entrar a exponer la génesis de las organizaciones mayas y de sus facciones internas, unas más ligadas a la izquierda, al movimiento popular y/o a la guerrilla de la URNG; otras más ligadas al movimiento “culturalista”; otras con sus lógicas locales o sectoriales propias. Pero esto, en un país que ha sufrido tantos años de violencia implacable desde el Estado y sus cuerpos represivos, hasta de fuentes más cercanas y locales, y sobre una población inferiorizada por el racismo, provoca muchas tensiones internas, desconfianzas, protagonismos, diferencias ideológicas, etc... que hacen que su conformación sea heterogénea y conflictiva (Hale et al, 2001; Bastos y Camus, 2003).

7 Es interesante que este Acuerdo crea unos mecanismos de negociación al obligar a dialogar en unas “Comisiones Paritarias” al Estadtdamentales. Esta experiencia compleja y ambiciosa pero finalmente poco horizontal y poco efectiva, zanjará su función cuando el referéndum sobre las reformas constitucionales, necesarias para iniciar un nuevo modelo de Estado, de un resultado negativo en marzo de 1999. A partir de aquí las condiciones internas y externas se modifican, y es el fin de la tolerancia y el apoyo al movimiento maya (Bastos y Camus, 2003).

Guatemala representa quizá el caso en que las demandas indígenas han tenido y tienen un potencial más cuestionador, y donde el movimiento indígena ha llegado a obtener más fuerza, pero no es el único país de Centroamérica en que el vocabulario multicultural se ha asentado. Nicaragua, con el proceso que en 1987 llevó a la concesión de Estatutos de Autonomía a las dos Regiones de la Costa Atlántica, fue un caso pionero tanto en el desarrollo de organizaciones sobre bases étnicas como en la resolución política del conflicto; aunque sea Panamá el país que comenzó antes –en 1938– este proceso de demarcación territorial. En El Salvador y Honduras desde los noventa algunas organizaciones campesinas empezaron a pensarse y reclamar desde lo étnico, mientras los respectivos Estados han acabado organizando instancias diversas para atenderlas. Finalmente, en la “blanca” Costa Rica, el Partido Acción Ciudadana reclama por el reconocimiento de la diversidad étnica del país, y “...coloca por primera vez en el parlamento costarricense, dos diputados: una diputada afrodescendiente... y un diputado bacán, afrodescendiente, que es líder negro de la provincia de Limón” (Iturralde, 2002: 23). Así, para el año 2000, la mayoría de los países centroamericanos reconocen de una forma u otra la diversidad que había estado negada y ocultada desde la independencia.<sup>8</sup>

**Cuadro 2**  
**Centroamérica: constituciones y reconocimiento a la multiculturalidad**

País	Carácter multiétnico	Educación bilingüe	Convenio 169	Autonomía	Derecho consuetudinario	Propiedad comunitaria
Belice	No	No ratificado	No figura	No figura	No figura	No figura
Costa Rica	Sí	Ratificado (1993)	No figura	No figura	No figura	No figura
El Salvador	No	No ratificado	No figura comunal	No figura	No figura tierra rústica	Artículo 105, Artículo 67
Guatemala	Sí*	Ratificado (1996)	Artículo 76	Respeto a sus formas de vida (art. 66)	No explícitamente (art. 66)	No figura
Honduras	Sí	Ratificado (1995)	No figura	No figura	No figura	Tierras ejidales (art. 300)
Nicaragua	Sí	No ratificado	Artículo 121	Artículos 5, 89, 175, 177, 180, 181, art. 20 transit.	No directamente (cfr. “Autonomía” y art. 89)	Artículos 5, 89, 103, 107, 180
Panamá	Sí	No ratificado	Artículo 84	Comarcas indígenas	No se especifica (art. 141)	Artículos 122, 1 y 2,

\*Se trata de un reconocimiento relativo, pues en la Constitución vigente se habla de “etnias de origen maya”, pero no del carácter “multiétnico” del país.  
Fuente: PNUD (2003: 361, Cuadro 8.13).

8 En este sentido, es significativo el esfuerzo del PNUD por incorporar esta problemática y empezarla a sistematizar dentro del Segundo Informe sobre Desarrollo

## 2. El reconocimiento de la diversidad

Así, desde finales de los ochentas y sobre todo en los noventas empezaron a aparecer términos y fórmulas nuevas para referirse a la diferencia étnica: “pueblos”, “derechos específicos”, “autonomía”, “derecho indígena”, “educación bilingüe intercultural”, que de alguna quedaron plasmados en los ordenamientos políticos. Todas estas fórmulas significan la adaptación a los intereses de los indígenas centroamericanos y a las posibilidades de sus Estados, de una ideología que ha venido forjándose desde hace tiempo y que se conoce como multiculturalismo. Representa toda una forma nueva de plantear, pensar y expresar la diferencia étnica y, sobre todo, su regulación política.

### 2.1 Una ideología de cambio y compromiso

Este “multiculturalismo” tiene sus orígenes en las transformaciones ideológicas que se gestan en los años sesentas en Estados Unidos y Canadá, ampliándose a Europa en los setentas y ochentas, buscando hallar salida política a la creciente diversidad étnica, cultural y de orígenes de las sociedades posindustriales, y asentándose y oficializándose en los noventas (Dietz, 2003). En principio, trata de resolver dos situaciones básicas, de dimensiones políticas muy diferentes.

