



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

La emergencia de formas de saber sobre “lo maya” al calor del genocidio guatemalteco (cc-1950-2009)

Miguel Leone

Estudiante de la Carrera de Sociología, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: miguelleone@hotmail.com

Recibido con pedido de publicación: 10 de febrero de 2010

Aceptado para publicación: 14 de marzo de 2010

Resumen

La emergencia de formas de saber sobre “lo maya” al calor del genocidio guatemalteco (cc. 1950-2009)

Acompañando un proceso común a la generalidad del continente americano, en Guatemala pueden notarse ciertas mutaciones en los campos discursivos a través de las cuales diversas cuestiones étnicas aparecen como elementos de legitimación de los actores políticos del presente. En ese sentido, el artículo intenta establecer relaciones entre sucesos históricos que, encabalgados unos en otros, permitieron la emergencia de nuevas formas de saber sobre “lo maya” en la sociedad guatemalteca. La hipótesis tomada como eje orientador en la búsqueda de tales relaciones sostiene que el proceso social genocida, vivido entre 1960 y 1996 en el país, formó parte, no exclusiva, pero sí fundamental, de las condiciones de posibilidad para que la identificación cultural en términos de *maya* pueda funcionar como dadora de identidades políticas legítimamente reconocidas. Como corolario, el artículo se anima a pensar algunas de las consecuencias que las reivindicaciones mayas ejercen en la sociedad post-genocidio, sobre las nociones de Estado y de nacionalidad.

Palabras claves: maya; genocidio; democracia; nación; multiculturalismo

Summary

The emergence of forms of knowledge about “lo maya”. In the light of the guatemaltecan genocide (cc. 1950-2009)

As a common process in all the American continent, in Guatemala there can be observed some kind of mutations in the discursive fields through which several ethnic issues appear as legitimating components of the political performance of these days. On that score, the article attempts to structure relationships between historical facts that overlap allowing the emergence of a new way of knowledge about “lo maya” in the Guatemalan society. The hypothesis taken into account in the search of such relationships supports that the social genocidal process, which was lived between 1960 and 1996 in the country, was part, not solely but indispensable, of the conditions of possibility for the cultural identification in terms of *maya* could act as a giver of political identities legitimately recognized. As a corollary, the article permits to think some consequences that the maya assertions exert in the post-genocidal society, about the concepts of Estate and nationality.

Keywords: maya; genocide; democracy; nation; multiculturalism

Introducción

[El Frente Universitario Democrático] no considera a la universidad como un centro de estudiantes profesionales cuyos egresados tienen que convertirse insoslayablemente en parásitos sociales aumentando injusticia y predominios, sino al contrario, como fuente de juventudes preparadas, directoras, dedicadas a toda energía, entusiasmo y desinterés, a cruzadas de beneficio colectivo, [...] El Estado, el pueblo, ha trabajado para sostener la universidad y el pueblo necesita que la universidad -profesorado y estudiantado- trabajen para él, para orientarlo, para sacarlo del estado de *atraso* en que se encuentra. [...] antes que dedicarse a cosas de menor importancia, no deben olvidar el espectáculo impresionante de los millares de niños hambrientos, sucios y desamparados que viven en los barrios de nuestras ciudades; de la ignorancia, fanatismo y superstición que decoran a nuestro pueblo y lo hacen sumamente débil en lo espiritual; en las enfermedades que lo minan y de los guatemaltecos que mueren por falta de ayuda y asistencia; de la pobreza, de la miseria, de todo lo que aflige, que angustia y destruye y sobre lo cual nunca se podrán levantar las bases de una nacionalidad feliz, fuerte y dispuesta a defender la soberanía, derechos y conquistas (*Nuestra Lucha*, 1952).¹

La cita de arriba reproduce un pronunciamiento político del Frente Universitario Democrático, formado por partidarios de Jacobo Arbenz, presentado en su órgano de comunicación *Nuestra Lucha* en 1952.

El 16 de mayo de 1998, a las 19:00 horas, dos hombres desconocidos y armados, de complexión robusta, intimidaron y amenazaron de muerte al Lic. Ovidio Paz Bal, uno de los abogados de la Defensoría Maya. El hecho ocurrió en el municipio de Sololá en el mismo departamento. La víctima iba a bordo de una camioneta extraurbana procedente de la capital, cuando al bajar fue perseguido por dos hombres. Los individuos, le dijeron: 'párate, si no te parás te vamos a meter un balazo en la cabeza igual que a Juan y Ricardo'. El abogado pidió auxilio en una tienda y al ver esta actitud, los desconocidos se retiraron del lugar. Las personas a que se refirieron los victimarios son Juan León, coordinador de la Defensoría Maya a nivel nacional, y Ricardo Sulugui Juracán, coordinador regional de Defensoría Maya en Sololá. Juan León ha trabajado durante décadas por la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas, no sólo en Guatemala sino también en el área internacional, incluyendo Naciones Unidas. Ricardo Sulugui es uno de los dirigentes del pueblo maya kaqchikel que ha trabajado arduamente contra la militarización y la erradicación de las patrullas de autodefensa civil.

¹ Tomado de: Kobrak, Paul "Organización y represión en la Universidad de San Marcos Sierra, Guatemala, 1944 a 1996". Disponible en: http://shr.aaas.org/guatemala/ciidh/org_rep/espanol/part2_3.html (Itálicas mías).

Actualmente es uno de los negociadores de Sololá para la instalación de una universidad maya en dicha región, en el predio que ocupó la zona militar N° 14.²

Esta cita denuncia de un acto intimidatorio cometido contra un abogado en años recientes. Pareciera no haber nada en común entre este relato y el de la cita anterior más que el hecho de emerger ambos testimonios de una “misma” sociedad, la guatemalteca. Aquí radica su interés.

Casi medio siglo separa ambos discursos y, entre sus múltiples diferencias, vale destacar que al tiempo que en el primer discurso no existe mención a problemática alguna directamente relacionada con la población indígena del país, en el segundo puede percibirse una variedad de formas en las que la realidad maya es políticamente referida. El contraste se realza más si recordamos que, en verdad, en uno y en otro momento, la población maya representaba y representa casi la mitad de la población del país.³

Las diferencias entre los discursos no encuentran su explicación en factores cuantitativos de la existencia dada, sino en elementos cualitativos de la realidad construida (a partir de prácticas y de discursos). Como dice Laura Giraudo respecto del caso boliviano, en referencia a la problematización de lo indígena durante la revolución de 1952 y en la actualidad: “La sorpresa no radicaría en la participación indígena, sino en los términos del discurso y en el contexto, en el cual unos factores, y no otros, adquieren mayor visibilidad” (Giraudo y Sánchez; 2008: 13). Es que mientras en un tiempo los actores revolucionarios de Bolivia fueron identificados -y muchas veces autoidentificados- como campesinos, en otro momento la acción política transformadora es asumida a partir de la identidad aymará. Respecto de Guatemala, Santiago Bastos y Aura Cumes afirman que “se está dando una transformación en la forma en que se percibe y se entiende la diferencia étnica [...] producto del desarrollo e introducción de una nueva ideología y un nuevo discurso relacionados con la multiculturalidad, y cuyo mejor exponente es el uso del término 'maya' como forma de identificación”. En fin, formas de “asumir lo maya como elemento de la sociedad guatemalteca” que los autores conceptualizan como “mayanización de la sociedad” (Bastos y Cumes, 2007: 2).

Ahora bien, creo imperiosamente necesario entender estas transformaciones en la forma de percibir y comprender la realidad indígena en Guatemala al compás de esta lo que Aníbal Quijano afirma respecto de América Latina: “las cuestiones referidas al debate de lo indígena no pueden ser indagadas ni debatidas sino en relación con la colonialidad del poder que nos habita, y sólo desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido. Es decir, la cuestión de lo indígena en América, y en particular en Latina, es una cuestión de la colonialidad del patrón de poder vigente, al mismo título que las categorías de indio, negro, mestizo, blanco” (Quijano, 2006: 55).

Una hipótesis que puede explicar las referidas mutaciones de los discursos circulantes en la sociedad guatemalteca, es que el proceso social genocida (1960-1996), sus técnicas y tácticas de poder -como así también las formas de ejercicio de poder que funcionaron como tensión y resistencia a aquella compleja estrategia de poder aniquiladora-, formaron parte, no exclusiva, pero sí fundamental, de las condiciones de posibilidad para que la identificación cultural en términos de maya pueda mutar en y funcionar como dadora de identidades políticas legítimamente reconocidas.

² Tomado de: Arias, Arturo, “Postcolonialidad ladina, subalternidad maya? La difícil adecuación de Corrientes teórico metodológicas a espacios simbólicos étnicos”, San Francisco State University. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/POSTCOLONIALIDAD%20LADINA.PDF>

³ Según el *United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women* (UN-INSTRAW), la población indígena representaba, en 2002, el 41,03% del total. De este sector, casi la totalidad pertenecen a etnias mayas y un 0,2% a las etnias Xinca y Garífuna.