En su primera formulación norteamericana, se dirige hacia la población inmigrante, ya que la posición asimilacionista de los Estados nacionales no había resultado exitosa, y se decanta por una aceptación de la existencia de otras culturas a su interior, entendiendo que pueden desarrollarse en convivencia pacífica bajo unas normas nacionales comunes. De esta manera, los colectivos culturalmente diferentes no serían vistos como posibles factores desestabilizadores, ni subversivos, sino que más bien se fomentaría la participación política desde sus identidades diferenciadas –etiquetadas–. Para este multiculturalismo la cohesión social ya no depende de la homogeneidad y la diferencia no supone necesariamente la frag-

---

Humano en Centroamérica y Panamá del 2003. En el capítulo 8 “El desafío de la multiculturalidad”, recoge, entre otras cosas, una aproximación histórica, su distribución geográfica y aproximaciones cuantitativas, así como indicadores de la desigualdad y cómo los países han elevado a sus constituciones la consideración sobre los pueblos y culturas.

mentación, aunque esta posición no problematiza cómo se produce la interacción entre los colectivos culturalmente diferentes en la sociedad, ni sus diferencias en el acceso al poder y los recursos.

Esta idea del multiculturalismo se complica cuando los “otros” no son inmigrantes dispersos espacial y socialmente, sino pueblos, “naciones” que ocupan espacios concretos, con historias e identidad y que exigen reconocimiento político, como ocurre en muchos Estados europeos. En este caso, lo que ocurre –de forma muy simple– es que el Estado nacional liberal, en su formación, no quiso reconocer como parte del “nosotros”, a la población que no pertenecía “culturalmente” al núcleo dominante –castellanos en España, ingleses en Gran Bretaña, etc.– (Anderson, 1993). Ahora se trata de resolver esta exclusión mediante el reconocimiento de la existencia de estas diferencias dentro de un mismo Estado, convirtiéndolas en el eje de una serie de derechos políticos que se pueden considerar como una extensión de los universales, y tienen una relimitación territorial (Kymlicka, 1996). Al reconocer que el Estado no es culturalmente neutro, se intenta que esta dimensión refleje la realidad de las sociedades.

Estas dos “variantes” del multiculturalismo van convergiendo en sus elementos básicos: reconocer que las sociedades actuales son culturalmente diversas, situación que hay que regular, ya sea como “estados multinacionales” o como “naciones multiculturales”, a base de reconocer algún tipo de derechos más allá del clásico universalismo liberal. Poco a poco, se van convirtiendo en la forma legítima de *hablar* sobre la diferencia étnica, y de este ideología van surgiendo nuevas políticas para gestionarla. Según John Comaroff, se trata de una fórmula de compromiso entre el “etnonacionalismo” de los colectivos que reclaman reconocimiento y el “euronacionalismo” de los Estados que lo administrarían: “...de la lucha entre estas dos formaciones ideológicas... surge una tercera. Llamémosla ‘heteronacionalismo’ si quieren... Es una síntesis que pretende absorber las políticas de identidad del etnonacionalismo dentro de la concepción de comunidad política del euronacionalismo. Arropado por el lenguaje del pluralismo, su objetivo es acomodar la diversidad cultural dentro de una sociedad civil compuesta por ciudadanos autónomos iguales e indiferenciados ante la ley. Como esta formación ideológica celebra el derecho a la diferencia como su principio básico, da origen a una obsesión por las prácticas del multiculturalismo” (Comaroff 1996: 177).

## 2.2 Retando a las naciones latinoamericanas

Estas ideas tienen un tremendo potencial transformador en sociedades como las latinoamericanas, donde la diversidad cultural fue utilizada como justificación para mantener la desigualdad entre sus habitantes. Exigen revisar las bases incumplidas desde las que se crearon las repúblicas, tanto la supuesta homogeneidad y unidad nacionales, al reconocer su diversidad interna; como la supuesta igualdad ante la ley, ante la exigencia de unos derechos colectivos. Así, supone reformular el Estado nacional liberal heredado y proponer fórmulas alternativas a su misma razón de ser: la ciudadanía, el derecho, la nacionalidad.

Al hablar en términos de Pueblo, los Mayas y otros grupos buscan la legitimidad que sí se les reconoce a las naciones como colectivos con derechos políticos. Por ello se basan en los mismos elementos que los Estados nacionales para legitimar su existencia: reivindican una historia reescrita desde su perspectiva; reclaman el derecho al uso de sus propios idiomas al mismo nivel que el castellano oficial; demandan respeto a sus propias formas de organización y de espiritualidad. De esta forma, todos los elementos que antes eran marcas de la inferioridad, ahora son retomados como símbolos positivos de la diferencia.

Con estos reclamos están mostrando que las naciones latinoamericanas, si lo son, son “naciones imperfectas”, pues una parte de ellas siempre ha estado marginada; y más directamente, que en estos Estados coexisten varios grupos diferenciados (Bastos, 1998). La nación que siempre hemos considerado como una asociación política “natural”, realmente es un artificio de dominación.

Este cuestionamiento rotundo de la exclusión política y cultural de una parte muy importante de la población ha comenzado a conceder un cierto poder de decisión a una serie de actores indígenas hasta ahora tratados con una actitud tutelar. El indio ha pasado de ser el problema nacional por resolver y la carga colonial que impide el desarrollo, a ser consustancial con la globalización: la legitimidad y extensión de los reclamos de base étnica se ha ido convirtiendo en una de las características de la postmodernidad y el posnacionalismo, transformándose el paradigma desde el cual se concibe la diversidad y su tratamiento por el Estado.

En el mundo actual, estas tensiones han suscitado conflictos extremos donde las diferencias culturales e históricas llegan a un primer plano político, o soluciones más concertadas como las que se están produciendo en América Latina. Conceptos como “derechos específicos” o “ciudadanía étnica” van a ser un factor de replanteamiento de cuestiones largamente

dilatadas, como la formación de la nación, los contenidos de la ciudadanía y el alcance de los derechos supuestamente universales.