De lo que se trata es de hallar cuáles son los modos en que los procesos genocidas alcanzan a establecer regímenes de verdad en las sociedades que les sobreviven; o, más precisamente, qué regímenes de verdad son establecidos a partir de una práctica social genocida. Y en ese sentido, sostengo que la problematización de la identidad maya en un sentido político es un efecto de verdad que encuentra razones en el modo particular en que el proceso social genocida se desplegó en Guatemala.

Es a través de la dinámica histórica del proceso vivido durante casi cuatro décadas, que tuvo lugar la emergencia y construcción de un saber sobre lo maya que sostiene en sí formas de poder tiempo atrás imposibles (las más de las veces, poder de resistencias, aunque muchas otras, saberes insertos en estrategias de poder reproductoras de formas de dominación social, política y económica)⁴. *Ha emergido un nuevo objeto de saber: lo maya; y con él, la multiculturalidad como problema político.* Está claro que este objeto de saber-poder no es exclusivo de una sociedad que ha sufrido un genocidio, pero lo cierto -o al menos una hipótesis interesante de sostener- es que el proceso genocida en Guatemala ha dado lugar a determinadas particularidades en el modo de pensar la multiculturalidad. Son estas particularidades las que es preciso captar. En efecto, se hace obligatorio preguntarse por qué identidades indígenas como xinkas y garífunas no alcanzan en el país una presencia discursiva tan contundente como lo hace la identificación en términos mayas. No son aquellas identidades culturales que funcionen como elementos legitimadores de prácticas y discursos en la política guatemalteca actual como sí lo es la “identidad maya”. Lo nuevo en la sociedad guatemalteca podrá llamarse “mayanización de la sociedad”, pero aún no tiene lugar ningún proceso de “xínkanización” o “garifunización”. No es esta una diferencia menor. ¿Por qué? ¿a través de qué mecanismos ha conseguido “lo maya” imponerse como principal elemento disruptivo de las formas tradicionales de pensar la nacionalidad en Guatemala? ¿Cómo es que la cuestión de “lo indígena” ha quedado inseparablemente ligada a “lo maya”? ¿Se debe esto a una mera cuestión demográfica o responde más bien a las formas en que la historia se ha desplegado?

Apoyado más bien en la segunda hipótesis, en el presente trabajo intentaré rastrear elementos de la historia efectiva capaces de hacer inteligible el modo en que “lo maya” ha ido adquiriendo las presencias que hoy tiene en la sociedad y que hacen posible que, a instancias de fin del siglo XX y principios del XXI, tenga lugar algo que podríamos entender como un desbloqueo epistemológico de “lo maya”;⁵ en tanto y en cuanto es todo un modo de pensar los límites de la nacionalidad, toda una racionalidad de las identidades lo que está en juego cuando un problema cultural tal alcanza a inscribirse en el universo de las luchas políticas. Vale aclarar asimismo que no se trata de una verdad que antes estuviera oculta y que, por una reorganización del espacio epistémico, pudiera ahora sí salir a la superficie; más bien, convendría entender la emergencia de “lo maya” como la emergencia de algo nuevo, diferente, que se alimenta de unos u otros elementos culturales o epistemológicos del pasado, pero que no se corresponde directamente con ninguno de ellos, más bien es una mutación.

⁴ Bastos y Cumes (2007) bosquejan algunas de las formas en que las ideologías de lucha desarrolladas en el seno de comunidades mayas son reapropiadas por sectores como la iglesia o los organismos internacionales de crédito, vaciándolas de contenido y resignificándolas en diferentes direcciones.

⁵ Términos tales como lo maya, lo indígena o lo étnico, son expresados entre comillas en este trabajo con la intención de recordar a cada instante que los mismos no tienen una existencia *per se*. Aun así, tal como expresa Michel Foucault en relación con la locura, sostener que lo étnico no existe no implica decir que no es nada; sino que en la historia efectiva se inscribe en estrategias discursivas que alcanzan unos u otros efectos reales de poder: “el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso” (Foucault, 2007: 37).

Es un desbloqueo epistemológico sólo en el sentido de que las formas de pensar la presencia de lo maya tal como son hoy pensadas hubiesen sido impensables antes.

Retomando palabras de Bastos y Cumes podríamos decir que "se trata de un proceso sobre todo político de varias décadas en que van interviniendo diferentes actores, que van dando diferentes significados al término y lo utilizan de diferentes formas" (Bastos, Cumes; 2007: 2). Pero en última instancia, en el entrecruzamiento de apropiaciones y reapropiaciones, de significaciones y resignificaciones, "lo maya" consigue aparecerse hoy como una serie de articulaciones discursivas capaces de atravesar los conceptos de nación y nacionalidad tal como han sido construidos desde la emergencia misma del Estado guatemalteco. Y luego, paralela y articuladamente con ello, atraviesa las formas de ejercer, pensar y hacer circular el poder en la democracia actual. Verdaderamente, podríamos entenderlo como un nuevo dominio de saber, un régimen de verdad (Foucault, 1995), en tanto y en cuanto son nuevos los efectos de verdad y de poder que tal forma de saber articula. La hipótesis es que aparece en la sociedad guatemalteca presente cierto régimen de verdad en el cual "lo maya", sin dejar de ser inexistente, pasó a ser algo, un conjunto de prácticas reales, unos efectos de poder, unos modos de articulación discursiva, unos modos de inscripción en términos de verdad en el entrecruzamiento de prácticas políticas capaces de orientar y construir subjetividades.

Es un hecho que el espacio epistemológico a partir del cual funcionan las prácticas políticas de la democracia presente se plantea radicalmente diferente de los modos en que eran pensadas las prácticas políticas de la llamada "primavera democrática" (1944-1954); y, más aún, respecto de las prácticas políticas que en 1876 dieran derecho al voto a aquellos indígenas que fueran propietarios y alfabetos. La apuesta que en parte guía este trabajo es que encontrar formas de explicar aquellas mutaciones epistemológicas permitirá situar de manera más clara el espacio epistémico sobre el que la democracia presente de Guatemala se articula y desde donde la cuestión indígena es pensada. Para ello, intentaré establecer algunos de los juegos de dispersiones que en las relaciones de poder desplegadas en la historia reciente de Guatemala alcanzaron a articular espacios de saber, regímenes de verdad, en donde la multiplicidad étnica y la cultura maya funcionan como formas de saber habilitantes de unas formas particulares de hacer política, unas formas particulares de ejercicio del poder y unas formas particulares de pensar lo político.

En el presente trabajo podrá hallarse una minuciosa descripción y un tentativo análisis de acontecimientos que han ido funcionando como facilitadores del llamado desbloqueo epistemológico de "lo maya". Sin embargo, el trabajo forma parte de un proceso de investigación más amplio, que estudia las formas de realización simbólica que el genocidio ha alcanzado en Guatemala. Orienta el trabajo la pregunta por cuáles son los elementos de esos saberes plausibles de ser pensados como efectos -de verdad y de poder- de las prácticas sociales genocidas (y cuáles no).

En el entrecruzamiento de diversas formas de saber-poder de la sociedad guatemalteca se dibujan particularidades propias de su realidad sociohistórica. Sin embargo, desarrollo este trabajo con la convicción de que ellas pueden resultar altamente provechosas para pensar las realidades políticas de otros países latinoamericanos. En efecto, el saber sobre lo indígena se presenta en la actualidad (y desde hace algunas décadas) como una emergencia novedosa en todo el subcontinente -novedosa, sobre todo, en términos de los efectos de poder que son capaces de producir aquellos saberes. Las formas de ejercicio de los poderes, desde cada uno de los puntos del espacio social, exigen readaptaciones, mutaciones, alteraciones, a fin de asimilar, rechazar, colonizar, subyugar, silenciar o revitalizar estas nuevas formas de saber. Ciertas mutaciones en las formas de ejercicio del poder son condición necesaria para que las prácticas de poder puedan integrarse en nuevos regímenes de verdad que en las sociedades latinoamericanas están emergiendo.

La construcción de una otredad

En el mes de marzo de 1982, un golpe de Estado en Guatemala lleva al poder al triunvirato constituido por los generales Horacio Maldonado Shaad, Efraín Ríos Montt y el coronel Francisco Luís Gordillo. Ello produce dos cambios importantes en el país: uno es que por medio de tal triunvirato acceden al poder sectores de la elite empresarial excluidos durante el gobierno de Lucas García (Grandin, 2004); el otro es que a partir de entonces se inaugura en Guatemala el momento más cruento del proceso social genocida vivido durante treinta y seis años en el país.

El incremento de la violencia es una tendencia que se había presentado ya desde años anteriores (aunque sin una tendencia lineal, había habido picos de violencia en los años 1961-62, 1967-68, 1971, 1976, 1980 y 1981) y sin exclusividad de las áreas rurales. Sin embargo, el área rural concentró históricamente los mayores porcentajes de muertes acaecidas durante el genocidio. En el año 1961, han sido consignados en el área rural el 58% de los casos de muertes y desapariciones; en el año 1966, el 76% de los casos, y en el año 1978, el 95 por ciento. Finalmente, en 1982, el área rural concentra la casi totalidad de los casos de muertes y desapariciones ocurridas en el país durante ese año; al mismo tiempo, el número total de muertes y desapariciones en el área rural alcanzó el pico histórico de 18 mil casos (cuatro veces y media más que el año 1981 y nueve veces más muertes y desapariciones que en el año inmediato posterior) (Ball, Kobrak y Spiner, 1999).

Por otra parte, las zonas rurales históricamente han sido pobladas por mayas.⁶ La superposición de la condición de campesino y de maya, si bien no es absoluta, sí es frecuente. Por lo tanto, la concentración creciente de la violencia en el área rural (hasta el punto de ser casi absoluta en el año 1982) significó que el 83,3% de las víctimas de violaciones a los derechos humanos y hechos de violencia registrados por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico pertenecían a alguna de las 23 etnias mayas que habitan el territorio (Martí i Puig, 2004).

Omitamos mencionar, por conocidas, el conjunto de asquerosas prácticas que comprende la expresión "violaciones a los derechos humanos" y pasemos directamente a pensar en términos de sus efectos de verdad. De hecho, el aniquilamiento, la violencia sobre los vientres, las niñas, los niños, las torturas, etc., son prácticas sociales con efectos de verdad sobre los cuerpos que sobreviven a la devastación de la comunidad. Son prácticas que instauran en la población circulaciones de discursos de terror, miedo y muerte y que, en tanto tales, consiguen atravesar los cuerpos y los comportamientos de quienes permanecen vivos y participando en tales circulaciones discursivas. En este sentido, no resulta conveniente pensar la violencia por fuera de las lógicas del poder: todo poder es, en cierta medida, físico; y lo que pudiera entenderse como "animalidad" o "brutalidad" no es más que una de las formas de realización del poder en las relaciones sociales. Bajo esta línea de análisis es que el genocidio puede ser pensado como una estrategia de gubernamentalidad;⁷ *ergo*, entendido en su propia racionalidad: el establecimiento de formas de poder.

En diciembre de 1974, bajo el gobierno de Lucas García, fue creada la "Escuela de Comandos"⁸ donde se entrenaba a militares a fin de que se volvieran sanguinarios en sus prácticas. Así, puestos en acción tales "cuerpos de elite" funcionaron como focos locales de poder capaces de

⁶ Ya para 1524-1527, cuando los colonizadores españoles accedieron a tierras de la civilización maya, de ésta sólo quedaban unos pocos sacerdotes y la cultura de la civilización sólo permanecía vigente en la vida y cosmovisión de multitud de campesinos dedicados a vivir del trabajo cotidiano sobre la tierra (Schobinger, 1992).

⁷ El término es de Foucault (2000) y hace alusión a estrategias y técnicas de poder en cuyos efectos de poder alcanzan, por una parte, a gobernar la conducta de los individuos a través de la estructuración de su posible campo de acción y, por otra, y concomitantemente, gobernar las poblaciones en su generalidad.

⁸ Enseguida, pasó a llamarse Escuela Kaibil y a los militares que por allí pasaban se los conoció como los "kaibiles".

gestar correlativamente formas de saber que responden en parte a la intencionalidad original y declarada de generar terror en las poblaciones. Así, se consigue que aplicaciones locales de poder produzcan efectos generales de saber y a nivel de la población. Por medio de estas formas de ejercicio del poder se pretendió "quitarle el agua al pez": dejar a la guerrilla sin su base de apoyo social gracias a alcanzar a inscribir el miedo en los campesinos. El atravesamiento de los cuerpos por el terror lleva a una reestructuración profunda de las subjetividades que vuelve viable la reorganización de las relaciones sociales.⁹ El terror se hace cuerpo y cobra una dimensión que desde lo más profundo de las psiquis afectadas moldea subjetividades que resultan (hasta cierto punto y no sin resistencias, claro) articulables con las necesidades de una estrategia que hace del terror un dispositivo de poder.

Por otra parte -y en línea con esta función del terror como dispositivo de gubernamentalidad-, es condición de posibilidad del genocidio -más precisamente, de su realización simbólica¹⁰- que acontecimientos tales como la muerte, la violación, el maltrato, el abuso, la tortura, se disocian en dos planos: uno, podríamos decir, el plano de los *cuerpos*, los sujetos aniquilados, aspecto del acontecimiento que pasa a ser interpretado como exceso de uno u otro militar; el otro, el plano de la *población*, en donde la creación de terror forma parte de una estrategia de poder que se presenta como aniquiladora de una otredad indígena subversiva¹¹, amenazante de la seguridad y la vida de la sociedad. Así, a partir de tales disociaciones, una serie de técnicas de poder concretas pueden articularse en estrategias de gubernamentalidad: fácil es imaginar que lo que empezó y se justificó como una acción de despliegue militar en las zonas frecuentadas por la guerrilla, y que acabara en "excesos" sobre la población campesina, no ha sido producto del azar, el mal destino o la pulsión irracional. En verdad, tales "excesos" son el resultado de que la contingencia se halló comprendida dentro de la misma estrategia de poder. La generación de terror, como estrategia de poder, no estuvo detallada en sus aplicaciones técnicas concretas por medio de un decreto ni orden escrita alguna, sin embargo, al dejar a la elección de cada cual los modos de generación de terror, al dejar en el plano de la contingencia la forma concreta de dar muerte, se consiguió, precisamente, un modo de hacer más efectiva una política de terror. Como describe el sociólogo puertorriqueño José Luis Méndez, "o bien se convocaba a toda la población de una aldea antes de darle muerte, o bien se cercaba la comunidad o, inclusive, se aprovechaban ocasiones donde la población estaba reunida, en celebraciones o días de mercado, para ejecutar la matanza (CEH, 1999)" (citado por Menéndez, 2004).

La falta de sistematicidad y planificación en el aniquilamiento de las personas en el marco de la política de pueblo arrasado, la ausencia de una organización, captura, traslado de los cuerpos a un lugar común de asesinato, la falta de igualdad en los modos y espacios de asesinato, no responden a una desinteligencia del poder del Estado sino todo lo contrario: un aspecto de la efectividad del terror como dispositivo de poder se asienta en el permiso a la contingencia (permiso que muchas veces ni siquiera es producto de una orden explícita), que hace más efectivo el miedo. En efecto, la función que la Escuela de Comandos vino a cumplir fue la construcción de subjetividades afectas a la generación de sufrimiento en los cuerpos que, luego, dejadas en la libertad de "reprimir" según la

⁹ Para el genocidio como reorganizador de relaciones sociales, ver: Feierstein (2007).

¹⁰ Feirstein (2007) distingue como sexto momento de todo genocidio la realización simbólica de la desaparición de unas relaciones sociales pretéritamente problemáticas para determinadas formas de ejercicio del poder.

¹¹ Carlos Figueroa Ibarra (2004) consigna que para la realización del genocidio en Guatemala se ha articulado una construcción de otredad negativa -propia del conjunto de la región centroamericana- que se centra en el sujeto imaginado de indígena-subversivo y que encuentra su momento de clivaje en la matanza de 32.000 indígenas en El Salvador en 1932.

voluntad de cada cual, hicieran posible alcanzar más efectiva y profundamente los efectos de terror buscados en el plano de las subjetividades y, por lo tanto, los efectos de poder necesitados en el plano de la población. La muerte que, una vez que los militares se encuentran en el poblado, llega a los habitantes sin esperar orden alguna de superiores, sin establecer un lugar específico para tal fin, sin ser definido momento particular alguno del día; tal forma de morir instaura en los cuerpos una dimensión del terror que habría de ser radicalmente diferente de cuando la muerte (aún en las mismas cantidades), se efectuara bajo métodos, en espacios y en momentos previstos. El "exceso" ha sido parte de una estrategia de poder del Estado genocida guatemalteco (quizás en la misma medida en que la desaparición ha sido una estrategia de poder del Estado terrorista y genocida en Argentina).

Sin embargo, así como toda práctica produce efectos de poder y efectos de saber, también alberga en su despliegue la posibilidad de producir contraefectos. La complejidad de la realidad social hace de cualquier estrategia de poder una construcción no subjetiva y unitaria sino colectiva, histórica y colmada de dispersiones. Así, un presupuesto metodológico de este trabajo es que si orientamos la mirada en las dispersiones y sus entrecruzamientos podremos dar cuenta de efectos de poder capaces de impulsar la emergencia de nuevas formas de saber sobre "lo maya".