Christian Gross (1998) señala que el movimiento indígena de América Latina se caracteriza porque no recurre a la violencia como en otras partes del mundo, ni es “separatista”. Más bien viene generando nuevas fronteras étnicas más abiertas y flexibles que cruzan transversalmente la sociedad; mientras, el Estado y otras fuerzas exógenas desarrollan un nuevo papel de mediadores y legitimadores de estas identidades recreadas y politizadas. Por ejemplo, el problema que se plantea desde el movimiento maya no es la fractura de la nación con un presunto independentismo, sino qué tipo de nación van a definir los guatemaltecos. Aunque, también hay que recordar que las políticas neoliberales y de globalización han aumentado las desigualdades sociales y han forzado a mantener los obstáculos políticos, con lo que se están dando crecientes tensiones al tener los movimientos indígenas que optar por tomar posiciones de fuerza, la lucha de los miskitos en Nicaragua, el levantamiento del EZLN en México, los “levantamientos” de la CONAIE en Ecuador o las transgresiones antiimperialistas del movimiento cocalero en Bolivia.

Los planteamientos relacionados con la fórmula de “Pueblo Maya” y otras similares, se acercan más a la demanda de un país multinacional que a uno pluricultural, más a lo europeo que a lo norteamericano. La situación de los indígenas en Latinoamérica no cuadra con ninguna de las dos tradiciones de “multiculturalismo” que vimos, pero, en todo caso, se acercan más a “naciones oprimidas” que a “inmigrantes discriminados”. Las elaboraciones hechas por los mayas desde los setentas hasta los noventas se sitúan en esta dirección, al hacer referencia directa al colonialismo interno, a la nación o Pueblos Mayas, al territorio y al reclamo de autonomía.<sup>9</sup>

A través del tiempo y en diversos grados, los indígenas han acabado sintiéndose parte del Estado-Nación a que pertenecen. No se plantea la formación de una sociedad aparte, sino mejorar la posición en la que están y lograr un reconocimiento como sujetos específicos, a través de una mayor participación política en los asuntos que les atañen (Bastos, 1998). Es lo que algunos autores (Montoya, 1992; Guerrero, 1993; de la Peña, 1999) han llamado “ciudadanía étnica”. Por ello, la definición de este grado de autonomía es muy amplia, y en este momento funciona más como

---

9 Veáse COMG (1991), Cojtí (1991, 1994), COPMAGUA(1994).

modelo imaginario que hay que alcanzar que como realidad tangible. De todas formas sí que hay dos elementos por resaltar en él. En primer lugar, está más o menos claro para los indios que ha de conllevar la definición de unos “territorios indígenas”; y en segundo, que sobre ellos se ejerza cierto grado de autogobierno.

### **3. Multiculturalismo, poder y desigualdad**

Las formulas políticas asociadas a este complejo ideológico que llamamos “la multiculturalidad” están suponiendo un reto a la forma en que en Centroamérica se ha construido y legitimado un poder excluyente. Pero este nuevo modelo como ideología que intenta legitimarse, también plantea una serie de cuestiones que habría que considerar para darnos cuenta de hacia dónde nos dirigimos como sociedades y países.

#### **3.1 La etnicidad: cultura y poder**

Como hemos venido insistiendo, la situación que este multiculturalismo intenta resolver se originó en el momento histórico en que en América Latina, dos grupos, histórica, racial y culturalmente diferentes, se pusieron en contacto, y esa diferencia fue utilizada para justificar el dominio de uno de ellos sobre el otro. Desde entonces, esta argumentación fue recreándose hasta la actualidad, variando en sus formas pero manteniendo su función de dominación.<sup>10</sup> Es lo que podríamos llamar la “trampa ideológica de la dominación étnica”: hacer creer que las diferencias culturales y raciales son la causa de la diferencia social, del acceso desigual al poder y a los derechos, ahora entre unos ciudadanos “modernos” y otros “atrasados”.

El paradigma multicultural que ahora está surgiendo cuestiona la supuesta homogeneidad de los conjuntos nacional-estatales y la base estrictamente individual de los derechos universales, pero no las bases mismas de la desigualdad, al seguir asumiendo implícitamente que la diferencia

---

10 En este sentido, la etnicidad es una dimensión de las relaciones sociales similar al género: una diferencia existente –biológica o de origen- es utilizada como razón para “naturalizar” –hacer parecer natural- una desigualdad en el acceso a los recursos que beneficia a una de las partes.

cultural es la causante de la exclusión, y no la justificación por la que se ha dado carácter “natural” o legítimo a esa desigualdad. Se supone que resolviendo políticamente como la diferencia cultural, la desigualdad tenderá a desaparecer.<sup>11</sup>

El AIDPI sirvió para “definir” –al menos durante una década y veremos si más– cuáles son “los problemas” que podían asociarse a la diferencia étnica, y con ello, también se “definió” a los Pueblos Indígenas y los derechos a los que podían aspirar. Y entre ellos no estaban los relacionados con la situación de desigualdad estructural que sufre la mayoría de los mayas, fruto de siglos de exclusión sistemática. Como esto es producto de la “colonia”, pero no del “ser Maya” previo a ella, y como la desigualdad es algo que afecta toda la sociedad superando las barreras étnicas, a partir de 1994 los temas socioeconómicos no han entrado en la agenda que el Estado ha diseñado respecto a la Guatemala multiétnica, y hasta este año de 2004 empiezan a retomarse por el movimiento maya organizado.<sup>12</sup>

Así pues, un primer problema que puede plantear la visión “estrechamente” multicultural de la diferencia étnica tal y como se vive en Centroamérica, es la eliminación del elemento estructural de exclusión social y de falta de oportunidades económicas que están asociadas a ella. Como veremos más adelante, a los Estados centroamericanos y otros sectores de poder, les puede interesar fomentar esta visión de los “derechos indígenas” que no cuestiona las bases de dominio. Mientras no se solucionen los problemas que afectan a toda la sociedad –la distribución de la riqueza, el acceso al poder político, por plantear los más evidentes–, no se solucionarán los problemas de los mayas y otros pueblos indígenas. Y de la misma forma, mientras no se reconozca la existencia de varios colectivos con historias y culturas diferenciadas, no se podrán resolver los problemas que afectan a toda la sociedad.