Un ejemplo de los contraefectos de poder puede ser el caso de las llamadas Comunidades de Población en Resistencia (CPR): estructuras de organización colectiva desarrolladas por algunas de las poblaciones desplazadas a partir de la violencia y el terror. Si bien la persecución orientada sobre la población indígena y campesina inscribió sobre estos cuerpos representaciones del terror que obligaron al silencio y la subyugación; la construcción simbólica unitaria y simplista de parte de los agresores de una otredad negativa fundada sobre lo indígena al mismo tiempo que actuó orientando las prácticas genocidas, también funcionó como generadora de condiciones de posibilidad de prácticas contestatarias de aquellas. Inclusive, es posible que el horror sedimentado en forma de memoria colectiva e inscripto en los cuerpos de los sujetos haya tenido la capacidad de ser luego resignificado bajo formas de afirmación identitaria compartida; bajo el reconocimiento mutuo en tanto víctimas de unas mismas prácticas dolorosas, pero también en tanto identidad indígena común, trascendiendo la localidad de una u otra etnia y habilitando formas de unión y superposición de las multiplicidades culturales de la región. Bajo esta hipótesis podría alcanzarse cierta razón a la presencia actual de formas de saber sobre "lo maya" en la política guatemalteca. Pues, la muerte y el desplazamiento efectivamente funcionaron como técnicas capaces de traducir materialmente lo que simbólicamente supo construirse como otredad negativa. Sin embargo, de alguna manera, tal otredad, materializada en técnicas como las descritas quizás haya conducido a la posibilidad de una otra afirmación ego-identitaria.¹² Quizás haya sabido funcionar inclusive estableciendo capas arqueológicas cohesionantes en las memorias de los pueblos perseguidos.¹³

¹² Otras técnicas de poder aplicadas sobre la población maya que resultan fundamentales para comprender el desarrollo del genocidio son la creación de Aldeas Modelo y el alistamiento forzado en las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Según la CEH, "entre 500 mil y un millón y medio de guatemaltecos, en particular al inicio de los años ochenta, fueron forzados a huir como consecuencia directa de la represión". Los que no huyeron o se vieron obligados a retornar al los llanos debido a lo dificultoso de vivir ocultos en las montañas fueron aprovechados para la construcción de las "Aldeas modelo" (poblados creados a partir del reasentamiento forzado y bajo control permanente del ejército). Las PAC consistieron en el alistamiento forzado de hombres en grupos paramilitares de represión y control entre los distintos poblados mayas y hacia adentro de un mismo poblado. Esto funcionó como un dispositivo capaz de generar una cesura hacia el interior de las comunidades indígenas, a punto tal que se vieron implicados cerca de 900.000 guatemaltecos -alrededor de un 10% de la población en 1982. Según la CEH, "cerca de la mitad de los hombres adultos guatemaltecos fueron patrulleros en 1982" (CEH, 1999: 227).

¹³ El concepto capas arqueológicas de la memoria es trabajado por Susana Murillo (2008).

Hasta aquí entonces un análisis tentativo de las implicancias simbólicas del genocidio. Ahora bien, lo cierto es que durante los mismos años en que el genocidio se volvió más cruento y se concentró más fuertemente sobre las comunidades mayas (el periodo 1980-1985) se gestó también una división dentro del movimiento maya que marcaría su camino hasta la actualidad. En esos años, y ante la presencia insoslayable del ejército terrorista en las zonas rurales, la toma de postura frente a las organizaciones guerrilleras unidas en la URNG, sea para su asociación y trabajo mancomunado, sea para su evasión y alejamiento intencional, se vuelve un elemento de crucial importancia. Así, aquellos grupos que se mantuvieron distantes de la URNG intentaron una política de ocultamiento hasta tanto el contexto político les fuera permitiendo -con la reapertura democrática en 1985- organizarse al calor de actividades educativas y culturales. Quienes durante la década anterior estuvieron dedicados a promover la defensa de derechos culturales de los pueblos mayas -contribuyendo, por ejemplo, con la implementación del Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI)-, a partir de 1984, convergen en pos de que se oficialice una Academia de Lenguas Mayas. Como sostienen Bastos y Camus, "en esta tarea confluyen lingüistas, políticos, académicos mayas, que asumen por primera vez de forma pública su identidad como 'mayas', como pertenecientes al 'Pueblo Maya'. Éste es un paso discursivo fundamental, pues de identificarse como sujetos coloniales subordinados -los indios o indígenas- pasan a hacerlo como una nación que tiene sus orígenes en la antigua Civilización Maya, previa al Estado guatemalteco" (Bastos y Camus, 2003: 26).

Por otra parte, es relevante en este tiempo el surgimiento de grupos que asumiéndose como un tercer camino entre el Ejército y la guerrilla, se autodenominan MAYAS (Movimiento de Acción y Ayuda Mutua) y reclaman el reconocimiento de los pueblos indios como Naciones. Es interesante que en el marco mismo del silenciamiento buscado por el terrorismo estatal aparece el nombre maya como dador de identidad política en sectores indígenas distanciados de la guerrilla.

En el otro sentido, del seno de grupos mayas que se direccionan durante la década del ochenta hacia proyectos revolucionarios comienza a pensarse la propia realidad comunitaria en términos de pueblo maya, abandonando la noción de nacionalidad india. Así, paulatinamente, la articulación de reclamos políticos en torno del concepto "pueblo" en lugar del concepto "nación" va más allá, y comienza a romper el núcleo mismo de las concepciones de poder desde las cuales las comunidades mayas han sido y son pensadas por el Estado.¹⁴

También durante estos mismos años tuvo lugar una intensa labor internacional para dar a conocer el proceso genocida, y en este marco, la activista maya Rigoberta Menchú se convierte en centro de convergencia de multiplicidad de voces tendientes a llevar a superficie discursiva la represión vivida por los pueblos indígenas.¹⁵

La década más cruenta del genocidio fue al mismo tiempo el momento de emergencia de una formación discursiva en donde el concepto de "lo maya" y su concepción en términos ajenos a las estrategias de poder hegemónicas fueron articulando un nuevo espacio de saber que, como veremos, tomará nuevos caminos y se insertará en nuevas estrategias durante las décadas siguientes.

Nuevas relaciones sociales

La aplicación de la muerte sobre la población maya vino a superponerse con prácticas sociales de poder que ya en las décadas de 1960 y 1970 sabían presentarse como resistencias a los fuertes

¹⁴ Esto será trabajado más detenidamente en el tercer apartado.

¹⁵ Resulta paradójico que durante el gobierno de Ríos Montt es nombrado un Consejo de Estado en el que hay diez representantes de las "etnias indígenas". La realidad muestra así nuevamente su infinita complejidad.

poderes políticos, económicos y militares y que hallaban en la convergencia entre intereses del espacio campesino y reivindicaciones de la cultura maya sus propios puntos de verdad. Durante estas décadas la sociedad ha visto emerger formas de relaciones sociales nuevas, capaces de articularse algunas veces como resistencias a las formas de poder tradicionalmente desplegadas.¹⁶ Así, en el marco de la Acción Católica, durante la década de 1960, impulsados por jóvenes catequistas mayas, comenzaron a desarrollarse en las regiones rurales de Huehuetenango, Quiché, Escuintla, Alta Verapaz y Baja Verapaz, grupos de discusión de problemas sociales y económicos. Bajo estas mismas experiencias alcanzaron a establecerse cursos de alfabetización con educación bilingüe, cooperativas agrícolas y de crédito (sobre todo en Huehuetenango y Quiché, pero también en Peten, Sololá y Verapaz). Para 1968, la Acción Católica había organizado cooperativas en trece de los dieciocho municipios de Quiché. Mientras que en 1967 el país contaba con 145 cooperativas rurales y 27 mil miembros, en la mitad de la década del setenta el número de cooperativas se había elevado a 510 y participaban en ellas 132 mil personas (Grandin, 2004). Conjuntamente con este cúmulo de acciones, tuvo lugar, en estas mismas zonas, la instalación de estaciones de radio que emitían programas en idioma q'eqchi y que eran financiadas por la iglesia Católica (radio Chortí en Chiquimula, radio Mam en Quetzaltenango, radio Nahualá y radio Atitlán en Sololá y radio Quiché y Tezulutlan en Cobán).

Asimismo, resulta ilustrativo de nuevas prácticas de poder el caso de los misioneros de Maryknoll, que en Huehuetenango articularon planes de trabajo voluntario, de estudiantes secundarios católicos, de alfabetización y asistencia en las zonas rurales. Bajo el objetivo de formar líderes sociales capaces de enfrentarse al comunismo, sin por ello adoptar una doctrina capitalista, fueron desplegados los "cursillos de capacitación social". El proceso dio origen a centros de reclutamiento y formación política como El Crater, Chispa, o Lucerna. Sin embargo, todo esto pronto se escapó del control efectivo de la Iglesia y comenzaron a emerger dispersiones a partir de la radicalización de ciertas posturas. En definitiva, el proceso de trabajos voluntarios produjo, en la práctica, un efecto que a los fines de este trabajo es importante fijar: la emergencia de nuevos puntos de contacto entre las realidades campesinas e indígenas y las realidades de jóvenes residentes en las zonas urbanas. Esto funcionó como un elemento disruptivo de las formas de identificación tradicionales de la sociedad, acostumbrada a pensarse a sí misma en términos de una escisión entre indígenas y ladinos; identificaciones que, al decir de Bastos y Cumes, articulan consigo "la idea de la inferioridad estamental y, o, racial-cultural [donde] la etiqueta de 'ladino' es la forma guatemalteca de decirse 'no indígena' y se define precisa y únicamente por esa negación [...] por la negación simbólica del mestizaje racial y cultural" (Bastos y Cumes, 2007: 4).

Ahora bien, las acciones desplegadas por y motivadas desde la Iglesia Católica, en verdad, fueron parte de un mismo diagrama de poder en gestación en el que también debe destacarse el caso de las ligas campesinas. Fundamentalmente desarrolladas en la zona del litoral sur y Chimaltenango, ellas funcionaron como una continuación de las relaciones sociales construidas a partir de los Comités Agrarios Locales, creados a instancias de la ley de Reforma Agraria de 1952 por iniciativa del Partido Guatemalteco del Trabajo. Las luchas políticas que estas ligas supieron entablar abarcaron desde la construcción de obras públicas, a fin de mejorar caminos y puentes, hasta la abolición de trabajos forzados y la disputa por tierras en manos de latifundios. Muchos de los miembros de las ligas campesinas mantenían contactos con sectores de la Acción Católica también. Paralelamente, es dable destacar que durante la segunda mitad de la década del sesenta y la primera mitad de la del

¹⁶ Por cierto, los cambios que en los movimientos campesinos e indígenas han tenido lugar durante 1960 y 1980 no son escindibles de los cambios más generales -y más estudiados- que los provocados por los gobiernos de Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz. Aún más: son incomprensibles si no se los lee al compás de éstos.

setenta, tuvo lugar el acceso, por vías democráticas y a través de la Democracia Cristiana, de algunos jóvenes mayas a cargos municipales. Las elecciones de 1974 marcan en este sentido un hito: una gran cantidad de indígenas accede a las alcaldías en las municipalidades del altiplano y dos indígenas, Fernando Salazar Tetzagüic (por el Partido Revolucionario) en Sololá y Pedro Verona Cumes (por la Democracia Cristiana) en Chimaltenango, obtienen escaños en la Cámara de Diputados de la Nación (más tarde, ambos diputados formarían parte de un intento de crear el partido Frente Indígena Nacional) (Bastos y Camus, 2003: 20-21).

Por otra parte, no es de menor relevancia el hecho de que entre 1974 y 1976 tuvo lugar una serie de seminarios de discusión a nivel nacional organizados por diferentes comités, cooperativas y agrupaciones rurales. Allí, los ejes de discusión giraron en torno a la identidad maya, la situación política del país y las posibilidades de unión de las diferentes culturas, y se destacó la participación de muchas comunidades lingüísticas mayas. Estos seminarios funcionarían ciertamente como uno más de los factores capaces de facilitar procesos de convergencia entre grupos guerrilleros y pobladores rurales mayas (Rostica, 2003). Dentro de los grupos guerrilleros, por cierto, quienes presentaron mayores predisposiciones a estas convergencias fueron, por una parte, la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ARPA), que pensaba a la sociedad como fundada en un sistema racial y asumía en el indígena el "motor de la revolución"; y por otra, el Ejército Guerrillero de los Pobres, que asumía una concepción política étnico-nacional.

Ahora bien, convergiendo con todos aquellos procesos, otro suceso¹⁷ clave en esta arqueología de la emergencia de saberes sobre "lo maya" es posible ubicarlo en 1978, cuando se constituye el Comité de Unidad Campesina. Y aunque en sus momentos embrionarios ésta hallaba en la identidad indígena una de entre otras múltiples identidades de reclamación¹⁸, la cuestión maya e indígena prontamente adquiriría en la organización una preeminencia fundamental. En efecto, el CUC se convirtió en la primera federación campesina nacional dirigida y organizada por miembros de las culturas mayas.

Por otra parte, el año 1978 es también cuando ocurre la conocida Masacre de Panzos. El 93% de la población de Panzos pertenecía a la etnia maya q'eqchi'. El reclamo por tierras comunales expropiadas en subastas públicas desde mediados del siglo XIX era para entonces histórico. El día de la masacre (29 de mayo), cientos de manifestantes se movilizaron a la plaza principal a exigir la entrega en propiedad de las tierras y a manifestar su descontento por actos de atropello y violencia que la población estaba viviendo a manos del ejército, finqueros y autoridades locales desde meses atrás. La concentración se encontró con la respuesta activa del ejército disparando y matando a 34 personas. Días después, persecuciones y asesinatos dejarían como saldo otras decenas de cadáveres. Una gran diferencia entre ésta y otras matanzas de indígenas que tendrían lugar tiempo después radica en la visibilidad que ella adquirió: el 1 de junio de 1978 se realizó una numerosa manifestación de protesta en la capital, encabezada por la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) conocida como la Marcha de los Paraguas; allí se exigió el acceso de una comisión estudiantil, de la Cruz Roja y de la prensa al lugar de la masacre.¹⁹ Quizás pueda atribuirse tal visibilidad de la masacre a cierta inexperiencia de los sectores militares para ocultar los actos, mas, lo relevante para nosotros es que como parte de los efectos de verdad de la masacre puede destacarse ciertos puntos de

¹⁷ Debe entenderse el concepto suceso como un momento de inflexión de las relaciones de fuerza, "un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores" (Foucault, 1992: 19).

¹⁸ En sus proclamas, el CUC se presentaba como un actor político en defensa de los jóvenes, los niños, las personas mayores, las mujeres e inclusive, los ladinos marginados.

¹⁹ CEH, Caso ilustrativo N° 9. Disponible en: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no9.html>

contacto entre formas de saber de una cultura "ladina" y una cultura "maya": pues, a partir de aquí tendría lugar una nueva ola de jóvenes estudiantes que se acercaban a brindar ayudas a las comunidades campesinas. En verdad, éste, como otros acontecimientos que intento poner en diálogo aquí, funcionaría contribuyendo a resquebrajar la escisión imaginariamente establecida entre una identificación ladina-no-maya y una identificación maya-no-ladina.

En este mismo sentido funcionó, en noviembre de 1977, la Marcha de los Mineros. En ella, 150 mil personas accedieron a la capital nacional tras converger una movilización iniciada cerca de la frontera con México contra la instalación de una mina con otra iniciada en ingenios azucareros del litoral sur y que, tras su paso por las comunidades y aldeas indígenas, reclutaron en su causa a los habitantes de los pueblos rurales. Así, la marcha se mostró como un punto de convergencia de intereses que sin duda brindó a los sectores campesinos e indígenas una experiencia política capitalizada meses después, el 1º de mayo de 1978, cuando el CUC despliega su primera protesta pública.

Por su parte, el año 1980 también significó un punto clave en la emergencia de nuevas formas de saber sobre "lo maya". El CUC organizó la mayor huelga en la historia de Guatemala: cerca de 80 mil trabajadores de las plantaciones e ingenios azucareros del litoral sur movilizados implicó la puesta en diálogo de trabajadores permanentes de los ingenios con campesinos migrantes del altiplano. El mismo año, el CUC organizó la movilización de población maya de la región de Quiché que acabaría en la toma de la Embajada de España a fin de hacer oír en el plano interno y externo los reclamos por las matanzas que en la zona venía haciendo el ejército.²⁰

Como puede verse, atribuyo a los años 1978 y 1980 una importancia clave en el tortuoso y confuso desenvolvimiento de un saber y un poder que encuentra en "lo maya" una nueva razón política; sin embargo, no es menos cierto que lo descrito debe ser comprendido a la par de lo que el año 1976 supo implicar. En efecto, la madrugada del 4 de febrero de ese año tuvo lugar un fuerte terremoto que azotó a la totalidad del país, dejando como saldo cerca de 23 mil muertos. El elevado poder destructivo de este sismo significó que diversos poblados quedaran aislados como consecuencia de la devastación de carreteras y exigió la transformación de las relaciones sociales hacia modos más solidarios capaces de multiplicar fuerzas y recursos para superar el desastre. Al mismo tiempo, el terremoto condujo, en la práctica, al establecimiento de una serie de conexiones nuevas entre las poblaciones campesinas y mayas de Guatemala y la comunidad internacional.

Al decir de Christopher Jones respecto del pueblo de San Juan Sacatepéquez "el proceso de reorganización del terremoto generó cambios importantes en el posicionamiento de los grupos sociales y sirvió para formar nuevas redes sociales que se extendieron a la capital, otras regiones del país y el extranjero, y por primera vez, a una gran cantidad de ONG internacionales. El aluvión de ayuda financiera y de voluntarios nacionales y extranjeros que llegó a raíz del sismo abrió nuevas oportunidades a personas y grupos del sector indígena del pueblo que previamente habían estado marginados. Estos factores dieron origen a un movimiento cultural indígena a finales de los setenta" (Jones, 2007: 384). Así, el caso de San Juan Sacatepéquez ilustra un proceso que es dable observar en la generalidad de los poblados mayas y que puede ser leído como otro momento en la historia efectiva capaz de establecer prácticas sociales productoras de nuevas formas de saber. En fin, el terremoto de 1976, con sus consecuencias sociales y políticas, puede ser leído como uno más de los sucesos históricos que, en sus entrecruzamientos, superposiciones y confrontaciones, contribuyen con la construcción de un determinado saber sobre lo maya. En efecto, todos estos acontecimientos supieron también confluir con estrategias explícitas del Ejército Guerrillero de los Pobres y de la

²⁰ CEH, Caso ilustrativo N° 79. Disponible en: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no79.html>

Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas que, buscando superar errores tácticos de la década del sesenta, asumiendo reformulaciones a las teorías marxistas más ortodoxas e incorporando la problemática racial en sus análisis, se proponían por estos años establecer fuertes lazos con las comunidades indígenas ya relativamente organizadas y movilizadas al calor de la señalada participación de la Acción Católica en ellas.