---

11 Esta asunción proviene del hecho, ya anotado, que la situación “multicultural” de Europa o de los países de inmigración tiene divergencias respecto a lo que ocurre los Pueblos Indígenas en Latinoamérica, pese a que todos ellos puedan entrar en la categorías de “relaciones étnicas”, “colonialismo interno” o “pueblos”.

12 El día 30 de marzo de 2004, hubo en la capital de Guatemala, una marcha en que una coordinadora que agrupa a gran cantidad de organizaciones mayas acuerpó las demandas por tierra y oportunidades de las centrales campesinas, haciéndolas suyas como tales mayas.

### 3.2 La politización de culturas e identidades

Como ha demostrado el mismo movimiento maya, la multiculturalidad está basada en que la identidad y la cultura, dos elementos que son cambiantes y diversos, se convierten en ejes de los derechos y deberes políticos. Entre ciertos sectores, este discurso puede llegar a plantearse de una forma esencialista, al concebir “la cultura maya” o “los mayas” como algo único, que no cambia en el tiempo y se ha mantenido incontaminado. Cuando se plantea así se produce una lectura simplificada e ideologizada de la diferencia étnica y de los portadores de las culturas que pueden verse como antagonicos o en pugna. Esto implica que si se exigen unas políticas específicas, se pueden olvidar los derechos transversales; si solo se valoran las acciones en pro de la diferencia, se olvidan aquellas en pro de la equidad y la justicia; se desechan problemas o situaciones que afectan el día a día de la población indígena como tierra, pobreza, mestizaje o cambio identitario y cultural.

Cuando algo tan fluido como la cultura se convierte en base de derechos, esta puede llegar a ser vista únicamente como un conjunto de símbolos “oficializados” que identifican a los pueblos como construcciones político-culturales: sobre todo el idioma, y también la vestimenta (femenina), la religión o espiritualidad. Con ello se están reduciendo los universos simbólicos, las “cosmovisiones” de estos colectivos, en unos rasgos “etnoculturales” (Solares, 1989) o en los “marcadores” de la diferencia (Barth, 1976). En esta nueva ideología, se les dota de un nuevo sentido: de ser los símbolos del “atraso”, se convierten en los elementos que justifican los nuevos derechos. El problema es que se refieren a prácticas existentes a las que la población indígena otorga significados precisos que no tienen por qué coincidir con los propuestos desde el mayanismo.<sup>13</sup>

Por otro lado, se llega a asociar mecánicamente los grupos o “Pueblos” con las “Culturas”, viéndolas como entes diferenciados y autocontenidos. Con ello se puede caer en el mismo error con que se combate a los Estados-Nación y repetir la ecuación de que nación es igual a homogeneidad cultural, ahora desarrollada al interior de sus propios colectivos. Los inten-

---

13 Así puede ocurrir con algunos de los rituales asociados a la nueva “espiritualidad maya” en comparación con las prácticas sincréticas de la población (Morales Sic, 2004). En otros casos, el conflicto puede estar en la forma de concebir unas prácticas “ancestrales”, por ejemplo de complementariedad en las relaciones de género que contradicen las profundas desigualdades que se viven (Pop, 2000; Camus, 2002).

tos de algunos grupos de crear una “historia oficial” maya que no se basa en un estudio profundo del pasado, sino en la necesidad de justificar ideológicamente el presente (Esquit, 2002), estaría en esta línea. Pero además, al presentarse a estos colectivos políticos como algo ya dado, se deja de lado la tarea de su construcción real y cotidiana. Así lo plantea Édgar Esquit, historiador kaqchikel, “...quizá uno de los desaciertos es haber dado por hecho, haber imaginado, que el Pueblo Maya existe como tal, ahora y en el pasado, y con esto restarle importancia a la idea de proceso... La idea de Pueblo Maya debe ser entendida como una construcción... debe tener como elemento central la diversidad de los mayas y no la imposición de marcadores y fronteras entre los mismos mayas” (Esquit 2002: 19).

En el momento actual, con la gran variedad de vivencias entre gente de un mismo “pueblo”, habría que aplicar el sentido de “nación pluricultural” al interior de cada uno de los Pueblos Indígenas y demás, sin que se impongan los estereotipos oficiales que coartan algo tan dinámico como es la cultura. Esto puede llevar a la formación de nuevos conjuntos excluyentes entre sí y ajenos no solo al dinámico devenir de identidades y rasgos culturales, sino a la exclusión social cada vez mayor de una población, ahora sí reconocida como diferente. Gran parte de la gente a la que quiere representar, que no entienden ni se entienden en este tipo de concepciones puristas que no incorporan su situación cotidiana, pueden no ser comprendidos y de esta manera una mayoría indígena corre el riesgo de quedar nuevamente excluida de los procesos nacionales (Sieder y Witchell, 2001).<sup>14</sup>