Así, interesa subrayar que los cambios en los diagramas de poder que acabarían construyendo unas formas (in)determinadas de saber sobre “lo maya” no respondieron sólo a transformaciones en las prácticas y discursos de los pueblos mayas sino también a mutaciones por fuera de tales comunidades. Múltiples formas de encuentro epistémico se han dado entre regímenes de verdad de diversos puntos del espacio social y han hecho posible que nuevas formas de saber alcancen a ser verbalizadas aún en los discursos tradicionalmente hegemónicos, permeándolos con imágenes, representaciones, exigencias y luchas de nuevo tipo, capaces de ubicar en el centro de sus problemáticas la cuestión de la diferencia y la exigencia de su valuación.

Mutaciones recientes

Pasados los años de mayor violencia en que las organizaciones políticas configuradas durante las décadas del sesenta y setenta fueron desintegradas a partir de las muertes y los exilios, hacia fines de la década del ochenta y principios de la del noventa, nuevamente se irían reconfigurando relaciones sociales perdidas. El CUC, particularmente, comenzó a reconstituir sus relaciones con las comunidades campesinas a partir de 1986, y en 1989 se encuentra nuevamente liderando una huelga de cortadores de caña en la Costa Sur. Las relaciones políticas “recuperadas” obviamente que no resultan ser las mismas que antes; pues ahora se ven en la necesidad histórica de volver decibles los padecimientos de los últimos años. Van apareciendo entonces diferentes organizaciones, incluso vinculadas al EGP, que agrupan diversos sectores sociales víctimas de la violencia. Tal es el caso de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), el Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala (CONDEG), las Comisiones Permanentes de Refugiados en México (CCPP) o las Comunidades de Población en Resistencia. Asimismo, aunque sin vínculos con el EGP, nace el Grupo de apoyo Mutuo (GAM) y el Consejo de Comunidades Étnicas Rujunel Junam (CERJ).

Evidentemente, con estas transformaciones en el interior de las formas de asumir la resistencia política se articula una nueva superficie de emergencia de saberes que es interesante dilucidar. Si bien es cierto que antes de 1985, el CUC se convirtió en la primera organización campesina a nivel nacional cuyos líderes eran mayas, y que muchas formas de organización de comunidades mayas tuvieron lugar durante la década de 1970 e inclusive 1960, también es cierto que los pronunciamientos y las autodenominaciones de estos núcleos de acción política no se sostenían principalmente en una identidad maya sino en reivindicaciones económicas y/o en derechos políticos o culturales. Esto contrasta con lo que tiene lugar a partir de los años noventa, cuando emergen una multiplicidad de organizaciones que además de estar formadas, coordinadas y dirigidas por población indígena, sus mismas nomenclaturas van a encontrar en la cuestión maya una razón legitimadora e identificante de por sí.

Respecto de la relación entre el genocidio y la emergencia de saberes nuevos sobre lo maya, se podría sostener que a) al ser los sectores campesinos los más asediados por el ejército y los paramilitares a lo largo del proceso y, sobre todo, durante los primeros años de la década del ochenta; b) al ser la población campesina fundamentalmente maya, y c) al ser el racismo un saber articulador de las prácticas de poder genocida²¹, estas últimas han producido de manera centrífuga

²¹ La construcción de la noción indígena-subversivo como otredad negativa es ejemplo de ello.

efectos de verdad en espacios de la vida social que no han sido previstos en el momento en que las muertes y el terror eran producidos. Dado que las experiencias de los sujetos construyen formas de subjetividad, aun cuando subjetividades sujetas al miedo han sido producidas gracias a la muerte y el desplazamiento forzado, otras formas de subjetividades han podido emerger como puntos de fuga a las estrategias de poder basadas en el terror.

Ya tiempo antes había tenido lugar la creación del Movimiento de Acción y Ayuda Mutua (MAYAS), sin embargo, durante fines de los años 1980 y principios de 1990 van a emerger un conjunto amplio y heterogéneo de organizaciones políticas mayas que, asumiéndose mayas, van a mostrar, unas más, otras menos, cierta maduración política diferente y otra capacidad de interpelación ante instancias estatales. En la campaña electoral de finales de 1990, varias organizaciones mayas organizan un “Foro con los Candidatos a Presidente” en que exponen públicamente sus demandas, que cristalizará en el documento de los “Derechos Específicos del Pueblo Maya”. Tal documento da pie, en 1991, a la aparición pública del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG).

Asimismo, bajo la presidencia de Ramiro de León Carpio, a través de la Asamblea Permanente del Pueblo Maya, se obtiene el nombramiento de Alfredo Tay (maya –k’iche’), como Ministro de Educación, y de Manuel Salazar (Tetzahuic), como Viceministro. Por otra parte se formalizan dos instancias estatales gestionadas por mayas: el Consejo de Educación Maya de Guatemala (que al poco tiempo tomó vida propia como Consejo Nacional de Educación Maya bajo los auspicios de la UNESCO); y el Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala (FODIGUA), que sería el único fondo social específicamente dedicado a los indígenas.

Por otra parte, otras varias organizaciones populares ingresan como representantes de Guatemala en la Campaña Continental “500 Años de Resistencia Indígena y Popular”, llevada a cabo por sectores de la izquierda latinoamericana, y para ello se crea la Coordinadora Maya Majawil Q’ij, que agrupaba a todas las organizaciones formadas por indígenas que se encontraban en la órbita de la URNG. Al respecto, Bastos y Camus sostienen que “el hecho de que todas las organizaciones se identifiquen públicamente como ‘mayas’ supone una nueva fase del movimiento indígena de Guatemala, [otorgándole mayor] fuerza y extensión al término [maya. Puede entonces sí] hablar[se] propiamente de “movimiento maya” (Bastos y Camus, 2003 :28). De modo que aquí tenemos un nombre: si antes y durante los primeros años del genocidio existían discursos de reclamación de los pueblos mayas articulados con formas de acción política colectiva, es sólo en instancias posteriores a los años más cruentos de la violencia ejercida sobre las comunidades maya que emergerá algo “propiamente llamado movimiento maya”. Y la existencia de la violencia y el modo concreto en que se desplegó en el país puede funcionar como ayuda a la interpretación de las formas que los discursos presentes sobre “lo maya” tienen.

Luego, un nuevo e importante movimiento tectónico de las formas de saber relativos a “lo maya” tiene lugar a instancias del debate político a nivel nacional en torno a los Acuerdos de Paz. Es entonces que se crea la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) como espacio de debate institucional. Así, a través de la COPMAGUA,²² la ASC se convierte en la primera vez que los pueblos mayas son reconocidos como actores políticos independientes de otros partidos. Por ese entonces las organizaciones políticas que de alguna u otra manera reclaman en “lo maya” su identidad se separan

²² COPMAGUA (Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala) formó parte de la Asamblea de la Sociedad Civil conformada en instancias previas a la firma de los Acuerdos de Paz y de la cual también formaron parte la Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas (CNOC) y el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) (Rostica, 2007).

formando dos grandes sectores: por un lado las Organizaciones Populares Mayas²³, que comprenden las exclusiones étnicas dentro de un marco más general de dominaciones de clases, y por otro las Organizaciones no Alineadas, que sostienen discursos fundados principalmente en las problemáticas étnicas, las lenguas y las tradiciones, excluyendo de sus reivindicaciones todo aquello que no formase parte de una auténtica "mayanidad pura", abriendo posibles caminos reproductores de lógicas segregacionistas.²⁴ Ciertamente, tales escisiones no son completamente nuevas. Sin embargo, la separación en estos dos grandes grupos en momentos de negociaciones sobre los Acuerdos de Paz cargó consigo una importancia fundamental a la hora de pensar cómo se entroncan las reivindicaciones mayas en las reformulaciones que, post genocidio, sufren las nociones de Estado y de "nacionalidad".

De manera que, a la par de tales mutaciones en el orden y el discurso político, valdría la pena destacar cuestiones referidas al plano económico -en el más amplio sentido- de las formas de existencia de la sociedad guatemalteca en general y de las comunidades mayas en particular.

En este sentido, es posible destacar que durante las últimas décadas ha tenido lugar un proceso de descampesinización de ciertos sectores agrarios, a través del acceso a la agricultura comercial y la dedicación al rubro del transporte por un lado, y la profesionalización ligada a los estudios, por el otro (Adams y Bastos, 2003). Asimismo, las migraciones a los Estados Unidos en pos de conseguir mejores niveles de vida suponen cierta ruptura con la comunidad como espacio primario de sociabilidad y de identificación, y resultan, muchas veces, otro factor de descampesinización. Aun así, otras veces la migración se muestra precisamente como un instrumento para poder seguir siendo campesino (tales los casos de Petén o Ixcán, Florida).