En el contexto de globalización, con la dispersión poblacional y la interacción creciente, hay una gran capacidad de parte de las personas y los grupos por manejar elementos culturales diversos: la relación unívoca de cultura-territorio-grupo es cada vez menos obvia (Gupta y Ferguson, 1992). Por ello es preciso cuestionarse la idea de la “autenticidad” y manejarse con cuidado frente a la política de las identidades. Para las llamadas “comunidades transnacionales” (Kearney, 1996), el identificarse como “latino” en Los Ángeles o “maya” en Indiantown –Florida– o ser un

---

14 Estas autoras se refieren a que el desarrollo de un Estado democrático y multicultural requiere de concepciones flexibles y dinámicas que se generan desde el interior de las sociedades indígenas. La dinámica política ha forzado a los mayas a entenderse en la unidad y no a explorar sus diferencias como virtudes.

chapín nacido en Oregon es parte de la realidad cotidiana, y eso rompe cualquier esquema simplista y limitado de lo que es el multiculturalismo. Las negociaciones identitarias y las categorías étnicas se han multiplicado y debemos crear un marco más amplio para pensarlos a todos. Si hace 30 años no se pensaba que la cultura fuera importante como forma de articulación política, quizá hayamos llegado al punto opuesto del movimiento del péndulo, y haya que comenzar a pensar en términos que, sin negarla, la pongan en relación con otras muchas dimensiones que están presentes y en una interrelación muy estrecha.

El uso de “pueblo” como categoría política plantea problemas al ser utilizada de forma indiscriminada. Seguramente los mayas conforman, por su historia, cultura, identidad y vivencias comunes, un “pueblo” –aunque hemos visto que políticamente la cuestión no es tan clara–. Pero la duda surge con los demás “pueblos” que según esta ideología conformarían la Guatemala multiétnica: ¿los xinkas y los garífunas corresponderían a esa categoría? Dependería de los criterios usados, pero las dudas planteadas por Esquit son también evidentes en su caso. De todas formas, la pregunta más difícil corresponde al supuesto “Pueblo Ladino”. Cuesta pensar que la población no-maya no-xinka no-garífuna de este país comparte una historia y un sentimiento colectivo que les haga sentirse un “pueblo” como tal y por sí mismo. ¿Existe una voluntad política común entre todos aquellos guatemaltecos que no se autoidentifican como indígenas?, ¿responde este tratamiento a la necesidad de los mayas de tener una contraparte más allá de sus reivindicaciones ante un Estado-Nación guatemalteco que históricamente se ha identificado con unas élites y sus intereses?, ¿tiene que ver con la reproducción estratégica del sistema ideológico de la diferencia étnica por ciertos grupos de poder?, ¿qué implicaciones tiene esto en términos de esa construcción de una democracia incluyente y participativa?

La “gramática de las identidades”, heredada de la construcción étnica colonial-liberal y rearticulada por la multiculturalidad, ve en las polaridades étnicas las únicas articulaciones sociopolíticas, cuando muchos de los habitantes de estos países participan en la vida social desde otros muchos ángulos, son muchas las identidades sociales que los sujetos ponemos en juego. Un buen análisis de la actual realidad social guatemalteca y las dinámicas que están haciéndose presentes, permitirían asumir a qué población estamos invocando, comprendiendo, representando; qué conflictos y desencuentros estamos enfrentando; qué marcos resultan obsoletos.

### 3.3 El compromiso estatal y el multiculturalismo cosmético

Todas estas dudas tienen que ver con lo que podría llegar a ser la implementación de un proyecto multicultural tal y como lo conciben las organizaciones indígenas. Sin embargo, por ahora no parece que sean problemas por resolver inmediatamente, pues la puesta en práctica de las políticas multiculturales por parte del Estado guatemalteco no ha sido tan pronta y decidida como la aceptación del discurso asociado a esta ideología. Podemos considerar que el AIDPI sería una muestra de ese compromiso del que hablaba Comaroff entre demandas indígenas y los intereses estatales. Y la forma como desde 1994 se han ido desarrollando en este país las políticas destinadas a la población indígena corresponderían a otra advertencia suya: "...el problema [del multiculturalismo] está en la conexión entre este pluralismo cultural y el poder político: la tolerancia benigna de la diferencia es una cosa, y la *realpolitik* de dominación y autodeterminación otra muy distinta, pues remover las desigualdades produce siempre resistencia" (Comaroff, 1996: 177).

Una primera duda que podría plantearse es que si en la clave identificatoria de Pueblo Maya –asumida por todo el movimiento– contiene en su misma autoconcepción un proyecto de nación, ¿cómo fue posible que el centralista, racista y autoritario Estado guatemalteco firmara este acuerdo de reconocimiento de Pueblos? Una lectura atenta del AIDPI muestra que este elemento cuestionador desaparece tanto de la concepción de "nación pluricultural, multiétnica y plurilingüe" como de las políticas concretas que de él se desprenden. La fórmula que se aprueba omite los elementos más incómodos –"autogobierno", "autonomía"–, porque la dimensión territorial llega a ser vista como una amenaza directa a la soberanía nacional. Se reconoce entonces el derecho del "otro" a su identidad mientras no se ponga en entredicho una identidad colectiva por adición y no por distinción, entendiendo que "...el desarrollo de los sistemas culturales e institucionales de las sociedades mayas son pensados como medios que fortalecerán la unidad nacional" (García Ruiz, 2000: 9-10).<sup>15</sup>

---

15 Para este autor, el AIDPI reivindica la concepción universalista de la nación. Se sitúa en la perspectiva de la "legitimidad por lo homogéneo" y lo igualitario: algo que comparte la izquierda guatemalteca y los "modernos" en sectores políticos y económicos, la Iglesia católica e incluso un sector significativo del Ejército. La "unidad nacional" es su "verdadera preocupación y trama de todo el documento y la ideología que subyace" (García Ruiz, 2000: 9).