Estos elementos intervienen en la conformación de saberes respecto de "lo maya", y conforman un complejo universo de implicaciones para la construcción de una pretendida "identidad maya-campesina". Aquí me detengo simplemente en un hecho: durante las últimas dos décadas, el capital internacional ha incrementado la intensidad de sus penetraciones en los territorios de América Latina en busca de aprovechamientos rápidos y exhaustivos de los recursos naturales. Luego de una década de intenso endeudamiento como la de 1980, los países de la región se encontraron más debilitados para oponerse y acaso evitar la explotación irracional de los recursos. Por el contrario, ésta se presentó y se presenta como una promesa inmediata de enriquecimiento capaz de brindar escapes a los agobiantes compromisos de las deudas estatales. Lo que intento poner de manifiesto es que estas lógicas de reproducción del capital en la región han implicado la emergencia de nuevos conflictos sociales al instalar las necesidades del capital en confrontación directa (teórica y material/geográficamente) con las necesidades económicas y culturales de las comunidades asentadas en territorios otrora ignorados por el desarrollo capitalista.

En América Latina, los avances del capital exigen el avance de las fronteras agrícolas y de la explotación de suelos, minas y demás recursos naturales. En Guatemala, este avance se traduce fundamentalmente en la instalación de explotaciones mineras. En efecto, en los años noventa, y especialmente a partir del año 1997 (recién firmada la paz en Guatemala), la minería a cielo abierto de oro, plata y níquel cobró importancia. Para favorecer estas explotaciones, ese año fue aprobada la llamada "Ley de Minería" que omitió toda consideración de los estándares internacionales en cuanto a medio ambiente, a recursos naturales y a derechos culturales y respeto de las formas de vida de las comunidades indígenas.

Así, las nuevas formas de penetración del capital dan lugar a efectos sociales y políticos semejantes en unos y otros países de la región, a saber, la emergencia de conflictos de intereses entre

²³ Puede destacarse allí el CUC y la CONAVIGUA, entre otros.

²⁴ Dentro de este grupo destacan el intelectual Demetrio Cojtí, la ALMG y Choisamaj (Rostica, 2007).

las poblaciones indígenas y los del desarrollo capitalista y; ergo, la elevación de voces y reclamaciones de los pueblos indígenas, muchas veces inclusive legitimados en virtud de que la defensa de los intereses de los pueblos convergen con la solución de problemas ecológicos que afectan a la globalidad del planeta.

Estas son condiciones de posibilidad para la emergencia y consolidación de formas de saber en torno a “lo maya”. Son condiciones de posibilidad para que unas formas de saber sean o no escuchadas y consideradas legítimas.

Paralelamente a estos procesos, es cierto que el conjunto de mutaciones epistémicas forman parte de un universo histórico que atraviesa a la generalidad de las sociedades del mundo. Es dable recordar que ya en 1975 se celebró en Canadá el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), con representantes indígenas de muchos países de América Latina, y que dos años después tuvo lugar la Conferencia Internacional de ONG´s sobre la discriminación contra las poblaciones indígenas en las Américas, en Ginebra, la cual supuso un hito para el tratamiento de la cuestión indígena en la ONU y el inicio de la participación de los representantes y organizaciones indígenas en la misma. Para el caso de América Latina en particular, en 1977 se reunió en Panamá el I Congreso Internacional Indígena de América Central y se creó el Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI). En 1980, en el Congreso de Movimientos Indios (Cuzco, Perú) se creó el Consejo Indio de América del Sur (CISA). Entonces comenzaba a difundirse el término “indianismo” para referirse a una nueva propuesta, cuyo elemento central es la autodeterminación de las poblaciones indígenas y su lucha contra el llamado “colonialismo interno” (Giraudó y Sánchez, 2008).

Asimismo, el Convenio 169 de la OIT funciona como expresión jurídico-política internacional de tales mutaciones dentro de un régimen de reconocimiento y protección de los derechos indígenas, liderado por la OIT y la ONU, y acompañado por el desarrollo de una red de organizaciones internacionales para su defensa. De tal forma que el Convenio 169 y la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas” (aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007) han tenido una profunda influencia en los procesos de reformas constitucionales y en el desarrollo de ciertas formas de “supervisión internacional” sobre las situaciones nacionales. Por su parte, en 2006, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) incluyó por primera vez en su *Panorama Social* un capítulo sobre los pueblos indígenas en el que invita a reconocer sus derechos, incluida la autodeterminación (Giraudó y Sánchez, 2008).

“Lo maya” y “la Nación”

Con estos pronunciamientos se abren espacios de interpelación en donde “lo maya”, apoyado en los complejos procesos socio-históricos descritos en este trabajo, adquiere una entidad epistémica nueva y que acompaña lo que Bastos y Camus entienden como nacimiento de un “movimiento maya” (Bastos y Camus, 2003). En Guatemala, construido a partir del genocidio sobre la población maya y a partir de los movimientos de resistencia de unas necesidades que al tiempo que podrían ser comprendidas como campesinas en su dimensión económica pueden entenderse como mayas en su dimensión cultural y auto-identitaria, este saber sobre “lo maya” aparece en el presente resignificado en formas de interpelación más abarcativas que obligan a la sociedad a dominar, construir y reconstruir un saber en torno a qué son, cómo son y cuáles son las multiplicidades étnicas de un territorio tradicionalmente pensado como uni-nacional.

Es en este sentido que Cumes y Bastos abogan por “una concepción más amplia de lo que significa ese proceso de 'mayanización' que no se quedara sólo en quienes pueden transformar su identidad hacia este modelo, sino que se referiría a todo aquel que recibe y se reapropia del discurso asociado a la multiculturalidad desde su particular identidad e ideología étnicas y los factores que

Le emergencia de formas de saber sobre “lo maya” al calor del genocidio guatemalteco... Miguel Leone

vayan asociados. Es una 'mayanización' que no sólo compete a los mayas. Aunque ellos sean actores centrales del proceso, éste les ha rebasado, y podemos plantear que de alguna forma y en alguna medida, toda la sociedad guatemalteca ha recibido al menos partes de este nuevo discurso, y se ha tenido que formar una idea de lo que esto implica de acuerdo a su ideología, su identidad y sus intereses. Mal que les pese a algunos, toda Guatemala está de alguna manera 'mayanizada'”(Bastos y Cumes, 2007: 24).

Si “lo indígena” es resignificado hoy, obligando a la sociedad a interpelarse a sí misma en torno a lo que “lo maya” y con ello, la nación, implica, es porque los tiempos de los acuerdos de paz funcionaron como un despertar democrático capaz de articular terrenos discursivos fértiles para tales discusiones. En tal sentido, resultan claros algunos de los efectos de verdad que la presencia de organismos internacionales en el país implicó para la consolidación y puesta en movimiento de estas discusiones. Las revisiones del pasado en la búsqueda de “la verdad” condujeron necesariamente a la construcción de *una* verdad en donde los saberes emergidos al calor de prácticas pasadas -y resignificadas en las realidades del presente-, encontraron una posibilidad de reemerger en las superficies político-discursivas, en los regímenes de verdad de la sociedad guatemalteca.²⁵

La emergencia de unas formas de saber sobre “lo maya” y con ello, sobre “lo étnico” en general, encuentra su relevancia en que tales problemáticas vienen a instalarse en el núcleo mismo de las relaciones de poder a partir de las cuales las sociedades latinoamericanas se encuentran articuladas/enredadas. Como es sabido, las sociedades modernas se constituyeron históricamente a partir de la consolidación de Estados que hicieron de alguna determinada nación -preexistente al Estado al mismo tiempo que construida por él-, la única nacionalidad validada y legítima. Paralelamente, como sostiene Aníbal Quijano, las relaciones de poder en la modernidad se han construido a partir de la noción de raza. Ella funcionó como un dispositivo de poder capaz de fundamentar formas de dominación, desigualdad e incluso eliminación, que la lógica del capital con su división social del trabajo no hubiese sido capaz de plantear. Necesitó por el contrario de una división racial del trabajo y la existencia para multiplicar exponencialmente sus efectos de acumulación de riquezas (Quijano, 2000). Así, se constituyeron también las sociedades latinoamericanas, con la particularidad de que aquí, el exterminio sistemático y constante, material y simbólico, de todas las formas de cultura que no fuesen capaces de someterse a las lógicas de funcionamiento de las modernas sociedades capitalistas, se tradujo en la propia (auto)anulación de nuestras sociedades. Nuestra subjetividad, entonces, tan sujeta a las estrategias de normalización (Foucault, 1993) de uno u otro Estado nacional- se encuentra construida a partir de la negación de esos otros. Todo un universo de posibilidades de subjetivación ha sido anulado juntamente con la eliminación y silenciamiento de las formas culturales preexistentes a la formación de los Estados nacionales y sus sociedades normalizadas.