Todo esto implicaría que el AIDPI fue un intento de acomodar las demandas mayas sin cuestionar el marco de la nación existente, con lo que no se llega al nudo de la cuestión, sino solo a sus manifestaciones. La nueva propuesta reconoce a todos sus habitantes como ciudadanos, sin que el hecho de que porten una cultura diferente de la hasta ahora oficial les restrinja sus derechos. Es más, debe promover su cultura de la misma forma que la dominante. Pero no se llega a cuestionar la existencia de la nación guatemalteca como producto y productora de estas exclusiones. Sería un reflejo de lo que Sieder y Witchell (2001) consideran como el “multiculturalismo integracionista”, en que los marcos identitarios fomentados por la comunidad internacional alientan a los movimientos indígenas a presentarse y autoargumentarse desde posiciones esencialistas de las identidades y la cultura, mientras el Estado aparece desde una posición complaciente, otorgando concesiones y decidiendo qué derechos indígenas se van a considerar aceptables y cuáles no. Esta insistencia en el reconocimiento de la diferencia puede tener una cara perversa si se relaciona con las políticas económicas neoliberales actuales. Así lo planteó en un encuentro el analista político guatemalteco Víctor Ferrigno, “...*el estado neoliberal no tiene problemas en permitir que los mayas hablen su idioma, vistan sus trajes o practiquen su religión mientras se mueren de hambre*”.

La firma del AIDPI representó el triunfo de la terminología del multiculturalismo en Guatemala y su entrada en el discurso oficial del Estado guatemalteco. Pero los planteamientos concretos y más aún su propuesta política quedó en un veremos por los avatares de la convulsa “transición” guatemalteca: no se aprobaron las reformas constitucionales ni se oficializó la mayoría de los resultados de los trabajos de las Comisiones Paritarias (Bastos y Camus, 2003). El analista político Hugo Cayzac (2002) demuestra cómo el uso de las categorías y los conceptos asociados a la multiculturalidad, no se traduce en prácticas multiculturales. Al analizar diversas propuestas encuentra en todas lo mismo: la retórica declaratoria inicial reconoce e insiste en el carácter multicultural del país, pero esa dimensión se evade en la formulación concreta de cada una de las políticas concretas.<sup>16</sup>

---

16 Los documentos son el “Plan Estratégico 2001-2004” del Instituto Nacional de Administración Pública –INAP–, traducción de la Pobreza” presentada por la Secretaría General de Planificación –SEGEPLAN– y la “Ley de Descentralización” aprobada por el Congreso (Cayzac, 2002: 4-8).

La línea de corrección política que tomó al AIDPI como su modelo –más que como propuesta de políticas–, y que afectó a los mismos activistas indígenas, ha hecho que en el país ya no se discutan como antes reivindicaciones políticas como el multinacionalismo, la autonomía o el pluralismo jurídico, dejando más limitado aún lo que puede ser considerado como “lo maya” o “lo indígena” en Guatemala.

Podemos ver todos estos hechos como avatares azarosos de la política guatemalteca, pero también como los límites de la *realpolitik*, el punto hasta el cual –por ahora al menos– el Estado y la clase política guatemaltecas están dispuestos a aceptar las demandas indígenas. La forma de manejar unas políticas limitadas ha sido ir aceptando, y promoviendo incluso, un discurso étnico maximalista –como vimos– entre las organizaciones y asumiendo para su discurso los términos y conceptos que proviene del multiculturalismo. Pero podemos dudar seriamente de que realmente crean en ellos como base de la política étnica. Bajo esta terminología, que puede llegar a fomentar la folclorización y la apropiación de los símbolos culturales distintivos de parte del colectivo nacional, su mercantilización y la disolución de sus contenidos, sin por ello llegar a solucionar los problemas que afectan a quienes sufren la dominación. Estaríamos ante lo que podríamos llamar un multiculturalismo “cosmético” que cambia las formas más superficiales, pero no los contenidos excluyentes, racistas y opresores que afectan a la población indígena.

Esto sucede, en gran parte, porque este cambio de discurso no se corresponde por ahora con un cambio en la ideología étnica presente en Guatemala, ni con el de las estructuras sociales que la acompañan. A pesar de la ubicuidad del discurso multicultural, la mayoría de la sociedad no indígena –y parte de la indígena– comparte una base ideológica históricamente producida para naturalizar la inferioridad del otro, ligada con las nociones de progreso, modernidad y raza (González Ponciano, 1999). Esta ideología ha ido cambiando sus manifestaciones a lo largo de los últimos cincuenta años, y ya son pocos los que pueden abogar por una visión abiertamente segregada de la sociedad con base en la pertenencia étnica. Actualmente la ideología hegemónica dentro del mundo no indígena, refiriéndose a Guatemala, es la que Hale denomina del “universalismo asimilacionista” (2000: 17), que niega la segregación y postula la igualdad entre indígenas y ladinos, pero dentro de los cánones de la cultura universal no indígena, tratándose de una adaptación de la ideología de la inferioridad del otro a partir de la negación de su especificidad política. Ya no son “ellos” los inferiores, sino “su cultura”, así que todos somos igua-

les, pero para ello los indígenas deben demostrar que manejan las claves “legítimas”, las occidentales no indígenas.

El problema para quienes proponen una forma multicultural de entender la sociedad, es que la oposición en este caso no viene desde sectores de un racismo atávico y trasnochado, sino desde un universalismo que se basa en los derechos humanos y la igualdad ante la ley. Y algunos indígenas que han logrado un cierto nivel socioeconómico y con ello un cierto reconocimiento, están suficientemente de acuerdo con esta ideología (Hale, 2000). Desde esta idea, la sociedad no indígena puede llegar a la total indiferencia hacia los mayas y sus reclamos, ya que se han abierto las puertas para que quienes puedan y quieran disfruten de sus derechos, con lo que “el problema indígena” deja de ser tal.

Quienes profesan estas ideas no comprenden las afirmaciones de la identidad maya, pues contradicen su forma de concebir el universalismo. Para ellos es muy difícil entender los “derechos específicos” como “derechos faltantes”; es decir, como “...los derechos que los ladinos disfrutaban por serlo, mientras los indígenas no” (Cojtí, 1994), como sería hablar su propio idioma en la escuela o en las oficinas estatales. Su posición sería la que sustentaría un multiculturalismo “cosmético” que “celebra” sinceramente la diversidad cultural e identitaria, pero sin considerarla base de derechos políticos más allá de los que corresponden a la totalidad de la ciudadanía.

#### **4. En definitiva ...**

Pese a la forma en que históricamente se nos ha hecho ver, las sociedades centroamericanas no sólo son diversas, sino que esta ha sido una de las bases de su profunda desigualdad. La dimensión étnica ha estado y está presente en todas ellas, aunque con diferente importancia en las relaciones y la estructuración social según momentos, países y áreas concretas. Desde la segunda mitad del siglo XX y también de formas diversas, la población indígena y la afrodescendiente –de la que apenas hemos hablado– han ido luchando para terminar con la ecuación por la que la diferencia va unida a la desigualdad. Las demandas y los discursos han ido variando, pero con el tiempo se ha ido consolidando una forma de entender la diferencia étnica y las formas políticas de gestionarla que se vinculan con el “multiculturalismo”.

Así, en el entorno político regional de la posguerra, la pobreza y la inserción económica global, el multiculturalismo actualiza una vieja pro-

blemática, al plantear que las relaciones entre los grupos sociales se dan a partir de su identidad y su cultura, dividiendo la sociedad en unos “Pueblos” que comparten una historia y una cultura común y diferenciada de los demás. Con ello se están cuestionando las bases sociales e ideológicas de las repúblicas, las naciones que supuestamente las sustentan, y las concepciones de ciudadanía que las rigen. Realmente, estamos en plena transformación en la forma en que no solo en este continente, sino en todo el mundo, se concibe la diversidad y los derechos políticos.

Sin embargo, como hemos intentado mostrar, este nuevo paradigma parte de un supuesto que es cuestionable: tiende a asociar mecánicamente los grupos sociales con las “culturas”, viéndolas como entes diferenciados y autocontenidos, que necesitan ser reconocidas políticamente para establecer un diálogo entre sí y resolver los problemas asociados a la diferencia. Al hacerlo así, no aborda la problemática de unas interrelaciones desiguales, que son el trasfondo de la conflictividad. De una manera que aquí proponemos ciertamente perversa, se promociona una visión esencial de los grupos mientras se otorgan unos derechos más simbólicos que efectivos. Es el multiculturalismo “domesticado” de los Estados frente al multiculturalismo nacionalista de las organizaciones indígenas, una versión de la “gestión de la diferencia” que combina un discurso cultural-maximalista que codifica las relaciones sociales, con una práctica política posibilista que no cuestiona las bases mismas de la desigualdad ni la trampa de la dominación étnica y que rehúye las demandas más básicas.

Si la multiculturalidad tiene que ver con ciudadanía y democracia incluyente, deberíamos pensar en ella de forma instrumental. Nos está dando pautas para idear otras formas de convivir, pero no debemos entenderla como un nuevo catecismo, sino como una herramienta de trabajo. Se puede participar en la vida social desde otros ángulos además del étnico-cultural, y son muchas las identidades sociales que los sujetos ponemos en juego. Es preciso reconocer otras identificaciones (género, generación, religión), su combinación, hibridismos y mestizajes, el peso de lo indio en el ladino, la diversidad entre los mayas, las historicidades de cada uno de los grupos sociales y las acciones en el territorio.

Si la idea finalmente es reformular la variable étnica de las sociedades centroamericanas, es necesario confrontar y poner a revisión el esquema de sociedad que hemos heredado, redefinir el pacto social que lo concreta desde las bases de lo que la gente está experimentando. Y para ello, es útil examinar la “multiculturalidad” desde su realidad conflictiva, desde sus dificultades y problemas, desde las diferencias estructurales y de los recelos históricos que se reflejan en las interacciones cotidianas. Es

necesario asumir y exteriorizar los estereotipos y prejuicios que nos movilizan, destapar las discriminaciones ocultas y las arbitrariedades de cualquier signo, desmontar la interiorización social del color de la piel, y rescatar las figuras de los diferentes colectivos como sujetos con sus propias historias y capacidades de acción y de pensamiento.

## Bibliografía

- Adams, R. N. (1956): "Cultural Components of Central America", *American Anthropologist*, Vol. 58.
- Adams, R. N. y Bastos, S. (2003): *Relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*, (Antigua Guatemala, CIRMA).
- Anderson, B. (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, (México, Fondo de Cultura Económica).
- Arias, A. (1985): El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983, en R. Menjívar y D. Camacho (coords): *Movimientos Populares en Centroamérica*, (San José, FLACSO/UNU/IISUNAM).
- Assies, W.; van der Haar G. y Hoekema, A. (eds.) (1999): *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, (Zamora, El Colegio de Michoacán).
- Barth, F. (1976): Introducción, en F. Barth. (coord.): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, (México, FCE).
- Bastos, S. (1998): Los indios, la nación y el nacionalismo, en C. Dary (comp.): *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*, (Guatemala, FLACSO-Guatemala).
- Bastos, S. y Camus M. (2003): *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, (Guatemala, FLACSO-Guatemala / Cholsamaj).
- Camus, M. (2002): "Mujeres y mayas: sus distintas expresiones", *India - na*, N°. 17-18.
- Carmack, R. M. (ed.) (1993): *Historia Antigua, de la Historia General de Centroamérica*, San José, FLACSO, Vol. I.
- Cayzac, H. (2002): Las dificultades de una democratización multicultural en Guatemala: invisibilidad del racismo y debilidad del movimiento social étnico, *manuscrito*.