Hoy, la emergencia de las nuevas formas de saber aquí analizadas en sus condiciones de posibilidad ha venido a cuestionar, bajo la noción de “lo maya”, el monopolio del Estado para designar las formas de nacionalidad legítimas y con ello la constitución misma de nuestras subjetividades. Se abren así nuevas posibilidades de pensar y hacer la democracia en un sentido más plural e incluyente, evitando caer en las formas en que hoy tal concepto sabe adoptar: al decir de Quijano “democracia, en el mundo actual, en el patrón mundial de poder colonial/moderno/capitalista/eurocéntrico, es un fenómeno concreto y específico: un sistema de

²⁵ En la revisión de lo acaecido y la exigencia de testimonios, las exhumaciones llevadas a cabo por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala cumplieron y cumplen un papel fundamental, pues, con ello adquieren visibilidad los cuerpos y vuelven decible multiplicidad de cuestiones de otra manera silenciadas o inclusive impensadas.

negociación institucionalizada de los límites, de las condiciones y de las modalidades de explotación y de dominación, cuya figura institucional emblemática es la ciudadanía y cuyo marco institucional es el moderno estado-nación" (Quijano, 2006, 62). Creo que el espacio político-epistemológico que en torno de "lo maya" viene a plantearse articula consigo modos de romper con estas formas concretas de hacer y pensar la democracia.

Pueden pensarse como efectos de poder/saber de las formas de cuestionamiento de los modos de constitución de los Estados muchos de los pronunciamientos en espacios políticos nacionales en pos del pluralismo étnico y la multiculturalidad. Sin ir más lejos, el 31 de marzo de 1995 fue aprobado el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas a partir del cual Guatemala queda definida por primera vez en su historia como un país plurinacional, pluricultural y multilingüe.²⁶ Asimismo, la Comisión de Fortalecimiento de la Justicia de Guatemala, creada a partir de los Acuerdos de Paz, recomendó en su informe de 1998 que la Constitución Política reconociera la existencia del derecho consuetudinario y reconoce un carácter "multinacional y pluriétnico del país" (C.F.J.G., 1998). Por su parte, la CEH también señala el "carácter multiétnico de la nación guatemalteca" (CEH, 1999: 78).

Todo esto contrasta con lo que en la Constitución se explicita.²⁷ La Carta Magna de 1985, reformada en 1993, establece (art. 144) que la nacionalidad de los nacidos en el territorio de la república es la guatemalteca. Al mismo tiempo, el art. 66 hace referencia a los "grupos indígenas de ascendencia maya", planteando la obligación, por parte del Estado, de reconocer, respetar, promover y proteger a los "grupos étnicos que forman Guatemala... sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos". Todo ello, según el art. 70, debe ser regulado por una futura ley nunca definida. De este modo, no sólo quedan definitivamente soterradas todas aquellas nacionalidades históricamente anteriores a la constitución del Estado, reconocidas en el poco identitario término de "grupos étnicos", sino que siquiera tal subyugante forma de integración acabó siendo realizada tal como la ley en principio sugiere.

Lo que esto pone de relieve es que la realización del Estado como un Estado plurinacional se encuentra aún muy lejos de alcanzarse. Como sostienen Giraud y Sánchez, "desde los noventa, se ha configurado en la mayor parte de los países latinoamericanos una política neoindigenista, mediante reformas constitucionales, transformaciones institucionales y desarrollos legislativos [sin

²⁶ "El AIDPI representa la primera vez que el Estado reconoce oficialmente la discriminación histórica ejercida sobre la población maya. A modo de resarcimiento simbólico se le otorga al pueblo maya el carácter oficial de 'Pueblo Indígena', junto a Xinkas y Garífunas". A través del AIDPI, el Estado definió la identidad maya como "un conjunto de elementos que los definen y a su vez los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales: 1. La descendencia directa de los antiguos mayas; 2. Idiomas que provienen de una raíz maya común; 3. Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es un elemento más, la tierra es la madre que da vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación, a través de la producción material y escrita y por medio de la transmisión oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante; 4. Una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia; una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes y una concepción de la autoridad basada en valores étnicos y morales; y 5. La auto-identificación" (AIDPI, 1997 tomado de Martí I Puig y Sanahuja, 2004).

²⁷ Un referendo realizado en mayo de 1998 truncó todas las posibilidades de reforma de la Constitución en pos de adecuarla a las sugerencias establecidas en los acuerdos de paz suscriptos dos años antes.

embargo,] hay excepciones: Chile, cuya reforma de 2005 no incluyó cambios, pero que había aprobado en 1993 una Ley Indígena, y Guatemala, donde el referéndum de 1999 rechazó las reformas constitucionales para reconocer los "derechos de los indígenas" (Giraud y Sanchez, 2008: 5-6).

El ámbito de lo jurídico es sólo un espacio de transformación de la realidad económica y cultural de las sociedades modernas. En el presente, los procesos de lucha de muchos de los sectores de la sociedad evidencian sobrepasar las formas de saber sobre "lo maya" y lo nacional que en la letra constitucional alcanzan a reflejarse.

En fin, en el marco de un patrón de poder aún vigente, sustentado no sólo en relaciones sociales capitalistas sino al mismo tiempo y necesariamente en la racialización de tales relaciones, la cuestión indígena se convierte ineludiblemente en un problema. No podría ser de otra manera, pues, el problema indígena es coetáneo a la fundación de los Estados nacionales latinoamericanos y resulta estructural al funcionamiento mismo de estos sistemas políticos; "con el problema indígena se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que ata el movimiento histórico de América Latina: el desencuentro entre nación, identidad y democracia" (Quijano, 2000: 59). Ante ello, se trata de que "la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los indígenas no tienen ni pueden tener plena cabida... sería también el fin del espejismo eurocéntrico de un Estado nación donde unas nacionalidades no han dejado de dominar y de colonizar a otras" (Quijano, 2000: 60).

Pensar en torno de las formas en que los Estados y las sociedades son pensadas en el presente es en verdad pensar las formas en que nosotros mismos estamos siendo constituidos y constituyéndonos en sujetos, es pensar los modos de subjetivación a los que estamos sujetos, es pensar los modos de sujeción a partir de los cuales hoy nos hacemos a nosotros mismos en las prácticas y los discursos dentro de los cuales nos hallamos insertos. Es pensar potencialidades y limitaciones del mundo en el que estamos contruidos y que estamos construyendo. Es poder afirmar y decidir qué de ello realmente buscamos y queremos, y qué de aquello realmente preferiríamos evitar. Es por esto que se torna relevante pensar cómo y a partir de dónde está siendo pensada la cuestión de la multiculturalidad en las sociedades latinoamericanas de hoy.

Bibliografía

Adams, Richard y Bastos, Santiago (2003): "Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000", Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.

Bastos, Santiago y Camus, Manuela (2003): "El movimiento maya en perspectiva: texto para reflexión y debate", Flacso-Guatemala, Guatemala.

Bastos, Santiago y Cumes, Aura (coord.) (2007): "Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca", Vol. 2, Guatemala: CLACSO CIRMA Cholsamaj.

Comisión de Fortalecimiento de la Justicia, Una nueva Justicia para la paz, Guatemala, 1998.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Guatemala, Memoria del Silencio: UNOPS, 1999.

Comité de Seguimiento y Análisis de la Coyuntura de Guatemala del Observatorio Social de América Latina (OSAL/CLACSO). "Cronología del conflicto social. Guatemala. Mayo de 2009", CLACSO, Documento de trabajo N° 465. Disponible en: <http://www.clacso.edu.ar/clacso/areas-de-trabajo/area-academica/osal/produccion-academica/cronologias/guatemala/2009>

Feierstein, Daniel (2007): "El genocidio como práctica social. Entre el nazismo la experiencia argentina", Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, Michel (1995): "El sujeto y el poder", en Terán, Oscar (comp.) "Discurso, Poder y Subjetividad", Ed. El cielo por asalto, Buenos Aires.

Le emergencia de formas de saber sobre "lo maya" al calor del genocidio guatemalteco...
Miguel Leone

- Foucault, Michel (2007): *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1993): *Genealogía del racismo*, Altamira, Montevideo.
- Foucault, Michel (1995): *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (1992): *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (2000): *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Giraudó, Laura y Sánchez, Juan Martín (2008): *Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina*, Anuario iberoamericano Elcano y Agencia EFE, Madrid.
- Grandin, Greg (2004): *A revolucáo Guatemalteca*, Editora UNESP, Sao Paulo.
- Jones, Christopher H. (2007): *La política cultural maya en San Juan Sacatepéquez*, Vol. 2, Guatemala: CLACSO CIRMA Cholsamaj.
- Martí i Puig, Salvador; Sanahuja, Josep, M. (eds.) (2004): *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Martí i Puig, Salvador (2004): *Tiranías, rebeliones y democracia. Itinerarios políticos comparados en Centroamérica*, Ed. Bellaterra, Barcelona.
- Menéndez, José Luis (2004): "Guatemala: la persistencia del terror estatal", en *Revista Herramienta*, N° 27, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/guatemala-la-persistencia-del-terror-estatal>
- Murillo, Susana (2008): *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*, Clacso, Buenos Aires.
- Rostica, Julieta (2007): "Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural" en *Revista Política y Cultura*, N° 27, pp. 75-97.
- Quijano, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander (comp.) "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas", CLACSO, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quijano, Aníbal (2006): "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina", en *Argumentos*, enero-abril, año/vol. 19, N° 50, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.