- CEH (1999): *Guatemala, Memoria del Silencio*, (Guatemala, Comisión de Esclarecimiento Histórico).
- Cojtí, D., Waqí' Q'anil (1991): *Configuración política del pensamiento político del pueblo maya*, (Quetzaltenango, Asociación de Escritores Mayances de Guatemala).
- (1994): *Políticas para la Reivindicación de los Mayas de hoy (Fundamentos de los Derechos Específicos del Pueblo Maya)*, (Guatemala, SPEM / Cholsamaj).
- (1997): *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya (en Guatemala)*, (Guatemala, IWGIA / Cholsamaj).
- Comaroff, J. L. (1996): Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution, en E. E. Wilmsen y P. McAllister (eds.): *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, (Chicago, The University of Chicago Press).
- COMG (1991): *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos Específicos del Pueblo Maya*, (Guatemala, Rajpopi' ri Mayab' Amaq' - Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala).
- COPMAGUA (1994): Qasaqalaj Tzii, Qakemoon Tzii, Qapach'uum Tzii -Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada, *Documento* presentado a la Asamblea de la sociedad civil, (Guatemala, Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala).
- De la Peña, G. (1999): Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica" (El caso de México), en J. Olvera (coord.): *La Sociedad Civil. De la teoría a la realidad*, (México, El Colegio de México).
- Dietz, G. (2003): *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, (Granada, Universidad de Granada).
- Esquit, E. (2003): *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el Estado de Guatemala*, (Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos- USAC).
- (2002): Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente, *manus - crito*.
- Fisher, E., McKenna Brown, F y R. (eds.) (1999): *Rujotaiyixik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya*, (Guatemala, Cholsamaj).
- González Ponciano, R. (1999): Esas sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977), en C. Arenas, C. Hale y G. Palma (eds.): *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, (Guatemala, AVANCSO).

- Gould, G. (1997): *El mito de “La Nicaragua Mestiza” y la resistencia indígena, 1880-1980*. (San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica / Plumssock Mesoamerican Studies / Instituto de Historia de Nicaragua).
- Guerrero, A. (1993): De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990, en A. Adriánzen *et al.*: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (Lima, IFEA/IEP).
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992) “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, Vol. 7 N° 1.
- Hale, Ch. (2000): “Chimaltenango”. *Informe* para el proyecto “¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000”, (Antigua Guatemala, CIRMA).
- Hale, Ch.; Anderson, M y Gordon, E.T. (2001): “Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggle for Recognition and Resources”, *Informe* no publicado para la Fundación Ford, (Austin).
- Iturralde, D. (2002): Ciudadanía y diversidad en Bolivia y Ecuador, en W. Kymlicka Villoro, L.; Iturralde, D. y Castillo, R. (eds.): *Democracia, ciudadanía y diversidad*, (Guatemala, CIID– PNUD).
- Kearney, M. (1996): *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, (Boulder, Westview Press).
- Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, (Paidós; Madrid).
- Kymlicka, W.; Villoro, L.; Iturralde, D. y Castillo, R. (2002): *Democracia, ciudadanía y diversidad*, (Guatemala, CIID– PNUD).
- Le Bot, Y. (1995): *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*, (México, FCE).
- Montoya, R. (1992): *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en Perú*, (Lima, SUR).
- Morales Sic, J. R. (2004): El proceso de institucionalización de la espiritualidad maya en el contexto del y Movimiento Maya guatemalteco, *Tesis* (Guatemala, Maestría en Ciencias Sociales-Programa Centroamericano de Posgrado - FLACSO Guatemala / FLACSO El Salvador y FLACSO Costa Rica).
- Native Lands (2002): Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales de Centroamérica y el Sur de México, *Mapa*, (Washington D.C, National Geographic Association).
- PNUD (2003): El desafío de la multiculturalidad, en *Segundo Informe sobre Desarrollo humano en Centroamérica y Panamá*, (San José, Proyecto Estado de la Región).

- Pop, A. (2000): Racismo y machismo: deshilando la opresión, en M. MacLeod y M. L. Cabrera (comps): ***Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)***, (Guatemala, Oxfam Australia).
- Sieder, R. y Witchell, J. (2001): Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala, en P. Pitarch y J. López García (eds.): ***Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad***, (Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas).
- Sieder, R. (ed.) (2002): ***Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy***, (Londres, Palgrave Macmillan /Institute of Latin American Studies).
- Solares, J. (1989): Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica, ***Debate***, N°. 2 (Guatemala, FLACSO- Guatemala).
- Taracena, A., con la colaboración de Gellert, G., Gordillo, E., Sagastume, T. y Walter, K. (2003): ***Etnicidad, estado y nación en Guatemala - la 1808-1944***, (Antigua Guatemala, CIRMA).
- Van Cott, D. (ed.) (1995): ***Indigenous Peoples and Democracy in Latin America***, (Nueva York, St. Martin Press/ The Inter-American Dialogue).
- Warren, K. (1998): ***Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala***, (Princeton, Princeton University Press).
- Williams, B. (1989): "A class act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain", ***Annual Review of Anthropology***, N°.18.